

نحو جواب إسلامي عن سؤال الأنوار

إبراهيم مشروح
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

إشارة:

«وهكذا تتجدد أسئلة الناس وأجوبتهم عبر التاريخ، فتتكون الآراء والمذاهب، وتنظم أنماط السلوك ونظم المجتمع، ريثما توضع من جديد موضع سؤال يطلب تجديد الأجوبة، أي تجديد المجتمع»¹.

ملخص المداخلة:

ننوي أن نطرح، في هذه المداخلة، سؤالاً سبق أن طرحه الفكر الغربي على نفسه؛ ويتعلق الأمر بسؤال: ما الأنوار؟ فقد رسمت الإجابة عن هذا السؤال معالم الحداثة الغربية، وشكّلت منعطفاً لأفق جديد تمثل في منقلب غير مسبوق وغير مطروق، سواء على مستوى الحضارة الغربية أو على المستوى الفكر الكوني الذي هيمنت عليه هذه الحضارة، غير أن الإجابة إيّاها اتسمت بطابع الخصوصية من حيث طلبت الكونية، ويكفي أن نذكر جواب كل من كانط وابن مندل، ليتبين لنا أن الفرق في الإجابتين قد تأثر بالمرجعية الدينية (المسيحية-اليهودية)، حيث تغذت الحداثة من روح الإصلاح الديني البروتستانتي ومن روح الحزكله (أي الفكر التنويري اليهودي)؛ فماذا لو طرحنا هذا السؤال من جديد على الفكر الإسلامي بعيداً عن المزايدات اللاتاريخية، وتجرد من كلّ المماثلات أو المقايسات المستحيلة بين سياقين تاريخيين متباينين؟ وهل من سبيل إلى استلهام روح الدين الإسلامي للإجابة على سؤال التنوير؟ فعمل طرح هذا السؤال يفتق بنية للانفتاح نفحص فيها شروط إمكان حداثة إسلامية، قد نتلمس طريقها في تلقّي الفكر الإسلامي لسؤال الأنوار.

¹ - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الطبعة الأولى، 1991، ص 49

توطئة:

مناطق هذه المداخلة التحقيق في مدى وحدود تجديد طرح سؤال الأنوار على الفكر الإسلامي المعاصر²، وبيان المسوّغات التي تدعو إلى طرحه من جديد في الساحة الفكرية الإسلامية؛ فقد أضحت الحاجة ماسّة إلى تنوير إسلامي، و بات المناخ الفكري العام يلحّ على ضرورة القيام بمراجعات نقدية لنتائج ومآلات الحداثة الغربية، لا من الجهة التي باسرها مفكرو ما بعد الحداثة الغربية فحسب، بل ومن الجهة أو المنظور الفكري الإسلامي الخاص شريطة ألا يشتغل بالنقد الغربي لحداثته ولا أن يستغل هذا النقد ويتعلل به فيعرض بصورة كلية عن تقديم جوابه؛ ذلك أن تناول الفكر الإسلامي لسؤال الأنوار من شأنه أن يجدد رؤيته لقضايا الإصلاح الديني، وينبئه إلى مراجعة مبادئ الحداثة الغربية التي تسلّمها دون أن يخضعها للتحخيص.

في السؤال والسؤال:

إذا كان السؤال دعوة صريحة إلى التفكير، وكان السؤال هو المطلب أو البُغية أو المرام، فإن هذه البُغية لا يُصار إليها من غير إجابة النظر لتوجيه الفكر؛ وليس يحصل ذلك إلا من وراء قصدية السؤال، وهي قصدية تحمل، ككلّ قصدية، القصد الذي يدلّ على المعنى، والمقصد الذي يدلّ على التوجّه، والمقصود الذي يدلّ على الغاية؛ ومن هنا يُسوَّغ لنا أن نرى مشروعية إعادة طرح سؤال الأنوار لأن السؤال استفهام لكونه يطلب الفهم، وطلب الفهم يقتضي أن نهتمّ (بمعنى أن نحمل الهمّ) إذ لا يزول الهمّ إلا بالفهم، ومن هنا يكون السؤال اهتماماً (حملاً للهمّ) واستفهاماً (أي حملاً للهمّ وطلباً للفهم لزوال هذا الهمّ).

وأما السؤال³ فهو غاية السؤال أو بُغيته أو عطيتّه، فلا اعتبار، إذن، للسؤال ما لم نجترح إليه سبيلاً من طريق السؤال الذي يدعو للفكر؛ ولهذا فهما أخذنا السؤال من غيرنا والتهمنا إجابته، فلن نفلح، إذن، أبداً لأن القناعة لا تُعطى بل تُبنى، وبالتالي، فلن نبني قناعتنا إلا إذا دخلنا في تجربة فكرية ذاتية مع السؤال وفهمنا فهما خاصاً قصدية. إن الفكر هو الذي يضيء الوجود الإنساني، وليس يضيء الفكر ذاته سوى السؤال، ذلك أن السؤال، كما أسلفنا، دعوة للتفكير، وبوصفه كذلك فهو يمثلّ "البنية المنطقية للانفتاح"⁴، إذ ليس يفتح على الوجود سوى الفكر، فلا انفتاح من غير سؤال ولا إبداع من غير فكر.

² - المطلوب أن يتولى المفكر المسلم الجواب عن سؤال الأنوار من منطلق فكري-ديني خالص وليس من منطلق كلامي حتى ولو ادعى الانطلاق من علم كلام جديد، وليس المطلوب منه تقليد المنطلق الفلسفي-الحداثي الغربي.

³ - إذا تأملنا الآية الكريمة "لقد أوثقت سؤلك يا موسى" فسند أن السؤال هو المبتغى والمراد، والسؤال طلب عطية؛ لا يبلغ السؤال إلا بعد مؤلمة... ولا يلبق الندى إلا بمن شكراً، فالسؤال يقتضي بذل الجهد والمكابدة من أجل بلوغ المطلوب.

