المحور الثانى

الاتِّجاهات الفكرية الفربية والعربية

٣- تجديد الخطاب الدينى الإسلامى فى عينة من الكتابات الغربية:

ضرورة حضارية أم مناورة سياسية — د. أمانى مسعود

- **تعقيب** — أ. هشام جعفر
  أ. ضياء رشوان

٤- اتجاهات الجدل حول تجديد الخطاب الدينى فى مصر

د. على ليلة
أ. رضوى صلاح

- **تعقيب** — د. كمال الدين إمام
  د. محمود خليل

obeikan.com

obeikan.com

٣- تجديد الخطاب الدينى الإسلامى فى عينة من الكتابات الغربية:
ضرورة حضارية، أم مناورة سياسية

دكتورة أمانى مسعود

مقدمة:

على غرار «روشتة» البنك الدولى وصندوق النقد الدولى فى إصلاح الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والحد من الفقر، وتحقيق التنمية لشعوب الدول (المتخلفة) حتى تلحق بركب (التقدم) لشعوب العالم الأول، تطوعت الأخيرة بتقديم (الوصفة) السحرية لإعادة تشكيل عقول البداوة الإسلامية، والصلف العربى للتخلُّص من (التعصب الدينى) و(السخف الحضارى الشرقى)، والذى خلف من ورائه العنف والتخلف و(الإرهاب)، وأبعد قوم (ابن لادن) عن طريق الديمقراطية والليبرالية والحضارة الإنسانية أحادية المسار، وهى الحضارة (الغربية)، وجاءت الروشتة هذه المرة أكثر قسوة؛ إذ تعالج مرضًا تفشى فى الجسد ووصل إلى العقل (الإسلامى والعربى)، وتعدى المريض لسوء حالته على الطبيب المعالج؛ بعد أن كانت حالته لا تتعدى حدود أهل بيته. وبعد أن كان الخلل فى السياق الاقتصادى السياسى الاجتماعى لهذا «المجاهد المسلم» الذى أحيا مفهوم الإسلام العسكرى Islamic Militant والإسلام السياسى Political Islam - كما أشارت لذلك الكتابات الغربية فى الثمانينيات من القرن الماضى- أضحى الخلل فى السمات الذاتية لهذا المسلم نفسه، ولذا لزم علاجه بوصفة سحرية ودواء فعال سبق أن تناوله الآخرون الذين واجهوا أزمات فى تاريخهم، وتناسى واضعو هذه الوصفة السحرية، أن السياقات الحضارية المختلفة تموج بالمد والجزر، وأن النازية والفاشية والحروب الصليبية والصراعات الدينية الدموية ليست (نتاجًا) للبداوة الشرقية التى رفضت فصل الدين عن الدولة بدعوى خصوصية خبرتها التاريخية، كما أن التسامح وقبول الآخر وتقديس حقوق المرأة واحترام حقوق الإنسان ليست ركنا ركينا فى (السياق) الحضارى الغربى، والذى انطلق ركب تقدمه من شعلة هذا الفصل بين مملكة الشر ومملكة الخير أى بين الدولة والدين.

لقد امتزجت كل هذه المقولات بحالة (السيولة) التى يعيشها العالم منذ منتصف الثمانينيات، وجاء توصيف تجديد الخطاب الدينى الإسلامى، أو بمعنى أصح، (إصلاح) الخطاب الدينى الإسلامى، فى كثير من الكتابات الغربية؛ ليعبر عن فوضى مفاهيمية ممتزجة بفوضى تحليلية وتفسيرية للأديان، حتى يهيىء لك عند قراءة العديد من تلك الدراسات غياب موضوع الدراسة أو فكرتها المحورية، والتطرق إلى كل ما هو خلافى دينى، وحتمية السعى لحلِّه.

و**منهجيًّا** يتناول هذا البحث عينة انتقائية من الكتابات الغربية المختارة باللغة الإنجليزية والصادرة فى معظمها عن دور نشر كبرى (حوالى **أربعين** دراسة بين كتب ومقالات وخطب وتصريحات رسمية)، ولقد كان محك اختيارها هو نشرها عقب حادث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، لتلمس نظرة الغرب إلى الإسلام والمسلمين أثناء وعقب هذا الحدث، وتحليل الأطروحات التى ابتدعها الغرب لإصلاح أمور الشرق بمفردات غربية، وبذلك يعالج البحث عدة أسئلة:

١- ما هو مفهوم تجديد الخطاب الدينى الإسلامى فى الأطروحات الغربية الأكاديمية والنخبوية بعد الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، وما هى سياقاته وضروراته ؟

٢- إلى أى مدى اتفقت عينة الكتابات الغربية (باللغة الإنجليزية) مع ماطرحته الكتابات العربية عن مفهوم تجديد الخطاب الدينى؟ وهل يتحدث السياقان عن نفس المفهوم ويقصدان الشروط المسبقة لنفس الخبرة التاريخية؟

٣- هل يمكن الحديث عن «خطاب غربى متجانس وأحادى» فى تناول تجديد الخطاب الدينى الإسلامى، أم أن الخطابات الغربية متعددة ومتباينة داخل نفس الكتابات الغربية باللغة الإنجليزية؟

٤- كيف اقتربت الكتابات الغربية من تحليل الخطاب الدينى الإسلامى، وهل كانت الأولوية للاقتراب «المقارن» بين الإسلام والمسيحية؟ أم أن «الاقتراب السياقى- الحضارى» الذى يتناول مصادر الفكر الإسلامى من قرآن كريم وأحاديث شريفة كان لها مكانتها فى هذه الكتابات؟

واستنادًا إلى أن هناك عددًا من الخطابات وهى: **الخطاب الأكاديمى** الذى تعبر عنه

الكتابات والدوريات الغربية، و**الخطاب الرسمى** الذى تتبناه النخبة السياسية، استنادًا إلى ذلك: يسعى البحث للتعرف إلى أطروحات الخطابات الغربية بمستوياتها وفقًا لما تتيحه المادة المتوفرة.

وتتناول هذه الورقة البحثية فى إجابتها عن هذه الأسئلة البحثية دراسة ثلاثة محاور رئيسية هى: **أولاً: منطلقات ومضامين تجديد الخطاب الدينى الإسلامى** كما جاء فى عينة الكتابات الغربية باللغة الإنجليزية، **ثانيًا: ضرورات هذا الخطاب** كما تصورته تلك الأدبيات، وأخيرًا **مسارات التجديد** كما طرحته هذه الكتابات.

أولاً: منطلقات ومضامين التجديد

بدا أن دراسة الخريطة الدينية السياسية للعالم الإسلامى كانت من أهم **منطلقات** الكتابات الغربية فى دراسة التجديد؛ فلقد حددت هذه الكتابات - بداية - الاختلافات السياقية بين دول المسلمين، **فعلى مستوى الدول الإسلامية** -أو على المستوى الميكرو- وعَى الغرب: أن العالم الإسلامى يختلف ليس فقط فى المذاهب الدينية ولكن أيضًا فى ممارسته الحياتية اليومية السياسية والاجتماعية، وبالتبعية ترجمت هذه الاختلافات مفهومه عن الحكومة ونظام الحكم، وحقوق المرأة واللجوء إلى العنف. وتحددت هذه الاختلافات من وجهة نظر غربية فى نقطتين أساسيتين:

١- الاختلاف **بين السنة** وهم الأغلبية فى العالم الإسلامى، **والشيعة** وهم الأقلية ويمثلون نحو ١٥٪ فقط من تعداد العالم الإسلامى، ويمثل دعمهم وتأييدهم من أجل نيل حرِّية سياسية ودينية أكبر فرصة للولايات المتحدة لمواجهة النفوذ الإيرانى الراديكالى، وتأسيس وضع مستقر للولايات المتحدة فى المنطقة.

٢- الاختلاف بين **المسلمين العرب والمسلمين من غير العرب**، حيث يمثل المسلمون العرب ٢٠٪ من تعداد العالم الإسلامى، وحددت إحدى الدراسات أن امتزاج الإسلام بالعروبة - وخاصة من الناحية السياسية- كان لأسباب تاريخية وثقافية أكثر منها دينية، ودلَّلت إحدى الدراسات على ذلك بتغير مركز الثقل الإسلامى كل حقبة تاريخية «..فعلى الرغم من أن العالم العربى ظل لفترة طويلة قلب العالم الإسلامى، إلا أن البعض يرى: أن مركز

الثقل الإسلامى قد تغير نحو دول إسلامية على هامش العالم الإسلامى مثل إندونيسيا، أو المجتمعات الإسلامية فى الغرب »[١].

وعلى المستوى «الميكرو»، تأكدت لدى الغرب اختلافات مستويات الخطاب داخل الدول الإسلامية نفسها؛ إذ حددت إحدى الدراسات[٢] ثلاثة مستويات للخطاب الإسلامى داخل كل دولة إسلامية، وهى: **الخطاب الإسلامى الشعبى** الذى يرفض كل ما جاء من الغرب، **والخطاب الإسلامى السياسى المؤسِّسى** الذى يرى: أن الإسلام هو الأيديولوچية الأولى بالاتباع، ويرفع شعار الإسلام هو الحل، **والخطاب الإسلامى الثقافى** الذى تتبناه نخبة الانتلجنسيا فى الدول الإسلامية، ويهتم بالتفاعلات الثقافية ما بين الشرق والغرب أكثر من اهتمامه بمفهوم الإسلام السياسى.

ووفقًا لهذه الاختلافات الكلِّية والجزئية، اختلفت مفردات خطاب عينة الكتابات الغربية فى التعامل مع العالم الإسلامى، طبقًا لمدى تشدد أو مرونة كل خطابٍ من الخطابات السالفة، وتبعًا لخصوصية كل حالة وطبيعة توجُّهها نحو العالم الغربى عمومًا والولايات المتحدة على وجه الخصوص.

وبدا أن **المبرر الأساسى وراء مطلب التجديد** فى الألفية الجديدة فى عينة الكتابات الغربية كان فى لغة العنف والإرهاب التى اتَّصف بها الخطاب الإسلامى متمثلاً فى خطاب تنظيم القاعدة[٣] الموجه للقوى الغربية وخاصة الأمريكية؛ حيث تحول الخطاب الإسلامى من وجهة نظر عينة الكتابات الغربية إلى خطاب عدوانى يروِّج لمواجهة بين (أعداء الله) أو (الكفار) ومعهم (المنافقون) ويقصد بهم الغرب، وبين الشرق وهم (المؤمنون) و(الصادقون).

ومن ناحية أخرى أوجدت عينة الكتابات الغربية رابطة بين (الإسلام) وممارسات القلة من الجماعات الدينية التى تتحرك باسم (الإسلام)، وحولت المواجهة من مواجهة بين قوتين سياسيتين إلى مواجهة دينية بين حضارتين، فأضحى هناك ما يمكن أن نسميه (حربًا على الإسلام) انطلاقًا من (التهديد الإسلامى)، الذى كانت أحداث سبتمبر من أبشع صوره وفقًا لما أكدته عينة الكتابات الغربية.

أما عن مضامين التجديد التى ترتبط فى نفس الوقت بمفهوم التجديد؛ فلقد اتَّضح أن هناك اختلافًا فى تناول مفهوم التجديد فى كل من الكتابات الغربية والكتابات الإسلامية

الواردة فى عينة الدراسة؛ وذلك نظرًا إلى موقف كل منهما من مراعاة الخبرة الحضارية للمفهوم؛ فمفهوم «التجديد» فى الإسلام، ليس بمفهوم جديد وليس بمطلب عالمى؛ إذ ارتبط بأعمال رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده والكواكبى والأفغانى وغيرهم، وجاءت أطروحاته من قلب العالم الإسلامى وعلى لسان علمائه ومفكِّريه. ولكن يبدو أنه أضحى منذ أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م مطلبًا غربيًّا، وأمريكيًّا بالأساس. كما **أن مفهوم التجديد -كما تم طرحه فى عينة الكتابات الغربية- يختلف اصطلاحيًّا ولغويًّا عنه فى الكتابات العربية، فهو فى المعجم العربى** يعنى: صيَّره جديدًا، وهذا يفترض وجود قديم أُدخل عليه بعض عناصر الجدة، وجدد العهد، أى: أن العهد موجود وأُدخل عليه تعديلات.

وفى حين يتحدث الغرب عن **الإصلاح** Reform، فإن الإصلاح فى اللغة العربية له دلالات مختلفة؛ إذ أنه يعنى تبديل الشىء وتحويله إلى نافع أو مناسب، وأصلح الشىء أى أتى بما هو صالح ونافع وأزال عنه الفساد(٤). ومن ثم؛ فالإصلاح ليس هو التجديد فى اللغة العربية وتختلف دلالته بالتبعية، ومن ثم؛ فإذا انتقى الغرب لفظ «**الإصلاح**» وليس «**التجديد**» فإنه يقصد بذلك إعادة النظر فى المنتج الإسلامى أيًّا كان، لإصلاحه وإزالة الفساد عنه، ومن هنا خرج مفهوم التجديد فى المنظور الإسلامى من سياقه الحضارى والتاريخى المنطقى، فالتجديد ارتبط تاريخيًّا بوظيفة النص وليس بالنص نفسه، ولم يكن «الواقع» هو القياس والهدف من التجديد، ولكن التجديد ارتبط بالعودة إلى الماضى لحل معضلات الحاضر وليس العكس، فى حين ارتبط مفهوم الإصلاح -أو الأحياء- كما يفسره البعض فى المنظور الغربى بالثورة على الكنيسة حين خرجت عن تعاليم المسيح الأولى وتدخلت فى إدارة «**مملكة الشر**» وهى مملكة الدنيا والسياسة. فالإصلاح Reform فى قاموس **أوكسفورد**، يعنى تحسين الشىء وإزالة الخطأ فيه أو معالجته من سوء استخدامه، والإصلاح فى المسيحية يعنى اتباع تعاليم لوثر ومن بعده كالفن، ودعوتهما صراحة إلى فصل الدين عن الدولة. وحتى الإصلاح فى اليهودية كان يعنى (عقلنة) شكل الديانة اليهودية وإزالة ما يتنافى فيها مع العقلية البشرية، ومن ثم ارتبط الإصلاح بالنص نفسه وليس بوظيفته Rationalized Form of Judaism (٥)، وهو ما يختلف شكلاً وموضوعًا عن التجديد أو الإصلاح فى السياق الإسلامى الذى ارتبط -كما أسلفت- بالعودة إلى الماضى، وإلى أصل الكتاب السماوى وهو القرآن الكريم.

ومن ثم يتحدث الطرفان عن خبرتين حضارتين متباينتين وعن مفهومين مختلفين؛ فكان لازمًا مع تجاهل هذه الخصوصيات الحضارية أن يحدث بين الرؤيتين الصراع والصدام وسوء التفسير لكل ما ورد.

ولقد دعت هذه الكتابات الغربية -الواردة فى عينة الدراسة- إلى مفهوم التجديد بمعنى الإصلاح reform كرد فعل لحوادث عنف شهدتها الدول العربية، وكانت أطروحات التجديد - الإصلاح- جزئية انتقائية مرتبطة بهذه الحوادث، وليست ناتجة عن إدراك لاختلافات المنظورات الحضارية (Paradigms)، أو بعبارة أخرى طرح مفهوم التجديد فى عينة الكتابات الغربية من غير ذات مرجعية فكرية وبتجاهل للسياق الذى ورد فيه.

و يتضح من ذلك أنه لا يوجد اتفاق فى عينة الكتابات الغربية، سواء تلك التى تواكبت مع أحداث سبتمبر أو فى ثمانينيات القرن المنصرم حول مفهوم محدد ومفسر للظاهرة الإسلامية، وبالتبعية لتجديد الخطاب الدينى، فبعد أن كان مفهوم التجديد فى سبعينيات وثمانينيات القرن المنصرم فى معظم الكتابات الغربية يعنى نهضة إسلامية Islamic Revival أو غضبة إسلامية Islamic Anger أو حتى صحوة إسلامية Islamic resurgence، وكان مرتبطًا بتفسيرات شوفينية للظاهرة السياسية التى ارتبطت بادعاء فهم ما يحدث فى العالم العربى أو فى منطقة الشرق الأوسط، وإلقاء عبء ما يحدث على تداعيات تهاوى السياقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فى دول هذه المنطقة دون الاتفاق بين هده الكتابات على مفهوم واحد لتفسير ما يحدث فى هذه المنطقة فى هذا الوقت، اختلف الأمر عقب الحادى عشر من سبتمبر؛ إذ أضحى هناك مفهوم واحد للتفسير مرتبط بالدين الإسلامى وهو ضرورة (الإصلاح الإسلامى) Islamic Reform، فلم يعد هناك صحوة أو غضبة أو نهضة ضد النظم العلمانية فى المنطقة وتهاويها اقتصاديًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا، بل وحتى ثقافيًّا، وإنما تعدى الأمر الوصف والتحليل إلى ضرورة الإصلاح فى مضمون الدين نفسه عقب اكتشاف الغرب أن الخلل ليس فى السياق وإنما فى الذات نفسها، فالسمات الذاتية للمسلمين والتى يشكل الدين جوهرها فى حاجة إلى علاج، ولن يكون ذلك إلا بإصلاح الجوهر -أى الدين ذاته-، وهذا الإصلاح لا مانع أن يتواكب مع إصلاح السياقات الأخرى، ولكن هذا الإصلاح بكل أبعاده يجب أن يتم بمفردات غربية ووفقًا «للوصفة السحرية».

والجدير بالذكر أن هذه الفوضى فى التفسير وفى استخدام المفهوم وفى تجاهل السياق الحضارى، ارتبطت باستدعاء الخبرة الحركية للأديان الأخرى، سواء المسيحية أو اليهودية وإلصاقها بالدين الإسلامى، وبعبارة أخرى أسقط الغرب خبرته الحركية على الدين الإسلامى، وانتقى من التاريخ الإسلامى ما يتواكب مع معتقداته المسبَّقة عن الدين بشكل عام وإشكالية عدائيته للحداثة والمدنية، ومن هنا جاءت صعوبة الحديث عن خصوصية هذا التجديد فى هذا الدين الإسلامى.

