الإسلام والغرب
واستخدام الأصول الدينية

يوسف بلال

ترجمة: محمد طيفوري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

© 2015
جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders

الإسلام والغرب واستخدام الأصول الدينية

يوسف بلال

ترجمة: محمد طيفوري

تقديم[1]

تُعدّ هذه الورقة، في الأصل، نصّ المداخلة التي قدمها الأكاديمي المغربي يوسف بلال ضمن أشغال ندوة "الحوار المسيحي الإسلامي" التي نظمها معهد برناردان (Collège des Bernardins) في مدينة باريس الفرنسية، بتاريخ 9 يناير/كانون الثاني سنة 2013.

الدكتور يوسف بلال أستاذ بجامعة محمد الخامس أكدال، الرباط - المغرب، متخصص في علم الاجتماع السياسي والعلاقات الدولية. يعمل حالياً باحثاً وأستاذاً زائراً في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية. هو نجل الخبير الاقتصادي الراحل عزيز بلال أحد مؤسسي الحزب الشيوعي المغربي سابقاً، حزب التقدم والاشتراكية حالياً، الذي استقال يوسف من عضويته بُعيد ثورات الربيع العربي. نشر العديد من الدراسات في مجلات عربية دولية، كما أنجز العديد من الدراسات والأبحاث لفائدة منظمة الأمم المتحدة.

تعتبر أطروحته للدكتوراه التي أعدها في فرنسا، والصادرة في كتاب باللغة الفرنسية تحت عنوان "الشيخ والخليفة: السوسيوجيا الدينية للإسلام السياسي بالمغرب"[2] من أكثر الكتب سجالاً حول الإسلام السياسي بالمغرب، كشف فيها الكاتب تداخل السياسي بالديني، سواء في بناء الدولة أو في الاستعمال الحزبي أو في اللحظة الراهنة بعد الثورات العربية، في قراءة جريئة وغير مسبوقة للتسيس الديني أو التدين السياسي بالمغرب.

وتمت ترجمة هذا البحث، الذي هو في الأصل مداخلة كما سبقت الإشارة إلى ذلك، بالنظر لما يحمله من عناصر الجدة في قضية مشبعة درساً، وحولها جدل واسع وممتد في الإنتاج الفكري الغربي، وبدرجة محدودة في الفكر والسجال العربيين. جدّة تظهر في زاوية النظرة النقدية التي يقدمها الباحث يوسف بلال طي هذه الورقة حول إشكالية الأصولية الدينية وتوظيفاتها بين الشرق والغرب، وكذلك أسئلة الحداثة بحفريات في جينالوجيا صيرورتها التاريخية؛ وذلك من خلال التأكيد على أنه "لا ينبغي أن نسْقِط من تفكيرنا حول الدين ذلك التوتر المشكّل للحداثة الغربية، وللخطاب المسند لها فيما بين العلمانية الخطيّة من جهة، والجينيالوجية المسيحية من جهة ثانية. فالحداثة تأسست ضدّاً على الديني، كما أنها بالمقابل نشأت عن بعض القيّم والمعتقدات والمؤسسات المسيحية".

[1]- هذا التقديم وبقية العناوين الفرعية في النص هي من إضافة المترجم، ولم تكن مدرجة في متن النص الأصلي للورقة التي قدمت في المؤتمر.

[2]- Le cheikh et le calife: sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc, Ecole Normale Supérieure de Lyon, 2012.

وكذلك المقاربة النقدية للحداثة، إذ يرى الباحث أنّ "الحداثة ليست مقدّسة، ويجب عليها أن تكون خاضعة لكل ممارسات التفكير النقدي؛ وهذا ما يعني على وجه التحديد استعادة حقنا في الإبداع التاريخي، وحقنا في تجديد التحول المتعثر بسبب الحداثة، وذلك لإعادة الانخراط في الزمن الجديد". ويذهب أكثر من ذلك إلى "إمكانية تنوع الحداثات.. هذا التنوع مرتبط كأصل بقدرة الشعوب على الدفاع عن حقها في الإبداع والخلق والابتكار، حيث إمكانية تعدد الحداثات لا تعني الانكماش على الذات أو رفض الآخر، وإنما تعني التعامل بشكل جدلي مع الآخر".