⁴ - Gadamer. H-G. Méthode et vérité, ed. du Seuil. 1976, p 208

التقدم... إلخ؟) وهل من إضافة نوعية يمكن أن يُسهم بها الجواب الإسلامي، ليضيء أفق الإنسانية في مواجهة جانب من الفكر ما بعد الحداثي الذي ما فتئ يصرُّ على انتصار العدمية وانتشار اللانظام (الكاوس)؟

في مسوِّغات التَّنوير الإسلامي:

يكمن مناطُ هذه المداخلة، كما أسلفنا، في إبراز مدى وحدود تجديد طرح سؤال الأنوار في الفكر الإسلامي المعاصر، لذلك يتعيَّن علينا أن نبيِّن المسوِّغات التي حملتنا على خوض هذه المغامرة الفكرية بعيدا عن كلِّ مماثلة مستحيلة بين سياقين تاريخيين متباعدين، وحضارتين متميزتين وثقافتين متعارضتين، وإن كنا نعي جيِّداً أن استحضر الخصوصية لا يلغي، مع ذلك، البعد الكوني والمشارك الإنساني الذي يكون من شأنه أن يقيم جسور التعارف والمؤانسة في نطاق **عولمة تعارفية** لا عولمة تنميطية.⁷

لا جرم أن للتَّنوير الإسلامي مسوِّغات، ينبغي الوعي بها حتى يأتي هذا التَّنوير على الوجه المرجو، ونذكر منها ما يلي:

- أن سؤال الأنوار، وإن كان قد طُرِح في سياق حضاري مخصوص تجسد في الحضارة الغربية، يظل، مع ذلك، سؤالاً مُشروعاً ومفتوحاً على إجابات أخرى، لأنه سؤال طرحته البشرية على نفسها؛ فهي تحتاج أن تتلقى الإجابة من مختلف الأقسام وتتغذى من تباين تجارب الأمم؛ وبما أن سؤال الأنوار يخصُّ الإنسان، حيثما كان، فإن الإنسان المسلم أحق به لانتمائه لأمة خصت بالخيرية والشهودية والوسطية.

- أن التجربة الغربية مع الأنوار قد استنفذت دورها، وانكشفت أعطابها، وصار الفكر الغربي ما بين داع إلى النقد⁸ وساع إلى الخروج من ضيق العقلانية الأداة إلى العقلانية التواصلية (هابرماس)؛

- أن الفكر الديني عاد من جديد ليعلن، في الفكر الغربي المعاصر، عن جدواه وعن العاقبة الخاسئة لاستبعاده من دوائر الحياة؛⁹

⁷ - اعتقد، من غير أن أعدم دليلاً، أن الغرب قد قطع أشواطاً طويلة في تعامله مع العالم الإسلامي، فيعد مرحلة تعميم مكتسبات التَّنوير (حملة نابليون) تحول الغرب إلى التمركز حول نفسه (التمركز الغربي)، جاءت مرحلة الاستعمار، وعند نهاية الحرب الباردة ظهر غرب جديد يريد أن ينمذ العالم تحت مسمى العولمة التي هي في حقيقتها هيمنة؛ ولعل العولمة اليوم في منعطف جديد أخذت تقر فيه بالتعددية الثقافية وتراجع موقفها من الإسلام؛ لقد حصلت، في تقديرنا المتواضع، نقلة من زمن الاستعمار ورغبته آنذاك في طمس الهوية ومحو أثرها، إلى زمن العولمة الشمولانية باعتبارها هيمنة، نأمل أن مشروع عولمة تعارفية تتبع من الاعتراف بالتعددية الثقافية والاختلاف الفكري وهي ما أضحت الكون يسير نحوه.

وقد انطلت شرارة نقد الأنوار مع كل من هوركهايمر وأدورنو، من خلفية النقدية الجديدة، وانتهت بالتقويم والدعوة إلى كون الأنوار ما تزال قابلة للاكتمال مع هابرماس؛ يراجع:

⁸ - Horkheimer et Adorno, Dialectic of Enlightenment, Edited by Gunzelil Schmid.

وبخلافهما اعتبر هابرماس أن الحداثة مشروع غير مكتمل، انظر:

Habermas, Jürgen, Le discours philosophique de la modernité. Ed. Gallimard, 2011

ولعل هذا ما حدا بجيل كيبل إلى اعتبار عودة الدين بمثابة انتقام الله:

- أن النقد¹⁰ كان هو السمة الأساس لما كان يقتضيه سؤال الأنوار؛ ولذلك، فقد يقود طرح سؤال الأنوار إلى تجديد فهمنا للدين وللإنسان وللتاريخ، وهي موضوعات طرحتها الحداثة الغربية كتطبيق لسؤال الأنوار، وعلى المفكر المسلم أن يبرز خصوصية مقارنته النقدية لهذه المفهومات؛

- أن العقلانية كانت هي الطابع العام للجواب الغربي عن سؤال الأنوار، ويحتاج الأمر لحداثة إسلامية تنطلق من توسيع العقل المقاصدي أو العقلانية المألية.

ولما كان السؤال يتجدد بتجدد الفهم، وكانت الإجابات تتعدد وتتجدد بحسب هذه الفهم، فلا سبيل إلى ادعاء كون الإنسانية تكرر هذا السؤال أو ذاك كلما طرحته، ولا أنها تدمن عليه كلما همّت بتناوله من جديد؛ لأن الفائدة تبقى مرجوة من كل طرح جديد وإن كان طرحا لسؤال تليد.

وليس يخفى على ذي بصيرة أن المفكرين الغربيين أنفسهم قد أجابوا عن سؤال الأنوار واختلفت إجاباتهم، ولم يكن بدعا من الأمر أن نجد، نتيجة لذلك، صورا وأشكالا من الأجوبة ترتبت عنها أنوار ألمانية وأخرى فرنسية وأخرى أنغلو-سكسونية (بريطانية وأمريكية)، انطبعت كل منها بطالع خاص؛ فلا ضير إن جاء السؤال الإسلامي متأخرا،¹¹ ليكون سؤالا شاهدا ومشهودا.

لقد شاع وذاع أن الجواب عن سؤال الأنوار كان جوابا واحدا ووحيدا، اعتقد معه البعض أنه قاد إلى موقف راديكالي، اختزلت فيه الحداثة الغربية في كونها مروقا عن الدين، وزعم معه العلمانيون أن الدين قد انسحب من مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية، وانزوى ليقع في أضيق زاوية من الحياة الشخصية؛ والحق أن الأزمنة الحديثة نجحت بالفعل في تأمين نقلة تجلّى مظهرها القوي في رفع التسحير عن العالم وفي مروق سافر عن الدين، فشكلت بذلك لحظة أفول كل أثر من آثار السحر والغيب، لكي ينتمي الإنسان الغربي انتماء زنيا ودنيويا للعالم، والحق أن هذا التعميم لا يسلم من الاعتراض لوجود شواهد من واقع التاريخ الغربي تشيب نسبيته.