فبالرغم من إشارة بعض الكتابات الغربية -مثل دراسة Michael B. Schub وهى محاضرات للغة العربية فى جامعة Trinity فى الولايات المتحدة- إلاَّ أن الاختلاف بين المسلمين عبر العصور؛ هو اختلاف فى تفسير آيات القرآن الكريم وليس اختلافًا حول مضمونها، وأن مفهوم التجديد يرتبط بمرونة التفسير من عدمه، وليس بتجديد النص ذاته « ..فاللغة العربية ليست مجرد اللغة الأصلية للقرآن الكريم، بل هى فى حد ذاتها لغة القرآن، ومن هنا نجد النماذج المترجمة من القرآن تسمى (تراجم للقرآن) أو النسخة المترجمة للقرآن، ولا تسمَّى قرآنًا ولا يمكن قراءته بلغة غير لغته العربية، وهو ما يجعله مختلفا عن غيره من الكتب المقدسة... » إن تأكيد Schub على أن تجديد المفاهيم لن يكون فى نصوص الآيات ولكن فى إيجاد تفسير لها يقلل الفجوة بين الغرب والإسلام، أو بين (الأنا) و(الآخر)، بشكل يفادى الصدام بين الاثنين[٦]... **إلاَّ أن دراسة منظمة « حرية العقائد » بأمريكا تشير إلى استحالة التجديد فى الخطاب الإسلامى بدعوى جمود المسلمين وجمود نصوصهم، ومن ثم اختلافهم عن اليهود والمسيحيين** ..... »..بالرغم من أن تعاليم الأسفار الخمسة اليهودية Pentateuch مشابهة لتعاليم القرآن الكريم من حيث عدم التسامح، والقوانين شديدة القسوة؛ إلا أن الجانب الأكبر من اليهود قد رفض التفسير الحرفى للكتاب المقدس، وأثبتوا أن بإمكانهم التطور، ونفس الشىء بالنسبة للمسيحية التى سمحت بالتغيير، حيث كانت الكنيسة فى القرن السادس عشر متسلطة مثلها فى ذلك -مثل نظام طالبان والحركة الوهابية- إلا أنها تغيرت وتجددت. فالمسيحية سمحت بالفصل بين الدين والدولة (أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، وأمكنها التعايش فى ظل قوانين علمانية مع الاحتفاظ بممارسة المعتقدات الدينية. كما تقبل بعض اليهود أن وصايا موسى ليست هى الكلمات الحرفية لله؛ لأنها كتبت بواسطة

البشر، ومن هنا تسمح بإعادة التفسير، وسمحت لهم معيشتهم فى الشتات بتكييف قوانينهم Halakhah لتتماشى مع مطالب العالم غير اليهودى الذى يعيشون فيه، وهو ما سمح لهم بتأسيس دولة علمانية مع الاحتفاظ بممارسة معتقداتهم الدينية. ولكن القضية مختلفة فى الإسلام؛ إذ يعتقد المسلم: أن الخطأ حدث من تطبيق الشريعة وليس من الشريعة ذاتها التى تتضمن تفاصيل -صغرت أو كبرت- يجب أن تطبق فى الحياة اليومية؛ لأن الإسلام دين ودولة، ومن ثم الفصل بينهما يؤدى إلى نتائج مأساوية »[٧].

ويبدو أن هذا الرأى وجد صدى طيبًا فى **الخطاب الرسمى الأمريكى؛** إذ يتفق مع هذا الرأى Hume Horan، **السفير الأمريكى السابق،** الذى يرى « ...أن إقامة حوار بين المسلم وغير المسلم معناه أن المسلم يتقبل ضمنا وجود قدر من الخطأ والصواب، وهذا غير موجود فى القرآن، ولن يقبله المسلم أبدا؛ إذ يعارض علماء الدين الإسلامى أية إمكانية لتغيير نصوص القرآن أو إعادة فتح الباب للاجتهاد..!!!. »[٨]. وإذا كان من الواضح اتفاق بعض الخطاب الدينى و بعض الخطاب الرسمى **على جمود عقلية المسلمين؛ فإنه من الواضح أيضًا أن الفرق بين الاجتهاد والتحريف غائب فى عقولهم، فبينما يستند اليهود إلى قدسية العقل البشرى والذات الإنسانية، يستند المسلمون فى الاجتهاد إلى المقصد الإلهى، ومرجعية النص، وقصور الذات الإنسانية عن إدراك الحقائق الكاملة، ومن ثم؛ فالاجتهاد يتأتى من خلال النص وليس بعيدا عن سياقه ومقصده الإلهى.**

و من ثم يمكن القول: إن **التجديد « الإصلاحى »** -إذا صح التعبير- فى عينة كتابات الخطاب الغربى كان جامحًا ولم يعتره أية قيود، بل تطرق حتى لنواهى وأوامر الدين نفسه؛ كضرورة رفض بعض الأوامر الشرعية فى الإسلام، مثل الأمر بالجهاد وبالحجاب، تحت دعوى (محاربة الإرهاب) و(مساواة المرأة بالرجل)، و(رفض دونية المرأة) والتى تعبر عن نفسها -كما تصورها الغرب- فى صورة حق الرجل فى تعدد الزوجات، كما تطرق مفهوم التجديد الإصلاحى كما نادى به الغرب إلى (وقف تطبيق الحدود الشرعية الإسلامية) من عقوبات الجلْد والصَّلب وقطع الأيدى، باعتبارها أعمالاً من قبيل الوحشية والانتهاك لحقوق الإنسان والدعوة إلى العنف والوحشية.

ولم يقف الأمر عند رفض الأوامر الإلهية؛ بل تطرق الأمر إلى هدم هذه التعاليم التى لا

تتواكب والضرورات العصرية ، كما تضمن التجديد الإصلاحى أبعادًا أخرى، كإعادة بناء السياق الاقتصادى والاجتماعى والسياسى المتمثّل فى ضرورة تبنّى هذه الدول الإسلامية (النظام الاقتصادى الليبرالى) الذى لا يتناقض مع مفهوم الربا من وجهة نظرهم، بل ويخلق بناءً تحتيًّا مناسبًا للخروج من شرنقة التخلف والتقليدية، كما تضمن التجديد الإصلاحى بعدًا ثقافيًّا تمثل فى إعادة النظر فى المنظومة الثقافية المجتمعية التى يروج لها عدد من المناهج العلمية، والتى تشكل عقول الأجيال الجديدة فى الدول الإسلامية؛ وذلك لإعادة تشكيل هذه العقول، وكذلك بعدًا سياسيًّا يتضح فى ضرورة ضخ دماء الديمقراطية الغربية إلى هذه الشعوب المقهورة، ونشر القيم الليبرالية وحرية الفكر والتعبير التى حرموا منها لعقود طويلة، واستند هؤلاء فى دعواهم هذه إلى آيات من القرآن تفسر خارج محتواها فتأخذ معنى مغايرًا لما وردت فيه.

فمن جانبها، تشير شيريل بنارد Cheryl Benard، المحلِّلة السياسية فى **مؤسسة Rand الأمريكية المعروفة فى الأوساط الأكاديمية**، إلى مفهوم تجديد الخطاب الدينى الإسلامى فى قضيتين أساسيتين، وهما: **الحجاب والمناهج الدراسية**. ولقد دعت فى دراساتها إلى **ضرورة إعادة النظر** فى قضية المرأة فى الإسلام، وخصوصًا موضوع **الحجاب** ومدى إلزام الإسلام بارتدائه، مؤكدة خطورة تداعيات ذلك على حقوق الإنسان من جانب، وعلى تحقيق الاستقرار الاجتماعى والسياسى داخل الدول ذات الأقليات المسلمة من جانب آخر، ومستشهدة بموقف الحكومة الفرنسية فى حظر ارتداء الحجاب داخل المدارس الفرنسية، ومدى إمكانية اعتبار مثل هذا الفعل مفجرا للصراعات داخل المجتمعات، وخاصة أن المسلمين - من وجهة نظر المحلِّلة الأمريكية- اعتبروا منع الحجاب عدوانا دينيًّا وأيديولوچيا على الإسلام وانتهاكًا لحرياتهم الشخصية[٩].

ولم تكتف **بنارد** بتفجير قضية الحجاب، بل دعت إلى **تغيير المناهج الدراسية** فى الجامعات الدينية داخل الدول المسلمة، بزعم أن تلك المناهج تثير مشاعر العداء والكراهية بين الديانات؛ إذ يعتبر هذا التغيير ضروريًّا حتى تستطيع الدول الغربية أن تؤدى رسالتها وتوجه العقل الإسلامى نحو الحضارة الغربية وتأييدها ودعمها، أو على الأقل تحييدها وعدم مواجهتها. ولقد ناقشت شريل بنارد مفهوم التجديد الإصلاحى للخطاب الدينى الإسلامى من خلال

طرحها لمفهوم إعادة (بناء الدين) Religion Building، واعتبرته معادلا لعملية بناء الأمة Nation Building عقب القرن السادس عشر، ولم تنكر صعوبة هذه العملية على اعتبار «...أن الأمة الإسلامية ليست أمة متجانسة، وأنها قد عانت من فشلها فى التقدم وفقا لمعاييرها الذاتية من ناحية، ومن عجزها عن التواصل مع العالم المحيط من ناحية أخرى، وانتقالها تدريجيًّا نحو الهامش..». ودللت على ذلك بأن العالم الإسلامى قد حاول التغلب على أزمته هذه من خلال العديد من الحلول فطرح القومية العربية، والاشتراكية العربية، والثورة الإسلامية؛ إلا أنه قد فشل، ونتيجة لفشله انقسم العالم الإسلامى إلى أربعة أنماط من الجماعات التى على العالم الغربى أن يتفهمها ويضع استراتيجية مثلَى للتعامل معها: فهناك **الجماعات المتطرفة** التى ترفض القيم الديمقراطية والثقافة الغربية المعاصرة، وتطرح هذه الجماعات مفهوم الدولة السلطوية لتطبيق رؤيتها المتطرفة للشريعة الإسلامية، ومن أمثلتها القاعدة والأحزاب الإسلامية المتطرفة والمنظمات الإسلامية الإرهابية. وهناك **الجماعات التقليدية** Traditionalists التى ترفض الحداثة والتغيير، وتعتقد فى أهمية التطبيق الحرفى لقوانين الشريعة؛ إلا أنها لا تحبذ اللجوء للعنف والإرهاب، بل وتقبل التغيير عند الضرورة؛ بشرط أن يكون فى أضيق الحدود. وهناك **الجماعات المناصرة للحداثة**: التى ترغب فى أن يكون العالم الإسلامى جزءًا من العالم الحديث، ومن هنا تتقبل إدخال إصلاحات واسعة لتحقيق هذا الهدف، وهو ما لا يتبعه بالضرورة انتقاص من تعاليم الدين، أو تهديد لقيم الإسلام وفقا لرؤية هذه الجماعات؛ أما الجماعات الأخيرة فهى **الجماعات العلمانية** Secularists التى ترغب فى فصل الدين عن الدولة، وتحييد دوره تمامًا فى الحياة العامة(١٠).

ووفقًا لهذا التقسيم يكون الإصلاح أو التجديد الإصلاحى مستندًا إلى موقف الغرب من كل جماعة من الجماعات السابقة؛ إذ يجب أن يكون هناك أكثر من رؤية للإصلاح - وفقًا لتلك الكتابات - بقدر تنوع الرؤى الإسلامية نفسها.

وهكذا، اختلفت مضامين التجديد فى عينة الكتابات الغربية، واعتبرت أهميتها معادلة لأهمية عملية بناء الدولة فى القرن السادس عشر؛ إذ ستخلق هذه العملية الدولة الإسلامية من جديد، وستضعها على بدايات المسار الحتمى الجديد للتاريخ.

ثانيًا: ضرورات التجديد

كانت استحالة تجاهل العالم الإسلامى عند الحديث عن الخريطة الجديدة للعالم والهيمنة عليه من أهم ضرورات التجديد فى الكتابات الغربية، واختلفت بذلك نظرة الغرب للمسلمين - فى عقدى السبعينيات والثمانينيات من القرن المنصرم- عن نظرتهم للمسلمين فى الألفية الجديدة، ففى حين كانت مفردات الخطاب الغربى عن المسلمين فى الثمانينيات والتسعينيات تدعو إلى اعتبار الظاهرة الإسلامية (الصحوة Resurgence) أو الهبة الإسلامية Anger على أنها (مرض عضال) وعلى الدول الإسلامية نفسها استئصاله، تغيرت هذه المفردات لتصبح أكثر اعتدالاً، وصارت تدعو لتضمين العالم الإسلامى فى الخريطة العالمية؛ ولكن وفقا لشروط غربية وأهمها **حماية مصالح الغرب فى المنطقة**...(يجب الاعتراف بدولة إسرائيل، ويجب الحد من الحملة الدعائية ضد إسرائيل؛ بل وضد اليهود فى عقول الأطفال؛ فلا يمكن تعليم الكراهية لهم ثم نطالب الشعوب بالعمل من أجل السلام، وكذلك لا يمكن تعليم الشعوب مبادئ السلام دون منحهم الكرامة والأمل فى الغد)[١١].

وكانت الضرورة الثانية - وفقًا لبعض هذه الكتابات - هى الحد من عداء المسلمين للغير، فالحد من مشاعر العداء لن يكون إلا بتناول مسالك التعاون، وتجاهل الصراع أو مفهوم صدام الحضارات، وتجسيد أشكال التعاون والتبادل التجارى والثقافى التاريخى بين الشرق والغرب، وإعادة قراءة التاريخ من خلال إبراز الجوانب المشرقة فى العلاقة بين الشرق والغرب[١٢]، واستندت الكتابات الغربية فى تأكيد تلك الضرورة إلى مفاهيم الميراث المشترك للإنسانية مع الحفاظ على الخصوصية الحضارية.

وفى سبيل دعوتها لنبذ الإرهاب والعنف، أكدت بعض الكتابات الغربية أن ظاهرة العنف والإرهاب عمياء لا تميز جانبًا دون آخر؛ بل إن القنابل والرصاصات لا تعرف تحيزًا دينيًّا أو حضاريًّا، ولا تميز بين مسلم وغير مسلم.

« ...نحن لا نحارب من أجل عالم أمريكى، ولا نحارب من أجل المسيحية، ولكن ضد التطرف بكل أنواعه؛ فهذه ليست حرب حضارات؛ لأن كل حضارة لديها قدرة فريدة لإثراء الميراث البشرى)... » [١٣]. « ... إن ضحايا أحداث سبتمبر مثلوا أكثر من ٧٠ دولة. وكان العديد منهم من المسلمين، ولقد أفزعت هذه الوحشية العديد من المسلمين مثلما أفزعت غير المسلمين،

حيث تناقضت مع تعاليم الإسلام، ووجب التنديد بكل الهجمات العنصرية التى ارتكبت ضد المسلمين بعد أحداث سبتمبر؛ حيث كانت هذه الأعمال بدون مبرر... »[١٤].

وبشكل عام، تمثلت **ضرورات التجديد** فى عينة الكتابات الغربية فى ضرورتين أساسيتين وهما: الضرورة السيكولوچية للتجديد، والضرورة السياسية.

١) الضرورة السيكولوچية: إعادة بناء ذات الآخر العدوانية

رأت بعض الكتابات الغربية أن هناك اتجاهًا فى دراسات التاريخ الإسلامى لتضخيم محورية فكرة الصراع مع العالم الغربى تحديدًا، وفى نفس الوقت تتجاهل هذه الدراسات أفكار الصراعات والمواجهات على ثلاثة مستويات أخرى وهى: **أولاً**: حاجة الإسلام لمواجهة المجتمعات الأخرى غير المسلمة وفى نفس الوقت غير الغربية، **ثانيًا**: الانقسامات والصراعات داخل المجتمع الإسلامى نفسه، **وأخيرًا**: النظر إلى الجانب الآخر من الصورة وهو تعدد الروابط التاريخية والثقافية التى تربط الإسلام بالعالم الغربى، وعدم اختزال جدلية العلاقة بين الشرق والغرب إلى البعد الصراعى.

« ...إن العالم الإسلامى لم يصبح محدودًا على العالم العربى فقط، ولكنه امتد ليشمل مناطق من القارة الآسيوية -إندونيسيا، وباكستان، وبنجلاديش، والهند وإيران- وبعض الدول الأوروبية، ومنطقة البلقان، ومنطقة غرب البحر المتوسط، ولا ريب: أن إعادة تعريف الإسلام على أساس جغرافى يفرض تحديات جديدة للإسلام بخلاف التحدى المسيحى؛ إذ أصبح -على سبيل المثال- العداء الرئيسى فى جنوب شرق آسيا بين الإسلام والهندوسية وليس بين المسيحية والإسلام »[١٥].

وفى قراءة البعد السيكولوچى للتجديد، اتهمت بعض الكتابات الغربية - الواردة **فى عينة الدراسة- المسلمين: بأنهم « المبادرون » بالعداء للغرب، وذلك كما يلى:**

أ- تدعى بعض الكتابات أن الغرب تاريخيًا لم يتحدث عن الغير أو مفهوم الآخر - والمقصود هنا المسلمون-، إلا عقب العمليات الانتحارية والعدوانية ضد المصالح الغربية. فى حين أن مفهوم الغير أو الآخر قد تبلور منذ الأزل فى عقلية المسلم حين تجاهل الفروق القومية بين الدول الغربية، وتعامل معها ككتلة متجانسة مغلفة بعازل -رفض واحد- وهو عازل (الدين). « ... وزاد الأمر حدة فى العالم الإسلامى إلى

حد رفض كل ما هو غير إسلامى، حتى وإن جاء من دول غير غربية -مثل دول جنوب شرق آسيا-، ولا ريب أن المشاكل التى تشهدها منطقة جنوب شرق آسيا بين المسلمين وغير المسلمين، لمؤشِّر صادق على هذا العداء للآخر.. »[١٦].

ب- رأت بعض الكتابات الغربية -فى العينة- أن الصراع فى قلب العالم الإسلامى أشد قسوة وضراوة من الصراع مع الغرب... « . ليس من السهولة بمكان اعتبار المسلمين فى حد ذاتهم كتلة واحدة متجانسة، فبينهم عداء يصل فى بعض الأحيان إلى حد الحرب المسلحة مثلما حدث بين العراق وإيران[١٧].

