بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 01 أكتوبر 2018

الإسـلام الأوروبـي
ممكنات الاجتهاد المعاصر وتأميم الإسلام

رضا حمدي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

الملخّص:

يثير الحضور الإسلامي المتزايد في بلاد الغرب إشكاليّات كثيرة ومعقّدة. وكثيراً ما يتسبّب استمرار تأثيراتها في حرج وقلق بالغين بين أجيال المسلمين المغتربين. ومن أجل تفكيك هذه الإشكاليّات وحلّ معضلاتها ظهرت مقاربات اجتهاديّة من داخل كيان «الإسلام الغربي» نفسه. وقد رسم طارق رمضان ملامح هذه الهويّة الجديدة، بالاعتماد على مبدأ الانتماء المتعدّد للأفراد والجماعات في التاريخ المعاصر. ومنطلق تفكير هذا الباحث أنّ «الإسلام الأوروبّي/ الغربي»، كانتماء جديد، حقيقة قائمة اليوم في الغرب. ولكنّ رسوخ هذه الهويّة يواجه صعوبات كثيرة، يعود بعضها إلى مسلمي أوروبّا، ويرجع بعضها الآخر إلى المجتمع الغربي نفسه، وإلى نظمه السياسيّة والثقافيّة تحديداً. وهذا ما جعل رمضان يوجّه خطابه إلى الطرفين معاً، لينبّه كلّ جهة إلى ما لديها من موانع ذاتيّة لقبول الآخر/ المخالف في الدين والذاكرة. وإذ تركّز خطابه إلى المسلمين على وجوب الخروج من العزلة، والقبول بمبدأ المشاركة الإيجابيّة في المجتمع الجديد، على قاعدة الانتماء إلى ثقافة جديدة تحفظ التمايز الديني، فإنّ كلامه إلى الأوروبيين تركّز حول حاجة الغرب إلى طاقة مواطنيها المسلمين لتجديد ذاتها ثقافيّاً واقتصاديّاً. ولكنّ أعظم ما يمكن أن يكرّس التعايش داخل أوروبّا المتنوّعة، عند طارق رمضان، هو الرصيد الأخلاقي الإسلامي. وتأتي قيمة هذا المكوّن من العوز الأخلاقي الشديد الذي نشأ بفعل الحداثة الغربيّة. ومن شأن هذه الإضافة الإسلاميّة أن تساهم في تقريب المسافة بين مدارات التنوّع، وأن تشكّل لبنة هامّة في التأسيس لمواطنة واسعة، وذات أفق كوني.

مقدّمة

من المحاور المركزيّة التي اهتمّ بها الاجتهاد المعاصر، النظر في قضايا المسلمين المغتربين. وقد نشأ من هذا الاهتمام مبحث فقهي خاصّ يعرف بـ«فقه الأقليّات المسلمة». وكان مدار الاجتهاد في هذا الباب على محاولة تقديم الأحكام والفتاوى المناسبة للنوازل التي يواجهها المسلم في بلد الإقامة، سواء فيما تعلّق بإقامة العبادات، أو فيما يخصّ المشاركة في الحياة العامّة في ظلّ الأنظمة القانونيّة والسياسيّة القائمة (المعاملات). وعلى امتداد بضعة عقود ظلّ المسلم المغترب يتلقّى هذه الأحكام والفتاوى من علماء الدين المقيمين في أرض الإسلام. ولكن مع ظهور الجيل الثاني والثالث من هؤلاء المغتربين، بدأنا نشهد ظهور فكر إسلامي محلّي، يحمل سمات ثقافة بلد الإقامة، بعد أن صار وطناً لهذه الأجيال الجديدة. وقد كانت هذه المرجعيّة المزدوجة: الإسلام في مقابل ثقافة لا إسلاميّة، مصدر قلق فكري وروحي عميق لدى هذه النخب الإسلاميّة. ولم يكن أمام هؤلاء سوى البحث -عبر الاجتهاد- عن الأجوبة الشافية عن كلا السؤالين المؤرّقين: الأنطولوجي والحضاري.

وقد شهدت أوروبا خلال العقود الثلاثة الأخيرة حضوراً متزايداً في الفضاء الإعلامي والأكاديمي لشخصيات ومفكّرين مسلمين من ذوي الأصول الآسيويّة أو الإفريقيّة. وكانت ثمرة هذه المشاركة ظهور جملة من الرؤى والتصوّرات التي ترسم صوراً مختلفة لممكنات الإسلام في أوروبّا، والغرب عامّة. ويبدو أنّ أحداث العنف المتكرّرة في عدد من العواصم الأوروبيّة، والتي نفذت بأيادي أبناء المسلمين، قد دفعت إلى الواجهة النقاش حول هذه «الديانة الأوروبيّة الجديدة». ومن المرجّح أن يؤدّي الحرج الذي تواجهه النخب الإسلاميّة الأوروبيّة، بسبب حملات التشويه والتلبيس المتعدّدة، إلى ترسيخ الفكر الاجتهادي الفعّال، والقادر على بلورة معالم تصوّر أكثر نضجاً لمسائل ما يُسمّى بـ«الإسلام الأوروبي». والناظر في أعمال أعلام هذا التيّار الفكري من أمثال طارق رمضان، يلاحظ أنّ مقاربات هؤلاء خرجت عن الدائرة الفقهيّة المألوفة إلى آفاق أوسع تروم إعادة فهم الإسلام وتطويره، بل وتأميم مبادئه الكبرى في ضوء مكتسبات المعرفة الحديثة.

ولا شكّ أنّ هذه المقاربات الاجتهاديّة، الناشئة خارج جغرافيا «الإسلام التاريخي» جديرة بالمتابعة والدراسة للفائدة المنتظرة منها في ناحيتين: أوّلاً لكونها تشكّل إضافة نوعيّة في الفكر الاجتهادي الإسلامي عامّة. وثانياً لكونها تساهم في إزالة سوء الفهم الذي يحكم علاقة الثقافات الأخرى بالإسلام، على اعتبار المنشأ غير التقليدي لهذا الاجتهاد. وتقديراً للأثر البيّن الذي صار لآراء طارق رمضان في العالم الإسلامي وأوروبّا، فإنّه من المفيد مراجعة اتجاهها العامّ، على الوجه الذي يجلو معنى الاجتهاد، ويظهر خصوصيّاته. ومثل هذا البحث يحوج إلى إثارة جملة من الإشكاليّات الحيويّة التي نكثّفها فيما يلي:

- ما الإضافات النوعيّة التي ظهرت في اجتهاد أعلام «الإسلام الأوروبّي»، في المستوى الديني والحضاري؟ (وهذا سؤال يتّصل بالمضمون الاجتهادي).

- ما هي ضمانات صحّة التأسيس الإبستمولوجي لثمرة هذا الاجتهاد؟ (سؤال يبحث في منهج التأصيل ووسائله).

- إلى أي مدى يمكن أن تناسب هذه المقاربات الاجتهاديّة الأسباب الداعية إليها؟ (سؤال يهتمّ بعوائد هذا التفكير وأثره المحتمل في الواقع المعاصر).

وبالنظر إلى مضامين الأثرين اللذين اخترنا التوقّف عندهما من بين مؤلّفات طارق رمضان، وهما: «هذه آرائي»[1] Mon intime conviction، و«مقدّمة في علم الأخلاق الإسلامي»[2] Introduction à l'éthique islamique، نلاحظ أنّ القضايا المشار إليها أعلاه غير متناسبة كمّيّاً، فقد كانت المضامين الاجتهاديّة الشاغل الرئيس للمؤلّف. وفي أثناء عرض هذه الآراء كانت تجري الإشارة أحياناً إلى عناصر تتّصل بمنهج المقاربة الاجتهاديّة وأدواتها. أمّا الأثر المتوقّع لهذه الآراء، فلا يقع التصريح به إلّا بصفة ضمنيّة، وكأنّ أمره موكول إلى نباهة القارئ وتقديره. وعلى هذا الأساس يمكن إعادة توزيع عناصر هذه القراءة، على نحو نفكّك فيه المحور الأساسي المتعلّق بالمضامين الاجتهاديّة إلى عنصرين: أحدهما يختصّ بالاجتهاد في دائرة «الإسلام الأوروبي»، وثانيهما يهتمّ بالأفق الأوسع، وهو الدائرة الكونيّة للاجتهاد. أمّا المحوران الآخران المتّصلان بالمنهج والأثر، فنضمّهما في عنصر واحد، على أن نجعل أكثره متعلّقاً بالقضايا المنهجيّة.

1 - الاجتهاد في دائرة الإسلام الأوروبي: جدل العقيدة والثقافة

اقترن معنى الاجتهاد عند العلماء بشرط «بذل الوسع» والنظر والتدبّر، من أجل استنباط حلول «شرعيّة» لحوادث معيّنة، لم يرد ذكرها في النصوص.[3] ولئن تفاوت العمل بالاجتهاد لاعتبارات كثيرة، فالمرجّح أنّ التعويل عليه ظلّ قائماً باستمرار؛ لاستيعاب المتغيّرات المتلاحقة والتعامل معها بالنجاعة المناسبة. واعتباراً لهذا الدور الحيوي، ذهب بعض الدارسين المعاصرين إلى التشكيك في صحّة القول

1. Tariq Ramadan, Mon intime conviction, Presses du Châtelet, 2009.

2. Tariq Ramadan, Introduction à l'éthique islamique, les sources juridiques, philosophiques, mystiques et les questions contemporaines, Presses de châtelet, 2015.

3- جعل الغزالي الاجتهاد بمثابة الاستثمار الذي يقوم على أربعة أسس: الثمرة، وهي الأحكام الشرعيّة أوّلاً، والمثمر، وهو الكتاب والسنّة والإجماع ثانياً، وطرق الاستثمار، وهي وجوه الأدلّة ثالثاً، المستثمر، وهو المجتهد رابعاً وأخيراً. انظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمّد سليمان الأشقر، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1417هـ/ 1997م، ج 1، ص 39 وما بعدها.

بغلق باب الاجتهاد في مرحلة معيّنة من تاريخ التشريع الإسلامي.[4] وليس من المجازفة القول إنّ الاجتهاد يُعدّ واحداً من القوانين الكلّيّة الأساسيّة في التفكير التشريعي في جميع الثقافات، فالعقل التشريعي لا يمكنه أن يستغني عن آليّة تجدّده؛ كي يستمرّ في الوجود وتبقى فاعليّته. وقد استندت أكثر مشاريع التجديد في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر على مقالة الاجتهاد، بما هي منهج ديني أصيل، يؤمّن انسجام المبادئ الإسلاميّة مع قانون التغيّر الاجتماعي.[5] ويبدو أنّ نشاط حركة الاجتهاد قد ارتبط بعاملين اثنين: عامل ذاتي، يتعلّق بحيويّة الحالة الثقافيّة القائمة، والتي تظهر في انخراط المجتهدين في مسارات التدبّر والبحث. وعامل موضوعي، له صلة باصطدام المبادئ القانونيّة القائمة بسرعة نسق التحوّلات في أحوال «الاجتماع البشري». ويبدو أنّ هذا الشرط الثاني قد تحقّق بانتقال الإسلام إلى أوروبّا، إذ استتبع هذا الانتقال ما لا سابق له من الحوادث والنوازل، وما لم يحط به نصّ إحاطة تفصيليّة شاملة. وضمن هذا السياق تتنزّل رغبة طارق رمضان في استئناف فعل الاجتهاد في الجغرافيا الجديدة للإسلام المعاصر.