Gilles Kepel, *Revanche de Dieu*, édition du Seuil, 1991

⁹- فهو يرى أن عودة الدين قد جاءت لتراجع مواقف باتت متجاوزة لكل من فرويد الذي اعتبر الدين خدعة جماعية، وماركس الذي عدّ الدين أفيون الشعوب، ونزعة ننشه القاضية بموت الإله؛ لقد انقلب الوضع وصرنا نشهد موت النزعة الإلحادية الذي عبر عنه فيليب نيمو بالموت الجميل للنزعة الإلحادية المعاصرة:

Philippe Nemo, *La belle mort de l'athéisme moderne*, PUF.2012

¹⁰- Michel Foucault, « Qu' est-ce la critique [Critique Aufklarung] », c. r.de la séance du 27 Lai 1978. Bulletin de la société française de philosophie, t.LXXXIV, Paris ,A.Colin, 1990, p.35-63

¹¹- وضع أستاذي طه عبد الرحمن تقسيما هائلا للسؤال راعى فيه تطور التسأل questionnement وجعل السؤال على ثلاثة أضرب: السؤال الفلحاص وهو السؤال الماهوي الذي شكّل خلفية الميتافيزيقا الغربية ابتداء من السؤال السقراطي، والسؤال الناقد وهو سؤال الأنوار كما تجسد خصوصا في النزعة النقدية عند كانط والسؤال المسئول وهو السؤال الذي يختص به المفكر المسلم، انظر:

وحتى نجعل القارئ المسلم على بيّنة من صدق ما ندّعيه، ندعوه إلى الإمعان في هذا النص الذي يُبرز فيه كاتبه الفرق الكبير بين الطّرق التنويرية التي سلكها المفكرون والساسة في كل من فرنسا وبريطانيا وأمريكا، حيث تبين تنوع واختلاف الإجابات عن سؤال الأنوار:

"كان التنوير الفرنسي، من ناحية ما، إصلاحا تأخر عن مواعده، إصلاحا لم يحارب من أجل دين أكثر سموا ونقاء، بل من أجل سلطة أكثر سموا ونقاء، هي العقل. فباسم العقل أصدر فولتير إعلان الشهير الحرب ضد الكنيسة (اسحقوا الخسيس)، وقدم ديدرو اقتراحا "بخنق الملك السابق بأحشاء القسيس السابق"؛ ومع ذلك، لم يكن هذا هو التنوير كما ظهر في بريطانيا أو أمريكا، حيث لم يكن للعقل هذا الدور البارع، وحيث لم يكن الدين، من حيث إنه عقيدة، أو من حيث إنه مؤسسة، العدو الأسمى. لقد كان التنويران البريطاني والأمريكي متسامحين، ومنسجمين مع تشكيلة واسعة من الإيمان والكفر. لم يكن هناك نزاع بين الحكومة المدنية والسلطات الدينية في هذين البلدين لصرف عامة الناس، وتقسيمهم، وإثارة الماضي ضد الحاضر، ومواجهة العاطفة المستنيرة بالدساتير الرجعية، وخلق فجوة لا يمكن سدها بين العقل والدين. على العكس كان تنوع الطوائف الدينية نفسها تأكيدا للحرية، وكان، في الأغلب، أداة للإصلاح الاجتماعي، وكذلك للخلاص الروحي"¹²

ولو شئنا أن نبين أن المفكرين والمثقفين، سواء منهم العرب المنبهرين بالحدائث الغربية أو المسلمين الراضين لها رفضا باتا قد سقطوا في هذا التعميم، فلم يسبق عندهم التنوير التغيير، يكفي أن نقف عند مفهوم وقد ترجم إلى العربية بـ"إصلاح"، وهي ترجمة غير موفقة؛ ففي الوقت الذي يقترن فيه الإصلاح في المرجعية الإسلامية برفع الفساد، حيث لا يغادر الإصلاح عمق الدين، نجد أن الإصلاح الديني في ألمانيا قد اتخذ معنى إعادة-تشكيل (ري-فورم)؛ فضلا عن ذلك، فإن الإصلاح الديني ظل يشكل تقريبا تجربة ألمانية خاصة: شهدت ألمانيا الإصلاح الديني، وشهدت فرنسا الثورة؛ وحصل تكامل تاريخي بين الأنوار النقدية (لوثر-كانط) والأنوار الثورية وسبق التنوير التغيير؛ فلا محيص للمفكر المسلم من أن يميّز بين التجريبتين، ومن شأن هذا التمييز أن يساعده في بلورة جوابه، فيستلهم التجربة الألمانية لكونها أقرب من مرجعيته الدينية؛ ذلك أن الألمان قد اختاروا أن يفكروا في نطاق ومنطق الدين:

"إذا كان التعارض بين الأنوار والكنهوت قد اشتغل بعمق، سواء في الأنوار الألمانية أو في الأنوار الفرنسية، فإن الثورة الفرنسية قد أضحت على مقربة، في الحقل الألماني، من قطيعة أخرى، قطيعة دينية وذات طابع ألماني عدلت في توزيع عناصر العناصر: أي عناصر الإصلاح الديني [إعادة تشكيل أو تحويل] وأجرت قطيعة داخل الدين نفسه، فقد حول الإصلاح الديني [إعادة التشكيل] بالفعل خط الوثبة بين الحدائث

¹²- غير ترود هيملفارب، الطرق إلى الحدائث: التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي، ترجمة محمود سيد أحمد، سلسلة عالم المعرفة، 2009، ص 29

والعالم القديم، وإذا ما ظلت تمسك بإمكانية مفتوحة لتخصيص العالم المعاصر بوصفه عالما علمانيا (دنويا وزمنيا) فعدلت بهذه الوثبة معنى العلمانية: صار العالم المعاصر أقل تحررا من المسيحية، مما صار عليه عالم المسيحية المَعْلَمَة¹³.

وهناك من يذهب إلى حدّ القول بأن الأنوار قد أدت إلى انسحاب كلي للدين، ولكن، كيف نفسر عودته اليوم إلى حلقة النقاش العالي بين كبار الفلاسفة (يحضرنى النقاش الذي دار بين كل من ديريدا وفاتيمو ورورتي وغيرهم) ألا تعد هذه الرجعى دليلا على مكانة الدين والحاجة إلى التبصير الديني.

أمام رجعى الدين في الفكر ما بعد-الحدائي الغربي، سيعمل الجواب الإسلامي عن سؤال الأنوار على تخليص الغرب من عقده الموروثة من الدين، كما سيبرز أنه لم يغيب تماما من أفق الإنسان كما هو حال الدين المسيحي واليهودي في المجتمعات الغربية اللانكية منها على وجه الخصوص، وتجدر الإشارة إلى أن الغرب أخذ يستخدم الدين في المزايدات على صعيد الصراع الدولي.