ج- بدا تصوير العداء بين الشرق والغرب كأنه نتاج (للإسلام العربى)، بمعنى أنه مقصور فقط على الجانب الإسلامى العربى وليس الإسلامى الآسيوى أو حتى الأفريقى؛ إذ يرى Juergensmeyer -مثلاً- تبلور العداء المتزايد ضد الغرب فى صورة العمليات الانتحارية التى عبرت عن نفسها فى أحداث سبتمبر، وفى كل ما سبقها من عمليات إرهابية، مثل العمليات التى قامت بها حركة أمل وحزب الله فى الثمانينيات والتسعينيات، وحركة حماس فى فلسطين فى التسعينيات، وحركة الجماعة الإسلامية فى مصر فى التسعينيات، وتفجير مركز التجارة العالمى فى مدينة نيويورك فى عام ١٩٩٣م، وتفجير السفارات الأمريكية فى تنزانيا وكينيا فى عام ١٩٩٨م، ويؤكد أن العمليات الإرهابية التى تمت باسم الإسلام (العربى) لم تقتصر على مراكز السلطة السياسية والاقتصادية فقط، ولكن أيضًا وُجهت ضد أهداف مدنية مثل السفارات ومراكز التجارة؛ بل وأيضًا ضد مراكز التجمعات السكنية والأسواق التجارية والحافلات والمطاعم وغيرها، ويؤكد أن هذه العمليات قد وجدت فى الإسلام -الذى من المفترض أن يدعو إلى التسامح والسلام- مبررًا لهذا العنف حين اعتبرته بعض الجماعات « استثناء » كرد فعل لاعتداء (الآخر) على أراضى وأرواح المسلمين، أو اعتبار المقتول عدوا للإسلام مثلما فى حالة مقتل Rabbi Kahane. وفى حالات أخرى اعتبرت بعض الكتابات العنف ضد الآخر « قاعدة » متسِّقة مع مبادئ الإسلام، استنادًا إلى تحليل خطاب الإمام الخومينى الذى يرى أنه: (لا يوجد أمر أكثر إلزامًا للمسلم من التضحية بروحه وممتلكاته للدفاع عن

الإسلام) (فالعنف فى دار الحرب وسيلة للبقاء الثقافى). وفى هذا الإطار يكون الحفاظ على الدين نوعًا من (الجهاد الإسلامى). والأخير كما توضح الدراسة هو المفهوم الذى استند إليه المجاهدون لتبرير التوسع الإسلامى فى أراضى غير المسلمين »[١٨].

وفى مقابل هذا الاتجاه الذى يلقى بعبء فشل الحوار بين الغرب والمسلمين على **كاهل سيكولوچية العرب العدوانية**، نفت بعض من الدراسات ذلك، فلقد حاول البعض تأكيد ضرورة تتبع العلاقة بين الغرب والدول الإسلامية لاستشراف الجانب الإيجابى فى هذه العلاقة لدحض مفهوم صراع الحضارات[١٩]، ومن ثم الصراع بين البشر مؤكدين تذبذب هذه العلاقة ما بين الصراع والتعاون، ومستندين إلى أن ضحايا الحروب بين المسلمين فاقت كثيرًا أعداد الضحايا الناتجة عن الحروب بين الغرب والمسلمين فى بداية العصر الحديث. ومن هنا كانت أهمية مراجعة مقولة (الغرب فى مواجهة الإسلام أو حتى الغرب فى مواجهة الجميع the West against the Rest)؛ حيث لم يبدأ التهديد الغربى للدول الإسلامية، سوى فى القرن التاسع عشر، أى فى الحقبة الاستعمارية، وقبل ذلك كانت العلاقة بين الغرب والمسلمين علاقات تجارية، وخاصة فى منطقة جنوب آسيا، ولقد صاغت من جديد عمليات التحرر من الاستعمار بعد عام ١٩٤٠م العلاقة بين الغرب والإسلام فى إطار الحركات القومية العربية والإسلامية ضد الغرب، واتضح أن العلاقة بينهما لم يحكمها الصراع فقط بل حكمها أيضًا العلاقات التجارية والتبادل الثقافى؛ كما اتضح أيضًا أن الدول الإسلامية أو المسيحية تصارعتا فيما بينها أكثر مما تصارعتا مع بعضهما، ومن ثم؛ فالضرورة السيكولوچية للحوار بين الشرق والغرب يجب أن تفسر تاريخيًّا. ولقد تناول هذا الجانب الإيجابى فى العلاقة بين الشرق والغرب Eric Davis، مدير مركز دراسات الشرق الأوسط فى جامعة Rutgers، الذى رأى: أن الخطأ الشائع الذى يقع فيه الدارسون هو الربط بين الإسلام كظاهرة جامدة لا تتغير بتغير الزمن والظروف، وبين المجتمعات التقليدية الأقل تطورًا من الغرب، مؤكدًا ضرورة إعادة النظر فى هذه المقولة عن الإسلام.. « إذا أردنا حوارًا بنَّاءً بين الجانبين »[٢٠].

وفى مجال تأكيد هذا الجانب الإيجابى فى علاقة الأنا مع الآخر، حاولت بعض الكتابات الغربية الموضوعية التقريب بشدة بين الأنا والآخر، مثل دراسة Gilles Kepel الذى يصل

الأمر لديه إلى محاولة استشراف التطابق بين الاثنين؛ كتشبيه مكانة السيدة مريم لدى المسيحيين المارونيين بمكانة السيدة فاطمة ابنة النبى (ﷺ) عند الشيعة فى لبنان، كدليل على إمكانية التقارب القيَمى بين الاثنين، وكذلك تواجد مسيحى بروتستانتى ضمن قيادات حزب الوسط الديمقراطى؛ وهو حزب إسلامى مصرى كوَّنته بعض القيادات المنشقة عن جماعة الإخوان المسلمين فى عام ١٩٩٥م، بهدف إبعاد تاريخ الإخوان السابق فى العمليات الإرهابية عن الأذهان والتدليل على التسامح الدينى.

ويوافق هذا الاتجاه بعض الكتابات العربية والغربية التى نفت صفة العداوة عن (الآخر)، مثلما أورد البعض قول حسن البنا -المؤسس لجماعة الإخوان المسلمين-، بأن: (.. نظام الديمقراطية البرلمانية هو أقرب النظم إلى الإسلام ..)[٢١]، أو قول Esposito بأن: «الإسلام لا يتعارض مع الرأسمالية؛ فالنبى كان رأسماليًّا بمعنى أنه كان يزاول التجارة، وزوجته خديجة كذلك، وكثير من الصحابة والمسلمين الأُول. كما يشجع الإسلام على حقوق الملكية الخاصة والتجارة والبيع. وتتبنى كثير من الدول الإسلامية فى العصر الحديث النظام الرأسمالى بشكله الغربى، والمشكلة لدى المسلمين ليست فى النظام الرأسمالى فى حد ذاته، ولكن فى آثاره السلبية من الناحية الاقتصادية والاجتماعية على المسلم»[٢٢].

ويتفق مع هذا التفسير السياقى التاريخى - فى سياق الحديث عن الضرورة السيكولوچية للتجديد- برنارد لويس Bernard Lewis الذى يرى أن ما حدث مفارقة تاريخية يمكن تفسيرها بعكس طبائع الأمور« ... فالإسلام يدعو المسلمين إلى إجلال الآخرين واللطف معهم بقدر لا يساويه أو تتعداه حضارة أخرى. ومع ذلك ففى حالات الثورة تتحول المشاعر إلى خليط من الغضب والكراهية تدفع حتى حكومات الدول العريقة والمتحضرة إلى الاختطاف والاغتيال، محاولين فى ذلك إيجاد قرائن فى حياة الرسول (ﷺ) وأحاديثه تدلل على هذه الأفعال وتساندها.... »...فالطبيعى هو سيطرة المؤمن على الكافر، والذى معها يكون التسامح الذى يسمح بالحفاظ على القوانين المقدسة ويمنح الكفار الفرصة للدخول فى الإيمان؛ إلا أنه فى الحالة -غير الطبيعية- يسيطر الكفار على المؤمنين، ومن ثم يفسد الدين والمجتمع، وهو نفس تأثير وجود دولة إسرائيل فى وسط أراضى المسلمين، ووجود الأمريكان فى الأراضى السعودية. ومن هنا يؤكد الكاتب: أن الانصهار فى الحضارة الغربية لن يؤدى لاختفاء

الأصولية، ولكن على العكس، فإن الثقافة الغربية تحمل بذور فنائها وتدعو إلى اللجوء إلى العنف للتغلب عليها. وهو ما حدث عند انتقال الحضارة الغربية (قوات الولايات المتحدة) داخل قلب الأراضى الإسلامية (السعودية). ويؤكد الكاتب أن دخول الولايات المتحدة طرفًا فى الصراع الدينى ليس بغريب؛ حيث إن المهاجرين المؤسسين لها قد هاجروا من أوروبا هربًا من الحرب الدينية هناك(٢٣).

ولم تقتصر الضرورة السيكولوچية للحوار على بعد وصف (الآخر المسلم)، أو قراءته تاريخيًا؛ بل تطرق الأمر إلى مهارة (الأنا الغربى) فى تفهم أو حتى الحد من استفزاز المسلمين سيكولوچيا، واتضح ذلك جليا فى تحليًّل **الخطاب الرسمى والشعبى** الغربى، فبقراءة الخطاب **الشعبى** نرى نفى أن يكون الصراع بين المسلمين والغربيِّين هو صراع حضارات، ونفى أن يكون البعد الدينى «اللاهوتى» هو المفسر للصراع ..... «..لكنه اللجوء إلى الإرهاب تحت ستار الدين تاريخيًّا، وتسييس الدين كمفسر لذلك التوتر بين الشرق والغرب، وهذا ليس مقتصرًا على الدين الإسلامى، بل إن أسوأ سجل إرهابى استغل ستار الدين حدث فى التاريخ المسيحى الذى تراوح بين الحملات الصليبية والحروب الدينية الدموية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، وذلك على الرغم من تعاليم المسيحية السمحة والتى تدعو إلى الغفران والصفح والتسامح، ولكن المحك فى تقييم ما حدث يجب أن يفسر فى إطار تدهور سياق المعتدى، وليس فقط سياق المعتدى عليه..» إذ يشير Jerry Falwell مثلا عقب أحداث سبتمبر إلى «...أن الكفار ودعاة الحق فى الإجهاض، ودعاة حقوق المرأة فى المساواة بالرجل وحقوق الشواذ فى الولايات المتحدة الأمريكية قد ساهموا جميعًا فى هذه الأحداث (You helped this happen). فالعالم الغربى الذى نسى الله وتعاليمه على وشك أن يُسحق وينهار. ولا يختلف الأمر كثيرًا بالنسبة للمسلمين بعد أن شهدوا صعود الدولة الإسلامية وتوسعها عبر الأقاليم الأوروبية وما وصلت إليه من تحضر انتشلت به أوروبا من براثن الظلام، ثم تدهورها -وما زالت فى تدهور- ولا ريب أن تلاشى تسامح الإسلام مع الآخر هو نتاج طبيعى لهذا التطور التاريخى»(٢٤).

ويؤكد هذا الاتجاه الذى يدعم الضرورة السيكولوچية للتجديد على دور **الخطاب الشعبى فى ذلك؛ حيث تؤدى** الخطب الدينية الإسلامية Islamic khutbahs والمسيحية واليهودية Christian and Jewish Sermons وكذلك وسائل الإعلام دورًا فى تشكيل الرأى العام

الغربى وتعبئته ضد المسلمين، أو العكس من تعبئة العالم العربى ضد الأوربيين -وخاصة- بعد أحداث سبتمبر، ولقد تناولت إحدى الدراسات بعض الخطب الدينية بعد أحداث سبتمبر؛ إذ قدم الكاتب Peter Civetta تحليلاً لبعض نماذج من الخطب الدينية الإسلامية والمسيحية واليهودية اختارها من بين ١٥٠ خطبة دينية تم إلقاؤها فى دول غربية بعد أحداث ١١ سبتمبر. فتناول فيها فتوى الشيخ محمد الغزالى (مفتى الديار السعودية) بشأن إرشادات الخطبة، حلل فيها ضرورة أن يتناول الخطباء القضايا التى تجتمع عليها الأمة، -كقضايا تتعلق بالدين والإيمان- بدلاً من تناول قضايا جدلية تتعلق بآراء شخصية وتؤدى إلى زيادة الفرقة بين أبناء الأمة[٢٥]. وفى هذا الصدد أشار إلى خطبة الإمام Arshad Gamiet فى مسجد لندن[٢٦] والتى تناولت الربط بين مفهوم الإسلام والإرهاب وانتقاد الغرب لمفهوم الملتزم بتعاليم الدين الإسلامى (الأصولى)، وكيف صور الغرب أن الأصولى إرهابى. وينتقد Civetta مثل هذه الخطب؛ إذ أنها على الرغم من دعوتها للتغلب على سوء فهم المجتمع الغربى للإسلام، وذلك من خلال العودة إلى تعاليم الإسلام السمحة، والعمل على تصحيح صورة الإسلام فى الغرب لمواجهة المعاملة العدائية من قبل الشعوب الغربية بعد أحداث سبتمبر، إلا أنها تغفل ما يجب أن تقوم به الأمة الإسلامية إذا اكتشفت أن من يقوم بهذه الأعمال الإرهابية من المسلمين.

كما ينتقد بعض الخطب المسيحية التى تدعو لتأييد الحاكم كما لو كان حكمه هو الحكم الإلهى. وأشار إلى الخطبة التليفزيونية للكاهن Billy Graham فى الكاتدرائية الوطنية، والذى خطب فى أكثر من ٢١٠ مليون مسيحى فى ١٨٥ دولة، وقدم المشورة للعديد من الرؤساء الأمريكيين، وألقى خطبة فى يوم الاستقلال بناء على طلب الرئيس بوش[٢٧] حضرها العديد من القادة، وكان لخطبته تأثير كبير عليهم؛ حيث ذكر فى خطبته: (سيقدم المسئولون عن هذه الأحداث يوما ما إلى العدالة، كما شدد الرئيس بوش والكونجرس) و(نعرف أن الرب سيعطى الحكمة والشجاعة والقوة للرئيس ومن يحيط به). ويرى Civetta أن Graham فى تركيزه على قوة الأمة وقدرة القادة على التغلب على الأزمات -من خلال رؤيته: أن الرب يقف إلى جانب الولايات المتحدة من خلال شخصية الرئيس بوش- يختزل مفهوم العدالة فى المفهوم الذى يمليه الرئيس بوش وليس الرب، وفقًا لما يجب أن يكون فى أى خطاب دينى. ومن هنا يدمج فى خطبته البعد الدينى مع السياسى[٢٨].

وفى سياق الحديث عن أهمية تهيئة الشعوب لهذه الضرورة السيكولوچية، رأت الدراسة أن رجال الدين المسيحى يفسدون هذه الضرورة بترديد نفس مفردات الخطاب الدينى الإسلامى فى بعض أجزاء من الإنجيل تنص على أن المسيحية هى الطريق الوحيد إلى الله (رد المسيح: أنا الطريق، والحقيقة والحياة. لا يأتى أحد إلى الأب إلا من خلالى) (إنجيل يوحنا ١٤: ٥-٦). وكذلك « فمن لا يؤمن بالمسيحية مصيره النار وليس الجنة. و يستحيل أن من يؤمن بتعاليم المسيح لا يدعو إلى السلام »[٢٩].

أما الخطب اليهودية التى تناولتها الدراسة، فمنها خطبة الحاخام Scott Glass فى Ithaca, New York[٣٠]، وهو بصفته مؤيدًا لدولة إسرائيل معتادٌ على مشاهدة الجرائم الإرهابية المرتكبة ضد المدنيين، فمن وجهة نظر الكاتب يزرع هذا الحاخام الثورة والعنف فى نفوس مستمعيه عند حديثه عن أحداث سبتمبر، أو ماعداها من حركات إرهاب (..الآن سيفهم الناس الغضب الذى يجتاح النفس عندما يختفى الأفراد فى لمح البصر فى مكاتبهم، وعند ارتحالهم إلى العمل، وتجوالهم فى الشارع، وتناولهم الغذاء فى المطعم). ولذلك يرى الكاتب أنه بدلاً من الدعوة للانتقام، على الحاخام أن يدعو للمغفرة، فالمغفرة هى الوحيدة القادرة على وقف دائرة العنف المفرغة بين الفلسطينيين والإسرائيليين، وتحقيق السلام المنشود فى المنطقة.

وهكذا فلم يكتف Civetta بانتقاد خطاب رجال الدين الإسلامى، بل انتقد كذلك رجال الدين المسيحى واليهودى باعتبارهم المنوطين بتحقيق السلام ودعوة الأفراد لنبذ ثقافة العنف ورفض الآخر، ولتخليهم عن هذه المهمة؛ لأن تخاذلهم فى أدائها يزيد من انحراف المسلمين عن الطريق الصحيح.

وعلى عكس الخطب الدينية، جاء الخطاب الغربى الإعلامى والذى يجنب المواجهة بين (نحن) و(هم) أى المسلمين، أو يعبر عن الصراع باعتباره صراعًا بين قطبين (إما معنا أو ضدنا)، وذلك باستثناء التعبير الذى استخدمه الرئيس بوش فى بداية الأزمة عن (الحملة الصليبية Crusade). ولقد أشار Esposito فى هذا الصدد إلى حلقات أذاعتها هيئة الإذاعة البريطانية BBC عن الإسلام غطت مرحلة استعمار الدول الإسلامية ومرحلة ما بعد الاستعمار، وكان عنوانها الحملة الصليبية الأخيرة (The Final Crusade)، ليؤكد على أن الخطاب الإعلامى كان مؤمنًا بأن الحملة الغربية على المسلمين، ما هى إلا حملة صليبية

بنفس مفهوم المسلمين عنها[٣١]. **وأيدت تلك النتيجة** إحدى الدراسات التى تناولت الخطاب الإعلامى فى خمس شبكات تليفزيونية أمريكية وهى: CNN وABC وCBS وNBC وFox، ووجدت أن نسبة استخدام الخطاب الإعلامى للفظ الإسلام الأصولى Islamic fundamentalist (s) (١٠,٩٠٪)، والجهاد الإسلامى Islamic jihad (٧,٠٥٪)، والمجاهد الإسلامى Islamic militant(s) (٥,٣٤٪)، والمتطرف الإسلامي Islamic extremist(s) (٥,١٣٪)، وقل استخدام لفظ الراديكالى الإسلامى Islamic radical(s) (٢,٩٩٪) والإرهابى الإسلامى Islamic terrorist(s) (٢,٩٩٪). كما أن الحديث عن صراع الحضارات لم يرد فيه ذكر الحضارة الإسلامية سوى مرتين (باعتباره كلمة مفردة تشير إلى حضارة واحدة متماسكة)، وظهرت فى المرتين على اللوحة الكتابية أسفل الشاشة. وغابت الإشارة إلى المعتدلين الإسلاميِّين، فى مقابل الحديث عن الأصوليين والمتطرفين والإرهابيين[٣٢].

وتتفق كل وجهات النظر هذه - وبغض النظر عن منظورات الحوار بين الشرق والغرب وأيهما له الأولوية -الجانب الصراعى أم الجانب التعاونى- على الضرورة السيكولوچية؛ فسواء كانت النظرة إلى الإسلام على أنه دين تقليدى لا يتماشى مع الحداثة والتطور والتقدم، أم كانت النظرة إليه فى إطار الدعوة إلى إعادة النظر فى هذه المقولة، يجىء التجديد من هذا المنظور الغربى ضرورة سيكولوچية لضبط لا عقلانية عقل الآخر، وتهذيب نفسه (العدوانية) من رواسب الماضى السحيق الذى اختزله فى هذا الجانب الصراعى بين الشرق والغرب، وتخيل الإسلام أن رسالته هى دحض الآخر والقضاء عليه باسم الجهاد! بل صور أن العلاقة مع الآخر هى مباراة صفرية، فإما كل شىء أو لا شىء.