1.1 - دين...وثلاث قارّات

الموضوع الأساسي لكتاب طارق رمضان «هذه آرائي» يتعلّق بوضع الإسلام في المجتمعات الغربيّة المعاصرة. وقد أشار الكاتب في عدّة مناسبات إلى أنّ مجال نظره يهتمّ بفضاء فسيح يضمّ بلداناً من أوروبّا وأمريكا وكندا وأستراليا، وهي المواطن الجديدة التي أصبح للإسلام فيها حضور بارز. وقد ظهر الإلحاح على خصوصيّات هذا الطابع «الجغرافي» للإسلام، في العقود الأخيرة، بقصد التحرّر من وصاية «الإسلام التاريخي» التي يرفع رايتها المحافظون.[6] والجغرافيا الجديدة للإسلام يختزلها طارق رمضان في عبارة «الإسلام الغربي» أو «الإسلام الأوروبي». وقد نشأ هذا الكيان الجديد في ظلّ حيويّة خلّاقة للوجود الإسلامي في الغرب، وصفها الكاتب بـ «الثورة الصامتة»، في إشارة إلى عمق التحوّلات الحاصلة في وعي الأجيال الصغرى خاصّة. وهكذا صار «الإسلام الغربي» حقيقة راسخة في عدد من البلدان في أوروبّا وأمريكا وكندا

4- نقض وائل حلاّق آراء بعض المستشرقين -أمثال شاخت وأندرسون- الذين توسّعوا في الاستدلال على تأكيد غلق باب الاجتهاد، بقوله:

« A systematic and chronological study of the original legal sources reveals that these views on the history of ijtihad after the second/eighth century are entirely baseless and unaccurate… I shall try to show that the gate of ijtihad was not closed in theory nor in practise », Wael B. Hallaq, “Was the gate of ijtihad closed?”, International Journal of Middle East Studies, vol. 16, N. 1, March 1984, p 2.

5- اعتبر محمّد إقبال أنّ التجديد يعادل معنى الحياة والوجود الذي ينفي العدم، وسجّل بشيء من الإعجاب ملاحظة الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز T .Hobbes، الذي جعل التكرار والرتابة شبيهين بالعدم. انظر: محمّد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة محمود عبّاس، مراجعة عبد العزيز المراغي ومهدي علاّم، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع: ط 2، 1421هـ/ 2000م، ص 192. وفي تأصيل هذا المبدأ اكتفى إقبال بالاستدلال بالآية (وَالذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا) العنكبوت: 69، وبإقرار الرسول قول الصحابي معاذ بن جبل "أجتهد رأيي"، عند تعذّر وجود الدليل من القرآن والسنّة.

6- دعا طه جابر العلواني، منذ سنوات، إلى الكفّ عن التعويل على العرف التاريخي واستبدال ذلك بتوظيف مقالة جديدة سمّاها المؤلف "المفهوم القرآني للجغرافيا". وهذا يعني أنّ ما نشأ في التاريخ من قواعد ينبغي حصر استخدامه في الحيّز الذي ظهر فيه. وفي المقابل يتعيّن مراعاة أوضاع المسلمين المنتشرين في كافة أصقاع الأرض. طه جابر العلواني، نظرات تأسيسيّة في فقه الأقليّات، ص 3. انظر موقع: www.feqhweb.com/vb/t41.html

وأستراليا.[7] وفي الردّ على الذين يزعمون أنّ الحديث عن «إسلام غربي» أو «إسلام أوروبي» يشكّل تهديداً لوحدة الإسلام والمسلمين، اعتبر الكاتب أنّ وحدة المعتقد الإسلامي لم تمنع -عبر التاريخ- من ظهور أشكال مختلفة لتمثّل هذا الدين في مستوى «المعاملات»، بحسب اعتبارات الأعراف، واختلاف الأزمنة والأمكنة. والذي يؤيّد حقيقة هذا التعدّد أنّه ظهر إسلام «عربي» وآخر «إفريقي»، أو «آسيوي»...[8]. وعلى هذا الأساس، فإنّ مضمون «الإسلام الأوروبي» ذو طابع اجتماعي خالص، وهو لا ينال من وحدة العقائد، كما لا يغيّر من أشكال «العبادات». والحديث عن «الإسلام الأوروبّي» يمثّل تجسيداً لحركيّة الإسلام وحيويّته التي يغيّبها ترك الاجتهاد.[9]

وبالتوازي مع تشكّل هذه الحقيقة الجديدة، بدأت تتبلور بالتدريج ملامح هويّة مميّزة للمنتسبين إلى هذا الكيان الديني. وقد وضع الكاتب عدّة عبارات لوصف تطوّر هذا الانتماء منها: «مسلمو الغرب»، ثمّ «مسلم غربي، أو أوروبّي»، وأخيراً «غربي»، أو «أوروبّي مسلم».[10] والجامع بين هذه التسميات تصريحها الجلي بالانتماء المزدوج لأعضاء هذا الكيان الجديد: انتماء ديني وآخر جغرافي. ولا يخفى ما تنطوي عليه هذه التسميات من تردّد في تعيين الصفة الغالبة على هذا الانتماء: أهي الدّين أم المكان؟ وقد كان الكاتب واعياً بـ«قلق العبارة» الواسمة لهذه الازدواجيّة، بل إنّ إدراكه لحجم المخاطر الناشئة عن هذا الالتباس كان العامل الأبرز لخوضه في هذا الموضوع في أكثر مؤلّفاته الأخرى.[11] والذي يلفت الاهتمام في هذه الاختيارات الاصطلاحيّة زهد صاحبها في تسميات أخرى شائعة على غرار «الأقليّات المسلمة»، أو «الإسلام الرحّال» Traveler، أو «الدياسبورا المسلمة»[12] Diaspora.

وفي كتاب «هذه آرائي» صرف طارق رمضان أكثر جهده في تشخيص طبيعة مشاكل «الإسلام الأوروبّي». وقد أعلن صراحة انخراطه الطوعي في محاولة التأليف بين طرفي هذه الهويّة المركّبة، أي

7- انظر قول الكاتب:

« Loin des médias et des crispations politiques, un mouvement de fond constructif a pris corps, et l'islam est devenu une religion occidentale », T. Ramadan, Mon intime conviction, p 23.

8- من تعبيرات التسليم بوحدة الإسلام وتعدّده في الوقت ذاته صدور سلسلة من الأبحاث في الفكر الإسلامي المعاصر تحت عنوان جامع هو: "الإسلام واحداً ومتعدّداً" عن دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلانيين العرب. وقد صدر ضمن هذه السلسلة عدد من المؤلفات على غرار: "الإسلام العربي" لعبد الله الخلايفي، "الإسلام الأسود" لمحمّد شقرون، "الإسلام الآسيوي" لآمال قرامي.

9- تحدّث محمّد إقبال عن مبدأ الحركة في الإسلام باعتباره أداة تطوير الفكر التشريعي بواسطة الاجتهاد. انظر: محمّد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، المحاضرة الخامسة الموسومة بـ: "مبدأ الحركة في بناء الإسلام".

10. T. Ramadan, Mon intime conviction, p 64.

11- لمعرفة ذلك، يكفي استعراض عناوين طائفة من مؤلّفات طارق رمضان، نشير منها إلى:

Musulmans d'occident: construire et contribuer, Être musulman européen: Etude des sources islamiques à la lumière du contexte européen, Peut –on vivre avec l'Islam en France et en Europe.

12- انظر: نادية محمود مصطفى، فقه الأقليّات المسلمة بين فقه الاندماج (المواطنة) وفقه العزلة، قراءة سياسيّة في واقع المسلمين في أوروبّا، موقع المجلس الأوروبّي للإفتاء والبحوث، الدورة 26، ص 11.

«الإسلام» و«أوروبّا»، كما أعرب عن وعيه بصعوبة النهوض بدور الوسيط الذي يظلّ دائماً محلّ انتقاد من الجهتين المتقابلتين.[13] وخلافاً لما يوحي به دور الوسيط من «حياد»، يظهر انحياز صاحب هذا الخطاب إلى ما يصلح أوضاع «الأوروبّي المسلم»، فقد استقامت مقاربته الاجتهاديّة على خطوتين متتابعتين: التشخيص ثمّ العلاج. واتّجه في التشخيص إلى إبراز حالة التوجّس وانعدام الثقة التي رافقت الحضور الإسلامي في موطنه الجديد. واهتمّ بعدها بمحاولة علاج هذا الانفصام المرضي القائم، وتجاوزه نحو أفق أوسع ورؤية أصوب.

2.1 - تنازع الانتماءات وجدار الخوف

على امتداد كتاب «هذه آرائي»، تردّدت صياغات متعدّدة للقضيّة المركزيّة المتّصلة بعلاقة الإسلام والمسلمين بأوروبّا وثقافتها. ويبدو أنّ الطابع السجالي كان وراء الاختيار المتّبع في تبويب مجمل القضايا في هذا الكتاب، والقائم على تفكيك هذه الإشكاليّة الشائكة إلى عناصر دنيا. وإذا ما أردنا ردّ هذه التفاصيل إلى محاور كبرى، فإنّه بالإمكان أن نتحدّث عن «الإسلام الأوروبّي» من خلال زاويتي نظر متقابلتين: رؤية الأوروبيين غير المسلمين، ورؤية الأوروبيين المسلمين.

في محاولة فهم عوامل التوجّس من الإسلام الراسخ في مخيّلة الأوروبّي بناء على جملة من القبليّات، أشار طارق رمضان إلى حرص أوروبّا على المحافظة على كيانها، خاصّة في ظلّ التحوّلات الكبرى التي أحدثها مسار العولمة خلال العقود الأخيرة. وعلى هذا الأساس تصنّف المغايرة، بكلّ معانيها، في خانة الآخر/ الضدّ، أو العدوّ. ولكنّ هذا الموقف الراهن له ما يؤسّسه في الوعي الجماعي لأوروبّا الذي نشأ خلال تاريخ طويل من الصراع مع الآخر. وضمن استراتيجيّة الدفاع عن الذات، لجأت أوروبّا، منذ زمن بعيد نسبيّاً، إلى تعريف نفسها، كهويّة يونانيّة/ مسيحيّة، أو يهوديّة/مسيحيّة.[14] وقد عزّز خطاب البابا بنيدكت السادس عشر هذا الشعور بالحاجة إلى التمايز عن الآخر/ المخالف.[15] وفي الوعي الأوروبّي يمثّل الإسلام هذا الآخر الذي ينبغي الاحتراز منه دائماً. وقد نبّه رمضان إلى أنّه في ضوء هذا التمثّل لهذه الهويّة الانتقائيّة والإقصائيّة يتمّ إغفال إسهام الحضارة الإسلاميّة القديمة في التمهيد للنهضة الأوروبيّة الحديثة. وإذ يذكر ابن رشد أحياناً، فمن باب ادّعاء مشابهته لنمط التفكير الأوروبّي العائد إلى المرجعيّة الأرسطيّة.

13- انظر قول الكاتب:

«Un médiateur est un pont, et un pont n'appartient jamais à une seule rive. Il est toujours un peu de « l'autre côté», toujours soupçonné de « double » loyauté », T. Ramadan, Mon intime conviction, p 36.

14- مثّل الإسلام باستمرار تحدّياً حضاريّاً وعسكريّاً في الوعي الأوروبّي، وهو إحساس يعود إلى أزمنة بعيدة من الحضور الإسلامي في الأندلس إلى التهديد العثماني.