مقدمة

طلب مني معهد برناردان (Collège des Bernardins)، في إطار ندوته حول "الحوار الإسلامي المسيحي"، أن أتناول موضوع "الأصولية الإسلامية والعلاقة مع الآخر"، واعتزمتُ بحث هذا الجانب معتمداً مقاربة جدلية تدرس الإسلام والغرب على حد سواء. فحتى وإن كان اهتمام العديدين ينصب في المقام الأول على "الأصولية الإسلامية"، إلا أننا في الواقع لا يمكننا الاقتصار على هذه المقاربة الجدلية التي تعد شرطاً للحوار.

إنّ استكشاف فرص التبادل مع ما يسمى بـ"الأصولية الإسلامية" يزيد من شعوري بأني المدافع في المغرب وفي العالم العربي عن الحوار بين الحركات الإسلامية واليسار الذي كنت أنحدر منه منذ عدة سنوات. لقد كنت مدعواً كذلك إلى العمل على هذه الحركات باعتماد منهج إثنوغرافي مفاهيمي، وآمل أن أتقاسم معكم محاولة الفهم والاحترام الذي يجب أن يحدد كل علاقة بالآخر.

صورة الغرب عن الإسلام

أود أن أذكر في هذه اللحظة بأنّ تبادلاً حقيقياً غير ممكن ما لم ندرك في أذهاننا طبيعة تمثل الإسلام في المخيال الأوروبي عموماً والفرنسي منه على وجه الخصوص، وكذلك في كتابات العلماء عن الإسلام والمسلمين في فرنسا منذ أكثر من قرنين. ولا يمكننا القيام بأي مساءلة عن العلاقة بين الإسلام والغرب دون التفكير بما بدأه الكاتب الفلسطيني إدوارد سعيد في مؤلفه "الاستشراق" (1978)[3] وواصله في كتابه "الثقافة والإمبريالية" (1993)[4]. فقد وضّح سعيد في كتاباته غير المعروفة كثيراً في فرنسا كيف تشكلت صورة خيالية عن الشرق والإسلام والعرب بواسطة روايات فلوبير (Flaubert) ومؤلفات كامي

[3]- إدوارد سعيد: "الاستشراق؛ المعرفة، السلطة، الإنشاء"، ترجمة كمال أبو ديب، منشورات مؤسسة الأبحاث العربية، سنة 1978، ص 372

[4]- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، منشورات دار الآداب، الطبعة الثالثة، 2004، ص 425

(Camus)، والأبحاث الموسوعية لسيلفيستر دو ساسي (Sylvestre de Sacy) أو في مقالات أرنست رينان (Ernest Renan)، فهذه الأعمال هي التي ينبغي أن تقودنا إلى التفكير في العلاقة البنيوية بين تمثل الآخر وعلاقة الهيمنة.

لقد ارتبط إنتاج المعرفة عن الإسلام هيكلياً بالسلطة الاستعمارية التي كانت بحاجة إلى معرفة الآخر من أجل هيمنة أفضل عليه. وما تزال هذه العلاقة بين المعرفة والسلطة ذات أهمية اليوم في التقارير الاستعمارية الجديدة، كتلك التي نجدها اليوم مثلاً بين فرنسا وشمال أفريقيا.

إنّ الاستشراق الجديد تطور بالمقارنة مع الاستشراق الكلاسيكي في الجامعة الفرنسية في مجال الخبرة منذ الثلاثين سنة الماضية، وهو بالتأكيد أقل علمية من سابقه الكلاسيكي، لكنه أقرب إلى مراكز القوى وصناعة القرار السياسي. فالمستشرقون الجدد - وبكثير من السطحية - هم أكثر سعياً لوسائل الإعلام، والمساعدة في الحفاظ على التمثلات المعادية للإسلام في المخيال الفرنسي.