٢) الضرورة السياسية الحضارية : العولمة والسياق التاريخى

اختلفت الأدبيات الغربية فى نظرتها إلى السياق التاريخى السياسى الذى غلف العلاقة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. فبينما وجدت بعض الكتابات أن أساس الصراع الذى يميز هذه العلاقة هو ما يشكله الإسلام نفسه من **خطر سياسى وحضارى وديموغرافى**، وجدت كتابات أخرى: أن سبب الصراع يرجع إلى البيئة التى تشكلت فى إطارها هذه العلاقة، وإلى السياسات التى اتبعتها الدول الكبرى.

فمن ناحية، أشارت إحدى الدراسات إلى الضرورة السياسية للتجديد من منظور نظرية «الفراغ»؛ التى تعنى اعتياد حكومات العالم الثالث المختلفة لأكثر من أربعة عقود على اتخاذ سياساتها فى إطار (الصراع) بين القطبين اللذين يحكمان العالم، وفى إطار (التهديد السوفييتى) الأيديولوچى للعالم. ولكن مع انهيار الاتحاد السوفييتى وتفكك الكتلة الشيوعية اختفى التهديد الشيوعى؛ فأصبح هناك فراغ تهديد للغرب (Threat Vacuum)، وبدأ البحث عن أعداء جدد، وكان العدو الجديد لبعض الأمريكان هو التحدى الاقتصادى اليابانى أو الكتلة الاقتصادية الأوربية الجديدة، أما البعض الآخر فرأى هذا التهديد فى الكتلة الإسلامية التى تتكون من بليون مسلم يتوزعون على ٤٨ دولة، ولهم أقليات كبيرة فى عدد من الدول الأوروبية والأمريكية[٣٣]. لقد أكدت الخطر الإسلامى للثورة الإيرانية (١٩٧٨- ١٩٧٩م) التى لفتت الانتباه -من وجهة نظر بعض الكتابات الغربية- إلى التطرف الإسلامى الذى أشارت إليه بعض الأدبيات فى وقت قيام الثورة الإيرانية بأسماء عدة: كالصحوة الإسلامية Islamic resurgence، والبعث الإسلامى Islamic revivalism، والإسلام السياسى political Islam، والأصولية الإسلامية Islamic fundamentalism. وكان الخوف من تصدير الثورة الإسلامية إلى أجزاء أخرى من العالم هو الزاوية التى ينظر من خلالها الغرب إلى العالم الإسلامى. ثم جاءت أزمة الرهائن الأمريكيين واغتيال السادات، ليؤكدا الخوف من الثورة الإسلامية باعتبارها تهديدًا لاستقرار الدول، والحكومات المعتدلة فى نظرتها للغرب. ومن هنا كانت المعادلة البسيطة: الإسلام يساوى الأصولية ويساوى كل ذلك الإرهاب والتطرف[٣٤].

وبذلك تمحور **الخطر السياسى** -كما يراه البعض- فى **تصدير الثورة الإسلامية** من إيران، **وتكوين حركة قومية إسلامية كبيرة** تكون إيران على قمتها، ولقد أكدت المتغيرات التاريخية ذلك؛ إذ جاءت الانتخابات الجزائرية وفوز الأحزاب الإسلامية فيها لتدعم هذه المخاوف. ثم جاءت **الفتوى الإيرانية فى عهد الخومينى ضد سلمان رشدى** بعد إصداره لكتابه آيات شيطانية، ودعوة الرئيس صدام حسين لشن **حرب مقدسة ضد الغرب** أثناء حرب الخليج الأولى فى عام ١٩٩١م لتؤكد الخطر السياسى والخوف من خطر المواجهة السياسية والثقافية بين الإسلام والغرب، فى حين صور البعض الآخر العلاقة بين الغرب والإسلام كمواجهة تتعدى

حدود القضايا والسياسات والحكومات، فهو **خطر حضارى**، وصدام بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية،فما اعتداء المسلمين على الغرب إلا نتيجة كراهية المسلمين للغرب. « ... وما أحداث **ضرب المركز التجارى فى أوكلاهوما فى عام ١٩٩٣م، إلا مؤشر على الخطر الحضارى والديموغرافى**، فزيادة تعداد المسلمين فى أوروبا والولايات المتحدة جعلت من الإسلام ثانى أكبر الديانات فى ألمانيا وفرنسا على سبيل المثال، وثالث أكبر الديانات فى دول مثل بريطانيا والولايات المتحدة. ومن ثم جاء الخطر السياسى والحضارى متمثلاً فى طرح قضايا مثل حقوق الأقليات المسلمة، والمظاهرات والصدام أثناء قضية سلمان رشدى، وتفجير مركز التجارة ليستغلها اليمين المتطرف -مثل جون مارى لوبان- فى فرنسا، والنازيين الجدد فى ألمانيا، والجناح اليمينى فى الولايات - المتحدة لتأكيد هذه المخاوف »[٣٥].

ومن ناحية أخرى، حاولت بعض الكتابات الغربية تناول الضرورة السياسية للتجديد بتحليل العلاقة بين الشرق والغرب بنظرة أكثر حيادية، من خلال تناول البيئة أو السياق الذى يعيش فيه كل من الطرفين وذلك من **خلال مفهوم العولمة**[٣٦] ومردودها على تباين الفجوة بين الغرب الغنى والشرق الفقير، وتداعيات ذلك على كل سياق على حدة، بل واعتبار السياق الأقل عدلا وحيادية تجاه المسلمين مسئولا بشكل أو بآخر عن هذه الردود العنيفة من قبل العالم الإسلامى كحركة احتجاج على هذا الظلم والتهميش من قبل النظام العالمى.

ولمواجهة هذه الأخطار والحد من عنف المسلمين ضد الغرب، جاء مفهوم العولمة والذى تراه العديد من الكتابات فى العالم النامى مفتاح التوسع الإمبريالى الإيديولوچى والثقافى الغربى[٣٧].

وبالرغم من اتفاق John Dewey، عالم الاجتماع الأمريكى، مع وجهة النظر هذه والتى يصف فيها السياسات الإمبريالية فى مقال له فى عام ١٩٢٧ فى صحيفة الجمهورية The Republic تحت عنوان (الإمبريالية السهلة Imperialism is Easy) بأنها نتيجة للسياسات الأمريكية وليست هدفًا لها[٣٨]، إلا أن صامويل هانتنجتون ينفى عنها الصفة الإمبريالية بل ويصف الإدارة الأمريكية فى عهد الرئيس السابق كلينتون بأنها أول قوة عظمى (غير إمبريالية)[٣٩]، بل ويحيل Huntington وأنصاره التهديد المزعوم للحضارة الغربية ولنمط الحياة الليبرالى من إتيانه من الحضارات الشرقية كالإسلام والكونفوشية، ويذهب إلى افتراض

وجود علاقة تحالفية بين الإسلام والكونفوشية بهدف تهديد المصالح الغربية، وهو ما يرفضه العديد من الكتاب مثل عالم السياسة الماليزى Chandra Muzaffar، باعتبارها حجة لتبرير تدخل الولايات المتحدة فى فترة ما بعد الحرب الباردة [٤٠]، وكذلك Hans Koechler، رئيس قسم الفلسفة فى جامعة النمسا ومدير منظمة التقدم الدولى the International Progress Organization بالمركز الآسيوى جامعة الفلبين، الذى ينتقد الولايات المتحدة لاستغلالها أحداث سبتمبر للترويج لحملة صليبية ثقافية cultural crusade ضد الإسلام، وتصميم إطار چيوستراتيچى جديد يصبح بموجبه للولايات المتحدة الحق، بل والالتزام -من وجهة نظر Koechler- (لتسيير) العالم الإسلامى -وفقًا للمعايير الغربية- ليدخل العالم مرحلة جديدة من الهيمنة ترتكز حول قضايا الدين والحضارة.

ويتناول Koechler قضية العولمة من منظور (العالمية فى مواجهة النسبية)؛ فيطرح مفهوم الآخر (كتصحيح) لمفهوم الفرد عن العالم وعن نظامه القيمى وليس (كخصم) يتم فى مواجهته التأكيد على هوية الأنا، ويؤكد أنه فى إطار الجدل الدياليكتيكى عن الوعى الثقافى تعد حضارة (الآخر) هى الشرط الضرورى لتحقيق الفهم الكامل لحضارة الأنا. كما أن احترام الأنا (للآخر) على المستوى الفردى وتفهم حضارته هو الشرط الضرورى للنضوج الحضارى. ومن هنا: فتعريف الأنا ككائن متميز فى مواجهة الآخر لا يشجع على الاتجاه العدائى تجاهه، بل على العكس يتطلب احترامًا للآخر ولنظام قيمه الثقافية. وبالتالى يستند الحوار الثقافى إلى تحقيق هوية الفرد، الذاتية والجماعية، من خلال علاقاته بتقاليد الآخر وقيمه الثقافية، وليس بترويج مفهوم العالمية على أنها بديل أحادى. ويعطى Koechler الثقل للبعد الاقتصادى للعولمة فى الصراع؛ إذ يرى أن .. » الصراع الحضارى بين الولايات المتحدة (باعتبارها الدولة القائد للمجتمع الغربى) والإسلام محل الصراع الإيديولوچى السابق بين الغرب والشرق يتضمن العديد من عناصر المواجهة بين الشمال والجنوب؛ مثل السيطرة على الموارد الطبيعية للعالم والتوزيع العالمى للثروة. ومن ثم: فإن العوامل الاقتصادية العالمية هى الأساس فى تشكيل الصراعات فى الفترة الحالية وفى المستقبل القريب، ومن هنا يدعو المفكرون، مثل Huntington، فى عهد العولمة إلى عدم السماح باستخدام قضايا الهوية الثقافية أو الهوية الحضارية فى السعى وراء أهداف سياسية تقليدية تحت شعار المصالح القومية، وبخاصة أن

استغلال العوامل الثقافية، لاسيما الدينية، قد يؤدى إلى تضخيم الصراعات اليومية للمصالح حتى لا يمكن السيطرة عليها بطرق رشيدة. وهنا يكمن، من وجهة نظر الكاتب، الخطر الحقيقى لاقتراب (صدام الحضارات) الذى يراه الكاتب حلقة شريرة متجددة من المصالح المتصارعة والاختلافات الثقافية » [٤١].

وليس من قبيل المفارقة أن يتبنى **الخطاب الغربى الرسمى عند تناول الضرورة السياسية للتجديد** وجهة نظر Koechler ، ففى أحد خطاباته أشار رئيس الوزراء البريطانى تونى بلير إلى خطورة تداعيات ذلك السياق غير العادل، وصعوبة تنحيته عن تفسير أحداث الحادى عشر من سبتمبر.(دعونا نقول إن العولمة لا يجب أن يصاحبها الظلم والفقر والتدهور البيئى. فمن المؤكد أنه إذا كانت العولمة لمصلحة القلة فحتما ستفشل، والقضية ليست فى الحد من العولمة، ولكن فى قدرة سلطة الجماعة على الجمع بينها وبين العدالة، وبالتالى تكون فى صالح الجميع. ودعونا ننفى أن أحداث سبتمبر كانت ضربة من أجل الإسلام A Blow for Islam، حيث أراقت الدماء المسلمة جنبا إلى جنب مع الدماء المسيحية واليهودية..). (.. إننا لا نعمل ضد الإسلام، فالمسلمون الحقيقيُّون هم إخواننا وأخواتنا فى هذا الصراع. وابن لادن فى تستره وراء الإسلام وتعاليم القرآن لا يختلف عن تستر الصليبيين فى القرن الثانى عشر، فى قتلهم ونهبهم، وراء تعاليم المسيحية... وقد حان الوقت للغرب لمواجهة جهله بالإسلام. فاليهود والمسلمون والمسيحيون كلهم من أبناء إبراهيم. وحان الوقت لتجميع المؤمنين معا فى تفاهم حول قيم وموروثات مشتركة، كمصدر للوحدة والقوة[٤٢] ».

وفى محاولة منه لإبراز المسحة العالمية والوحدة الإنسانية، نصح بلير المسلمين بضرورة إعادة قراءة الإسلام ... »وسيجد المسلمون أجزاء من (الإسلام Islam) لمواجهة الظلم ليس فقط الموجه ضد (الإسلام)، ولكن مواجهة الظلم أيًّا كان؛ سواء كان موجهًا ضد أمريكا أم ضد بعض المجتمعات الغربية »[٤٣].

ولم يختلف كثيرا الخطاب الرسمى فى الولايات المتحدة الأمريكية عنه فى إنجلترا؛ حيث بلورت الحكومة الأمريكية موقفًا مدافعًا عن الإسلام باعتباره دين سلام يشينه المتطرفون[٤٤].

وعلى الرغم من أن التصريحات الرسمية لمسئولى الإدارة الأمريكية عارضت فكرة إحلال صدام الحضارات بالحرب الباردة؛ حيث رأى وزير الخارجية الأمريكية السابق كولن باول:

عدم وجود مصلحة للولايات المتحدة فى الصدام مع الإسلام[٤٥]، وكرر نفس الفكرة كل من Samuel R. Berger رئيس مجلس الأمن القومى الأسبق[٤٦]، وBruce Riedel مساعد وزير الدفاع الأسبق[٤٧]، وكذلك R. James Woolsey مدير المخابرات المركزية والذى رأى وجوب رفض فكرة إحلال الخطر الأخضر محل الخطر الأحمر[٤٨]، إلا أن Paul Wolfowitz نائب وزير الدفاع أعلن أن Huntington لم يخلق المشكلة لكنه فسرها (**فهؤلاء المجرمون الذين ارتكبوا هذا الحادث الإجرامى يريدون إشعال حرب ثقافات، وعلينا تفادى هذا**)[٤٩].

ومن ثم يمكن القول: بأن الإدارة الأمريكية قد تفادت الربط بين الإرهابيين والإسلام؛ إلا أنها لم تنكر أن المسلمين يريدون قتل الأمريكيين؛ حيث صرح المسئول عن ملف مكافحة الإرهاب فى الإدارة الأمريكية، Philip Wilcox Jr، بأن (الإسلام مثله مثل المسيحية واليهودية يدعو إلى السلام ونبذ العنف، ولكن بعض الممارسات تسير بعكس ذلك الاتجاه)[٥٠].

وبينما اتفق المسئولون الأمريكيون على عدم نسب أحداث سبتمبر للإسلام؛ إلا أنهم اختلفوا حول ما إذا كان ذلك مجرد عمل غير إسلامى «not an Islamic act»[٥١] أم أنه عمل يتنافى مع تعاليم الإسلام in actual contravention of Islam، فلقد أشارت خطبة الرئيس بوش أمام الكونجرس إلى التفسير الأول؛ حيث رأى أن المتطرفين يمارسون شكلاً من أشكال التطرف الإسلامى يرفضه أغلب المسلمين، وتتعارض مع تعاليم الإسلام؛ فتعاليم الإسلام (سمحة وتدعو إلى السلام good and peaceful)، والإرهابيون خونة لدينهم[٥٢]. فى حين ظهر التفسير الثانى حينما قدم بوش نفسه على أنه (صديق) للمسلمين، وذلك فى مقولته (نحن أصدقاء أكثر من بليون فرد يعتنقون الإسلام فى العالم)، وعندما أشار إلى مرتكبى أحداث سبتمبر بأنهم (مجرمون برابرة دنسوا دينًا عظيمًا وارتكبوا جريمة القتل باسمه)، وفى خطابه أثناء زيارته للمركز الإسلامى فى واشنطن ذكر أن (أعمال العنف الموجهة ضد الأبرياء تنتهك تعاليم الدين الإسلامى .. وأن وجه العنف ليس هو وجه الإسلام.. فالإسلام هو السلام)، ودعا إلى اشتراك المسلمين والمسيحيين واليهود والبوذيين فى الولايات المتحدة فى الصلاة على الضحايا للدلالة على التسامح الدينى، وعلى أن الحرب هى حرب ضد الإرهاب وليست ضد دين محدد وبخاصة وأن تعداد المسلمين فى الولايات المتحدة يصل إلى عدة ملايين، مما يستدعى معاملتهم باحترام[٥٣]. ونفس الشىء فعله وزير الخارجية السابق Colin Powell حين شدد على عدم النظر إلى الأعمال الإرهابية باعتبارها صادرة عن الإسلام، أو عن العرب[٥٤].

إلا أنه لا يمكن النظر إلى الخطاب الرسمى الغربى باعتباره كتلة متجانسة، فهو وإن توحد فى مشاعره ضد الإسلام؛ إلا أنه اختلف فى مدى التعبير عن هذه المشاعر، وعلى الرغم من أن كلا الخطابين الرسميين الأمريكى والبريطانى قد بديا أكثر اعتدالاً، ظهر الخطاب السياسى الرسمى الإيطالى أكثر تطرفًا ضد المسلمين؛ إذ أغفل رئيس الوزراء الإيطالى سيلفيو بيرلسكونى حرص الإدارة الأمريكية على تجنب إثارة الأمة الإسلامية ضدها؛ حيث صرح فى مؤتمر صحفى مع المستشار الألمانى جيرهارد شرودر أثناء زيارته للعاصمة الألمانية برلين أنه (.. يجب علينا أن نعى تفوق Superiority حضارتنا (والمقصود الحضارة الغربية)، التى ضمنت الرفاهية، واحترام حقوق الإنسان واحترام الحقوق الدينية والسياسية، بخلاف الدول الإسلامية ..) (..**فالحضارة الغربية متفوقة على الإسلام؛ لأنها تحوى فى قلبها قيمة الحرية التى لا تورثها الثقافة الإسلامية** ..) (.. وسيستمر الغرب فى غزو Conquer الشعوب، حتى وإن كان ذلك يعنى الدخول فى مواجهة مع حضارة أخرى، وهى الإسلام)[٥٥].