15- المقصود خطابه يوم 12 سبتمبر 2006 بألمانيا، الذي قال فيه: إنّ "الإسلام لم يأتِ إلا بما هو شرّير وغير إنساني".

راجع الفقرة 14 الموسومة بـ:

Les racines de l'Europe… et de l'Occident, T. Ramadan, Mon intime conviction, p 135.

وفي ظلّ الأوضاع الراهنة تجد أوروبّا في تفوّقها الحضاري مبرّراً كافياً للتعالي عن الآخر، والنفور من التعامل معه، إلّا بصفته تابعاً وخادماً لمصالحها. ومع اتساع دائرة العنف الذي تقف وراءه بعض الجماعات الإسلاميّة المتشدّدة، كان من البديهي أن يتضاعف الشعور الأوروبّي، والغربي عموماً، بإنكار الآخر الإسلامي، والتوجّس من كلّ أشكاله الرمزيّة في الفضاء العامّ (الحجاب، المآذن...). وقد شكّلت مجموع هذه العناصر حاجزاً قويّاً يحول دون قبول أوروبّا لهذه الديانة الجديدة، على الرغم من كونها تعدّ اليوم الديانة الأوروبيّة الثانية، من حيث عدد معتنقيها.

والصعوبة الثانية التي تواجه مسار تجذّر «الإسلام الأوروبّي» تعود إلى أسباب ذاتيّة، أي أنّها تتعلّق بسلوك المسلمين الأوروبيين أنفسهم. وقد ألحّ طارق رمضان على تحليل ظاهرة انطواء المسلمين على أنفسهم. وأرجع ذلك إلى عاملين اثنين: عامل اجتماعي، وآخر ثقافي. ولا شكّ أنّ عزوف الجيل الأوّل من مسلمي أوروبّا عن المشاركة في الحياة العامّة عائد إلى هشاشة أوضاعهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة. وقد تضافر الفقر والتهميش والجهل باللّغات الأوروبيّة على ترسيخ سلوك الانطواء، والشعور الحادّ بالغربة. وخلال العقود الأخيرة أنتج هذا التهميش الاجتماعي رفضاً واعياً للغرب وثقافته بين أبناء الجيلين الثاني والثالث للهجرة. وقد صيغ هذا الرفض في قالب تأويلي، ينسب إلى القرآن وإلى الحديث النبوي القول بوجوب «البراء» من غير المسلم. وعلى الرغم من قلّة أتباع هذا التيّار «الحرفي» littéraliste، فإنّ تأثيره السلبي لا يستهان به. وليس خافياً أنّ دعوة قادة هذا التيّار إلى الزهد في المجتمعات الغربيّة، بوصفها مجتمعات «بلا دين» و«بلا أخلاق»، يلقي بظلاله على العلاقة بين المسلمين ومواطنهم الجديدة.[16] وممّا زاد في القدرة التأثيريّة لهذه الأفكار «الشكليّة» و«الدغمائيّة»، حسب وصف الكاتب[17]، أنّ الإعلام يتّخذ من تأويلات هؤلاء «الحرفيين» مادّته المفضّلة في الحديث عن الإسلام، وعن مسلمي أوروبّا، وهو ما يزيد إشاعة حالة سوء الفهم بالإسلام.

ولهذه العوامل تشكّلت معالم هويّة إسلاميّة ذات طابع «انعزالي»، توفّر لأصحابها نوعاً من الطمأنينة في هذا العالم الغريب عنهم، وتحجب عنهم فرص الاندماج والمشاركة الإيجابيّة في بلدانهم الجديدة. وقد وجد هذا الشعور الانطوائي، بل والعدواني أحياناً، ما يغذّيه في واقع التهميش اليومي في الضواحي الفقيرة للمدن الأوروبيّة الكبرى. والذي يزيد في رسوخ هذا الإحساس أنّ واقع الحال غالباً ما يقترن بأوجاع الذاكرة المشحونة بتاريخ أوروبّا الاستعماري الذي ما تزال آثاره حيّة في النفوس. ومن هذا الحيف ما هو مشاهد إلى اليوم، في فلسطين والعراق وغيرهما. وكان من نتائج هذا الموقف انكفاء المسلمين، وتقمّصهم لدور الضحيّة، وانغلاقهم في دائرة الأقليّة الدينيّة.

16. T. Ramadan, Mon intime conviction, p 88.

17- نفسه، ص ص 88، 89.

وهكذا ترتسم في الأذهان صورة لأوروبّا تتميّز بالكثير من القسوة والعنف بمعناه الفعلي والرمزي. وفي تشخيص أنواع ردود الفعل من جانب المسلمين، رصد الكاتب ثلاثة مواقف متباينة: موقف العزلة التامّة، وموقف المشاركة مع إخفاء الهويّة الإسلاميّة، وموقف المواجهة والمحاورة. ومن الواضح أنّ الموقف الأخير يمثّل الخيار الأنسب لخدمة قضيّة «الإسلام الأوروبّي»، إذا تمّ التّأسيس له عبر الاجتهاد النظري والجهاد الاجتماعي. وهذا التأسيس يقتضي أن تتّجه الخطوة الأولى إلى تشخيص طبيعة الوقائع القائمة، على أن يشفع ذلك بحث في سبل تجاوز العوائق المانعة من تجذّر «الإسلامي الأوروبّي» وامتداده. ويدخل هذا التشخيص ضمن ما يسمّيه الفقهاء «فقه الواقع»، وهو المبحث الذي يكون مدار النظر فيه على الواقع الخاصّ الذي يتعلّق به فعل الاجتهاد.[18] ولكنّ هذا التشخيص على وجاهته، فإنّه لا يهتمّ بالاستدلال على صحّة آرائه المنافية للقول الشائع، كقول السلفيين مثلاً بمبدأ «البراء» من غير المسلم، فهل يعود هذا إلى مراعاة عدم اهتمام المتلقّي الأوروبّي/ غير المسلم بمثل هذا النقاش الفقهي الخالص؟

3.1 - الثقافة وإعادة تعريف الهويّة

في ضوء ما تقدّم من وصف لحالة التوتّر الناشئة من حضور الإسلام في موطنه الأوروبّي، فإنّ السؤال المركزي الذي ينبغي أن يكون مدار البحث هو: ما السبيل إلى المصالحة بين الإسلام وإكراهات الجغرافيا الجديدة؟ يبدو أنّ طارق رمضان لم يكن يرى سبيلاً إلى تحصيل جواب شافٍ عن هذا السؤال دون الاعتماد على الاجتهاد.[19] وقد اختار لاجتهاده محورين أساسيين: الأوّل يتعلّق بتجديد النظر في بعض المبادئ المتّصلة بالتفكير الديني، والثاني يهتمّ بتأصيل الوعي الثقافي والمدني في الضمير الجمعي للمواطنين الأوروبيين من ذوي الديانة الإسلاميّة. ولا شكّ أنّ المحور الأوّل كان دائماً مادّة التفكير الاجتهادي عند المسلمين. وقد اختار رمضان أن يضع هذه الاستراتيجيّة التأويليّة تحت عنوان «الإصلاح الجذري»[20]، في إشارة إلى الرغبة في تجاوز الحلول الجزئيّة والفتاوى الخاصّة. وإذ يتّسع الطموح الاجتهادي في هذه المقاربة ليشمل مراجعة مبادئ علم أصول الفقه، فإنّه لا يغفل الإلحاح على المسائل الجزئيّة ذات الأولويّة الكبرى، على غرار مسألة المرأة، والعلاقة بالآخر، وقضيّة الانتماء.

18- فقه الواقع يقابل فقه النصّ. وفي تأصيله يقع الاستدلال ببعض القواعد الفقهيّة مثل جلب المصلحة ودفع الضرر، والأخذ بالأيسر ومراعاة الحال والمآل وإباحة المحظور للضرورة ومراعاة سنّة التدرّج في وضع القواعد وتغيّر الفتوى بتغيّر موجبها. من الفقهاء المجدّدين من أرجع العمل بفقه الواقع إلى بدء التجربة الإسلاميّة حيث «كان الواقع يصوغ السّؤال فيتنزّل الوحي بالجواب»، طه جابر العلواني، نظرات تأسيسيّة في فقه الأقلّيّات، المرجع السابق، ص 6.

19- انظر قوله في هذا المعنى:

« Il importe de s’engager dans des lectures et des raisonnements critiques (ijtihâd) pour trouver les voies d’une fidélité qui ne soit pas aveugle aux évolutions du temps ni à la diversité des sociétés », T. Ramadan, Mon intime conviction, p 85.

20- نفسه، ص 87. ولأهمّيّة القول بهذه الفكرة جعلها الكاتب عنواناً لأحد كتبه، وهو:

Islam, la réforme radicale: éthique et libération, Presses du châtelet, 2008.

وفي سياق مراجعة المبادئ العامّة للتفكير الديني، توقّف رمضان عند مفهوم «الشريعة»، ونقض مذهب من جعلوها «نظاماً»، أو «مدوّنة قوانين مغلقة». واختار توسيع حقلها الدلالي لتكون «طريق العمل بمبادئ الإسلام»، دون تقيّد بأحكام نهائيّة. وبمثل هذا الفهم المرن يمكن للشريعة أن تجد موقعها في الأطر القانونيّة الغربيّة الحديثة. وتفسير ذلك أنّ المسلم يمكن أن يجد في كلّ القوانين العادلة التي تحفظ كرامة الإنسان وشرفه، وتحفظ الطبيعة والمحيط، تجسيداً عمليّاً لمبادئ الشريعة التي يؤمن بها. وبصرف النظر عن المشرّع الذي وضع هذه القوانين، فإنّ المسلم بوسعه أن يصرّح -بلا حرج- بأنّ ما عليه العمل في مجتمعه الأوروبّي هو شريعته الإسلاميّة. وبمثل هذا الاستدلال العامّ، يقدّم طارق رمضان تأويلاً لمعنى الشريعة يساعد على تخطّي أكبر العقبات التي تعطّل المصالحة بين الإسلام والفضاء الأوروبّي.[21]

أمّا في باب الأحكام الجزئيّة، فقد توقّف طارق رمضان عند مسألة المرأة، لما يثيره الكلام في هذا الموضوع من شبهات كثيرة. ومنذ البداية نبّه على أنّ التلبيس الحاصل في هذه المسألة راجع إلى سوء فهم المسلمين، لا إلى غموض حكم الإسلام. ولاحظ أنّ أكثر الخائضين في هذا الموضوع هم المحافظون من أتباع التيّار «الحرفي».[22] وهؤلاء لا يميّزون في قراءتهم للنصوص الدينيّة بين ما يعود إلى سياق تنزّل الأحكام، وما هو من المقاصد العامّة لرسالة الإسلام. وفي ضوء هذا، يتعيّن ترك الأحكام الخاصّة بالنساء، المصطبغة بآثار السلطة الأبويّة التي كانت تتحكّم في تقنين العلاقات بين الجنسين. وفي ضوء هذا الاختيار التأويلي، يتّضح أنّ الإسلام ينظر إلى المرأة بصفتها إنساناً كاملاً، ومالكاً لمصيره. والملاحظ أنّ مثل هذا الاجتهاد في مراجعة الموقف من المرأة، إذ يحقّق نقلة هامّة في الوعي الفقهي التقليدي ليقترب به من منظومة حقوق الإنسان، فإنّه يترك الاستدلال على نسبة هذا الموقف إلى الإسلام، مكتفياً بالإحالة على مقاصد الرسالة.