أريد أن ألفت انتباهكم هنا إلى مشكلة أخرى غير مرتبطة هذه المرّة بالإسلام بشكل مباشر، ولكن بطريقة تصور الدين وتمثله في مرويات (أو خطابات) الحداثة المهيمنة في فرنسا. فلا شك أنّ التاريخ المهيمن للحداثة في فرنسا، فيما يتعلق باللائكية السائدة، غالباً مصمم مثل مسار خطي للعلمانية. ففي حكاية العلمانية هذه المتأثرة بشكل قوي بالتنوير، جاء بروز العالم الحديث في تعارض مع الدين، وكثمن "للخروج عليه". إنّ هذا النوع من الخطاب الذي يقابل بطريقة آلية بين الدين والحداثة، بين استقلالية القانون والتبعية العقدية، بين نور العقل وظلام الإيمان، بين حرية المواطن وعبودية المؤمن، إنّما يعمل على إعادة الوضوح للتجليات المعاصرة للدين، ففي عالم سبق أن فكر فيه ورثة فلسفة الأنوار على أنه علماني، ينظر إلى قوة الظواهر الدينية في الفضاء العام الوطني والدولي كتهديد لحريات المحدثين ولنمط حياتهم.

عودة الديني إلى الواجهة

توحي العديد من الكتابات إلى أننا سوف نعيش حقبة أكثر من أي وقت مضى تحت تأثير "عودة الشأن الديني"، بحيث سيصبح الأصوليون فيها الشكل الأكثر تطرفاً. فمنذ أزيد من ثلاثين سنة، وتحديداً منذ الثورة الإسلامية في إيران سنة 1979، وموضوع "عودة الشأن الديني" يُستحضر باضطراد في مختلف وسائل الإعلام وجزء مهم من الأعمال الأكاديمية بدءاً بالعلاقة مع الإسلام، ثم مع المسيحية،

وأخيراً بباقي الملل فيما بعد. لننتبه إلى أعراض الموضة هنا، حين نذكر بأن "عودة الشأن الديني" في شكله المسيحي، كان موضوعاً مستعاداً في الغرب، تحديداً في فرنسا بعد ثورة 1789.

يمكن القول كذلك إنّه طوال القرن التاسع عشر، كانت فرنسا مسكونة بهذا الموضوع؛ أي عودة الدين، منذ شاتوبريان (Chateaubriand) من خلال "عبقرية المسيحية" حتى رينان (Renan) الذي ذكّر بـ "عودة الدين في نهاية القرن" في دراساته حول تاريخ الأديان، مروراً بغيزو (Guizot) الذي تكلّم عن "صحوة المسيحية" في تأملاته حول الدين المسيحي.

إنّ الرجوع إلى الأصول الدينية ليس مقتصراً على الأصولية، ولكنه يشكّل عنصراً كثيراً ما كان كامناً ومستتراً في الحداثة. فبالعودة إلى الأعمال العظيمة للفلسفة الأوروبية، سوف نجد صياغة لاهوت-سياسي للحداثة أكثر مما هي صياغة علمانية. ففي كتابه "التنين" يستند توماس هوبز (Hobbes)[5]، وهو من دون شك المنظر الأكبر للدولة الحديثة، إلى أسس دينية. فهو يقدم الدولة مثل "إله فانٍ/ميت" (a mortal God)، فاستعان بوصايا العهد القديم والعهد الجديد من أجل تبرير توسيع سلطات الملك. أما في الجزأين الثالث والرابع من كتابه "التنين"، فقد طور توماس هوبز تأويلاته للكتاب المقدس الخاصة بالمجتمع المسيحي (مسيحية الكومنولث).

كذلك يقع استخدام الأصول الدينية في قلب نصوص عديدة للفيلسوف هيجل الذي نعرف مكانته وأهميته في تاريخ الفلسفة الغربية[6]. يتصور هيجل في "ظاهراتية الروح" كما في "دروس حول فلسفة التاريخ" أنّ الدين يمثل بُعداً مركزياً، ليس فقط في علاقة الوعي بالعالم، وإنما أيضاً في مسيرة التاريخ. في الموسوعة يحدد هيجل الفلسفة والدين في القدرة نفسها على التوحيد بين الذات والموضوع في وحدة منسقة، وبين الحياة الداخلية للإنسان وثباتها في العالم الخارجي.