ولقد وضح الاختلاف بين الخطاب الرسمى و**الخطاب الأكاديمى**؛ إذ أكد الخطاب الأكاديمى على أن الضرورة السياسية للتجديد يمكن تفسيرها فى ظل هذا **الصراع بين الإسلام والغرب، الذى أخذ بعدًا دينيًّا** واضحًا على الرغم من أن تدخل الغرب وفقا لما قاله Andrew Sullivan « ..لم يحدث سوى مرات قليلة: فى الكويت وفى الصومال، فى البلقان وفى العراق، وكانت كلها دفاعًا عن شعوب مسلمة». ولقد تراوحت تفسيرات هذا البعد الدينى فى - الكتابات الغربية- بين الموضوعية والحيادية والمغالطة والانحيازية، وأكدت أكثر النصوص على أنه إذا كانت العمليات الإرهابية لا تمثل كل المسلمين فهى تمثل جزءًا راديكاليا منهم لا يمكن تجاهله « ...فهى حرب بين المؤمنين والمتطرفين من كل دين، ولم تكن استعانة أسامة ابن لادن للفظ (الحملة الصليبية Crusade) -عند الإشارة إلى تدخل الولايات المتحدة فى خارج حدودها- إلا تأكيدًا لذلك، كما اتضحت هذه المسحة الدينية فى تأكيد ابن لادن أن العمليات التى يقودها كانت كلها (موجهة ضد الطغاة والغزاة أعداء الله)، وأن (ديننا يهاجَم من قبل الكفرة Our religion is under attack... ويقصد بذلك -كما يؤكد الكاتب- الأمريكيين فى الأراضى السعودية واليهود فى فلسطين). والقضية هنا -من وجهة نظر الكاتب- أن من يحلل القرآن قد لا يجد فيه ما يبرر قتل الأبرياء؛ لكنه يجد فيه عدم تسامح واضح وقوى ضد غير

المؤمنين.... »... فصحيح أن هناك العديد من الآيات فى القرآن التى تحرم قتل النفس التى خلقها الله بغير الحق وتدعو للتسامح مع الآخرين، لكنها فى الوقت نفسه تدعو لملاحقة الكفار والتضييق عليهم وقتلهم... **(يا أيها المؤمنون حاربوا الكفار من جيرانكم ...)**[٥٦].

ويرى الكاتب اليهودى Daniel Pipes أن **التضاد بين الحضارتين الإسلامية والغربية خلق هذه الضرورة السياسية للتجديد، فالولايات المتحدة لديها رسالة للعالم**، وهى بالطبع ليست الإسلام، بل الفردية والحرية والعلمانية وحكم القانون والديمقراطية والملكية الخاصة. كما يرى أن موظفى الإدارة الأمريكية بنفيهم وجود علاقة بين الإسلام والإرهاب يعرقلون هذه الضرورة السياسية، ويدعمون المسلمين ويساعدونهم بصورة غير مباشرة على نشر رسالتهم ودينهم، فى حين أن الهدف الأول من الحرب على الإرهاب هو **تحرير هذه الشعوب الإسلامية نفسها من الإسلام السياسى**[٥٧]. ويشبه التخاذل عن انتقاد الإسلام والمسلمين بحالة أهل الذمة -من اليهود والنصارى- الذين يتعاملون مع المسلمين ويسمح لهم بالعيش فى ديارهم شرط قبول تفوق ديانة كالإسلام[٥٨].

ولقد اعتبر pipe الإسلام إيديولوچية شمولية تضاهى فى خطورتها الإيديولوچية الفاشية، ويتفق فى ذلك مع رئيسة الوزراء البريطانية السابقة Margaret Thatcher التى صورت الإسلام على أنه (البلشفية الجديدة) التى يروج لها مسلحون، و»..يلزمنا استراتيجية طويلة الأمد لمواجهة الإسلام مثله فى ذلك مثل الشيوعية »[٥٩].

وفى سياق الحديث عن هذه الرسالة الأمريكية وبتطبيق معايير البراجماتية فى الحديث عن الضرورة السياسية للتجديد، انتقد Jack Kinsella (رئيس تحرير مجلة Omega Letter) تصريح الرئيس بوش فى خطابه أثناء دعوته المسلمين إلى وجبة إفطار فى رمضان فى البيت الأبيض: بأن المسلمين لهم دور مهم فى المجتمع الأمريكى؛ حيث يرى Kinsella أنهم لا يمثلون أكثر من ٢٪ من تعداد المجتمع الأمريكى، وليس لهم مساهمة واضحة فى هذا المجتمع. ونظرًا إلى سجل الحروب الإسلامية، فإنه لا يتفق مع القول بأن « ..الإسلام دين سلام »... وإلا « ..فكيف يمكن أن نطلق على الأصوليين، الذين يتبعون أصول وتعاليم الدين، خاطفين وإرهابيين. لكنه يرى أن ما يقرب من **سدس سكان العالم من المسلمين، وبالتالى فليس من مصلحة الولايات المتحدة معاداتهم**[٦٠].

والضرورة السياسية ذات بعد دينى فى الصراع كما يفسرها الخطاب الأكاديمى؛ إذ يؤكد Sullivanأنه من الخطأ الادعاء بأن إرهاب الحادى عشر من سبتمبر ليس له جذور دينية، ولكن الأصح هو الاعتراف بذلك ومحاولة الوصول لجذوره وأسبابه، فتجاهل ذلك سيؤدى إلى مزيد من العنف والإرهاب من خلال خطأين، **الخطأ الأول**: أنه على الرغم من عدم الاعتراف بالتطرف إلا أنه -وبنوايا حسنة- سيتمكن من جذب الكثيرين ولقرون طويلة، مستغلاً أن الدين قد أضاء تاريخيًا الطريق الصحيح لكثير من الضائعين الذين اتبعوا كلمة الله بدون تفكير أو مراجعة، وخضعوا لحكمه، وسيلزم الأمر أن يخضعوا لمفسرى هذا الدين سواء أخطأوا أم أصابوا. **الخطأ الثانى**: لا ريب أن الإيمان بالبعث ومفهوم الجزاء والعقاب، سيجعل المسلم متَّبعا لكلام الله للفوز بالثواب، وإقناع الآخرين بذلك أو إجبارهم على أن يكونوا مسلمين سيؤدى إلى تداعى الخطايا. وخطيئة الآخرين تفسد وتنشر الفساد فى العالم، وبالتالى فالحل فى معاقبة الأفراد على خطاياهم من وجهة نظر المسلمين، وهو المبرر وراء كل هذه الأعمال الإرهابية(٦١).

وحتى حينما رفض البعض هذا التفسير السياسى الدينى كضرورة للتجديد، اعتبرت بعض الكتابات الغربية ذلك تكتيكًا من القيادة الغربية لبث الفرقة بين المسلمين؛ بتصنيف المسلم إلى مسلم معتدل ومسلم إرهابى، ولضمان وقوف المسلمين أو رجل الشارع المسلم العادى مع الغرب ضد هذه القلة التى يؤكد الخطاب الرسمى الغربى أنها لا تنتمى للمسلمين، وكذلك لضمان الاستقرار والسلام الداخلى داخل الدول الغربية نفسها بتحييد الأقليات المسلمة والتأكيد دائمًا على أن الحرب ليست ضد الإسلام، ولكنها ضد القلة (المجرمة) التى تتستر وراء ستار الدين الإسلامى. ومن ثم إضافة مفهوم (الغيرية)؛ أى (منكم ولكنه غيركم)، يحاول الغرب تجديد الخطاب الدينى الموجه ضده(٦٢).

ثالثًا: مسارات التجديد

تباينت مسارات تجديد الخطاب الدينى الإسلامى فى الكتابات الغربية، ويمكن حصر هذه المسارات فى ثلاثة مسارات أساسية؛ يتناول الأول تجديد المسار الفكرى وبخاصة بعض **المفاهيم** وإعادة النظر فيها سواء بإعادة بنائها أم بالتخلى عنها، ويتناول الثانى ضرورة **تجديد السياق الاقتصادى والبيئة الفيزيقية** التى يعيش فيها المسلمون وضرورة التغلب على صعوبات

الفقر وتدنى مستويات المعيشة فى الأقطار المسلمة، وجاء المسار الثالث ليؤكد أن الداء فى **السياق الاجتماعى** وتداعياته المتمثلة فى الإحباط وغياب الحافز والاغتراب الاجتماعى والسياسى.

١- المسار المفاهيمى: ضرورة تجديد وإعادة بناء بعض المفاهيم الدينية:

أ- مفهوم الجهاد:

حرصت كثير من الكتابات الغربية على تناول مفهوم الجهاد إما لإثبات أن الإسلام دين عدوانى حتى فى تعاليمه، وإما لإيضاح الفجوة بين ما ذكره الإسلام عن ضرورة الجهاد وشروطه ومقدماته، وما يريده المتطرفون المسلمون.

ويرى Esposito أن المسلمين قد اختلفوا فى حتمية الجهاد بين من ينادى بعدم جواز شن الحرب على غير المسلمين لمجرد عدم اعتناقهم للدين الإسلامى، ومن يرى -مثل ابن خلدون- أن الإسلام رسالة عالمية ينبغى نشرها، وبالتالى وجوب اعتناق الجميع لها سواء بالترغيب أو بالإجبار).

وفى هذا الإطار فرق Esposito بين السنة والشيعة فيما يتعلق بمَنْ مِن حقه إصدار الأمر بالجهاد. « ...حيث كان هذا من حق علماء الدين فى حالة السنة فى حين كان من حق الأئمة فى حالة الشيعة. وبما أن الأئمة (غائبون) عند الأخيرين، لم يكن من حق علماء الدين إصدار الأمر بالجهاد سوى فى حالة الحروب الدفاعية فقط. إلا أن الأمر انتهى لتبرير كل الحروب باعتبارها حروبًا دفاعية... »(٦٣).

ومن ناحيته يشير Pervez Hoodbhoy، أستاذ الفيزياء النووية فى جامعة Quaid-e-Azam فى إسلام أباد بباكستان، « .. أن الإسلام لم يكن أبدًا دين سلام. فالإسلام مثله فى ذلك مثل المسيحية واليهودية وأى ديانة أخرى، ليس عن السلام ولا عن الحرب. ولكن كل ديانة تؤمن إيمانًا مطلقًا بتفوقها وحقها الإلهى فى فرض تعاليمها على أتباع الديانات الأخرى (الحملة الصليبية، واعتداء المتعصبين المسيحيين على عيادات الإجهاض فى الولايات المتحدة وقتلهم لأطبائها، والجهاد ومهاجمة المتعصبين المسلمين لأتباع الطوائف الإسلامية الأخرى، ومهاجمة اليهود المتطرفين للفلسطينيين وطردهم لهم من أراضيهم)، وبالمثل الإسلام الذى لم

يختطفه المتطرفون فى أحداث سبتمبر كما تخيل بعض المسلمين أو غيرهم، ولكن حدث ذلك منذ القرن الثالث عشر، وما زال الإسلام يجنى ثمار ذلك حتى الآن(٦٤).

وهناك ثلاثة عوامل تساعد -من وجهة نظر كاتب آخر وهو Gaffney- على تفسير أسباب اللجوء إلى العنف وتغليفه لمفهوم الجهاد:

فمن ناحية أولى: يرى أن مفهوم العدو لدى المسلمين قد اتسع وتجاوز المفهوم السياسى (الهيمنة السياسية الغربية) غير المباشرة، والمفهوم الاقتصادى (الاستغلال الاقتصادى الغربى)، ليشمل كل ما يتعلق بالنموذج الغربى أو الأفكار الغربية بوجه عام. ومن هنا أصبح هناك رفض عام لكل ما هو غربى باعتباره تهديدًا للقيم التقليدية الإسلامية، ويشمل ذلك حقوق المرأة وحرية رأس المال فى العمل .. وغيرها. وما كان من نظامى الخومينى وطالبان على سبيل المثال ومحاولاتهما لإقامة جدار فاصل بين كل ما هو إسلامى وكل ما هو (غير إسلامى) إلا تدليلا على ذلك. لكن فى نفس الوقت ترى بعض الكتابات أن قيم الثقافة والحضارة الغربية فى نظر الغربيين ليست هى نفس القيم التى تدفع الإرهابيين لكراهية هذه الثقافة والحضارة، كما أن هناك الملايين من المسلمين المحبين للسلام والرافضين لتفسير هذه الأعمال الإرهابية من خلال دينهم، فربط أعمال ابن لادن بالإسلام -من وجهة نظر هذه الكتابات- هو كمثل ربط أعمال كتيبة الإعدام الإرهابية المسيحية العنصرية Ku Klux Klan بالمسيحية، أو Timothy McVeigh (المسئول عن تفجير مبنى التجارة فى مدينة أوكلاهوما) بالحرية الأمريكية.

ومن **ناحية ثانية:** هناك عوامل ترتبط بالهيكل المجتمعى لدول الشرق الأوسط، باعتبارها القلب الكلاسيكى للعالم الإسلامى. فعدم التوازن فى توزيع الثروة الاقتصادية فيما بين هذه الدول (دول غنية وأخرى فقيرة) أو داخل هذه الدول، وفى المشاركة السياسية بين مختلف فئات المجتمع، كان من أهم أسباب اللجوء إلى العنف. ومن إفراز هذا السياق أفراد مثل ابن لادن، الذى يمتلك ثروة طائلة، واتبع هدفًا دينيًّا هو تحقيق التوازن بين هذه الدول، ولقد بدأ ذلك تحت رعاية الولايات المتحدة بهدف طرد قوات الاحتلال السوفيتية من دول إسلامية، ثم توسع الهدف ليصبح طرد القوات الأمريكية الظالمة من كل أراضى الأمة الإسلامية. ومن هنا لا يمكن ووفقًا لرأى Gaffney، تفسير إرهاب القاعدة بدون فهم وإدراك للواقع الذى تعيشه الدول الإسلامية من فقر وقهر ومناخ غير ديمقراطى.

ومن ناحية ثالثة، اعتمادا على دراسة أجراها عالم النفس Frantz Fanon فى الستينيات عن عدة دول إفريقية، ومنها الجزائر، فى استقلالها عن الاستعمار الفرنسى والبريطانى والبرتغالى، وجد أن رغبة الدول الإفريقية المستعمرة فى الحصول على الاستقلال والحرية دفعت أبناءها للجوء إلى العنف، باعتباره الوسيلة الوحيدة التى تفهمها الإدارة الاستعمارية، والتى يمكن أن تدفعها بهدف تجنب تكبد خسائر فادحة للتخلى عن مستعمراتها ومنحها الاستقلال. ومن هنا كان العنف الذى يلجأ إليه المستعمر هو الدافع الرئيسى لتبنى المستعمرات للكفاح العنيف من أجل الاستقلال. وبنفس المنطق يكون العنف الذى تلجأ إليه الولايات المتحدة فى علاقاتها مع الدول الضعيفة هو السبب الرئيسى فى مزج الراديكالية الإسلامية، مع شعور الكتل المسلمة بالاضطهاد، والنتيجة هو ما شاهدناه من عنف صدر عن مجرد تنظيم مثل تنظيم -المافيا- مبنى على الخوف والقهر والحجج المزيفة لتحقيق أهداف تخريبية، ولن يتم القضاء عليه إلا بفتح باب الحوار مع من يعتقدون أن الاندماج فى العالم الحديث هو الطريق الوحيد لتحقيق النجاح. وهذا يتطلب رفض المسيحيين، من وجهة نظر Gaffney، لمفهوم (العدالة المطلقة) الذى ادعاه بوش باعتباره يفترض أن العدالة تقف إلى جانب المسيحيين فقط ضد المسلمين، وهو ما يزيد من عمق الاختلافات والانقسامات والعداء بين الإسلام والمسيحية(٦٥).

ولقد أفرخت الكتابات الغربية -لتفسير ما حدث فى الحادى عشر من سبتمبر- مفهومًا جديدًا للجهاد وهو مفهوم «الجهاد الجديد» New Jihad والمقصود به -من وجهة نظرها- هو الالتزام بالصراع المسلح ضد الولايات المتحدة وحلفائها.

واستندت فى ذلك إلى تعريف ابن لادن للجهاد. ففى حديث له مع قناة الجزيرة، تحدث ابن لادن عن (الخونة فى الداخل) الذين (تعاونوا مع المسيحيين واليهود)، ويقصد بهم قيادات المملكة العربية السعودية، والحكومات الإسلامية التى تعاونت مع الغرب، و(المنافقين) الذين (تعاونوا مع اليهود ضد النبى فى المدينة). ومن هنا (فمن اتخذ من الكفار قادة، وأصدقاء، وحماة، فقد كفر بالله ورسوله)(٦٦).

وفرض على المسلم محاربة قوى (الجاهلية) (وذلك بإحياء مفهوم الجهاد؛ لأن تخلى المسلمين عن الجهاد مكن الطغاة من الهيمنة على المسلمين فى كل المجالات وفى كل الأراضى)(٦٧).

وقد شكل هذا التفسير لمفهوم الجهاد -كواجب فردى- الأساس للفتوى التى أصدرها ابن لادن فى عام ١٩٩٨م ضد اليهود والصليبيين، حيث فرض على المسلمين واجب قتل الأمريكان وحلفائهم (...فى أى دولة بقدر الإمكان، بهدف تحرير المسجد الأقصى والمسجد الحرام من قبضتهم)[٦٨]. وبما أن الإرهاب الأمريكى، من وجهة نظره، بمثابة (التزام دينى وفكرى) لدى الأمريكان، كانت فتواه أن (...قتل الأمريكيين سواء من المدنيين أو من العسكريين هو واجب دينى على كل مسلم)[٦٩].

وبذلك طرح ابن لادن -من وجهة نظر هذه الكتابات- مفهومًا جديدًا للجهاد اقتصر على «.... قتل الأمريكيين، وبررت جماعته ذلك فى بعض الأحوال بحجج دينية، بل وشرعت فى اتخاذ بعض الأفراد كأهداف للعمل المسلح... »[٧٠].

وبالرغم من تجاهل بعض الكتابات أن مفهوم الجهاد الجديد، وفقًا لابن لادن، يختلف عن مفهوم الغرب الذى فسر الجهاد من منظور التقاليد الإسلامية التاريخية، ويختلف كذلك عن تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة التى تحرم قتل النفس بلا حق؛ إلا أن واحدة من تلك الكتابات التى تبنت الموضوعية فى التفسير، فسرت الجهاد فى الإسلام عبر تاريخه الطويل باعتباره مفهومًا يرتبط بقيمة الشرف والفروسية ومحققًا لهدفين: إقامة نظام حكم عادل، والمشروطية بالحرب الشريفة. «...ففيما يتعلق بإقامة نظام حكم عادل بمعنى تأسيس الدولة الإسلامية، اختلف المفكرون ما بين اعتباره واجبًا شرعيًّا أو اعتباره هدفًا يمليه المنطق. أما الحروب الشريفة المسلحة بهدف إقامة الإمبراطورية الإسلامية؛ فلقد كان الحفاظ على الإمبراطورية وحمايتها تستوجب القوة المسلحة المشروطة بمبادئ الشرف، حيث يتطلب اللجوء إلى استخدامها موافقة سلطات معترف بها تحرص على عدالة سبب اللجوء إلى الحرب، وبهدف الحماية والحفاظ على الأمن والسلام العام، وعليها تحديد ما إذا كان القتال هو السبيل الوحيد لمواجهة هذا الظلم أم لا. ولا ريب أن القتل المتعمد للمدنيين من النساء والأطفال والشيوخ واتخاذهم دروعًا بشرية، وفقًا لما تفعله الجماعات المتطرفة ومنها جماعة ابن لادن، يتعارض مع تقاليد الإسلام، ومع مفهوم الشرف والجهاد فى القتال وفقا لنص الآية (٩١) من سورة النساء »[٧١].