ولا شكّ أنّ تجاوز التأويل الحرفي للدين يساهم في تيسير اندماج المسلم في محيطه الأوروبّي. ولكنّ الانتماء الكلّي إلى دائرة «الإسلام الأوروبّي» لا يكتمل إلّا بالاستيعاب التامّ لمقوّمات الثقافة السائدة في هذا الفضاء الجغرافي. وقد شكّل هذا المحور الأخير الحلقة الثانية من المسعى الاجتهادي لطارق رمضان في كتابه «هذه آرائي».

أقرّ الكاتب بأنّ خروج المسلم الأوروبّي من عزلته يقتضي منه القيام بعمل مزدوج: تفكيك بنيته الذهنيّة والشعوريّة، وإعادة تركيبها انطلاقاً من عناصر متعدّدة. وكان يعني بالتفكيك أساساً التمييز بين الثقافي

21. T. Ramadan, Mon intime conviction, p p 102, 103.

22- أصحاب هذا الرأي موسومون عند البعض بـ: "التيّار النسونجي"، لإكثارهم من الخوض في موضوع المرأة. انظر: خلف الحربي، التيّار النسونجي، صحيفة عكاظ، 12/ 2/ 1431هـ - 8/11/2010م، العدد 3431.

والديني في مكتسبات الأفراد.[23] ومن شروط الخروج من تأثيرات الذاكرة الثقافيّة ترك التصنيفات القديمة لـ «دار الإسلام» و«دار الحرب». وقد اقترح رمضان، بدلاً عن ذلك، استخدام عبارة «دار الشهادة»، لما في مفهوم «الشهادة» من إلزام للمسلم بأداء دور إيجابي في محيطه الجديد.

ولكنّ التخلّص من أسر الذاكرة لا يكفي لصنع الانتماء إلى دائرة «الإسلام الأوروبّي»، فالخطوة الثانية بعد التفكيك هي إعادة التركيب، بهدف صياغة ملامح هويّة جديدة. ولذا لا يتردّد الكاتب في حثّ المسلمين على اعتناق قيم الثقافة الغربيّة التي لا تناقض مبادئ الاعتقاد الإسلامي، بما في ذلك المبادئ العلمانيّة اللائكيّة. وخلافاً لما يظنّه أكثر المسلمين، أكّد رمضان أنّ التزام هذه المبادئ يخدم الإسلام وقضيّة رسوخه في فضائه الأوروبّي، إذا لم يتمّ توظيفها إعلاميّاً وسياسيّاً. وكان لافتاً موقفه القاضي بأنّ المسلم الأوروبّي ليست له مطالب فئويّة خاصّة، كما هو متداول في خطب السياسيين أثناء الحملات الانتخابيّة، بل يكفي إنفاذ القوانين السائدة لضمان حقوق المواطنة للمسلم. وهذا سبب قوي كي يقبل المسلم قوانين وطنه، ويعمل على احترامها بكلّ أمانة.[24] وهذا التمييز الصريح بين «الولاء الديني» و«الولاء الثقافي/ الحضاري»، يُعدّ من أقوى الأدلّة على انفصال هذا الاجتهاد عن ثوابت آراء الفقهاء عامّة. والحقيقة أنّ هذا القول، على أهمّيته، فإنّه قد ينطوي على شيء من الحيف في حقّ المكوّن الثقافي. ونقدّر أنّ مطالبة المسلم الأوروبّي بتبنّي الثقافة الأوروبيّة والاكتفاء من الإسلام بالعقيدة فحسب يمثّل جوهر هذا الحيف، ذلك أنّه من غير اليسير فصل معتقد الإسلام عن الثقافة التي تشكّلت حوله، ولأجله. وربّما كان من الأنسب المطالبة بترك ما في هذه الثقافة «الإسلاميّة» من مؤثّرات تاريخيّة مناقضة لأصول الرسالة، وتطعيمها بمبادئ الثقافة الأوروبيّة المناسبة. ويزكّي هذا التقدير ما جاء من إلحاح الكاتب نفسه على الطابع التعدّدي للانتماء.

وقد تردّد في هذا الخطاب أنّ الهويّة، إذا لم تكن انتقائيّة أو إقصائيّة، فإنّها تعدّديّة بطبعها. وتبعاً لذلك فلا تعارض بين أن يكون المرء مسلماً وأوروبيّاً في الوقت نفسه، فالانتماء الأوّل يتعلّق بدائرة المعتقدات والأفكار، أي المجال النظري/ الروحي. أمّا الانتماء الثاني، فيتّصل بدائرة الوجود الاجتماعي، أي المجال المادّي المحسوس. واستدلّ رمضان على إمكان تعايش الانتماءات المتعدّدة بمثل أن يكون المرء شاعراً ونباتيّاً في الوقت نفسه[25]، حيث تشير كلّ صفة إلى جانب معيّن في ذات الفرد لا تناقض صفاته الأخرى. وبحسب الوظيفة المطلوبة أو الوضعيّة القائمة يجري، في كلّ مرّة، تقديم هذا الانتماء أو ذاك.

ومن مقتضيات القبول بفكرة الانتماء المتعدّد تجاوز مطلب التكيّف والاندماج إلى أفق التغيير والمساهمة. واعتبر الكاتب أنّه لا نجاح لفكرة الاندماج إلّا بالكفّ عن الحديث عن الاندماج، لأنّ استمرار

23. T. Ramadan, Mon intime conviction, p 78.

24- انظر: T. Ramadan, Mon intime conviction, p 93

25- هذا المثل ضربه عالم الاقتصاد أمارتيا صن Amartya sen، ص 71.

الكلام في هذه المسألة ينعش الفروق بين «نحن» و«أنتم»، ويبقي على صورة «المهاجرين» الذين تضطرّ أوروبّا إلى «استقبالهم»، تحت عناوين إنسانيّة مختلفة.[26] ولذا فقد صار من الضروري اليوم إنتاج خطاب «ما بعد الاندماج»، لترسيخ معنى الانتماء الذي لا يكون بغير المساهمة الفعّالة في الفضاء العامّ. وعلى امتداد هذا الكتاب تتكرّر دعوة المسلمين إلى تقوية روابط انتمائهم إلى مجتمعاتهم الغربيّة. ومثل هذا العمل يمكن أن يبدأ على الأصعدة المحليّة، حيث يسهل التعارف والتحاور ودعم الثقة المتبادلة بين المواطنين.

وهكذا يتّضح أنّ خطاب «ما بعد الاندماج» الذي يدعو إليه طارق رمضان، ويساهم في بلورة ملامحه، هو خطاب يتجاوز ضيق أفق الاجتهاد التقليدي الذي يردّد غالباً أقوالاً انقطعت صلتها بالواقع. ويتفوّق على عوائد الفتاوى المقصورة على الدائرة الإسلاميّة. ولئن قصّر في الاستدلال، مكتفياً بالعناوين الكبرى، فإنّه انفتح على رحابة الإنسانيّة التي طبعت التوجّه القرآني، وجعلت الرسالة الخاتمة موجّهة إلى العالمين جميعاً.

2 - الاجتهاد وتأميم الإسلام

الاجتهاد في السنّة الثقافيّة الإسلاميّة «بذل الوسع» في النوازل الحادثة بين المسلمين. وغاية ما يطلبه المجتهد استنباط أحكام محدّدة يجري تأصيلها عبر مسارات استدلاليّة نقليّة وعقليّة مختلفة. ومن الواضح أنّ الاجتهاد في مقاربة طارق رمضان لا يهدف إلى تقرير حكم خاصّ، بقدر ما يسعى إلى رسم ملامح نهج إصلاحي عامّ، يفتح أمام المسلمين آفاق تجاوز معضلات الحاضر. وهكذا فإنّه لم ينظر إلى معضلة «الإسلام الأوروبّي» من زاوية البحث عن حلّ لغربة المسلمين في موطنهم الجديد فحسب، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث استشرف آفاق الإضافة التي يمكن أن يحملها هذا الدين الجديد لأوروبّا خاصّة، وللإنسانيّة عامّة. وفي هذا المعنى يمكن التنبيه على اهتمامه بمسألتين أساسيتين: تتعلّق أولاهما بمعنى «المواطنة متعدّدة الثقافات»، وتتّصل الثانية بدور «المكوّن الأخلاقي»، بصفته إسهاماً إسلاميّاً في صنع القيم الكونيّة.

1.2 - المواطنة متعدّدة الثقافات

شكّل القول بتعدّد دوائر الانتماء أحد أعمدة الخطاب الحجاجي عند طارق رمضان، لحمل مسلمي أوروبّا على الخروج من عزلتهم، والكفّ عن المطالبة بالاندماج والتكيّف. وقد وجد في عبارة «المواطنة متعددة الثقافات» التي تحدّث عنها بعض علماء الاجتماع معنى جامعاً، تقوم به رابطة انتماء بين أبناء

26- انظر قول الكاتب:

« Le discours quasi obsessionnel sur « l'intégration » des nouveaux citoyens est un obstacle objectif à la naissance positive du sentiment d'appartenance », T. Ramadan, Mon intime conviction, p 116.

المجتمع الواحد على قاعدة ثقافيّة. وميزة هذا المشترك الثقافي أنّه لا يلغي المعتقدات الدينيّة مهما تباعدت مشاربها.[27] ومناط النجاعة في هذا الرابط الثقافي لا تكمن في انفتاحه، ومضادّته للهويّات الإقصائيّة والمغلقة فحسب، وإنّما ترتبط أساساً بطابعه المتحرّك الذي يكسبه المرونة الكافية للتعامل الإيجابي مع كلّ التحوّلات الاجتماعيّة والحضاريّة المحتملة. وفي سياق العولمة، وما اقتضاه من نسف لحدود الكيانات القديمة، يمكن للثقافة أن تشكّل مجال التقاء إنساني عابر للهويّات الضيّقة. وهذا استثمار إيجابي لمعنى «المواطنة متعدّدة الثقافات». ومن مزايا هذا الانتماء المتعدّد والمفتوح أنّه يزكّي الثقة في الذات، وفي الآخر[28]، ويؤسّس لمواطنة ذات منحى كوني.

ولكنّ ترسيخ هذه المواطنة يحتاج قبولاً واسعاً من جميع الأطراف، وخاصّة ما يتّصل بعلاقة المسلمين بمواطنيهم الغربيين. ولأجل هذا توجّه خطاب رمضان إلى هذين الفريقين من أجل التنبيه على التزامات كلّ طرف. وفي الحديث الموجّه إلى المسلمين، نبّه الكاتب على أنّ الفهم السليم لمبادئ الإسلام يفضي إلى الأخذ بمقالة «دار الشهادة»، عوضاً عن التصنيفات الفقهيّة القديمة التي كانت تحكمها ثنائيّات الكفر/ الإيمان، أو الصلح/ الحرب. ولمّا كان فضاء الشهادة هو الكون بأسره، فإنّه ينبغي على المسلم ألّا يستشعر الغربة في أيّ موطن من القارّات الثلاث التي استوطنها خلال الحقبة الحديثة، بل الواجب عليه اعتبار العالم كلّه هو وطنه. ورسالة الإسلام جاءت تخاطب العالمين في كلّ مكان وزمان. وهذا الاتجاه العامّ يطابق، في الفترة المعاصرة، معنى المواطنة الكونيّة.