الفترات الكبرى للتغيير الديني في المسيحية كانت تحدث في علاقة مع العودة إلى أصول الوحي، كما أكد ذلك جان لوك نانسي في كتابه "la Déclosion" عند حديثه عن تفكيك المسيحية حين صرّح بأنّ: "المسيحية قد انخرطت منذ بداياتها في دعوى دائمة للتصحيح الذاتي أو تجاوز الذات، وفي غالب الأحيان في شكل استذكار ذاتي في سبيل العودة إلى أصل أكثر نقاء (...). كما هو مستمر اليوم، رغم أنّ

[5]- Thomas Hobbes (1588- 1679) فيلسوف إنجليزي حديث تخرج في جامعة درس بجامعة Oxford، متعدد الاهتمامات التي توزعت بين دراسة اللغات القديمة والفلسفة والعلم الحديثين. نشر القسمين الأساسيين من مذهبه الفلسفي عن "الجسم" و"الإنسان" بين عام 1655 و1658. لكن يبقى كتاب «the Leviathan» الذي ظهر في لندن أول مرة سنة 1651 أهم مؤلف له في مجال الفكر السياسي.

[6]- Georg Hegel (1770-1831) أحد أهم الفلاسفة الألمان، يُعد من مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر، يقوم مشروعه الفلسفي على أخذ التناقضات والتوترات وموضعتها في سياق واحد أطلق عليها "الفكرة المطلقة" أو المعرفة المطلقة". ألف كتابه "ظاهراتية الروح" عام 1807

ذلك كان قد بدأ من قبل فيما بين الأناجيل وبولس، وبين بولس وجاك من خلال أصول الرهبانية، ثم طبعاً بين مختلف الإصلاحات" (ص 59) من كتاب: "La Déclosion" للكاتب الفرنسي: Jean Luc-Nancy الصادر سنة 2005.[7]

إنّ الإصلاح الذي بدأ مع لوثر كثيراً ما قدم على أنّه واحد من أهم اللحظات في تاريخ الحداثة الغربية، فهو يشكّل مرجعية لأسس المسيحية. ففي نصوصه حول الكلمة والروح في تفسير الكتاب المقدّس، وحول حرية المسيحي أو في قدرة السلطة العلمانية، قام لوثر بالاعتماد على تأويل للعهد الجديد وتحديداً على رسائل بولس، وذلك من أجل دمقرطة العلاقة مع الإله لفسح المجال وإتاحة إمكانية الوصول إلى الإيمان لأي مسيحي دون المرور عبر وساطة المؤسسة الكنسية.

الأصولية الدينية أساس الحداثة الغربية

لن نُسْقِط إذاً من تفكيرنا حول الدين ذلك التوتر المشكّل للحداثة الغربية، وللخطاب المسند لها فيما بين العلمانية الخطيّة من جهة، والجينيالوجية المسيحية من جهة ثانية. فمن ناحية تأسست الحداثة ضدّاً على الديني، لكنّها من ناحية أخرى نشأت وتشكلت على أسس وقوام بعض القيم والمعتقدات والمؤسسات المسيحية.

انطلاقاً من أمثلة: هوبز، هيغل أو لوثر، وكذلك تسليط الضوء على توتر العلاقة بين الأصول المسيحية والعلمانية المؤسسة للخطاب الغربي للحداثة، أود أن ألفت انتباهكم قليلاً إلى ضرورة أن نأخذ على محمل الجد ما يشار إليه بـ "الأصولية الإسلامية"، بمعنى ضرورة بذل جهد من أجل الفهم قبل الاستغراق في المصادرات والانغماس في الأحكام القاطعة. ما أود أن أثيره في هذا المقام هو أنّ العودة إلى الأصول الدينية يمثل مكوناً أساسياً للحداثة الغربية، ولا يمكن أن يعتبر رد فعل "للظلامية" أو تعبيراً عن الماضوية التي سوف تصبح مجرد معالم مميزة لأصولية الآخر. أما العلاقة التي يجب على المسلمين المعاصرين أن يعقدوها مع أصول الإسلام، فقد تم رفعها بحدّة مع الحركات الإسلامية.

فماذا تعني إذن العودة إلى أصول الوحي في الإسلام المعاصر؟ إنه تجديد الإسلام من خلال الرجوع إلى أسسه، هو ما يمثّل الرهان الحقيقي.

[7]- Jean-Luc Nancy: La Déclosion, Déconstruction du christianisme, Paris, Galilée, 2005.