وبذلك اتفقت قلة من هذه الدراسات الغربية مع كثير من الكتابات العربية الإسلامية

على أن القتال ليس الطريق الوحيد لإقامة الحكم العادل.. كما أن القتال محدود فى وسائله. وبهذا المعنى يحكم كلا من القتال والجهاد أنماطُ الحرب الشريفة.

فالجهاد وفقًا لاتفاق رأى الفقهاء المسلمين، مشروط بالعدوان (من جانب الأمم الأخرى) أو التهديد بذلك، أى: إذا احتل الآخرون أرضا من أراضى المسلمين أو كان هناك تهديد بذلك.. أما الجماعات الإسلامية المسلحة فقد عممته ليصبح ضد الجميع، وأضحت الحرب من ناحية دائمة ترتبط باستئثار القلة بسلطة فرض الجهاد حتى ضد غيرهم من (المسلمين) أو (المعصومين بالنطق بالشهادتين)[٧٢].

وبشكل عام: وضح تجاهل بعض هذه الدراسات للتفرقة بين مفهوم الجهاد على المستوى النظرى وتفسيره على المستوى الحركى؛ ولكنها اتفقت على أن هناك «اختلافًا فيما بين الجماعات الإسلامية حول وسيلة تحقيقها لأهدافها، وإن اتفقت حول هذه الأهداف التى تتعلق بإقامة دولة إسلامية عادلة تطبِّق أحكام الشريعة الإسلامية على مواطنيها، فبعض هذه الجماعات تلجأ إلى الإرهاب بهدف الإطاحة بالحكومات السياسية لعدم تطبيقها لأحكام الشريعة، فى حين يصل بعضها إلى الحكم مثل إيران والسعودية وباكستان، كما تلجأ الكثير منها لنشر رسالتها من خلال الوعظ والدعوة وتقديم الخدمات الاجتماعية وتطالب بحقها فى اكتساب الشرعية السياسية من خلال الحوار الديمقراطى والانتخابات وليس العنف»[٧٣].

ب- مفهوم الشهادة:

حاولت بعض الكتابات الغربية التشبيه بين مفهوم الشهادة فى الديانة المسيحية والشهادة فى الديانة الإسلامية، فى محاولة منهم لنفى حجج الشهادة عن شكل معين من الأفعال التى يعتبرها بعض المسلمين جهادًا؛ وهى (العمليات الانتحارية).

وتصوغ بعض الكتابات الغربية، مثل كتابات Michael Radu، بعض الحجج لتأكيد أن الشهادة فى معناها الدينى واحدة فى الديانتين، وذلك لينفى خصوصية تفسير العمليات الانتحارية وارتباطها بأى قيم دينية «.....فالشهادة كما يوضحها الدين المسيحى والدين الإسلامى هى الموت فى سبيل الدين، ومن ثم تعد العمليات الانتحارية ضربًا من ضروب الانتحار فى سبيل قتل الآخرين، وليس فى سبيل الدين. فغالبا ما يختار الانتحارى المسلم ضحاياه من المدنيين الأبرياء والعُزّل لإضفاء قيمة نفسية تزيد من أهميِّة العمليات الانتحارية

وصداها لدى (العدو) «. ويختزل الكاتب مفهوم الشهادة فى معادلة « الإحباط الاجتماعى واليأس السياسى » وليس العامل الاقتصادى -كما دأبت كثير من الكتابات الغربية فى التسعينيات- كالفقر أو حتى الإحساس بالظلم نافيا بالطبع البعد الروحى فى التفسير، ويصر الكاتب أن « ... معظم الانتحاريين من المتعلمين، ومن عائلات ميسورة الحال، وعدد كبير منهم من النساء، بعضهن لديهن أسباب شخصية للقيام بهذه العمليات؛ مثل النساء الأرامل اللاتى قمن بعدد من العمليات الانتحارية فى الشيشان Chechnya's Black Widows انتقاما لموت أزواجهن، والغالبية منهن من المتطرفات اللاتى تم تجنيدهن فى جماعات إسلامية متطرفة »[٧٤].

وتحرص بعض الكتابات الغربية التى تناقش مدى مشروعية الشهادة (العمليات الانتحارية) على التفرقة بين المسلم Moslem والإسلامى أو المسلم النشط Islamist؛ فالمسلم: هو من يفهم الإسلام بطريقة معتدلة ويحاول تطبيقه تطبيقًا سليمًا كما يجب أن يكون. فى حين أن الثانى: هو من يحاول أن يطوع الإسلام لتحقيق أهداف سياسية. ويتشابه الاثنان فى كثير من الكتابات الغربية فيما يتعلق بمفهوم العمليات الانتحارية؛ إذ يحاول المسلم أن يكون إسلاميًّا بتبريرات من الديانة الإسلامية، ومن ثم تدعو العديد من الدراسات إلى ضرورة تجديد وإصلاح هذا المفهوم فى عقول المسلمين وبخاصة الانتحاريين منهم لتفادى تنامى ظاهرة الإرهاب باسم الجهاد.

وفى هذا السياق اختلفت الكتابات الغربية حول مفهوم الراديكالية **الإسلامية**؛ إذ تعارض بعض الآراء العنصرية، مثل رأى الألمانى Joachim Siegerist، الرأى القائل: بأن الإسلام، دين سلام وهو ما تردده الدعاية الرسمية، والدعاية داخل الكنيسة، حيث يرى أن الانسجام الدينى فى ألمانيا -على سبيل المثال- بين المسيحيين والمسلمين هو بالأساس نتاج تخلى كل من المسيحيين والمسلمين عن قيم دينهم. فالتسامح الدينى من وجهة نظره مع المسلمين دليل على عدم قراءة القرآن وعلى تجاهل الحروب الإسلامية التى تعدت ٦٦ حربًا فى الفترة من عام ٦١٠ إلى ٦٣٢ بعد الميلاد، والتى قادها (محمد) رسول السلام فى نظر البعض، ويتجاهلون آيات مثل: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴾ [سورة البقرة - الآية ٢٤]، ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [سورة البقرة - الآية ٣٩][٧٥].

ويؤكد ذلك Esposito الذى يرى أنه على الرغم من تاريخ الصراعات والحروب التى كانت الدول الغربية المسيحية طرفا فيها، وعلى الرغم من تطوير الأخيرة لأسلحة الدمار الشامل، وفرض نموذجها الإمبريالى، فإن الثقافة الإسلامية ما زالت تصور باعتبارها ثقافة غزو وعنف وحرب(٧٦).

وفى نفس السياق الذى يؤكد عدوانية الإسلام ومن ثم عدوانية المسلمين، ينفى Siegerist صفة الألوهية عن الإسلام مشيرًا « ...أن الرب، (اللّه) فى الإسلام، ليس هو الرب، (يهوه) فى المسيحية واليهودية ». فالقرآن لم ينزل من السماء كما يعتقد المسلمون، بل إن محمدًا، من وجهة نظر الكاتب، قد اقتطع من التوراة والإنجيل ما يخدم أغراضه السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وصنع منها الكتاب الجديد، وهو القرآن. لكن هذا ليس خطأ المسلمين ولكن خطأ اليهود والمسيحيين أنهم لم يرشدوهم للطريق الصحيح لاتباعه. كما يفرق الكاتب بين رب اليهود ورب المسيحيين؛ (فيهوه) يأمر بالقصاص (العين بالعين والسن وبالسن Ex 21,24) فى حين يأمر فى المسيحية بحب الأعداء (Lk 6, 35). والطلاق مسموح به فى اليهودية (Deut 24,1)، بعكس المسيحية فمن يطلق امرأته ويتزوج بأخرى كمن ارتكب الزنا (Mk 10,11)...(٧٧).

وهذا الكلام مردود عليه ومن الكتابات الغربية نفسها؛ حيث تشير بعض الكتابات الغربية المعتدلة إلى بعض نصوص الإنجيل التى تنص على أن المسيحية هى الدين الوحيد المقبول عند اللّه ومن يدين بسواها، هو من أهل النار (الإنجيل: متى ٢٥، ٤١ و٤٦ - ويوحنا ٣: ٣٦ و٨: ٢٤). كما أن استناد الجماعات الإرهابية إلى نصوص من الكتاب المقدس لتبرير الأعمال الإرهابية ليس مقتصرًا على الجماعات الإسلامية؛ فالجيش الأيرلندى يقوم بنفس الشيء. إلا أن هذا الاتفاق بين «الممارسين» للديانتين، لم يمنع البعض من نقد المسلمين والتطاول على دينهم غير السمح باستناد الكاتب إلى نصوص بعض الآيات من القرآن التى تحث على الانتقام (تعقب الكفار: سورة ٤ الآية ١٠٥، محاربتهم: سورة ٨ الآية ٤٠، سورة ٩ الآيات ٣، ١٢، ٢٩، قتلهم: سورة ٥ الآية ٣٤، وقطع رقابهم: سورة ٨ الآية ١٣، وسورة ٤٧ الآية ٥). وهو بعكس تعاليم المسيحية واليهودية اللتين تدعان الانتقام للرب، كما تدعوان إلى محبة الأعداء حتى مع عدم إيمانهم بالرب. « ....حتى إذا نظرنا إلى صلاة المسلمين، نجدها

خمس فى اليوم. وقبلها يجب أن يتم الوضوء الصحيح. وهى نفس الطقوس التى كان يقوم بها الكتاب scribes والفريسيون Pharisees فى عهد (يسوع) بالأكواب والأباريق، وهو ما انتقدهم عليه الرب (تنظفون خارج الكوب وداخله مليء بالسرقة) Mt 23, 25 »... حيث يتساءل الكاتب عن جدوى تنظيف بدن أفكاره مليئة بالكراهية وحب القتل والاغتيال، والتى يسارع بتنفيذها عقب انتهائه من صلاة الجمعة. ومن ثم؛ فإذا كانت الديانات الثلاث تتفق فى عبادة رب واحد كما يرى المسلمون، فلا جدوى من صلاتهم وتطهُّرهم بالوضوء طالما لم يدخل السلام والرحمة قلب المسلم... « .....ولا حاجة بنا للصلاة باتجاه مكة ولا فى مكبرات الصوت من مآذن الجوامع، فاللّه فى قلوبنا وأرواحنا يسمعنا دون الحاجة لرفع أصواتنا... ». كما يقارن الكاتب بين وضع النبى عيسى (من وجهة نظر المسلمين) والنبى محمد؛ حيث شن الثانى ٦٦ حربًا دموية لتحويل الناس إلى الإسلام، فى حين ضحى الأول بنفسه على الصليب لتحويل الناس إلى المسيحية. ومن هنا يرى الكاتب أن العمليات الإرهابية والاغتيال فى المسيحية هى خروج على تعاليم المسيحية، فى حين أن العمليات التى تقوم بها الجماعات الإسلامية هى التزام بتعاليم القرآن وبتعاليم محمد. « ... إن الضحايا لا يفرقون بين ما إذا كان الضرر الواقع عليهم هو التزام بتعاليم الدين (ضحايا أحداث سبتمبر نتيجة اتباع تعاليم الإسلام)، أو خروج على تعاليم الدين (ضحايا الحرب على أفغانستان نتيجة الخروج على تعاليم المسيحية). »... إن الجماعات الإرهابية هى جماعات ملتزمة دينيًّا ولكن بتعاليم خاطئة، وذلك ظنا منهم أنه الطريق الصحيح، فبينما أخطأ المسيحيون اتباع الطريق الصحيح الذى رسمه لهم الرب، فإن الإسلام قد اتخذ النبى الخطأ، وليس الرب الخطأ؛ لأنه فرض على المسلمين تعاليم وضعها فرد بشر (ضل الطريق Astray)، فرب المسلمين هو رب المسيحيين واليهود ولم يضع هذه التعاليم الخطأ[٧٨].

ج- مفهوم الحجاب:

على الرغم من طرح الكتابات الغربية لقضية الحجاب فى سياق مفهوم الإضعاف والتمكين وقضية حرمان المرأة المسلمة من حقوقها الأساسية؛ كحقها فى التعليم، أو العمل، أو التصويت فى الانتخابات[٧٩]، تشير دراسة الكاتب الألمانى Friederike Leibl إلى أن العديد من المسلمات يرفضن ارتداء الحجاب، ويستدل على ذلك بضعف المشاركة فى المظاهرات التى

نظمتها الجماعات الإسلامية فى فرنسا ضد حظر ارتداء الحجاب فى المدارس، وهذا يعنى من وجهة نظره رفض أغلبية الأقلية المسلمة المقيمة فى فرنسا -وهى تقدر بأكثر من خمسة أو ستة ملايين- لارتداء الحجاب، واقتناعها بأن هذا الحظر نابع من الفصل بين الدين والدولة، وهو ما يعنى عدم تمثيل الدين، ويرمز له بالحجاب فى هذه الحالة، ضمن مؤسسات الدولة. وأن « ...الغضب العارم الذى واجهه هذا الحظر كان فى دول لا تمت للقضية بصلة، مثل مصر والسعودية ولبنان وعمان، واعتبرته هذه الدول عدوانا على الأمة الإسلامية نفسها، فى حين لم تتأثر الأقلية نفسها، وهى مثال للجماعات الإسلامية المعتدلة »(٨٠).

وفى مقابل هذا الرأى الذى يرى ضرورة النظر فى مسألة الحجاب، تعالج بعض الدراسات الأخرى قضية الحجاب، وتورد نصوصًا من الإنجيل تنص على نفس الأحكام التى أقرها الإسلام بالنسبة للمرأة، فى محاولة لإقرار ارتداء المرأة المسلمة للحجاب. « ...فأحكام الزنا موجودة فى التوراة، بدليل قصة المرأة الزانية التى أنقذها المسيح من أيدى اليهود، كما أن المسيح لم يأت ليلغى أحكام اليهودية. فالحكم على الزناة بالقتل موجود فى المسيحية؛ إلا أن الفرق فى أن المسيح ضحى بحياته من أجل غفران خطايا البشر، ومن هنا فالتوبة تستوجب المغفرة. وبما أن (الجلاد) الذى ينفذ الحكم، عليه أن يكون بلا خطيئة (وهو مستحيل بين بنى البشر)، إلا مسيح الناصرية، فلا يوجد من له شرعية تطبيق الحكم بالقتل على أى فرد، إلا أنه فى المقابل له الحق أن يجرم حتى النظرة إلى المرأة (إذا أذنبت عينك اليمنى، فيجدر بك اقتلاعها؛ لأنه أحرى أن تفقد جزءا من جسدك بدلا من أن يرمى بجسدك كله فى النار If your right eye makes you stumble, tear it out and throw it from you; for it is better for you to lose one of the parts of your body than for your whole body to be thrown into hell). ومن هنا يكون... « القرآن قد اتبع الحل الأيسر. فبدلا من أن يفرض على الرجل الابتعاد عن الخطيئة فى تصرفه وفى تفكيره وفى نظرته، فقد فرض على المرأة ألا تظهر أمام الرجال إلا بحجاب، حتى لا يقع الرجل فى الخطيئة. ومن هنا لا يكون ذلك من سبيل القهر ولكن من سبيل حماية الرجال من الوقوع فى الخطيئة، كما تحمى النساء من الوقوع فى الخطيئة بإغواء الرجال بالوقوع فيها. والمثير للعجب من وجهة نظر الكاتب فى هذا الإطار هو انتقاد النساء فى الغرب لارتداء المسلمات للحجاب، فى حين لا ينتقد أحد

العاريات فى الغرب من ناحية، وكذلك انتقاد ارتداء المسلمات للحجاب فى حين يتقبل المسيحيون ارتداء الراهبات لنفس الحجاب. وكما تفرض ثلاث دول إسلامية فقط -ضمن ٥٤ دولة إسلامية على مستوى العالم- الشريعة الإسلامية، فهناك دولة مسيحية تفرض تعاليمها على رعاياها وهى الفاتيكان؛ حيث تفرض على القساوسة العزوبية، وتمنع أكل اللحم يوم الجمعة، وتستبعد النساء من الوظائف الإكليريكية المقدسة، وهذا ليس من تعاليم الإنجيل ولا من وصايا الرب، ولهذا يرفض الكثير من رجال الكنيسة هذه القوانين الكاثوليكية... »[٨١].

٢- المسار السياقى (الاقتصادى والاجتماعى):

وفى مقابل من يريدون التجديد من داخل بنية الدين نفسه ويحاولون « عقلنة الخطاب الدينى » rationalize the text على غرار خبرتهم مع دياناتهم، يصر البعض على أن التجديد يبدأ من السياق context الذى يشكل المناخ السياسى فى العالم الإسلامى بصفة عامة، والإسلامى العربى بصفة خاصة، والذى يتمثل فى فشل التجارب التنموية الاقتصادية، والنماذج السياسية التى اتبعتها هذه الدول عقب الاستقلال، وخاصة ما يتعلق بمركزية السلطة فى الدول السنيُّة من العالم الإسلامى، وهذه السياقات تعد؛ هى السبب الرئيسى وراء أعمال العنف التى تتبعها الجماعات الإسلامية فى هذه الدول، وإليها يعود ما يمكن أن نطلق عليه الاتجاه الرافض للغرب وللولايات المتحدة Anti-Westernization, Anti-Americanism. وبهذا المعنى تكمن جذور « الغضب الإسلامى » فى الهياكل الاجتماعية والسياسية الداخلية فى الدول الإسلامية، وليس فى معارضة توجهات السياسة الخارجية الأمريكية فى حد ذاتها[٨٢].

والتجديد لن تحيَّزوا لهذا التفسير يكمن فى إصلاح السياق الاقتصادى والاجتماعى والسياسى الذى تعيش فيه الدول الإسلامية. ولقد أفرز هذا الاتجاه استراتيجية واضحة للتجديد مغلفة بمقولة: (الحرب على الإرهاب). وكانت الخطوة الأولى لديهم؛ هى الدعوة إلى الإصلاح التعليمى بداية، باعتباره هو المحقق للإصلاح السياسى والاقتصادى والدينى، ولقد تبلورت هذه الدعوة فى مبادرة باول (لإصلاح العالم العربى والإسلامى)، التى أعلنها فى واشنطن فى ٢٠٠٢/١٢/١٢م [٨٣]، والتى نظر إليها الكثيرون على أنها جزء من الضغوط الأمريكية على مصر من أجل الإصلاح الدينى والتعليمى[٨٤].