ولكنّ قابليّة الإسلام لاستيعاب هذا التعدّد، والتفاعل معه إيجابيّاً، تظلّ في حاجة إلى تجاوب من جانب الطرف الآخر، أي المواطنين الأوروبيين. وقد نبّه طارق رمضان على حاجة أوروبّا إلى التعامل الإيجابي مع ما فيها من تنّوع وتعدّد، لسببين اثنين على الأقلّ: السبب الأوّل مبدئي، إذ يتعيّن على أوروبّا ألّا تتنكّر لأفكارها التي اكتسبتها من ثقافة الأنوار التي صنعت نهضتها الحديثة. وهذا يقتضي العدول عن التعالي والعنصريّة وإنكار المخالف. والسبب الثاني براجماتي؛ فحاجة أوروبّا إلى تجديد طاقتها الماديّة تفرض عليها الاستفادة من الإمكانيّات الكبرى التي تتوفّر لها من السواعد الشابّة لمواطنيها الجدد من ذوي الأصول الإفريقيّة والآسيويّة. ومن جهة أخرى تحتاج أوروبّا إلى أن تكتشف لها روحاً جديدة في التعدّدية والتنوّع. واعتبر رمضان أنّ أوروبّا اليوم لا تحتاج إلى الانخراط في حوار الحضارات، بقدر حاجتها إلى الحوار مع نفسها، كي تستوعب ما فيها من مكوّنات ثقافيّة ودينيّة متنوّعة ومتعدّدة.[29] وهذا يقتضي الخروج من دائرة

27. T. Ramadan, Mon intime conviction, p 25.

28- نفسه، ص 72.

29- نفسه، ص 139.

الهويّات الضيّقة، والتخلّي عن سلوك التعالي والتمركز على الذات. وإلى جانب كلّ ذلك فالآخر خير مرآة يمكن أن ترى أوروبا ذاتها من خلالها؛ لكي تعدّل من خطّ سيرها في اتجاه الأفضل.

ومن أجل إصباغ الطابع العملي على هذه الدعوة، قدّم طارق رمضان خطّة تتألّف من سبع نقاط، سمّاها برنامج «السينات السبع» les sept C، وهي تتألّف من المبادئ السبعة التالية: الثقة Confiance، الانسجام Cohérence، المساهمة Contribution، الخلق Créativité، التواصل Communication، الاحتجاج Contestation، الرّحمة Compassion. والجامع بين هذه الكلمات أنّها تبتدئ كلّها بحرف (C) في اللسان الفرنسي. أمّا من جهة المعنى، فدلالات هذه الكلمات تؤول إلى غاية واحدة تتمثّل في حمل المسلمين على استكمال شروط الانتماء إلى مجتمعاتهم الأوروبيّة. وعلى أهمّية هذه المبادئ، فإنّه من المستغرب أن يغفل الكاتب عن ذكر مبدأ راسخ عنده هو النقد والنقد الذاتي critique et auto-critique، وما المانع في أن يرتفع عندها عدد المبادئ إلى ثمانية؟

وبهذا «البيان الإصلاحي» يتّضح ما يمكن أن نسمّيه المنحى «العملي» للاجتهاد عند طارق رمضان، فمضمونه يشكّل دليل عمل من أجل تجسيد الانتماء إلى دائرة «الإسلام الأوروبّي». والذي يفترق به هذا الاجتهاد «العملي» عن الفتاوى التي تتّسم بدورها بطابع عملي، أنّ هذا الخطاب الإصلاحي لا يعالج نازلة جزئيّة، بناء على قياس فرع على أصل، ولكنّه يجترح حلّاً حضاريّاً على غير مثال سابق. وإذا كان ظاهر الخطاب يشير إلى المسلمين خاصّة، فإنّه من جهة مضمونه يفيد غيرهم من مواطنيهم الأوروبيين. وبهذا المعنى يغدو الاجتهاد وسيلة لإسعاف الإنسانيّة كلّها بما ينفعها في تجاوز سائر ما يعترضها من عقبات. ومن أعظم ما يمكن أن تغنمه أوروبّا والغرب عامّة من استيعاب المبادئ الإسلاميّة ضمن نسيجها الحضاري المعاصر هو المكوّن الأخلاقي.

2.2 - الأخلاق وتأميم الإسلام

في كتاب «مقدّمة في علم الأخلاق الإسلامي»، توسّع طارق رمضان في الحديث عن منزلة علم الأخلاق في منظومة العلوم الإسلاميّة القديمة، بعد أن نبّه على أنّ مبحث الأخلاق يخترق سائر العلوم عند القدامى.[30] وللإحاطة بجزئيّات هذا الموضوع تتبّع الكاتب أشكال اهتمام العلماء بالمسألة الأخلاقيّة في أبواب علم الفقه وعلم الكلام ومباحث المتصوّفين وآراء الأصوليين. وفي رصد اختلافات زوايا النظر إلى هذا الموضوع، أكّد أنّ عناية الفقهاء كانت تتّجه إلى تحديد قواعد السلوك القويم الذي ينسجم مع مقتضيات التكاليف الشرعيّة. وخلافاً لهذا الهدف التقعيدي الذي اهتمّ به الفقهاء، اعتنى المتكلّمون بالبحث في مصدر الأخلاق، وتمييز ما كان صادراً عن الله عمّا هو من المواضعات البشريّة. أمّا المتصوّفة، فقد اتجهت عنايتهم

30. T. Ramadan, Introduction à l'éthique islamique, p 18.

إلى محاولة معرفة غايات الرسالة وقيمها الأساسيّة، التي تجعل منها وسائل مناسبة لمعرفة الله ومحبّته.[31] ولو اقتصر بحث رمضان على هذا المستوى، لما خرج عن دائرة الأبحاث الأكاديميّة الكثيرة في هذا الموضوع، وفي غيره من المواضيع. ولكنّه اهتمّ في القسم الثاني من هذا الكتاب بالأخلاق في علاقتها بالأفق الكوني من جهة، وبأثرها الفعلي في الواقع من جهة أخرى. ومن هذه الزاوية أخرج موضوع الأخلاق من دائرة فضاء «الإسلام التاريخي» ليصبح إسهاماً إسلاميّاً في إثراء الحضارة المعاصرة، وفي مقدّمتها الحضارة الغربيّة، التي صار الإسلام دينها الثاني.

والحقيقة أنّ الحرص على إقامة الجسور بين الإسلام وغيره من المرجعيّات الدينيّة والثقافيّة كان ظاهراً في كتاب «هذه آرائي» كذلك، حيث نبّه الكاتب إلى أهمّية تثمين المشترك بين الأديان الثلاثة: الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة. ووسّع من دائرة هذه المصالحة لتشمل الفكر الوضعي عامّة، ومنظوماته القانونيّة على وجه الخصوص. وقد تقدّمت الإشارة إلى قوله إنّ مقاصد الشريعة يمكن أن تتجسّد في كثير من أحكام القانون الوضعي. وخلافاً لما عليه اعتقاد أكثر المسلمين، نادى الكاتب بتثمين مكتسبات العلمانيّة واللائكيّة في مستوى التشريعات. وفي هذا المعنى يصبح تنويه العلمانيّة بحرّية المعتقد وبحقّ الاختلاف مبدأ موافقاً للتوجيهات الإسلاميّة التي لا تقرّ الإكراه في الدين.

وقد اتخذ الاجتهاد في كتاب «مقدّمة في علم الأخلاق الإسلامي» طابعاً أكاديميّاً خالصاً، إذ اتجه الكاتب إلى تقديم رؤية شاملة لهذا الموضوع من خلال تتبّع النصوص الأصول، وسائر التأويلات التي تعلّقت بها، قبل أن يفتح الباب على مقاربة استشرافيّة تظهر من خلالها فائدة هذا العلم في العصر الحديث. ولبلوغ الغاية المرسومة في هذا الجزء الأخير من العمل، أي غاية إظهار جدوى علم الأخلاق اليوم، كان لا بدّ من إبراز مبرّرات ربط هذه الغاية بالإسلام. ومن أجل ذلك حفلت الصفحات الأولى من الكتاب بإظهار إلحاح القرآن على ضرورة المكوّن الأخلاقي، باعتباره أقرب الطرق إلى تحقيق معنى التوحيد. وسبيل القرب من الله ليس سوى العمل الصالح وفعل المعروف والتزام العدل. وكان الرسول تجسيداً حيّاً لهذا السلوك، فقد كان «خلقه القرآن»، وهو إنّما بعث ليتمّم مكارم الأخلاق.[32]

والإقرار بدور الرسالة الخاتمة في إتمام مكارم الأخلاق يتضمّن اعترافاً بأخلاق المتقدّمين على الإسلام. وهو ما يعني أنّ المسلمين الأوائل عند بحثهم في الأخلاق كانوا يستأنفون جهد ثقافات الأمم السابقة في تأويل تعاليم أديانها وتطوير أعرافها ومثلها. وأهمّ ما يرشح من هذا الاعتراف أنّ اختلاف الطقوس الدينيّة لا أثر له في المباعدة بين أخلاق الأمم والأجيال. والقول إنّ الأخلاق في الإسلام لها ما قبلها، يسمح بالقول بإمكان كون ما بعدها. وقد تنبّه طارق رمضان إلى سعة أفق الفلاسفة المسلمين حين حكموا بالمطابقة بين

31- انظر: T. Ramadan, Introduction à l'éthique islamique, p p 30,31.

32- نفسه، ص 21.

القيم الأفلاطونيّة والأرسطيّة من جهة، والقيم الإسلاميّة من جهة أخرى. ولم يغفل المتكلّمون والمتصوّفة والأصوليّون عن الطابع الكوني للمبادئ الأخلاقيّة الإسلاميّة، بهدي من الطابع الكوني لرسالة الإسلام. ودافع هؤلاء جميعاً عن جوهر مشترك للأخلاق الإنسانيّة.[33] وبهذا يفتح الباب على الأفق الإنساني الشامل للأخلاق في عالم مفتوح بلا حدود، ومتحرّك بلا قيود.

ومن الواضح أنّ رمضان يستأنف بدوره، في هذا المقام، التفكير في هذه المسألة، بعد أن ظهرت مبادرات متعدّدة خلال العقود الأخيرة من أجل إنشاء «مرجعيّة» أخلاقيّة كونيّة. وفي مقدّمة أولويّات هذه المرجعيّة العابرة للأديان والثقافات معالجة مأزق «التمركز على الذات» الذي وقعت فيه ثقافة الغرب المسيحي. وعلى أهمّيّة هذه المبادرة، فإنّها تستوجب عند رمضان مراجعة نقديّة لتحريرها من بعض العيوب التي تعلّقت بها. ومن ذلك أنّ التوقّف عند مجرّد الدعوة يختزل ممكنات التفكير في القيم الإنسانيّة ومقاصدها الكبرى، تحت وطأة الحاجة إلى بلوغ غايات عاجلة.[34] والتحرّر من الضغوط البراجماتيّة يقود إلى تجاوز هوامش الحوار حول الأخلاق إلى البحث في جوهرها، وفي روحيّتها الخالقة للمعنى الإنساني. ومن محاور هذا الحوار مساءلة ما بعد الحداثة عن مآلات السير بالإنسان المعاصر نحو آفاق غامضة، وعن تحويله إلى أداة، بدل اعتباره غاية. وكي يكون الحوار منتجاً للمعنى المطلوب لا بدّ أن يعمّق البحث في قضايا الدين والدولة وسلطة الاقتصاد ودور الثقافة في مجتمع صناعي.