الإسلام والأصولية والإصلاح

يطرح الرجوع إلى الأصول نفسه في أوقات الأزمات قبل كل شيء؛ فقد شكل الاستعمار الأزمة الكبرى التي عاشتها المجتمعات الإسلامية، مثل كثير من المجتمعات الأخرى، منذ القرن التاسع عشر. وتعد هذه الأزمة في المقام الأول أزمة تحوّل للمعنى الإسلامي؛ ونقصد بذلك التحول من حيث قدرة اللغة على التعبير عن العالم الجديد الناشئ من خلال الاحتكاك بالغرب.

إنه باختصار واحد من المشاكل التي أثارتها كتابات الإصلاحيين الأوائل نهاية القرن التاسع عشر، وتحديداً جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. لذا يجب تسليط الضوء على أزمة اللغة والمعنى هذه، والتي تشير إليها نصوص رواد الحركات الإسلامية المعاصرة مثل حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين سنة 1928، أو السيد قطب ذلك الوجه الآخر للجماعة، فتوضع في سياقها.

إنّ أزمة المعنى هذه عبارة عن أزمة الوعي الإسلامي في علاقته بالعالم الخارجي، فكما في جميع فترات "نكبة الوعي" ـ حتى نستعيد عبارة هيجل في ظاهراتية الروح ـ تعيش الذات وجودها في العالم كاستلاب يوجه تفكيرها نحو نفي العالم والاحتماء بداخله. غير أنّ هذه النكبة هي في الآن ذاته اللحظة التي تسمح للوعي أن يصبح صافياً، فيعيد تشكيل المعنى الجديد الذي سوف يمكنه من تجاوز هذا الاستلاب والتصالح مع العالم. أما إذا كانت الذات تعتبر نفسها غريبة عن العالم، فإنها ستبحث في المقابل عن اختزال هذه الغربة، فتتخذ هذا العالم مسكنها الخاص.

فكيف سنحدث هذا التوافق مع العالم؟ إنه سيرتكز على إعادة قراءة الماضي الإسلامي الذي يقتضي تفسيراً مباشراً للنص القرآني ولأحاديث النبي محمد. هذا هو المثال الأكبر لمحاولة إعادة تشكيل المعنى انطلاقاً من تأويل النصوص القديمة والجديدة معاً. فأمّا القديمة، فلأنها تعيد إنتاج حركة العلماء والمفكرين الكبار أمثال الإمام الشافعي الذي أسس في القرن الثاني للإسلام (القرن الثامن الميلادي) قواعد أصول الفقه، والإمام الغزالي في القرن الخامس الهجري (القرن الحادي عشر الميلادي) الذي بحث إشكالية إحياء علوم الدين في كتابه الموسوم بالمسألة ذاتها، أي "إحياء علوم الدين".

إنّ العودة إلى النصوص المؤسسة للإسلام منذ نهاية القرن التاسع عشر، يشكل محاولة جديدة تدخل في الوقت ذاته في سياق تحديث وهيمنة الغرب، لذا يجب أن يناظر التأويل الإسلامي تطور الدولة الحديثة التي غيرت شروط إنتاج المعرفة في الإسلام. فخلال عدة قرون خلت، أنتجت المعرفة من طرف

العلماء بشكل مستقل كليّاً عن السلطة السياسية؛ إذ لم يكن للحكام أي حق للتدخل في آراء المفتين وأحكام القضاة.

لذلك سوف تدركون أنّ الرهان الأساسي الذي يطرح هنا هو سؤال صياغة القواعد في إطار الشريعة، التي تترجم بشكل غير سليم بأنها "الشريعة الإسلامية" إلى اللغات الأوروبية. وعليه أضحى من المناسب هنا القيام بتمييز فاصل وجوهري بين الشريعة والفقه؛ فاشتقاقياً، تعني الشريعة الطريق المؤدية إلى المنبع. فالمؤمن عليه اتباع الطريق الإلهي، غير أنّ هذا الطريق يتداعى عند كل محاولة ترمي الالتزام به. إنه ممارسة دائمة لتفكيك معاني هذا المسار، وعلى هذا النحو تصبح الشريعة متعذرة، وإدراكها غير ممكن إلا من خلال وساطة الفقه، بالإضافة إلى أنه ليست هناك دراية مباشرة وإدراك كلي بالشريعة، ولكن فقط سعي نحو معرفتها عبر التواءات الفقه.