والجدير بالذكر أن الولايات المتحدة قد دعت -على لسان وزير خارجيتها الأسبق كولن باول- إلى مبادرة للإصلاح فى الشرق الأوسط، تمنح بموجبها الولايات المتحدة هذه الدول ٢٩ مليون دولار فى العام الأول من هذه المبادرة، وتصل هذه المنحة إلى أكثر من بليون دولار فى مجملها، لدعم الإصلاح الاقتصادى والسياسى والتعليمى وتبنى الديمقراطية والسوق الحرة، وتمكين هذه الدول من الحصول على التكنولوچيا المتقدمة، وتقليل الفجوة بين الدول المتقدمة والدول النامية. وتمثل هذه المبادرة دعامة رئيسية لتحقيق أهداف الولايات المتحدة فى المنطقة وهى: الحرب ضد الإرهاب، ونزع سلاح العراق، وإنهاء الصراع العربى الإسرائيلى. وتتمثل أهم نقاط المبادرة - بالإضافة إلى ما سبق ذكره عن الإصلاح الاقتصادى والسياسى- فى تقوية المجتمع المدنى وبخاصة تمكين المرأة، وتعليم الفتيات. ولقد بدأت المبادرة فى التنفيذ فى شهر نوفمبر من نفس العام مع سفر ٥٥ من السياسيات العرب إلى الولايات المتحدة لحضور الانتخابات النصفية. وفيما يتعلق بالدين يرى باول: أنه من الممكن أن يوجد التزام قوى بالمعتقدات الدينية مع الحفاظ على علمانية الدولة؛ فالعلمانية ليس المقصود بها الابتعاد عن الدين ولكن فصل الدين عن السياسة. حيث يرى أنه « يجب التوصل إلى نموذج يسمح للدين بالتعايش مع المؤسسات السياسية والاقتصادية التى تخدم الأفراد، وعلى كل دولة عربية أن تجد نموذجًا فريدًا يتماشى مع ثقافتها وتاريخها وخبراتها وآمال شعوبها، وعلى القادة أن يجدوا توازنا بين الدين، الثيوقراطية كما يطلقون عليها، والنظام السياسى، نظام سياسى واقتصادى مفتوح يمنحهم ما يتمنونه)[٨٥].

ولم تكن هذه المبادرة؛ إلا أداة لتحقيق المصالح الأمريكية فى منطقة الشرق الأوسط. فبقلم رئيس تحرير مجلة النيوزويك، كانت صياغة أهم مبادئ الإصلاح التى تبنـَّتها الإدارة الأمريكية بعد ذلك، ولقد أعلن فيها صراحة: ضرورة أن تضع الولايات المتحدة أهدافها وأولوياتها فى البداية.. « يجب على الولايات المتحدة فى البداية أن تتعرف إلى أهدافها الحقيقية... نحن لا نسعى إلى الديمقراطية فى الشرق الأوسط الآن على الأقل. نحن نسعى أولا لما يمكن تسميته بالشروط المسبقة للديمقراطية، أو ما دعوته أنا بـ»الليبرالية الدستورية »، من سيادة القانون، وحرية الحقوق الفردية والملكية الخاصة، واستقلالية القضاء، والفصل بين الكنيسة والدولة »[٨٦].

فالحرب لدى الغرب، ومن وجهة نظر فوكوياما، ليست مجرد حرب على الإرهاب ، فهى صراع ضد الفاشية الإسلامية، والعقيدة الأصولية غير المتسامحة التى تقف ضد الحداثة والعلمانية. ومن ثم؛ فالتقدم لن يتأتَّى إلا بطريقين: بالحرب العسكرية على معاقل التطرف الإسلامى (مثل أفغانستان والعراق)، وبإصلاح العالم الإسلامى من الداخل (الديمقراطية والحكم الجيد)[٨٧].

ولقد تبارت الكتابات الغربية-فيما بعد- لتدرس مقومات تجديد هذا السياق المادى الذى تمثل فيما يلى:

أ- تجديد السياق الاقتصادى: (الفقر والبطالة والأزمة الاقتصادية):

يرى خطاب الانتلجنسيا الغربية -مثل Jessica Stern المحاضرة فى جامعة هارفارد وSusan Sachs الصحفية بجريدة نيويورك تايمز- أن الإحباط الاقتصادى والاجتماعى داخل المجتمعات الإسلامية: هو الذى يدفع المسلمين إلى التطرف. فارتفاع معدلات النمو السكانى فى العالم الإسلامى وما يتبعه من ازدياد فى المطالب الاجتماعية على الخدمات العامة مثل التعليم والصحة، بالإضافة إلى المطالب الاقتصادية، وفشل الدولة فى تلبية هذه الاحتياجات، يؤدى إلى زيادة قوة الجماعات الإسلامية الراديكالية التى تنجح فيما فشلت الدولة فى تحقيقه؛ إذ أنه مع تراجع النمو الاقتصادى وارتفاع معدلات البطالة يندفع السكان لتأييد الجماعات الراديكالية، مما يفرض تهديدا على المصالح الاستراتيجية والحيوية للولايات المتحدة فى المنطقة[٨٨]. يتفق ما سبق مع رأى النخبة السياسية، فقد أيد هذه العلاقة كل من الرئيس التركى السابق سليمان دميريل (...طالما هناك فقر، وعدم مساواة، وظلم، ونظم سياسية تسلُّطية؛ فإن الاتجاهات المتطرفة ستزيد فى العالم)، والرئيس الأمريكى السابق بيل كلينتون (.....تأتى هذه العمليات كرد فعل للفقر والإحباط.. والحل الاقتصادى والاجتماعى هو توفير النمو والأمان للجميع). كما يرى Edward Djerejian وهو من كبار المسئولين السابقين فى وزارة الخارجية الأمريكية أن (الحركات الإسلامية السياسية تجد جذورها فى الظروف الاجتماعية والاقتصادية المتردية فى دولها)، ويحذر Martin Indyk، وهو دبلوماسى أمريكى بارز – سابقًا - من ارتباط التطرف بتدنى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية قائلاً: « ...إن حل المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية هى الخطوة الأولى على طريق مواجهة الحركات

الإسلامية المتطرفة». فوفقًا لوزير الخارجية الألمانى السابق Klaus Kinkel ووزير الداخلية الفرنسى السابق Charles Pasqua، ظهرت هذه الحركات الراديكالية نتيجة حالة الإحباط التى يعانى منها قطاع كبير من الشباب فى المجتمعات الفقيرة(٨٩).

وتتفق الآراء السابقة على أن تجديد الخطاب الدينى يبدأ بمساعدة الدول الإسلامية الفقيرة على رفع معدلات النمو الاقتصادى ومستويات معيشة مواطنيها. ويستدعى ذلك الرقابة على الجهات الإسلامية التى تقوم بدعم التنظيمات المتطرفة ماليًّا، وخاصة التنظيمات الإسلامية فى السعودية ودول الخليج، حيث تمتلك هذه الدول من الناحية الاقتصادية القدرة على دعم الحركات المتطرفة، وهذا ما يستدعى دعم القدرات السياسية والتقنية لهذه الدول لتمكينها من الرقابة على مؤسساتها الخيرية(٩٠).

ويبلور Fred Zakary، رئيس تحرير مجلة النيوزويك، أهمية الإصلاحات الاقتصادية فى أنها ستعنى -فى النهاية- سيادة القانون، والديمقراطية الليبرالية. وذلك؛ لأن طبقة رجال الأعمال تزدهر أعمالهم فى ظل الإصلاح الاقتصادى، ويتولَّد لديهم مصلحة فى الحفاظ على الاستقرار السياسى، ومن ثم فهم يمثلون قوة التغيير الحقيقى فى الشرق الأوسط. وفى هذا السياق تبدو منطقية اقتراح بوش بإقامة منطقة تجارة حرة مع الشرق الأوسط فى إطار الحرب على الإرهاب(٩١).

ب- السياق الاجتماعى: الإحباط، الحراك، والدور الاجتماعى:

يرى أنصار هذا الاتجاه أن العامل الاقتصادى ليس هو العامل المستقل فى نمو الحركات الإسلامية المتطرفة، وأن التطرف الإسلامى لم يكن انعكاسا لظروف الفقر بقدر ما كان انعكاسًا لظروف القهر الاجتماعى، ويدللون على ذلك بأن هناك دولاً إسلامية فقيرة مثل بنجلاديش والنيجر واليمن لم تعرف ظاهرة التطرف الدينى، فى حين عرفتها دول أخرى مرتفعة الدخل مثل المجتمع الكويتى الذى تحتل الجماعات الإسلامية فيه أغلبية مقاعد البرلمان، بل إن أكبر جماعات إسلامية متطرفة موجودة بالفعل فى دول إسلامية مزدهرة اقتصاديًّا مثل السعودية وإيران. كما تزداد الجماعات الإسلامية فى الضفة الغربية وهى أكثر ثراء من غزة. ونفس الشىء شهدته الولايات المتحدة وأوربا حيث ترتفع مستويات معيشة المسلمين فيها ومع ذلك تشهد حركات تطرف. فالقضية من وجهة نظر هذا السياق قضية هوية

وليست قضية اقتصادية؛ إذ تؤكد إحدى الدراسات لشرح هذا المسار للتجديد « ...أن أغلب أعضاء الحركات الإسلامية المتطرفة من الشباب فى مرحلة العشرينيات من العمر، من خلفيات ريفية أو من مدن صغيرة، من الطبقات الوسطى أو الشرائح العليا من الطبقة الوسطى، حصلوا على قسط وافر من التعليم وأغلبهم من المهندسين أو العلميين ومن عائلات مترابطة، وقد وجدوا أنفسهم بين ثقافتين، فعرفوا حالة من الاغتراب والضياع جعلتهم فريسة سهلة للجماعات المتطرفة[٩٢].

ولقد أكدت على البعد الثقافى فى تفسير مسارات التجديد -دراسة عبد العزيز سعيد ودراسة Nathan C. Funk-، ولقد توصل كلاهما إلى أن « قضية الصراع بين الغرب والإسلام لا تدور حول السياسات، ولكن حول الاعتقاد فى اختلاف المنظومة القيمية لكل طرف؛ إذ يبدو أن الغرب كان أقدر على التوصل إلى حلول ديمقراطية وموضوعية لقضايا الساعة، فى حين يميل المسلمون إلى فرض منظومتهم القيمية على الآخرين بالطرق العنيفة. فالصراع إذن صراع هوية وقيم، وليس صراعًا حول المواقف السياسية أو المصالح القومية الاقتصادية والسياسية. والقضية فى حقيقتها، من وجهة نظر المؤلفين، لا يجب أن تسير فى هذا المسار؛ إذ أن كل طرف فى حاجة إلى الآخر؛ فالغرب باق، والإسلام كذلك باق ولن يختفى أحدهما من على وجه الخليقة سوى بقيام الساعة. ولذا فالحل هو فى التوصل إلى طريقة يتفاهم بها كل منهما مع الآخر، ويشعر بفائدته وأهميته له. ولقد ظهرت أهمية التوصل إلى هذا النوع من التحاور والتواصل فى إعلان الأمم المتحدة العام ٢٠٠١م عامًا للحوار بين الثقافات والحضارات[٩٣].

ويتفق مع ذلك المؤرخ Sean Wilentz المؤرخ فى جامعة Princeton « ....بعكس ما يعتقده الكثيرون؛ فإن الإرهابيين الذين اشتركوا فى أحداث سبتمبر لم يقوموا بما قاموا به بسبب حرمانهم المالى، بل بهدف تغيير العالم وذلك حسبما يتضح من مستواهم المادى والتعليمى وما تمتعوا به من امتيازات »[٩٤].

ويذهب البعض إلى أبعد من ذلك مختلقين علاقة ارتباطية وثيقة بين الثروة والتطرف وليس الفقر والتطرف، حيث يتيح الثراء للأفراد الفرصة فى التفكير فى قضايا إيديولوچية وسياسية؛ فترى Birthe Hansen المدرس المساعد فى جامعة كوبنهاجن « ..أن الرأسمالية والديمقراطية الليبرالية هى أهم عوامل انتشار الإسلام السياسى. ومن هنا تكون العلاقة بين

تداعيات الإخفاق الاقتصادى والتطرف الإسلامى أو Militant Islam وليس بينه وبين الفقر[٩٥].

وينتقد هذا الاتجاه، التفسير الاقتصادى المادى الأحادى لظاهرة التطرف الدينى «...ويبدو أن إيمان الغرب بالعوامل المادية فى صعود الإسلام وليس العوامل الروحية، كان مصدر نقد وسخرية المسلمين أنفسهم، ففى إحد تعليقات أسامة بن لادن، يؤكد أن المنظومة القيمية المادية للغرب لن تتغير كثيرا حتى فى تفسير الإسلام.. «فلأن أمريكا تعبد المال، فهى تظن فى الآخرين ذلك»، وعلى حد قول آية الله الخومينى موجِّهًا نقده لكل محاولات اختزال التفسير للثورات الإسلامية فى الجوانب المادية قائلاً (لم نقم بالثورة لنخفض أسعار البطيخ).

وبذلك يقترح هذا الاتجاه: أن تجديد السياق لن يتحقق من خلال رفع مستويات النمو الاقتصادى من خلال الدعم والمعونات الغربية، وإنما من خلال ضرورة تبنى المسلمين المنظومة القيمية الغربية حيث سيؤدى ذلك لتقليل الهوة بين الشرق والغرب، وتقليل كراهية الإسلاميين للغرب[٩٦].

و يدعم ذلك الصحفى البريطانى Fergal Keane «...إن القدرة على استمرار الحرب الشرسة ضد العدو، تتطلب القدرة على إخضاعه فى حملة إرهابية شرسة لا تعرف مفهوم الحرب النبيلة، بل يضيق الأفق حوله ليتحدد بعدد قليل من الأفكار والمؤثرات»[٩٧].

وكأن الهدف من هذا المسار التجديدى هو محاربة الهيمنة الإيديولوچية أيًّا كان نوعها، دون أن يعنى هذا صراحة أن الإسلام الراديكالى هو نوع من الإيديولوچية المثالية[٩٨]. إذ يرى John Calvert، أستاذ التاريخ بجامعة Creighton بولاية Nebraska، أن «...الإسلاميين الراديكاليين يتحدثون عن إعادة بعث الإسلام Resurrection of Islam كحل ضرورى لكل أنواع الظلم والقهر التى يعانى منها المسلمون على مستوى العالم، فى مواجهة هيمنة الغرب، ولا يطرحون الإسلام باعتباره دينًا خاصًّا؛ ولكن باعتباره نظامًا إيديولوچيًا شاملاً يغطى كل جوانب الدولة والاقتصاد والمجتمع، كما أن الاعتراض على السياسة الخارجية الأمريكية وخاصة تجاه القضية الفلسطينية ورفض المنظومة القيمية الغربية، تعد عاملاً مشتركًا بين المسلمين، حتى لمن اعترض منهم على أحداث سبتمبر[٩٩]، ولذلك كان طرح بديل إيديولوچى قادر على معالجة هذه الهيمنة هو حقيقة التجديد فى هذا السياق.

وبامتلاك الجماعات الإسلامية الراديكالية - على الرغم من كونها أقلية فى العالم الإسلامى- لشبكة اتصال قوية تربط بين أنحاء العالم الإسلامى، بل وتتعداه لتصل إلى المسلمين فى كافة أنحاء العالم، استطاعت أن تحقق قدرا من القوة والنفوذ يفوق ما حققته الجماعات الإسلامية المعتدلة التى تمثل أغلبية المسلمين، ومن ثم فالحل ينصرف إلى عدة نواح:

أولاً: توفير شبكة دعم مالى للمعتدلين من المسلمين بما يكفل لهم نشر رسالتهم المعتدلة والقضاء على جذور الإرهاب، مع الأخذ فى الاعتبار طبيعة هذه الشبكات والحذر فى المساعدة؛ إذ أن أغلبها تقوم بدور اجتماعى، مما يصعب تمييز هذا الدور عن دورها فى تمويل حركات الإرهاب وتجنيد الأعضاء من الراديكاليين.

وثانيًا: توفير الخدمات الاجتماعية فى مختلف المناطق الفقيرة التى ينتشر فيها نفوذ هذه الجماعات، حتى يساعد ذلك ولو بشكل غير مباشر على تقليل اللجوء لمثل هذه التنظيمات.

ثالثًا: توجيه الدعم المالى والعينى من خلال المنظمات غير الحكومية إلى الفئات الأكثر تأثرا بهذه التنظيمات الإسلامية وهى الفئات المهمشة والشباب.

رابعًا: ضرورة إصلاح المدارس والمعاهد الدينية التى تعد -من وجهة نظر هذا الاتجاه- أحد أهم مصادر التجنيد فى هذه الجماعات المتطرفة؛ فإصلاح التعليم والرقابة على مناهج التعليم ومراجعتها فى المدارس العامة والخاصة، وتمويل البرامج الثقافية والتعليمية التى تديرها المؤسسات الإسلامية، سواء أكانت دينية أم غير دينية، ضرورة لابد منها(١٠٠).

ويبدو أن هذا الاقتراح قد وجد بغيته فى الدول الإسلامية العربية؛ إذ تم طرح موضوع تغيير المناهج باعتباره أهم قضايا أجندة أعمال القمة الرابعة والعشرين لقمة مجلس التعاون الخليجى التى عقدت بتاريخ ٢٠٠٣/١٢/٢٢م. بل إنه فى الكويت شكّل وزير التربية لجانًا خاصة لإعادة النظر فى الكتب المدرسية، وفى الأردن أقرَّت الحكومة تعديلات على مناهج التعليم حيث أضافت ٩٠ صفحة نصت على الاعتراف بالآخر، خصوصًا الإسرائيلى، وثقافة التطبيع، ونبذ العنف وحذف الجهاد، واحترام حقوق الإنسان، وذلك وفق الرؤية الأمريكية. وتم توزيع ما أطلق عليه (وثيقة السلام) على المدارس الحكومية وتتضمن كل المضامين المشار إليها. وفى السعودية طُرح الموضوع بقوة وخصوصًا فى اللقاء الوطنى السعودى الذى انعقد بمبادرة من ولى العهد فى شهر ديسمبر ٢٠٠٣م (١٠١).