من الملاحظ أن الإسلام يشكل استثناء من هذه الرجعى، ويشهد على ذلك الطرح الديني في الحراك العربي المعروف بالربيع العربي، حيث لم يستبعد سؤال الدين من دائرة الجدل حول البدائل السياسية إلى جانب؛ فقد صار الدين يشكل يوما عن يوم واقعا متحديا ومتجددا يتعامل ويتفاعل مع القيم الكونية دون أن يلغيها أو تلغيه لا من حيث النجاعة ول من حي المنفعة.

يذكر أن عودة الدين في الفكر الغربي سبقتها أشكال من التوق إلى الدين، جاءت في شكل استبدالات لديانات جردته من أفق التعالي والغيب لترهنه بأفق المحايثة، ويذكر أيضا ان الذي كُتب أن يُشكل الطابع العام والبارز للتنوير الغربي هو الطابع اللاديني مع أن كثيرا من التجارب التنويرية في الغرب نفسه، ظلت تتعاطى مع الدين وتعتبره فضاء روحيا يتعالى عن محايثة الفضاء العمومي.

نلمس في الفكر العلماني نفسه هذا النزوع إلى تجريد الدين، وهو هنا الدين المسيحي، تارة بتخليصه من المطلق الغيبي وربطه بمطلق فلسفي تتجلى فيه فكرة الروح في الواقع الفعلي (هيغل) أو تتمثل في دين طبيعي أو لاهوت طبيعي (هيوم) أو دين فطري يعتقد فيه الأفراد أنه بإمكانه تحقيق سعادة بالنجاة الأرضية لا بالخالص المسيحي (الدين المدني عند روسو).

ولما كانت الحدائة بأنوارها قد رسمت في أفقها القطع مع التّسحير والدين، وراجعت تطور الفكر البشري الذي مر من أطوار ثلاثة: طور الأسطورة، طور اللاهوت والميتافيزيقا، ثم توج بطور الوضعية لينضج الفكر

¹³ - ينبغي أن يستفيد المفكر المسلم من هذا الوضع لينتبه إلى كون الدين لم يعق الحدائة بقدر ما ساهم إيجابيا في بلورتها؛ يراجع:

Jean-claude Monod ; La querelle de la sécularisation de Hegel a Blumenberg Librairie Philosophique J. Vrin 2002, p 29

ويخرج من أفق الغيب ويتملك الكون بالعلم ويتسيد على هذا الكون في هذه المرحلة الوضعية (كونت)، فإن رفع الدين ورفع الأسطورة والتخلص من التسخير والتفكير الميتافيزيقي قد أعطى المشروعية لما أطلق عليه كونت الدين الوضعي.

إذا تأملنا هذه المرحلة من الفكر الغربي التي لم يتخلص فيها بصورة مطلقة من الدين، فإننا سنجد أصداء العقيدة وروحها (يذكرنا هذا بدين العقل عند كانط)، فسيبين لنا أن الدين هو جوهر الإنسان، حيث ما كان حتى حين يتخذ الإنسان إليها جديدا يلحد إليه في صورة المادة أو التاريخ وحتى حين يعتبر أن الصراع الأصلي صراع مادي، فيدعو إلى تخلص الإنسانية من الاستغلال كما هو حال الإيديولوجيا الماركسية، فإننا نجد أن ماركس نفسه، لم يتخلص كلية من فكرة الخلاص أو النجاة التي جاءت بها الرؤية المسيحية.

ولهذا لن نجاري ما أخذ يشيع ويذيع حول عودة الدين، وهي وإن كانت عودة تصدق على الفكر الغربي - الذي أعلن، منذ نيتشه، عن موت الإله، ثم بعد ذلك عن موت الإنسان فكان نعيه للإله برهانا على شقاء الإنسان من غير ديان (باسكال)، وكان تأبينه للإنسان عنوانا للانتقام الإله (فيليب نيمو) - فإنها لا تصدق على الإسلام، لأنه لم يغب، وإنما غُيب بإرادة القوة المتحكمة نتيجة الهيمنة الغربية إبان الاستعمار وبعده.

مآلات سؤال الأنوار ومسئولية الجواب الإسلامي:

إذا لم يكن الفكر الإسلامي قد فوّت على نفسه فرصة إعادة طرح سؤال الأنوار فهل بإمكانه، اليوم، أن يراجع موقفه من الحداثة الغربية، خصوصا في ظلّ الحراك الفكري والسياسي في العالم العربي الذي طرحت فيه، من جديد وبحدّة أقوى، مسألة الدين والتنوير؟

لقد أبدينا جملة من المسوّغات التي تسوّغ، في نظرنا، إعادة طرح سؤال الأنوار في سياق الفكر الإسلامي المعاصر، وهي مسوّغات تضيف المشروعية على السؤال¹⁴؛ ولذلك، سيستلزم الأمر تفكّرا متشعبا بالنظر الفلسفي، يكون قد تسلّم روح الدّين على نحو يشبه تسلّم الفكر الفلسفي الألماني، كما هو الحال على الخصوص مع هيغل من بعد كانط¹⁵، لفكرة المصالحة التي دعا 'المصلح' الديني مارتن لوثر إلى إقامتها بين الدّين والعالم¹⁶.

¹⁴ - تناول هانز بلومبيرغ مسألة مشروعية الأزمنة الحديثة حيث طرح إشكال المعنى الذي أضفته الأزمنة الحديثة على التاريخ، وهو يتحدد في العلمنة أو الدّنية؛ وهذا الإشكال هو ما ينبغي أن يجيب عنه الفكر الإسلامي: بيان عكس ذلك أي إثبات مشروعية الدين وأهمية التبصير الإسلامي للعالم،

Cf.Hans Blumenberg, Die Legitimitat der Neuzeit, Francfort, Surhcamp,1966.Trad.fr. La légitimité des temps modernes, Gallimard

¹⁵ - مع كانط، في كتابه الدين في حدود العقل البسيط، سيحصل الربط بكيفية محكمة بين العقل والدين، وبين الوحي والاستقلالية؛ وهكذا سيغدو مضمون الوحي مجرد تمثيل تاريخي بسيط كانت المسيحية قد شخصته، أما مضمون العقل، فسيتحول إلى الأخلاقية (وهي تقتصر بالعقل العملي)؛ وهكذا سنتتهي بنا العقلانية الكانطية إلى مذهب مسيحي من غير مسيح. وأما مع هيغل، فلم يعد الأمر يتطلب التوفيق بين العقل والكتاب المقدس الذي خابت الأنوار إلى حدود 1800 في تحقيقه، بقدر ما صار يتعلق بأن يتحمل فكر الأنوار تأمل الحياة على حقيقتها؛ وهكذا، لم تتناقض الأنوار، في الفكر الهيجلي، مع الدين.