ومن شروط هذه «المرجعيّة» الكونيّة، عند طارق رمضان، أن تراعي خصوصيّات المرحلة الراهنة، حيث نشهد زمن تفكّك الفلسفات والأنساق الفكريّة، بالتوازي مع التطوّر الهائل في الوسائل العلميّة والتقنيّة. وإذا كانت العلمانيّة قد أدّت إلى الفصل التامّ بين السلطات، بما ساعد على تحرير الطاقات الإبداعيّة للفكر الإنساني، فإنّ اطّراد هذا الفصل على سائر القطاعات لا يقود دائماً إلى النتائج المرجوّة. ومن ذلك أنّ فصل السياسة والاقتصاد وسائر العلوم عن الضابط الأخلاقي قد أدّى إلى مزالق كثيرة تهدّد مستقبل الحضارة الإنسانيّة. وعلى هذا الأساس، أكّد رمضان أنّه يتعيّن الإجابة عن هذا السؤال المركّب: كيف يمكن أن نصالح بين التطوّر البشري والأخلاق دون الوقوع في أحد أمرين: العودة إلى التفكير الدغمائي والسلوك الثيوقراطي، من جهة، والوقوع في ممارسة أخلاقيّة محصورة في الوسائل، أي ممارسة تستهدف التكيّف دون التغيير الفعلي، من جهة أخرى؟ ومثل هذا التحدّي يواجه اليوم كلّ الأديان والفلسفات والحضارات، ولا بدّ من توجيه خبرات المجتهدين في كلّ علم إلى محاولة إيجاد الحلول المناسبة.

واللّافت في هذه المراجعة النقديّة لمبادرة تأسيس «مرجعيّة» أخلاقيّة كونيّة، أنّ طارق رمضان كان متحرّراً من سلطة الولاء الديني. وعلى الرغم ممّا أظهره من تثمين للتراث الأخلاقي في الإسلام فإنّ

33- انظر: T. Ramadan, Introduction à l'éthique islamique, p 109

34- نفسه، ص 112.

ملاحظاته التي عقّب بها على توجّهات هذه المراجعة لم تتضمّن انحيازاً إلى مرجعيّة خاصّة. والرسالة هنا إلى أتباع الأديان والثقافات الأخرى، المؤمنين بضرورة تأسيس رؤية للأخلاق عابرة للحدود. ومضمون هذه الرسالة أنّ من شروط بلوغ الكونيّة التخلّص من أوهام التفوّق، والامتثال لحقائق التاريخ، والاعتراف بالآخر. وإذا كانت الأخلاق الكونيّة هي جماع الفضائل في كلّ الأديان والثقافات، فإنّ إسهام كلّ مرجعيّة يكون على قدر ما فيها من قوّة المعنى الروحي، والعمق القيمي والأخلاقي. وفي هذا الباب لا يحتاج طارق رمضان إلى التصريح بأنّ حضور الأثر الإسلامي سيكون الأظهر، باعتبار ثراء مخزونه القيمي. وإذا ما تحقّق الأمل بعودة الأخلاق إلى أداء دورها في مراقبة التطوّر البشري، فتلك العلامة على أنّ مبادئ الإسلام وروحه ستسهم بدورها الحيوي في إنقاذ الحضارة المعاصرة.

ومن فيض المعنى الأخلاقي الإسلامي على الفكر الإنساني المعاصر، يأتي اهتمام رمضان بمسألة «الأخلاق التطبيقيّة». وقد لاحظ ما شاع عند المسلمين القدامى من اهتمام بالأخلاق في بعدها العملي، وهو ما يقرب من معنى «الأخلاق المهنيّة». وقد استخدموا في اصطلاحهم على هذا المعنى مركّباً تضاف فيه عبارة «أدب» إلى حرفة من الحرف، كما في قولهم: «أدب الطبيب» أو «أدب الكاتب» أو «أدب القاضي».. وضمن هذا المبحث كان النظر يتّجه إلى الأسئلة الجديدة الناشئة عن أشكال التقدّم العلمي والتقني في أصناف الصنائع القائمة.

ولا شكّ أنّ الحاجة اليوم أشدّ إلى العناية بمبحث «الأخلاق التطبيقيّة»، من أجل مراقبة حركة التطوّر العلمي والتقني المتسارع في المجتمعات الصناعيّة المعاصرة. وقد أشار رمضان إلى مختلف المجالات التي يمكن أن توجّه فيها أبحاث هذا العلم «العملي». ولئن كانت نتائج هذا المبحث تبرز على نحو خاصّ في مجال «علم الطبّ»، باعتبار تعلّقها بصحّة الإنسان، فإنّ قيمتها في كثير من المجالات الأخرى لا يمكن إغفالها، على غرار الميدان المصرفي والبيئي. وهكذا يبدو أنّ مبحث «الأخلاق التطبيقيّة» مرشّح لأن يكون اليوم أحد الأجوبة الأساسيّة عن الأسئلة المتعلّقة بصياغة ملامح مشروع الأخلاق الكونيّة، وذلك اعتباراً لدورها الحيوي في مراقبة الفعل الإنساني المأخوذ بفتنة التقدّم المادّي والتقني. ويبدو الطابع النسقي للاجتهاد عند هذا المفكّر واضحاً في تقاطع موضوع الأخلاق الكونيّة مع مطلب الاعتراف بالتعدّد والتنوّع الثقافي، الذي نادى به في كتابه «هذه آرائي». وما الدعوة الملحّة إلى تبنّي ثقافة أوروبيّة واحدة، على قاعدة التعدّد والتنوّع، سوى مقدّمة لبلوغ مرتبة الوحدة الكونيّة عبر حبل سرّي، اسمه الأخلاق. ولكنّ هذه الدعوة -على وجاهتها وقيمة مضامينها الاجتهاديّة- تظلّ في حاجة إلى قوّة الاحتجاج لها باعتماد أدوات منهجيّة مناسبة.

3 - الاجتهاد: المنهج والأثر

الاجتهاد بصفته «بذل وسع» من أجل إنتاج آراء محدّدة لا يكتسب وجاهته من المضامين التي يستنبطها فحسب، بل كثيراً ما تكون قيمته مرتهنة بطرائق اشتغاله كمنوال للاستنباط. ومن مقتضيات هذا المنوال النجاعة في تقديم الحلول المناسبة، دون إخلال بضوابط انسجامه الداخلي، ومطابقته للواقع القائم. وإذا كان سؤال المنهج يؤمّن الفعاليّة مع الانسجام، فإنّ مطابقة الواقع تتعلّق بالأثر المنتظر لهذا المنوال في تغيير الأوضاع القائمة نحو الأفضل. والترابط بين هذين العنصرين شديد المتانة، إذ لا يعقل إحداث أثر إيجابي بواسطة منطق متهافت وضعيف. ومن أجل قراءة تقويميّة لأفكار طارق رمضان بخصوص مسألتي التعدّد الثقافي والأخلاق الكونيّة، نحتاج مراجعة المنهج المعتمد في مقاربة هذه المسألة، قبل الحكم على مقدار الفائدة المرجوّة منها على الصعيد الفكري والحضاري.

1.3 - سؤال المنهج

في الحديث عن قضايا «الإسلام الأوروبّي»، وما يتفرّع عنه من استشراف لممكنات تأميم الإسلام، انطلاقاً من المكوّن الأخلاقي المشترك بين مختلف الأديان والثقافات، يمكن التقاط جملة من الإشارات المتعلّقة بمنهج عرض هذه القضايا. ويمكن أن نميّز في هذه الإشارات بين صنفين: إشارات صريحة، وأخرى ضمنيّة. ونعني بالصريحة ما عبّر الكاتب عن وعيه بها، وجعلها ضمن ضوابط عمله. ويمكن ردّها إلى ثلاثة عناوين رئيسيّة، تبرز أهمّ الهواجس المنهجيّة، وهي: الهاجس البيداغوجي، والهاجس التأويلي، والهاجس المفهومي. أمّا الهاجس البيداغوجي، فيهتمّ بتحقيق الشروط المثلى للتواصل مع الجمهور الواسع من المتلقّين، وكانت أكثر عنايته تتعلّق بشروط تقبّل الخطاب على أيسر الوجوه وأقربها إلى الأفهام. وقد تطلّب بلوغ هذه الغاية تنويع نبرات الخطاب وإيقاعه بما يناسب درجات وعي المتلقّين. والكاتب يردّ، بهذا الإعلان المنهجي، على خصومه الذين كانوا يتّهمونه بازدواجيّة الخطاب، وبإخفاء نواياه الحقيقيّة وراء براعته الخطابيّة. والحقيقة أنّه خارج دائرة السجال السياسي والتوظيف الإعلامي، تتضاءل فرص حصول الالتباس والازدواجيّة بسبب تغيير «المقال» ليناسب «المقام» الخطابي.[35] ولا شكّ أنّ الضوابط المنهجيّة تتدخّل في تغيير صيغ الخطاب وأشكاله، ولكنّها لا تؤثّر في جوهره. ومع ذلك، نبّه الكاتب على منهجيّته البيداغوجيّة، لاعتقاده أنّ مشاركاته الواسعة في مختلف السجالات الثقافيّة والفكريّة وحضوره الإعلامي الكبير يمكن أن ينشأ عنه سوء الفهم والالتباس عند طائفة من الجمهور المتلقّي.

35- هذا الحكم لصالح الكاتب يصحّ على مضامين كتاب "هذه آرائي"، على وجه خاصّ، حيث يبدو لنا اختلاف الخطاب في الحيّز الواحد مبرّراً على وجه صريح بتعيين المخاطبين، مثلما يبيّنه هذا الخطاب الموجّه إلى المسلمين، وما جاء بعده من خطاب موجّه إلى الأوروبيين:

« Aux musulmans je répète que l'islam est une grande et noble religion…Aux Occidentaux je répète de la même façon que les acquis indéniables de la liberté et de la démocratie ne sauraient faire oublier « les missions civilisatrices », bien meurtrières », T. Ramadan, Mon intime conviction, p 47.

أمّا في مجال البحث الأكاديمي الموجّه إلى الجمهور المتخصّص، فتكاد تغيب الحاجة إلى المنهجيّة البيداغوجيّة، لتحلّ محلّها الحاجة إلى منهجيّة تأويليّة، تضبط شروط إنتاج المعنى من النصوص الأصول. وهذه المنهجيّة تدخل عند الكاتب ضمن اختيار أشمل يسمّيه مشروع «الإصلاح الجذري». وفي هذا الباب أعلن رمضان عن تعويله على منهج يقوم على ثلاث خطوات متتابعة من أجل استنباط الحكم المناسب في أيّ مسألة من المسائل الشرعيّة: تبدأ الخطوة الأولى بتحديد الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة التي جاء فيها ذكر للمسألة موضوع النظر، مع بيان للمعاني الحرفيّة لهذه النصوص. وفي الخطوة الثانيّة، يتمّ عرض مختلف التأويلات التي قدّمها القدامى من مختلف العصور، لفهم معاني تلك النصوص (أقوال المفسّرين والفقهاء وعلماء الحديث...). وفي الخطوة الثالثة يقدّم الكاتب موقفه من المسألة، على أساس «مراعاة السياق الذي نعيش فيه».[36] ولإضفاء طابع عملي على هذا الاختيار التأويلي، عرض الكاتب تطبيقاً لهذا المنوال في الاستنباط، من خلال مثال يتعلّق بحكم ضرب النساء. واتّبع في هذا المثال التطبيقي الخطوات الثلاث التي سبق ذكرها، حيث يكون البدء بالتنصيص على الآيات والأحاديث التي ذكر فيها ضرب النساء، وبعدها تعرض سائر التفاسير التي تعلّقت بفهم تلك النصوص. وفي المرحلة الأخيرة يقدّم الكاتب موقفه المعارض لضرب النساء، وذلك في ضوء بعض تأويلات القدامى، وبالاهتداء بمقاصد الرسالة الإسلاميّة وبسيرة الرسول الذي لم يؤثر عنه هذا الفعل.[37] ومن الواضح أنّ هذا المثل لا يكشف مبرّرات هذا الاختيار التأويلي بقدر ما يهتمّ بإعلان الاختيار ذاته، أي أنّه أثبت حكم منع الضرب دون أن يبيّن كيف اهتدى -على وجه الدقّة- إلى هذا الاستنباط.