إنّ ما تتم ترجمته عادة بـ"الفقه الإسلامي" هو عبارة عن المعرفة التي تؤسّس القواعد الإسلامية. فإلى غاية القرن التاسع عشر ظل الفقه ديناميكياً باعتباره منتوجاً بشرياً للمعرفة. وأنا أستعمل هنا كلمة "معرفة" في علاقة بمعرفة النصوص المؤسسة للإسلام ـ أقصد هنا بالأساس القرآن والحديث ـ علاوة على نصوص العلماء، ومن بينهم أصحاب المذاهب الأربعة التي تترجم بشكل غير صحيح "شعائر"، وهنا سوف أشير إليها كما جرى التقليد العلمي بذلك: المالكية والحنفية والشافعية والحنبلية.

إنّ إنتاج المعرفة كان ديناميكياً بالمعنى الذي يفيد أنّ العالِم كان مزوّداً بمختلف النصوص، زيادة على كونه كان مشدوداً إلى المجتمع المحلي الذي كان يتفاعل معه، لتأسيس آراء تجيب عن الأوامر الأخلاقية القادرة على حفظ تماسك المجتمع. بصيغة أخرى، كان الأمر أشبه بحركية مزدوجة تعيد قراءة وتفسير النصوص على ضوء الواقع، والواقع على ضوء النصوص بغية تزويد عمل الشريعة.

مسارات الإصلاح الديني

إنّ مسار التحديث الذي انطلق منذ القرن التاسع عشر سوف يضع اصطلاحاً لهذا الاستقلال في صياغة الشريعة الإسلامية من قبل فقهاء المجتمع. فبعد تقويض إبستميتها (من الإبستمولوجيا) الأصولية الأصلية، أصبحت الشريعة الإسلامية منذ الحقبة الاستعمارية حقاً للدولة، وهكذا فالدولة هي التي نصّبت لنفسها سلطة فريدة تسمح لها بسن الشريعة على حساب الفقهاء. وعليه صار من الممكن، وبمعزل عن الشريعة، ضمان حضور الإلهي في الواقع الاجتماعي المسيّج بقوة سلطة الدولة.

لقد كان الاستقلال المالي فيما مضى بالنسبة للمؤسسات الدينية، من خلال "الأحباس"، طريقة يتضمن بها عدم التبعية للسلطة السياسية؛ غير أنّ العلماء أصبحوا الآن مجرد موظفين لدى الدولة ومؤسساتها. ومن خلال وجهة النظر هذه، فإنّ ظهور الحركات الإسلامية المعاصرة إنّما يجب أن يقدم على أنه محاولة لاستعادة المعرفة والأخلاق الإسلامية من هيمنة الدولة الحديثة على الشريعة. لقد خرجت هذه الحركات عن الدائرة التي رسمتها الدولة الحديثة للخطاب الديني.

عمل الحركات الإسلامية ليس أحادياً، بل يقترح حلولاً وسطية بخصوص الحياة العصرية، فمشاركة الحركات الإسلامية في اللعبة السياسية (الانتخابات المحلية، الانتخابات التشريعية، الإسهام في العمل البرلماني والتصويت على القوانين، تسيير البلديات، الصحافة الحزبية)، كل ذلك أفضى بها إلى هيمنة الانشغالات السياسية على الوظائف الدينية. فالمشروع الأولي لإعادة استثمار الدين في العالم قد أصبح في توتر دائم مع الزهد الداخلي في العمل السياسي الدنيوي.

إشكاليات التجديد الديني

إنّ إعادة صياغة معنى العالم من خلال إعادة قراءة النصوص المؤسسة للإسلام ليس بطبيعة الحال الجواب الوحيد الذي نوقش ضمن الفكر الإسلامي المعاصر. فعلى خلاف ذلك هناك مفكرون كبار من أمثال عبد الله العروي، الذي اقترح منذ سنوات السبعينات ومن منظور تاريخاني أنّ أزمة المثقفين العرب أزمة تقليد وتقاليد؛ لذلك تمّ حث الدول العربية على القيام بداية بالتجربة الليبرالية من أجل تقليص الفجوة الاقتصادية مع الغرب.