ومع ذلك، فلن يتوقف الأمر على استلهم ساذج للتجربة الألمانية في جوابها عن سؤال الأنوار بقدر ما سيقضي أن نتساءل على هذا النحو: كيف نتوجه في فكرنا، وكيف نهتدي إلى جوابنا، حيث لا يتعلق الأمر بمجرد **اهتداء صناعي** كمن يهتدي بالبوصله، أو كحال الملاح الذي يهتدي بالنجم، وهو في عرض البحر.

لن يفلح المفكر المسلم إن لم يستوعب في تجربته الروحية الإسلامية الخلفية العقدية والفكرية للأنوار الغربية ولمآلاتها الحسيرة التي انتهت إلى **تجريد الفرد من الإنسان**، وحصرت وجوده في **التناهي**، ليختفي **التصور الثيو-أونطولوجي**؛ وذلك في إطار الحرية والتلقائية القائمة على إجماله الفكر.

ولن تكون إحالة الفكر عمها أو ارتماء في التيه أو السدى الخالص، بل ستتخذ الإجماله إياها من السؤال حريتها وتلقائيتها¹⁷؛ ومع ذلك، فليس السؤال الباعث على التفكير سؤالاً بريئاً؛ ولسنا نجاري ما ذهب إليه هايدغر، حين اعتبر أن التسأل يعني أن السؤال نفسه يسأل، ونعتبر أن التسأل يقتضي، من منظور إسلامي مراعاة مآل السؤال؛ فالسؤال تسكنه قصديته وغائيته الكامنة في **السؤل** الذي هو مآل السؤال؛ وهذا يقوم دليلاً على خصوصية السؤال في الإسلام؛ فالسؤال يقتضي الغاية ويراعى في طرحه المآل وبالتالي، فهو سؤال **مسئول**:

"يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء، إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حلِيم قد سأله قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين" (المائدة، 102).

السؤال في الفكر الإسلامي، كما ذكرنا، سؤال مسئول بالمعنى الذي يفيد أن من يتساءل يستحضر عُقبى السؤال؛ ولما كان الأمر كذلك، وجب تدبُّر السؤال أي تعقُّب مآله؛ وليس يحصل ذلك من غير تجديد الفهم، والفهم بالحدِّ التأويلي (الهيرمينوطيقي) فهم مسبق أو بنية تستبِق فهمنا الحالي يرتبط فيها هذا الفهم بوضع زمني ماض.

تحكم فهمنا الحالي بنية تستبِق السؤال، وهي بنية تتشكل، بصورة قبلية، من سطوة التقليد؛ فنحن لا ننفيك نعيش على الدوام هذا **التحكُّم**¹⁸ طالما أن فهمنا يتأصل في الماضي؛ إن **الفهم المسبق هو البنية قبلية**

Kant, La religion dans les limites de la simple raison, librairie J.Vrin.

Hegel, L' esprit du christianisme et son destin, J.Vrin.

وسنفرغ للتجربة الأنوارية الألمانية مع الدين في بحث لاحق نظراً لأهميتها بالنسبة لشرائط بناء فكر أنواري إسلامي يدلي بموقفه المكري من مسألة العقل والإيمان التي استهلكت عبثاً في إشكالية العقل والنقل التي لم تمس.

¹⁶- Monod ; La querelle de la sécularisation, op.cit, p 57

¹⁷- جوابا عن سؤاله: كيف نهتدي في تفكيرنا؟ كما استلهمت سؤال هايدغر: ما الذي ندعوه التفكير؟

Heidegger, Qu' appelle-t-on penser ? Presses universitaires de France.

Kant , Qu' est s' orienter dans la pensée ? Traduction et notes par A. Philonenko.J. Vrin, « Textes et Commentaires », 2001

¹⁸- ما تزال بنية التقليد مستحكمة وطأتها في الفكر الإسلامي لأنه ما زال لم ينظر في الدين من منطلق تجربة تأملية خالصة لاهي صوفية روحية، ولاهي عقلانية تجريدية؛ والمحاولات في هذا المضمار لا تبرح المنطق الكلامي.

للاتغلاق، حيث ينشد التأويل للتقليد¹⁹، غير أن إدراك بنية الفهم المسبق لا تعيق دائما الفهم الجديد؛ ذلك أن المؤول قد يُخضع فهمه لأحكامه المسبقة، وهي أحكام تُنمذج وتُعدّل هذا الفهم، غير أن الفهم المسبق قد يُستخدم بدوره لأجل ذاته فيكون صريحا. وحين يغدو كذلك، تكون مهمة التأويل قد حصلت بكشفها عن بنية الفهم المسبق.

ومع ذلك، فليس من سبيل إلى التخلص مطلقا من الفهم المتأصل في الماضي؛ فالتقليد يحضر كأرضية للتفكير قد تجعله يتوقف حين تطوّقه بنية الفهم المسبق. لقد بينا أن السؤال **بنية منطقية للانفتاح**، والآن يظهر لنا أن ثمة بنية تقابل بنية السؤال ألا وهي **بنية الفهم المسبق** التي قد تتصدى لانفتاح أفق السؤال، إنها: **بنية التقليد** أو **بنية الانغلاق**، فكيف يصار إلى حلّ هذا التعارض؟

حين نمعن النظر في بنية الفهم المسبق أو بنية الانغلاق، نجد أن التقليد يشتغل في الفهم الاشتغالات التالية:

- يحدّ التقليد أفق التفكير لأن البنية التي تسبق الفهم هي التي تشكّل، في نفس الوقت، سقف هذا الفهم،

- لا يحصل الفهم كما كان إلا بوجود خلفية معرفية للتقليد لدى المتلقي تجعل فهمه ممكنا،

- يعيق التقليد الفهم الحالي، لأنه يستبعد الراهن والحالي، فيغدو إمكان الفهم محددًا سلفا في الفهم المسبق الكامن في بنية التقليد،

- يفتح التقليد، مع ذلك، أفق المجاوزة وقد يقود إلى فهم جديد حين يحصل للمؤول وعي ببنية التقليد، فيفككها وينعتق من أسرها.