وفي المقابل نقرأ عند محمّد الطالبي مثلاً تحليلاً استدلاليّاً مفصّلاً، يخلص إلى الحكم نفسه، وهو القول بمخالفة سلوك ضرب المرأة لمقاصد الإسلام[38]، فهل يعود هذا الإغفال إلى طابع هذا الكتاب الذي لا ميل فيه إلى تدقيقات المتخصّصين؟

أمّا الاختيار المنهجي الثالث، فقد كان يتعلّق بما سمّاه الباحث «الوضوح الاصطلاحي». ويعني بذلك العناية بوضع الحدود الدقيقة لمختلف المفاهيم التي يجري تداولها سواء في نطاق العلوم الإسلاميّة (مثل الفقه، والاجتهاد، والفتوى، والجهاد، وشريعة...)، أو في الثقافة العصريّة (مثل العلمانيّة، واللائكيّة، والمواطنة...). وهذا الوضوح مطلوب بقوّة لتأثيراته العظيمة في تحقيق التواصل الأمثل حول قضايا الإسلام

36- انظر قوله:

« Je propose une compréhension et une application qui tienne compte du contexte dans lequel nous vivons », T. Ramadan, Mon intime conviction, p 20.

37- نفسه، ص 20.

38- بحث محمّد الطالبي في موضوع قضيّة تأديب المرأة بالضرب في القرآن، ونظر في الآيات والأحاديث الخاصّة بهذا الحكم، وخلص إلى أنّ: «مقاصد الشارع تعتبر أنّ الزوج والزوجة نفس واحدة بحكم الامتزاج الكلّي بينهما في نطاق المودّة والرحمة، فإن حدث فتق واستعصى رتقه (فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) البقرة 229، أي بدون لجوء إلى أيّ نوع من أنواع العنف باليد أو باللسان»، محمّد الطالبي، أمّة الوسط وتحدّيات المعاصرة، دار سراس، تونس، 1996، ص 137.

الأوروبّي وغيرها.[39] وقد ظهر الاهتمام بهذا الجانب في كتابه «مدخل إلى علم الأخلاق الإسلامي» في الفصل الأوّل الذي جعله لبيان حدود المصطلحات المتداولة عند الفقهاء والمتكلّمين والمتصوّفة في مبحث الأخلاق.[40] ولبيان الأهمّيّة الحاسمة لنتائج ضبط حدود المصطلحات عرض في كتاب «هذه آرائي» مثلاً تطبيقيّاً، اهتمّ فيه -كما رأينا ذلك أعلاه- بتعريف مصطلح «شريعة» الذي تتنازعه تأويلات متعدّدة. وقد بيّن فيه أنّ التوسيع في دلالة هذا المصطلح تقود إلى مصالحة الإسلام مع العصر، خلافاً لمذاهب المحافظين التي لا تنتج غير التعصّب وضيق الأفق وعزلة المسلمين.[41] وبالتوازي مع ذلك حدّ رمضان مصطلحاً محوريّاً آخر، هو «مواطنة»، ليؤكّد أنّ فهمه على معناه الحقيقي يدعم تقريب الصلات بين أبناء المجتمع الواحد، بصرف النظر عن اختلافاتهم الدينيّة والثقافيّة. وفي ظلّ الوعي السليم بالمواطنة يزول الإحساس بالغبن والتهميش بالنسبة إلى الأقليّات، على اعتبار أنّه لا توجد «أقليّة مواطنيّة».[42] وهكذا ينهض وضوح المفاهيم المتداولة في متن الخطاب الإصلاحي بدور كبير في تحقيق الأهداف المنشودة، التي يقع مشروع «الإسلام الأوروبّي» في القلب منها.

وإلى جانب هذه الإشارات المنهجيّة الصريحة، يمكن للقارئ أن يتبيّن عناصر منهجيّة أخرى استقام عليها هذا الخطاب الإصلاحي دون أن تكون معلنة بشكل ظاهر. ومن أهمّ تلك الإشارات نتوقّف عند ثلاثة أزواج من المنهجيّات، نصطلح عليها كما يلي: منهجيّة التشخيص/ العلاج، ومنهجيّة التفكيك/ إعادة التركيب، ومنهجيّة النقد/ النقد الذاتي. وإذ لا يتّسع المجال للاستفاضة في الحديث عنها بتفصيل، فإنّنا سنكتفي منها بالإشارة الخاطفة.

- منهجيّة التشخيص/ العلاج: في عرض القضايا المتّصلة بموضوع «الإسلام الأوروبّي»، توسّع طارق رمضان في الحديث عمّا سمّاه «ملتقى الأزمات». ورسم في هذا السياق ملامح الأزمة التي تمرّ بها أوروبّا نتيجة التحوّلات التي أحدثتها موجة العولمة، وما صاحبها من تهديد للكيانات الثقافيّة المستقرّة. وتحدّث بالتوازي مع ذلك عن أزمة الوجود الإسلامي في أوروبّا، في ظلّ العقبات الكثيرة التي تمنع من تيسير الاندماج والمشاركة في المجتمعات الجديدة.[43] وبعد التشخيص المفصّل لبنية هذا الواقع المأزوم، ولعناصره التي تعيق حركة استقرار الإسلام الأوروبّي، عقّب طارق رمضان على كلّ ذلك باقتراح وسائل

39- انظر قول الكاتب:

« La clarification de la terminologie est essentielle car ses conséquences sont déterminantes », T. Ramadan, Mon intime conviction, p 102.

40- انظر: T. Ramadan, Introduction à l'éthique islamique, p 14

41- نفسه، ص 102 وما بعدها. وقد تقدّمت الإشارة إلى ما يفهمه الكاتب من هذا المصطلح.

42- نفسه، ص 104.

43- انظر الفقرة عدد 4 من كتاب "هذه آرائي" والموسومة بـ: Crises croisées, p 49

العلاج المناسبة. وكان أكثر تركيزه على الإقناع بمزايا الحوار والمشاركة، واستثمار التعدّد والتنوّع الثقافي والديني في إثراء الحياة الاجتماعيّة في أوروبّا.

- منهجيّة التفكيك/ إعادة التركيب: لاحظ الكاتب أنّ مراجعة معنى الانتماء من الشروط الضروريّة للمحاورة والمشاركة داخل الفضاء الأوروبّي. ولذا وجّه دعوته إلى المسلمين كي يراجعوا فهمهم لمعنى الهويّة، وأساس ذلك التمييز بين المكوّنات الثقافيّة والمكوّنات الدينيّة. وفائدة هذا التمييز أنّه يسمح للمسلم بإعادة تشكيل وعيه بالانتماء بعيداً عن أوهام التناقض بين معتقده الإسلامي وانتمائه الأوروبّي. ومنهجيّة التفكيك وإعادة التركيب مفيدة كذلك في قراءة الفكر الإسلامي. وقد بيّن في كتابه «مقدّمة في علم الأخلاق الإسلامي» أنّ هذه المنهجيّة مطلوبة بإلحاح، إذ تمكّن الباحث من تمييز مبادئ الرسالة الإسلاميّة عن المؤثّرات التاريخيّة التي تعلّقت بها. وعلى هذا النحو يعاد بناء المعرفة الدينيّة، وفق مقتضيات النصوص الشرعيّة وحدها.[44]

- منهجيّة النقد/ النقد الذاتي: تواترت في حديث الكاتب الدعوة إلى التحلّي بالنقد والنقد الذاتي، باعتباره مدخلاً إلى الإيمان بفكرة التعدّد الثقافي، وبكونيّة القيم الإنسانيّة. ولم يتردّد، من جانبه في العمل بمقتضى هذه الدعوة إلى النقد. ومن ذلك توسّعه في النقد الذاتي الموجّه إلى المسلمين، سواء كانوا من المحافظين وأتباع جماعات العنف، أو من المثقّفين المنحازين إلى الأنظمة الاستبداديّة. ولم يوفّر في نقده مواقف الأجيال الأولى من مسلمي أوروبّا الذين اختاروا الانزواء وترك المشاركة الإيجابيّة في مواطنهم الجديدة. وبالنسبة إلى الجانب الغربي اتجه النقد إلى التيّارات العنصريّة التي تعادي الآخر، وتعلّق عليه إخفاقها السياسي والاجتماعي. واستراتيجيّة النقد عند رمضان ذات أفق واسع، ففيها نقد التراث والحداثة وما بعد الحداثة، ونقد الفقر الروحي وغياب التنمية، ونقد تضليل السياسيين والتوظيف الإعلامي الموجّه. وكان الغرض من هذا النقد الذي يكاد لا يستثني جهة من الجهات، إحداث تغييرات فعليّة في الواقع الإسلامي والأوروبّي والعالمي. وهذا ما يفتح الباب على الحديث عن غايات هذا الخطاب الإصلاحي، والأثر الذي يروم إحداثه في الواقع.

2.3 - نحو واقع جديد

لكلّ خطاب «نواياه» المضمرة، وأقصى ما يطلبه هو إخراج تلك النوايا من طور الإضمار، وتحويلها إلى واقع ملموس. واعتباراً للتحفّظ في التصريح بالأهداف، فإنّه غالباً ما يقع على عاتق المتلقّي فكّ شفرة الخطاب لمعرفة توقّعاته، وما يطمح إليه. والحقيقة أنّ نصوص طارق رمضان مشحونة بطاقة قويّة من

44- انظر قول الكاتب:

« Il faut ainsi faire un double travail dialectique d'analyse: lire les textes scripturaires à la lumière de leur contexte, puis lire les commentaires postérieures à la lumières des contextes socioculturels des savants qui les ont produits », T. Ramadan, Mon intime conviction, p 111.

الحيويّة، والرغبة الجامحة في إحداث تغييرات عميقة على محيطه الإسلامي/ الأوروبّي.[45] وتؤكّد إشاراته الخاطفة إلى مراحل من سيرته الذاتيّة مدى انخراطه في المشاركة في الفضاء العامّ.[46] وإذ لا يسمح المجال هنا بالتوسّع في تحليل كلّ عناصر تلك النوايا، فإنّه يمكن ردّ الأثر المطلوب في هذا الخطاب الإصلاحي إلى صنفين يكمّل أحدهما الآخر: أثر معرفي (في مستوى الفكر)، وآخر اجتماعي (في مستوى الواقع).