وهناك في المقابل مفكرون آخرون أمثال الراحل محمد عابد الجابري الذي قدّم مشروعاً لإحياء المنطق الرشدي لنقد العقل العربي، فدعا إلى استئناف عقلانية الأندلس المتميزة بالمغرب، والمغرب الكبير التي تتميز عن الفلسفة الصوفية للمشرق. لكن وعلى الرغم من أني لا أشاطر الكثير من النقط المقترحة من طرف العروي والجابري في كتاباتهم، بما في ذلك الجانب المرتبط بتصور خطي للتاريخ، فإنّ هذا العمل يبقى متسماً بالقدرة على إثارة قضايا مهمة مرتبطة بالكائن العربي والمسلم.

إنّ أسئلة التأويل والمعنى في الإسلام هي الأكثر جوهرية في سياق الثورات العربية، وبالخصوص العلاقة بين الحركة الإسلامية والحركة العلمانية أو اللائكية. فلا يمكننا السماح بإعادة إنتاج أوضاع مشابهة للمأساة المصرية لهذا الصيف والقمع الدموي الذي تلاها. فواحد من جوانب المشكل هو العلاقة بين ما ينتمي إلى المرجعية الإسلامية، وبين ما ينتمي إلى المرجعية العلمانية. لذا يجب علينا إنتاج

شروط لصياغة المسألة الإسلامية بتوافق مع ماضيها، وتعد في الوقت ذاته شروطاً سياسية عادلة، ديمقراطية متحرّرة.

في هذا الصدد، سوف أختلف مع التاريخانية التي تعتبر أنّ الدول العربية، وعلى نطاق واسع دول الجنوب، عليها استنساخ التجربة التاريخية لأوروبا. فهذا يستتبع كذلك أننا لن نكون في وضعية تقليد للغرب أو في علاقة دوغمائية مع الحداثة. فالحداثة ليست مقدسة، ويجب عليها أن تكون خاضعة لكل ممارسات التفكير النقدي، وهذا ما يعني على وجه التحديد استعادة حقنا في الإبداع التاريخي، وحقنا في تجديد التحول المتعثر بسبب الحداثة، وذلك لإعادة الانخراط في الزمن الجديد.

إنّ بناء معنى العالم في علاقة بالإنسان المسلم لن ينتج عنه تصور نفعي لعالم مكبّل بالمصالح الفردية في إطار الدولة الحديثة، كما هو حال المفهوم السائد للحداثة. فالتأسيس الذي أفكر فيه ينشأ بداية حول المجتمع، وفي فضاء سياسي لا تستأثر به الدولة، بل يقع خارجها. إنه بناء يقوم على الأخلاق في عالم أو تشكيل قانون حديث مستحدث تمّ فيه إقصاء البعد الأخلاقي.

وبشكل مدقّق أكثر، فإنّ سؤال استمرارية الفرد المسلم في منأى عن التغييرات والقطائع هو بمثابة عنصر مركزي في أي تفكير حول العلاقة بين الماضي والحاضر، وعلى تجاوز أشكال الهيمنة المعاصرة. لذا فاستمرارية الفرد المسلم ترد إلى فهم وتأويل النصوص المؤسسة للثقافة الإسلامية. وبالنسبة لي، لم يكن التأويل أبداً تمريناً مغلقاً، بل يرتكز على التجديد المستمر لتأويل الإشارات.

إنّ معنى العالم الذي نعيش فيه لا يمكن أن يشمل بمعطى بسيط، وأن يمتثل للأمر المتمثل في القول: مادام العالم المعاصر محكوماً بالغرب وحداثته، فيجب عليكم أن تنقادوا لهذه القواعد، وتنضبطوا للمعنى الذي يقترح عليكم. إنّه معنى أحادي ومفروض، ينتج علاقة مع السلطة ولا يمكن أن ينتج عنه سوى النفور. وعليه، فبناء المعنى لا يمكن أن يكون إلا بطريقة جدلية، في إطار علاقة مزدوجة للنفي والتجاوز. وأقصد بالنفي المعنى الهيجيلي للكلمة، أي نفي يكون في الوقت نفسه مؤكداً ليقين ما يقول. فالتجاوز لا يمكن أن يكون إلا في تأويل المصدر الذي هو في الوقت ذاته ثنائي من حيث الزمن: العودة والصعود في اتجاه المصدر وتفعيله في الحاضر. إنه المعنى الأساسي والأول للشريعة.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com
www.mominoun.com