عناصر الجواب الإسلامي:

لا يمكن أن نقدم بعض عناصر الإجابة الإسلامية دون أن نستحضر في أذهاننا أن بنية فهم سؤال الأنوار بنية مزدوجة، وهي تقترن، من جهة، بالتراث، و ترتهن، من جهة أخرى، بتقليد الجواب الغربي الأصلي عن سؤال: ما الأنوار؟ أو ما التنوير؟²⁰ وهو سؤال طرحته، كما نعلم، مجلة ألمانية تدعى **المجلة البيبرلينية الشهرية**، ولذلك، علينا أن نعي مدى وحدود الفهم الاستباقي الذي يفرضه هذا التقليد المزدوج.

¹⁹- وقد يقع ضحية هذه البنية حتى أولئك الذين يحملون شعار التجديد، نذكر على سبيل المثال التعاطي مع التراث الإسلامي العربي الذي آلت بعض الخطابات التجديدية فيه وكأنها تحمل بنزعتها المنغلقة، كما قال ننشه، أجسادا فانية بدل أن تند الماضي في لحظة الحاضر؛ يكفي أن أذكر ما انتهى إليه طه عبد الرحمن حين سعى إلى تجديد المنهج في تقويم التراث ليقع، في الأخير، سجين بنية المجال التداولي الذي اكتشفه، فهو لم يكتشف في حقيقة الأمر سوى بنية التقليد التي تستيق الفهم المجدد؛ يراجع:

طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، 1994

²⁰- تلقت المجلة جوابين، الأول للفيلسوف المسيحي كانط، والثاني للفيلسوف اليهودي ابن مندل (مندلصون): لقد اتخذ جواب الفيلسوف اليهودي ابن مندل رائد الأنوار اليهودية التي عرفت بـ"الحزقة" وجهة مخالفة لمعاصره الفيلسوف المسيحي كانط، فابن مندل، وإن كان قد دافع عن الأنوار، فقد نبّه إلى

وحتى يتسنى لنا أن نجيب، من منطلق فكري إسلامي على سؤال الأنوار، نقترح إتباع الخطة التالية التي تشكل جملة من المحاذير يؤدي تجنبها إلى الخروج من بنية الفهم المسبق والانفلات من قبضة سلطة التقليد؛ وتقتضي هذه الخطة ما يلي:

- درء استنباق الفهم، والإعراض عن الجواب الجاهز، كما نجد في الرفض المطلق للحادثة الغربية التي جسدت الجواب الغربي على سؤال الأنوار ومجابتها تارة بمواقف جاهزة منها ما يتغذى خلسة من النقد الذي وجهه الفكر الغربي لنفسه كـنقد أدورنو وهوركهايمر للأنوار،

- تعليق بنية الفهم الموروث وتسريح الفكر لا لكي ينتنع عن المعتقد بل لكي يوسعها كلما تنطع عليه،

- عدم الخلط بين التوقف عن الحكم والمضي في التفكير، فلا يقتضي التوقف، بمعناه الشرعي، بالضرورة المساك عن التفكير،

- عدم الإحجام عن الانخراط في التجربة الفكرية، بناء على ما تكون قد آلت إليه تجارب فكرية أخرى من مآلات خاسئة، ويمثل التنوير الإسلامي الجديد الذي صارت تبشر به أعمال مفكرين مسلمين معاصرين من أمثال طه عبد الرحمن وفتح الله كولن وأبي القاسم حاج حمد وسروش بداية جنينية لخط فكري إسلامي يرسم معالم تجربة فكرية إسلامية، تنطلق من تصويب الفكر وتوليته وجهة تجمع بين نقد أعطاب مآلات الحداثة الغربية بوصفها تطبيقاً لجواب سؤال الأنوار.²¹

- تفكيك واقع الحال واستيعابه قبل النظر في المآل.

ومع ذلك، لا تكفي مراعاة هذه المحاذير للإتيان بالجواب الإسلامي المأمول، بل يجب على المفكر المسلم أن يقوم جواب غيره ليحقق شهوديته، ويختار جوابه النابع من تفكيره وتدبره ليحقق خيريته، ويأخذ بالصواب

الأعطاب التي ستحقيق بتطبيق روح الأنوار وأشار إلى الانحرافات والمنزقات والتداعيات التي سنشهد بها بالفعل الحداثة الغربية عند تطبيق الأنوار؛ يقول بهذا الصدد: "سوف يُضعف الإفراط في الأنوار الحسَّ الأخلاقي، وسيقود إلى المساواة والأنانية، وإلى الفوضى واللادين...؟"؛ ففي الوقت الذي احتفظ فيه كانط بالسؤال الذي طرحته المجلة: "ما الأنوار؟"، كان ابن مندل قد عنون جوابه بـ"ما التنوير؟" فضل ابن مندل الصيغة الفعلية، فكان جوابه ملموساً وواقعياً، وفضل كانط الصيغة الإسمية، فكان جوابه عاماً ومجرداً. ومع ذلك، فقد كتب للجواب الكانطي أن ينتشر ويحدد، إلى جانب النقد، مصير الحداثة الغربية؛ كانت نبرة ابن مندل متشائمة في حين كانت نبرة كانط متفائلة: هل نعيش الآن مرحلة الأنوار؟ يجيب كانط: لا ولكننا نحيا عهد انتشار الأنوار، وهو انتشار نأمل أن تنعم به الإنسانية في المستقبل، يراجع: *aufklären Aufklärung*

Kant(Emmanuel),Mendelsohn(moises),Qu'est-ce que les Lumières? Révision de la traduction, commentaires et postface Cyril Morana.

²¹- لعل أهم ما جاء به جواب كانط هو الدعوة إلى الخروج من سلطة التقليد، وهو مروق يتكفل به الفكر حين يتجرأ: أجزؤ على استعمال عقلك وكان المقصود أو ما أطلقنا عليه غائبة السؤال هو الانفلات من سلطة التقليد لتشير الكلمة اليونانية أرخي إلى الأصل والأساس والسلطان، فقد كان النقد متوجهاً بالأساس ضد التقليد الديني المسيحي، ويذهب غادامير إلى حد القول بأن سؤال الأنوار كان يتوجه خصوصاً ضد الكتاب المقدس:

Gadamer, Vérité et méthode ,op.cit, p 110

الذي قد يكون مع غيره ليحقق وسطيته؛ فبمعاني الشهودية والخيرية والوسطية يكون الجواب الإسلامي جوابا مسؤولا.²²

حين نقرأ ما كتبه المفكرون المسلمون والمتفوقون العرب، لا نظفر من بينهم على من دعا إلى التفكير في إعادة طرح سؤال الأنوار: انشغل المصلحون المسلمون بفكرة الإصلاح الديني تحت وطأة الواقع الاستعماري، فكان تفكيرهم مضغوطا برفع التحدي الغربي والمنافحة عن الإسلام، فانشغلوا بردود جزئية لا يمكن أن تثمر إصلاحا دينيا حقيقيا وجوهريا كما حصل في الفكر الحدائثي الغربي الذي انطلق من تجديد الوجدان (الإصلاح الديني) قبل تجديد الأذهان (التغيير العقلي).