وبالنظر إلى المستوى الأوّل المتّصل بالأثر المعرفي المتوقّع، ينبغي التذكير بأنّ خطاب رمضان يندرج ضمن الاجتهاد الرامي إلى فضّ مظاهر الالتباس الحاصلة في إدراك مسلمي أوروبّا خاصّة، والمسلمين عامّة لحقيقة دينهم. وفي سياق هذا الهاجس المعرفي، يتّسع الطموح الاجتهادي ليبلغ درجة المطالبة بالحقّ في «الاجتهاد الكامل».[47] وهي مرتبة لا يبلغها إلّا المؤسّسون الذين ينفرون من التقليد. وفي اصطلاح الكاتب تشير عبارة «الإصلاح الجذري» la réforme radicale إلى الغاية المنشودة لفعل الاجتهاد، وهي التأسيس لمعرفة بالإسلام تأخذ في الاعتبار مكتسبات العلم الحديث. وكان الإلحاح على «الوضوح الاصطلاحي» سواء في مقاربة العلوم القديمة، أو في إدراك المفاهيم الفلسفيّة الحديثة من مظاهر الاهتمام بهذا الهاجس المعرفي. والأثر المتوقّع لهذه الغاية التأسيسيّة ذو فائدة مزدوجة: فهو يصحّح -أوّلاً- المعرفة بمبادئ الإسلام (عقيدة وعبادات ومعاملات)، وينزع عنها طابعها التاريخي (ممّا علق بها من الأزمنة القديمة ابتداء من القرن السابع للميلاد)، والإقليمي (ممّا تلبّس بها من ثقافة سكّان الجزيرة العربيّة وما جاورها في شمال إفريقيا ووسط آسيا وشرقها). وبهذا يستعيد الإسلام نضارة قيمه الأصليّة، بما فيها بعده الإنساني العامّ. وهذا الاجتهاد يساعد -ثانياً- في نشر وعي ثقافي مشترك، قاعدته الإيمان بالقيم الكونيّة الحديثة، المؤسّسة على مبادئ الحرّيّة والتسامح والحقوق المدنيّة والمواطنة وقبول التعدّد. ولا يخفى أنّ المسلمين عامّة، ومسلمي أوروبّا والغرب خاصّة، هم أكثر من يتّجه إليهم هذا الخطاب الاجتهادي المؤسّس، ذلك أنّ سوء فهم رسالة الإسلام، والعجز عن استيعاب التطوّرات العلميّة الحديثة، يشكّلان العامل الأوّل لاستمرار حالة الهشاشة التي تسم أوضاع «الإسلام الأوروبّي». وهذا الاجتهاد الفكري الهادف إلى التأسيس المعرفي، ليس سوى تمهيد لإحداث أثر أكبر في عمق البنى الاجتماعيّة.

في المستوى الثاني، والمتعلّق بالأثر الواقعي المنتظر، لا يخفي رمضان حماسه لتوطين الإسلام في المجتمعات الغربيّة التي أصبح للمسلمين فيها وجود ظاهر. والتحدّي الأكبر الذي يعمل على تجاوزه يتمثّل

45- يمكن الإشارة إلى عنايته الواسعة بالتغييرات الكبرى الحاصلة في عدد من البلدان العربيّة ذات الغالبيّة المسلمة، وخاصّة أحداث ما عرف بثورات "الربيع العربي". انظر لهذا الغرض كتابه:

L'Islam et le réveil arabe, Presses du Châtelet, 2011.

46- تحدّث الكاتب عمّا اكتسبه من خبرات من عمله، كونه مدرّساً وناشطاً مدنيّاً في مجال التضامن الاجتماعي، قبل أن يتّجه إلى الدفاع عن الوجود الإسلامي في أوروبّا والغرب، انظر: هذه آرائي، ص 27 وما بعدها.

47- في عرف الفقهاء الحقّ في الاجتهاد الكامل مقصور على أئمّة المذاهب، غير أنّ بعض المجدّدين المحدثين طالبوا بحقهم في ممارسة "الاجتهاد الكامل"، على غرار ما نقف عليه عند محمّد إقبال وأمثاله من المجتهدين. انظر: محمّد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 176.

في التأليف بين عقيدة الإسلام وثقافة الغرب في معادلة واحدة، تؤسّس للوجود الإسلامي خارج موطنه التاريخي. وقد أكّد الكاتب أنّ مظاهر هذا الوجود قد أضحت بارزة للعيان في الآونة الأخيرة. وقد ردّ مظاهر هذا الحضور إلى عنصرين أساسيين: الحضور المتزايد لأفراد الجالية المسلمة -خاصّة من أبناء الجيل الثالث- في الفضاء العامّ (في المدرسة والجامعة خاصّة)، وقيام مؤسّسات وهيئات إسلاميّة كثيرة، على غرار المساجد والجمعيّات ومحلّات بيع الموادّ «الحلال»، وغيرها. وكان لهذا الحضور رموزه القياديّة، من أئمّة المساجد والعلماء والمثقّفين الذي يساهمون في تطوير مأسسة الوجود الإسلامي ودعمه.

ولكنّ الطريق إلى ترسيخ «الإسلام الأوروبّي» شاقّة، وتتخلّلها صعوبات كثيرة ومستعصية، يظهر بعضها في حملات الرفض والتشكيك والتشويه التي تقودها أطراف سياسيّة وعنصريّة متعدّدة، ويبرز بعضها الآخر في انطواء المسلمين، وتقمّصهم لدور الضحيّة المنحدرة من «أقليّة دينيّة» في مجتمع معادٍ. وعلى هذا الأساس، فالمنتظر من خطاب الاجتهاد أن يؤلّف بين الطرفين: الإسلام والغرب. وقد تكرّس القسم الأكبر من خطاب طارق رمضان لإقناع مسلمي الغرب بأنّ دائرة الانتماء تعدّدية بالضرورة، وأنّ مستوى الاعتقاد الديني غير مستوى الانتماء الثقافي، ومن ثمّ يمكن للمرء أن يشارك في الثقافة من يخالفهم في الاعتقاد، أو العكس. والقبول بالآخر يكون بالتقارب مع المحيط الأدنى في الأحياء والدوائر، ويتدعّم بالتدريب على المحاورة والمشاركة، بما يعزّز روح المواطنة وينمّي الشعور بالانتماء المشترك.

أمّا أوروبّا، -والغرب عامّة- فهي مطالبة اليوم بالتخلّي عن تمركزها على ذاتها، والتفكير الجدّي في التعامل الإيجابي مع المهاجرين الجدد، لأنّها تحتاجهم مثلما هم في حاجة إليها.[48] ومن الانعكاسات الإيجابيّة المحتملة على حضارة الغرب -بعد استيعاب الحضور الإسلامي والقبول به- انعتاق الإنسان الغربي وانفلاته من أسر الحياة المادّيّة، وضيق المجتمعات الصناعيّة. وفي روحانيّة الإسلام وفيض مخزونه الأخلاقي خير دواء لعلل مجتمعات ما بعد الحداثة. و«الإسلام الأوروبّي/ الغربي» في جوهره جواب يردّد صدى رحلة البحث عن المعنى في قلب المجتمعات الصناعيّة الثريّة، ويحرّر الإنسان من أسر المظاهر والحرص على الكسب والاستهلاك.

وهكذا يتّضح أنّ الاجتهاد في مقاربة طارق رمضان إنّما يصدر عن التزام قوي بتحقيق أثر جليّ، تتغيّر به نحو الأفضل أوضاع المسلمين المقيمين خارج «موطنهم التاريخي». وقد فرضت التزامات «المواطنة الأوروبيّة» على هذا المثقّف أن يستهدف تحقيق أثر إيجابي مماثل في صفوف مواطنيه الأوروبيين. ومن فيض هذا الالتزام القوي تتسع دائرة الطموح في الإصلاح لتشمل محاولة إخراج أمّة الإسلام من حالة الفوات

48. T. Ramadan, Mon intime conviction, p 151.

التاريخي، بالتوازي مع الرغبة في إسعاف الحضارة الإنسانيّة في مرحلة ما بعد الحداثة بالعلاج الذي يجدّد روحها، ويمدّها بالمعنى اللازم لاستمرار وجودها.

الخاتمة

اكتسب الاجتهاد في مقاربة طارق رمضان لظاهرة «الإسلام الأوروبي» صبغة إصلاحيّة صريحة. وقد ظهرت نتائج هذا الاختيار في اعتماد خطاب حجاجي، ذي مرجعيّة تنتسب إلى الثقافة المعاصرة أكثر من انتسابها إلى أدبيّات الفقهاء. وكان مدار هذا الخطاب على تشخيص «نازلة» الحضور الإسلامي في أوروبّا، قصد تبيّن العوائق المانعة من «توطين» هذا الدين في غير موطنه التاريخي، وتحديد الأسباب القائمة وراء ذلك. وفي باب اقتراح وسائل العلاج المناسبة، سعى رمضان إلى محاولة جسر الهوّة القائمة في أوروبّا بين مواطنيها من المسلمين ومن غير المسلمين. وجعل من الثقافة الأوروبيّة الحديثة قاعدة متينة لهذا الالتقاء المواطني. وانصرف جهده إلى بيان أنّه لا حيف في هذا اللقاء على المقوّمات الدينيّة لدى مختلف الأطراف، ففي قيم هذه الثقافة من الضمانات ما يكفل لكلّ جماعة الحفاظ على شعائرها وطقوسها، برعاية من القوانين النافذة. وهذه الصيغة التوافقيّة إذ تؤمّن للأوروبّي المسلم شروط تديّنه، فإنّها تزيل ما تلبّس بوعيه من شكوكه في عدم قابليّة الإسلام للاندماج. والمعادلة التي يصوغها هذا الخطاب الإصلاحي تتّسع لتعانق أفق الكونيّة، من بوابّة الأخلاق الإسلاميّة. وفي هذا المستوى سيكون «الإسلام الأوروبّي» رافعة أساسيّة لهذا المشروع الهادف إلى تحرير الإنسان.

ولا شكّ أنّ الإضافة الهامّة في هذا الخطاب أنّه فتح للاجتهاد الإسلامي المعاصر أفقاً جديداً، بعيداً عن الضوابط الفقهيّة المألوفة. ومن أبرز سماته أنّ اشتغاله بالجزئيّات يمهّد له سبيل إدراك الكلّيّات، من أجل صياغة رؤية شاملة تكون دليل عمل للمسلم المعاصر. وضمن هذه الرؤية لا يكون الولاء الديني مانعاً من اعتناق الأفق الكوني الأرحب. ولسوف يفرض واجب «الشهادة» على المسلم الملتزم، الاجتهاد لتأميم مبادئ الإسلام وإشاعتها، بالتوازي مع استيعاب القيم الإنسانيّة الموافقة لمقاصده.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع باللسان العربي

- إقبال، محمّد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: محمود عبّاس، مراجعة: عبد العزيز المراغي ومهدي علاّم، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع: ط 2، 1421هـ/ 2000م.

- الحربي، خلف، التيّار النسونجي، صحيفة عكاظ، 12/2/ 1431هـ - 2010/11/8م، العدد 3431.

- الطالبي، محمّد، أمّة الوسط وتحدّيات المعاصرة، دار سراس، تونس، 1996.

- العلواني، طه جابر، نظرات تأسيسيّة في فقه الأقليّات، ص 3. انظر موقع:

www.feqhweb.com/vb/t41.html

- الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمّد سليمان الأشقر، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1417هـ/1997م، ج 1.

- مصطفى، نادية محمود، فقه الأقلّيّات المسلمة بين فقه الاندماج (المواطنة) وفقه العزلة، قراءة سياسيّة في واقع المسلمين في أوروبّا، موقع المجلس الأوروبّي للإفتاء والبحوث، الدورة 26.

المراجع باللسان الأعجمي

- B. Hallaq, Wael, “Was the gate of ijtihad closed?”, International Journal of Middle East Studies, vol. 16, N. 1, March 1984.

- Ramadan, Tariq, Mon intime conviction, Presses du Châtelet, 2009.

- Ibid, Introduction à l’éthique islamique, les sources juridiques, philosophiques, mystiques et les questions contemporaines, Presses de châtelet, 2015.

- Ibid, L’Islam et le réveil arabe, Presses du Châtelet, 2011.

- Id, Islam, la réforme radicale: éthique et libération (Presses du châtelet, 2008).

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018