لقد انطلقت الحدائث من التفكير في جوهر الدين، فكان الجواب عن سؤال الأنوار مع كانط يحمل في طياته صدى الخطاب اللوثري؛ كما انطلقت من الإنسان في راهنيته الكامنة في تنافيه فكانت فكرة التاريخ وفكرة التقدم البشري تحملان الجوهر الديني وقد حصلت علمته:

"إن الأحداث التاريخية المحورية التي فرضت مبدأ الذاتية هي الإصلاح والأنوار والثورة الفرنسية. لقد صارت العقيدة الدينية لدى لوثر تأملية، إذ تحول العالم الأسمى في ظلّ عزلة الذات إلى واقع صنعناه نحن أنفسنا. تؤكد البروتستانتية على سيادة الذات المطورة لقدرتها على التمييز والمعلية لشأنها، وذلك ضدا على الإيمان بسلطة الوعظ والتقاليد؛ لم يعد خبز القربان سوى عجين، ورفات القديسين سوى عظام. وفي فترة ثانية فرض إعلان حقوق الإنسان ودستور نابليون مبدأ حرية الاختيار ضد الحق التاريخي كأساس ضروري للدولة:" لقد اعتبر الحق والأخلاقية قائمين على الأرضية الحاضرة لإرادة الإنسان، في حين أنه لم يكتب في الماضي إلا كأمر إلهي مفروض من الخارج في العهدين القديم "التوراة" والجديد "الإنجيل"، أو أنه لم يوجد إلا في صورة حق خاص في رقائق قديمة كامتيازات أو في المعاهدات".²³

لقد شكلت الأنوار الغربية لحظة انتماء إلى عهد جديد للإنسان، عهد زمني، فهل ستشكل الأنوار الإسلامية عهدا جديدا؟

لا يمكن أن نجازف بالقول فندعي، من غير دليل ومن غير مائز ولا رائز، أن الفكر الإسلامي يعيش عهدا جديدا؛ فلو أمعنا النظر في التاريخ القريب الممتد إلينا من حوالي قرن ونيف، لتبدى لنا أن الفكر العربي

²² - قد نلمس عناصر الإجابة من هذا القبيل في أعمال كل من طه عبد الرحمن في كتابه: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، كما نلمس ذلك في أعمال أبي القاسم حاج حمد التي تشكل رؤية تحمل عناصر تنوير إسلامي للفكر العالمي، فرويته تنطلق من نقد الخلفية الفكرية للمنظور الغربي الذي غيب الغيب وأقصاه من دائرة الحقيقة الكونية ليضخم المطلق الذاتي للإنسان، ويعتبر أنه: "لا يسع من يتصل بتكوين العقل الأوربي إلا أن الصراع القائم بين التأويل الفلسفي للمعلومة العلمية من جانب، والفكر الديني الكنسي من جانب آخر، كان يفتقر إلى أساسيات الحقيقة الكونية في طرفيه"، يراجع: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، تقديم ومراجعة محمد عاني، دار الساقي، ط.3، 2012، ص 351، وسنفرغ لهذه الأعمال في سياق غير هذا إن شاء الله.

²³ - يورغن هابرماس، الخطاب الفلسفي للحدائث، ضمن نصوص مختارة حول الحدائث، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، سلسلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، ط. الأولى، 1996، ص 50

الإسلامي (حتى لا نقصي إسهامات الحداثيين من ذوي النزعة القومية العربية ولا حتى المسيحيين منهم) قد ظلّ محكوما برؤية تجزئية اختار المفكرون في كلّ لحظة ما كان يناسب اتجاههم دون الانطلاق من الأساس التنويري المطلوب، فظلوا منغمسين في قضايا التحديث غير أبهين بجوهر التنوير كسؤال كان من المفروض أن يجددوا طرحه على أنفسهم.

- انطلق **المصلحون الدينيون** الأوائل أمثال محمد عبده والأفغاني وعلال الفاسي والطاهر بن عاشور وغيرهم كثير، من مواجهة الحداثة الغربية تارة بالتمسك المصراً على **سرمدة الماضي** وعلى نزعة **سلفية**، وأخرى باللياذ باللحظات المشرقة في التراث الإسلامي لمباهاة المستشرقين المتحاملين منهم على الإسلام، فلم يستوعب الإصلاحيون مفهوم التجديد النابع من ضرورة التنوير الذي كان يقتضي منهم، بوصفهم رجال دين، أن يضطلعوا بتنوير الوجدان بتفكير ديني عميق؛

- جاءت الموجة الثانية، فوسعت الرؤية وصارت تبحث عن تنوير إسلامي أخطأت إصابته في الغالب، فقد لجأ مفكرون أمثال الغنوشي وعادل حسين أنور عبد المالك وحسن حنفي وغيرهم إلى تنوير الإسلام، من الداخل؛

- انتشرت مواقف تدعو تارة إلى **الاستقلال الحضاري**: "وجوهر هذه الحركة على اختلاف اجتهاداتها هو **تأويل النص الديني** من قرآن وحديث تأويلاً **عقلانياً** بما يتلاءم ومستلزمات العصر، ومصالح العباد في مختلف الظروف والملابسات فتجلت مقاصد الشريعة كروية يراد أن تواجه ما جد من نتائج الحداثة عند الغزو الاستعماري فتخذ العقل المقاصدي كذريعة وكرد الفعل على تحديات الواقع، وقد كان من الممكن تجديد النظر في العقل المقاصدي وتوسيع أفاقه.

الأنوار والتاريخ وفكرة التقدم:

بما أن فكر الأنوار رفع شعار تحرير الإنسان ودعا إلى إخراجه من طور القصور إلى طور الرشد، فإن هذا الإنسان سيتحمل وحده عبء الزمان، وسيولد لكي يتحقق بالتاريخ ومن خلال التاريخ، وبالتالي سيغدو مصيره مصيراً دنيوياً؛ فهو الذي سيتعرف على تاريخه الجديد بانتمائه لهذا العهد الجديد (بعد العهدين القديم والجديد: اليهودي-المسيحي)؛ لقد قادت الأنوار الغربية إلى عهد دنيوي ستقوده فكرة التقدم في التاريخ، فكرة تنوير الأفق الإنساني، بعد أن تمّ الانسلاخ من ربقة التاريخ اللاهوتي (الإسكاتولوجيا: التاريخ القائم على النهاية والقيامة).

لقد أصبح التقدم في التاريخ هو المشكاة التي سيهتدي بها الإنسان بنور عقله في وجوده الزمني، بعد أن تخلص عن هداية النص الديني: **لقد انقسمت آصرة الأرض عن السماء وصار التاريخ دنيوياً لا أخروياً،**

وأصبحت فكرة التقدم في التاريخ هي الهاجس والمحرك لفكرة التاريخ ذاته؛ وهكذا انفطرت إمدادات السماء مع مجيء الأزمنة الحديثة ومع الانتماء الجديد للإنسان إلى الزمان.

فماذا عن سؤال الأنوار في بعده هذا بالنسبة لجوابنا الإسلامي؟ هل نستبدل بصورة عجولة فكرة التقدم بفكرة (المصير) التي حكمت رؤيتنا الإسلامية للتاريخ؟

يذكر عبد الله العروي في فصل عقده للتاريخ والتاريخانية بالنسبة للمنظور الإسلامي، أن الانطلاق من سند ومنهج وطريقة الحديث، يجعلنا نقف على كون الرواية تنظر للحقيقة التي ينقلها رواة الحديث، باعتبارها حقيقة لا زمنية تعلق الزمن، ومن ثمة التاريخ مع أن الحديث هو جزء من سيرة دنيوية للرسول، كما نجد أن الفقه الذي يرتبط بمجرى الحياة يستدعي دائما مع عرفه الفقهاء بمراعاة الحال أمام محدودية النصوص ولا محدودية الوقائع: إننا أمام تعارض شديد عبر عنه العروي قائلا:

"تقابل الحقيقة المطلقة التي أوحى بها الله لمرة واحدة للإنسان في التاريخ الحقيقة النسبية التي تم اكتشافها تدريجيا من أجل الإنسان وبواسطة الإنسان، ويقابل تاريخ الإسلام وحده التاريخ الخادم للاهوت تاريخ المسلمين، وهو تاريخ يفتح على الناسوتية [الانثروبولوجيا]²⁴" ولعل هذه الملاحظة الثاقبة للعروي تساعدنا على تلمس الطريق إلى جواب إسلامي ذي بعد تاريخي من شأنه أن يمارس تأثيره على المجتمع والدين. وقد تسعفنا تاريخانية العروي في تخصيص فكرة التاريخ من خلفية تراعي نسبية الوعي التاريخ وتطوره في سياقنا الإسلامي.

التنوير الإسلامي أو التبصير الجديد:

إذا كانت الحداثة الغربية قد فصمت عُراها مع الدين، وأحدثت قطيعتها مع عالم الغيب، واتخذت العقل نبراسا تهتدي به، حتى صار بمثابة إله لا تظل مع الإنسانية ولا تشقى، فإن الإسلام سيهذب ويشذب الدين، حيث يثبت أن الدين هو جوهر الإنسان، إذ فيه يتصل الإنسان بالمطلق، ويكتمل وجوده في كينونته ببعديها المادي المتصل بالعالم والروحي المتصل بالغيب؛ يعرف إيزوتشو الهداية والهادي قائلا: "الهادي في القرآن هو الله نفسه الذي لا يضل أبدا، وهو لهذا جدير بالثقة بشكل مطلق".²⁵

لقد أن الأوان أن يخرج الإسلام من تصوُّره القاصر عن أن يضطلع بمهمة تنوير الإنسانية، ليحقق عالميته الجديدة، وينفلت من قبضة صور وأشكال المقاومة والبقاء التي فرضتها عليه الهيمنة الغربية باسم الحداثة،

²⁴- Laroui, A, Islam et histoire, Flammarion 2001, p 125

يراجع الفصل الرابع من نفس الكتاب تحت عنوان: التاريخ واللاهوت حيث نظفر بلمحات عميقة بخصوص سطوة اللاهوتي على الزمني.

²⁵- توشيهيكو، إيوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة الدكتور هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت، مارس 2007، ص 232

وليواجه صور النذب والإلغاء التي ما تزال تمارس عليه، وإن بدأت وطأتها تخفُّ مع المنعطف الجديد للعولمة خصوصاً بعد أن عبر المفكرون المسلمون عن السمو الحضاري في مواجهة الحملات الشعواء التي شنتها العلمانية الشمولانية على الإسلام، وعلى رموزه الدينية وقيمه الروحية؛ بما يبرز به طابعه الكوني لا الشمولي الهيمني وجوهره الإنساني لا ضيقه القومي....

ومع ذلك، فقد تغيرت صلة الغرب بالإسلام، بعد أن قطعت أشواطاً كان أولها الغزو النابوليوني الذي حمل في بدايته رسالة التنوير، ثم تحول فجأة إلى هيمنة باسم **العقلنة** (فترة الاستعمار)، وسرعان ما تحولت المجتمعات المستعمرة إلى نماذج ماسخة لنسخة باهتة من الغرب؛ غير أن التماثل المستحيل بين المركز الغربي والمحيط سيعرف نوعاً من الانفراج تمثل في المرحلة الأولى للعولمة، رامت فيه المجتمعات الغربية تنميط الثقافات وفرض القطبية الواحدة؛ ونعيش اليوم **عولمة** صارت تعترف نسبياً بالاختلاف والتعدد الحضاري خصوصاً بعد المآلات الخاسنة لخطابات **الصدام الحضاري** (هنتينغتون) ونهاية التاريخ (فوكوياما)، وإلى جانب هذا كله شهد الغرب نفسه ما عرف بعودة الدين.

لا جرم أن الجواب الإسلامي عن سؤال الأنوار، سيسهم في قيام **عالمية ثانية** للإسلام قوامها روح الدين، وستفضي بخيريتها وشهوديتها ووسطيتها إلى ما نجيز لأنفسنا أن نطلق عليه **العولمة التعارفية القائمة على عقلانية تراعي المآل من غير أن تتجاهل واقع الحال**.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com