وكثيرًا ما استعان القادة الأمريكيون فى خطبهم باقتباسات من خطب عربية تؤيد وجهة نظرهم على مطالبهم بالإصلاح، مثلما استعان الرئيس بوش باقتباسات من خطب عبد الحميد الأنصارى عميد كلية الشريعة بقطر لتأكيد مشروعية التدخل بإصلاح المناهج التعليمية التى (تخلق عقلية مقفلة) وتسهل الاتجاه إلى التعصب (وتزرع مفاهيم خاطئة تتعلق بالنساء وبالأقليات الدينية والإثنية)، خاصَّة وأن الخطاب الإسلامى -من وجهة نظره- مشحون بعبارات مثل (الغزو الإيديولوچى) و(المؤامرة العالمية) و(العداء الصليبى) و(العداء للإسلام وللمسلمين)، وهو بذلك موجه دائمًا نحو (الآخر). ومن هنا يدعو إلى أن تكون المساجد لله، ولا يجب أن تكون ساحة للخلافات السياسية والطائفية[١٠٢].

٣- المسار السياسى: الديمقراطية وضرورة تغيير مفردات خطاب القادة الإسلاميين:

يرى أنصار هذا الاتجاه أن تجديد الخطاب الدينى الإسلامى لن يكون إلا بتجديد المسار السياسى، ولقد تم تناوله على اعتبار أن المجتمعات الإسلامية أكبر وأكثر تعددًا واختلافًا مما كان عليه الوضع فى الجزيرة العربية فى عهد محمد (ﷺ). ومن ثم، ووفقًا لرأى الكاتب، كانت هناك ضرورة للتخلى بداية عن فكرة أن الإسلام لا يمكن له أن يزدهر إلا فى إطار دولة تحكمها الشريعة والقوانين الإسلامية. «... بل يحتاج المسلمون لدولة ديمقراطية علمانية تحترم الحريات الدينية وحقوق الإنسان، وترتكز على فكرة أن (السلطة فى يد الشعب)، وليس كما يدعى المسلمون فى يد (خليفة الله فى الأرض)، أو فى (ولاية الفقيه)»[١٠٣]؛ إذ تعد أغلب الحكومات فى الدول الإسلامية غير منتخبة، وسلطوية، وتعتمد على قوات الأمن، ولقد عجزت أغلبها تاريخيًّا عن تأسيس شرعية سياسية، وفشلت فى تحقيق الاستقلالية الاقتصادية، أو فى تقليل الفجوة بين الطبقات الغنية والفقيرة. وفى وقت انتشار الفساد، أو تحرير فلسطين، أو مقاومة الهيمنة الغربية السياسية والثقافية تعرضت كل من المؤسسات السياسية والدينية للانتقاد؛ **الأولى**: لتوجهاتها الغربية ولاقتصار اهتمامها على الوصول للسلطة والحكم، **والثانية**: لخضوعها لمؤسسات الدولة التى تسيطر على المساجد والجامعات الدينية وغيرها. ومن هنا يمكن القول بأن الصحوة الإسلامية Islamic revivalism كانت نتيجة فشل البرامج القومية، حيث وفرت الجماعات الإسلامية الحل البديل المتميز عن الحلول الرأسمالية أو الشيوعية، حيث أثبت الاعتماد على النماذج الغربية فى التنمية فشله سياسيًّا واجتماعيًّا[١٠٤].

وعلى عكس تناول الأدبيات الغربية لقضية التحرر السياسى فى الاتحاد السوفيتى السابق ودول أوروبا الشرقية وإفريقيا، تنظر بعض الأدبيات الغربية إلى قضية التحرر السياسى فى الدول الإسلامية باعتبار أن الثقافة الإسلامية والعرقية -كممثل عن الإسلام- مناهضة للديمقراطية. ومن ثم، فالديكتاتورية مقترنة بالنظام السياسى الإسلامى وليست مجرد نتاج لأوضاع داخلية وتطور تاريخى معين فى الدول الإسلامية مثلها فى ذلك مثل باقى دول العالم الثالث. وتدلل هذه الأدبيات على ذلك بغياب الديمقراطية فى أغلب الدول الإسلامية، وتسقط من ذلك تاريخ الاحتلال الأوروبى ثم فترة ما بعد الاستقلال وما شهدته من تولى المؤسسة العسكرية للحكم وآثار ذلك على تراجع التقاليد الديمقراطية. ولا ينفى الكاتب دور الغرب فى إذكاء هذه التوجهات المناهضة للغرب إذ « ....ساهم الشعور بخطر التهديد الإسلامى فى تأييد القوى الغربية للحكومات المستبدة فى العالم الإسلامى، وما كان من إلغاء الانتخابات أو قهر الحركات الإسلامية الشعبية؛ إلا تقوية راديكالية هذه الحركات، حيث ينضم العديد من الأفراد إلى هذه الحركات، بعد تعذيبهم والحكم عليهم بالسجن من قبل النظام الحاكم . كما أن صمت الدول الغربية وتأييدها لهذه النظم المتسلطة يفسره أعضاء الجماعات الراديكالية بأنه نوع من التواطؤ مع هذه النظم المتسلطة، وبازدواجيّة المعايير فى المطالبة بتحقيق الديمقراطية، مما يخلق الظروف المواتية للعنف السياسى الذى يؤدى إلى الاقتناع بأن الحركات الإسلامية هى بطبيعتها عنيفة، مناهضة للديمقراطية، وتمثل تهديدا للاستقرار القومى والإقليمى ». ويدعو Esposito إلى عدم معارضة الولايات المتحدة للجماعات الإسلامية عند توليها السلطة بشكل ديمقراطى عن طريق انتخابات حرة، فهذه الجماعات لا تختلف عندئذ عن أى جماعات أو أحزاب معارضة أخرى وخاصة أن الكثير منها قد يقيم علاقته بالولايات المتحدة من خلال مصالح بلاده القومية. وعلى الولايات المتحدة، فى رأى Esposito، أن تثبت بالقول وبالفعل أن اعتقادها فى حق الشعوب.. فى تقرير مصيرها ينطبق حتى على الشعوب الإسلامية، بشرط أن تكون منتخبة ديمقراطيًّا وألا تهدد مصالح الولايات المتحدة[١٠٥].

ولقد اتفقت معظم الكتابات على أن: تجديد السياق الإسلامى سياسيًّا سيتم من خلال ثلاثة مسارات:

أ- تجديد مفردات خطاب القادة السياسيين:

لا زال القادة السياسيُّون يرددون مفردات بعض الجماعات المتطرفة من وجهة نظر هذه الكتابات؛ إذ ما زال القادة العرب والمسلمون، من وجهة نظر الكثير من الكتاب الغربيين، يشيرون إلى المفهوم الغربى الآخر على أنه (الصليبى) أو (الخائن) أو (الكافر) Infidele ، فقد استخدم ابن لادن عبارات مثل (الكفار Infidels) و(المنافقين hypocrites)، ووصف الحملة العسكرية الأمريكية بأنها (حملة صليبية دينية Religious Crusade)، وأن (الحملة الصليبية قد اشتدت ضد المسلمين، وازداد القتل ضد أتباع محمد)[١٠٦]، كما استخدم القضية الفلسطينية على سبيل المثال، من وجهة نظر الكاتب، وهى قضية سياسية وليست دينية لكسب تأييد الشعوب الإسلامية وتعاطفها مع الحركات الراديكالية. فقبل أحداث سبتمبر لم يكن ابن لادن يتناولها أو على الأقل كان يتناولها بشكل أقل مما كان يفعل بعد أحداث سبتمبر. وهو ما يؤكد وجهة النظر الغربية بأن الخطاب الدينى الإسلامى يدعو إلى العداء مع الغرب.

ويبدو أن الغرب قد نجح إلى حد بعيد فى الترويج لذلك، وبدت الضغوط الأمريكية واضحة على المؤسسة الدينية فى مصر، والتى دفعت شيخ الأزهر لإصدار فتاوى معتدلة تتفق مع المصلحة الأمريكية (مواقفه من وصف «الصليبية»، وفتوى الجهاد ضد الأمريكيين، وشرعية مجلس الحكم الانتقالى فى الدول التى تعانى التدخل الأمريكى..)[١٠٧].

وتجدر الإشارة إلى أن استخدام التعبيرات الدينية لوصف الغير وتبرير الحرب ضده ليست مقتصرة على الخطاب الدينى الإسلامى فقط، ولكنها تصف الخطاب الدينى الغربى أيضًا. فاللافت للنظر تضمين الخطابات الرسمية الغربية لمفردات دينية وتعبيرات روحية تثير الاهتمام.

ففى دراسة للكاتب Bruce Lincoln، قدم تحليلاً لنص خطب ابن لادن وبوش واستعانة كل منهما باقتباسات دينية فى خطبه، وتوصل الكاتب إلى تشابه الخطاب الدينى لدى الاثنين؛ فإذا كان ابن لادن فى خطابه الرسمى قد قسم العالم إلى معسكرين (المؤمنين والكفار)، فإن بوش فى خطابه الرسمى قد قسم العالم كذلك إلى معسكرين (على كل دولة أن تختار. ففى هذا الصراع لا توجد أرض محايدة. فالدولة التى تختار أن ترعى الخارجين على القانون وقتلة الأبرياء، فستصبح مثلهم، وستأخذ نفس طريقهم). ويرى Lincoln أن ابن لادن

استخدم العديد من الصفات لوصف أعدائه (الكفار infidels) للإشارة، إلى الدول غير الإسلامية، التى تستخدم قوتها العسكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية للسيطرة على المناطق الإسلامية المقدسة (والمقصود هنا تواجد الولايات المتحدة فى السعودية، وإسرائيل فى فلسطين)، وإن كان تناول القضية الفلسطينية لم يحدث قبل ٧ أكتوبر، ولقد اعتبر العديد من المحللين ذلك تحولاً ذكيًّا فى خطاب ابن لادن لكسب تعاطف الشعوب الإسلامية. ووصف ابن لادن أعداءه (الكفار) (بالتفاهة Vanity) و(الغرور Arrogance) و(الازدواجية Duplicity)، وأن عدوانهم يحمل طابعًا دينيًّا؛ فهو موجه ضد الشريعة الإسلامية والإسلام والمجتمع الإسلامى كله. وعليه فالرئيس بوش هو (زعيم الكفار)، والولايات المتحدة هى (الرمز الحديث للوثنية) ومعها (المنافقون) فى إشارة إلى الدول (الإسلامية) التى تتعاون مع الولايات المتحدة، والتى تخاذلت فى الدفاع عن إخوانها فى الدين (الحظر على العراق، وأحداث فلسطين)؛ إلا أنها كانت سريعة فى معارضة القاعدة فى ضربها للكفار، والمقصود هنا حكومات مصر والأردن والكويت والسعودية. أما جماعة ابن لادن فهى (معسكر المؤمنين) وابن لادن نفسه هو (المجاهد) الذى يتم تصويره على سجادة الصلاة وبيده المصحف والبندقية، أما الجماعة التى قامت بأحداث سبتمبر فهى الجماعة التى (باركها الرب لتحطيم أمريكا). وكان هدف ابن لادن، فى رأى Lincoln، تعبئة الأتباع بغض النظر عن الانتماء القومى أو الإثنى أو السياسى (على كل مسلم أن يثور للدفاع عن دينه). وفعل الرئيس بوش نفس الشىء، حيث استخدم فى وصف أعدائه العديد من الأوصاف؛ فهم أحيانًا (خارجون على القانون وقتلة)، وهم أحيانا (مجرمون برابرة) لديهم (خطط شريرة)، وفى أغلب الأحيان هم (إرهابيون). واستعار بوش صورة الأشرار الخائفين من انتقام الرب (أدخل إلى الصخرة واختبئ فى التراب من أمام هيبة الرب ومن بهاء عظمته توضع عينًا تشامخ الإنسان وتخفض رفعة الناس ويسمو الرب وحده فى ذلك اليوم) (أشعيا: إصحاح ٢، آية ١٠- ١١) ليرمز إلى الهجوم الأمريكى العسكرى على جنود القاعدة، ولتبرير وقوف العناية الإلهية إلى جانب الولايات المتحدة فى حربها ضد القاعدة. كما استعار لفظ (قتلة الأبرياء) من قصة ذبح الملك هيرودس للأطفال الذكور خوفا من ولادة النبى المنتظر (إنجيل متى: الإصحاح الثانى)، أيضًا اقتبس عبارة (لن يكون هناك سلام) من الآية (ويشفون كسر بنت شعبى على عتم قائلين سلام سلام ولا سلام) (أرميا: إصحاح ٦، الآية ١٤)[١٠٨].

ولقد تضمن خطاب بوش العديد من العبارات المقتبسة من الإنجيل، وخاصة خطبته يوم السابع من أكتوبر التى احتوت العبارات التالية: (التضحية الكبرى بأرواحهم) (قد تحددت مهمتكم) وبصفة خاصة (لن نتردد، لن نكل، لن نتداعى، ولن نفشل We will not waver, we will not tire, we will not falter, and we will not fail)[١٠٩]. وهى كلها عبارات مستوحاة من الإنجيل بما يؤكد على أن الحرب هى حرب دينية بالفعل، ومن وجهة نظر الجانبين.

وفى ١٤ سبتمبر وصف الرئيس بوش حملته ضد الإرهاب بأنها (حملة صليبية ... ضد نوع جديد من الشر)، وهو ما سارع البيت الأبيض بتصحيحه عندما علق المتحدث الرسمى باسم البيت الأبيض Ari Fleischer على تعبير الرئيس بوش بأن الرئيس يعتذر عن أى معنى قد يفهم من الكلمة وقد (يسيء إلى أحد من شركائنا، أو أى شخص آخر فى العالم)، مبررًا سبب انتقاء الرئيس لهذا التعبير بالاستخدام التقليدى للكلمة باللغة الإنجليزية[١١٠].

ووجد الكاتب Juan Stam أن الرئيس بوش تناول علاقة الصراع بين الحضارة الإسلامية والغربية فى خُطَبِهِ باعتبارها علاقة (.. صراع تاريخى بين الخير والشر، لكن الخير سيسود)، وأشار بوش إلى أعدائه باعتبارهم (محور الشر) الذين (يكرهون الحرية).

وفى خطابه أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة أكد نفس المفردات حين زعم (.. أن الأعداء الذين تواجههم الولايات المتحدة هم أعداء للثقافة الأمريكية والحرية. وبالتالى فتحرير الأفراد من القهر والعزلة يحررهم من الفقر ويوفر لهم الأمل..). وفى رأيه (.. فكما تتطلع شعوب أوروبا وآسيا وإفريقيا لهذه الآمال يمكن للشعوب الإسلامية التطلع إليها أيضًا)[١١١].

وفى حملته الانتخابية ادَّعى أنه (استدعى للترشيح للرئاسة)، وفى ذلك إشارة إلى مهمة إلهية استدعاه الرب إلى القيام بها. ولقد زادت حدة هذه النبرة الدينية بعد أحداث سبتمبر (التاريخ يدعو أمريكا وحلفاءها للعمل). وفى خطابه فى سبتمبر ٢٠٠٢ حدث توحد بين ما يريده الرب وأهداف مشروع الرب، من وجهة نظر Stam « فالنور (أمريكا) أضاء الظلام (أعداء أمريكا)، ولن يستطيع الظلام التغلب عليه (أمريكا ستنتصر على أعدائها) «. وفى خطابه أمام الكونجرس فى عام ٢٠٠٣م عن وضع الاتحاد ذكر أن (هذه الأمة وأصدقاءنا هى كل ما يحول بين عالم السلام وعالم الفوضى.. ومرة أخرى دُعينا للدفاع عن أمن شعوبنا وآمال البشرية ونقبل تحمل هذه المسئولية... ونتقدم باطمئنان؛ لأن هذه الدعوة التاريخية جاءت إلى

الدولة الصحيحة). ومن كل هذا يتضح دور الدين فى عهد الرئيس بوش. حتى إن الكاتب يوضح أن تكرار الدعاية لصورة بوش وهو يصلى دليل على ذلك، كما يسترجع أحداث المؤتمر الصحفى الذى عقده بوش قبل منح الرئيس صدام الإنذار الأخير عندما طلب من مستشاريه تركه لمدة عشر دقائق للصلاة، وهى إشارة من وجهة نظر الكاتب لرغبته فى الاتصال مع الرب على غرار اتصال موسى مع الرب على جبل سيناء. ومن هنا يدعو البعض إلى أن مقولة كارل ماركس عن أن الدين أفيون الشعوب، قد تحققت فى عهد بوش. ولقد كان من المتعارف عليه أن يختتم رؤساء الولايات المتحدة خطاباتهم بعبارة (يبارك الرب أمريكا God bless America) بوصفها عبارة توحد كل الأعراق والديانات، وفى نفس الوقت تمثل التناقض الأمريكى بين أمة علمانية على المستوى الرسمى، تتمسك بالقيم الدينية على المستوى الشعبى، إلا أن اختتام بوش لَخُطَبِهِ بدعوتهِ (أن يستمر الرب فى مباركة أمريكا May God continue to bless America) تشير إلى أهدافه بتحويل الصراع إلى صراع دينى، وبخاصة عندما هدد الإرهابيون بوجوب الاختفاء من القوات الأمريكية فى الكهوف فى اقتباس من الإنجيل (وملوك الأرض والعظماء والأغنياء والأمراء والأقوياء وكل عبد وكل حر أخفوا أنفسهم فى المغاير وفى صخور الجبال وهم يقولون للجبال والصخور: أسقطى علينا وأخفينا من وجه الجالس على العرش وعن غضب الخوف لأنه قد جاء يوم غضبه العظيم فمن يستطيع الوقوف) (رؤيا يوحنا اللاهوتى إصحاح ٦، آية ١٥- ١٧)[١١٢].

وكل ذلك يؤكد وجهة النظر المنادية بأن الخطاب الرسمى الغربى نفسه قد ساهم إلى حد كبير فى تحويل الصراع، إلى صراع دينى بين حضارتين؛ الإسلامية من ناحية، والغربية من ناحية أخرى.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الخطاب قد أثار غضب بعض الشعوب الإسلامية غير «الحليفة»، إلا أنه لم يكن له نفس الأثر لدى الخطاب الرسمى التركى الذى سارع على لسان رئيس وزرائه Bulent Ecevit على تأكيد أن (كل مَنْ صور هذه الحملة «الحملة ضد الإرهاب» على أنها عمل ضد الإسلام فقد عارض القيم المثلى للإسلام باعتباره دين سلام)[١١٣].

ومع ذلك عمدت الإدارة الأمريكية وحلفاؤها من الغرب على عدم إثارة حفيظة المسلمين، حتى لا ينفرط عُرَى التحالف نتيجة الانقسام الدينى. ومن هنا بدأ التركيز على ما يشمله الإسلام من تعاليم تدعو إلى التسامح والسلام، ففى ١١ سبتمبر عبر بوش عن موقف الإدارة

الأمريكية من الدين الإسلامى (نحترم دين الإسلام)[١١٤]. كما سارع الرئيس بوش إلى التأكيد على مفاهيم الصداقة والتفاهم بين الثقافات والحضارات الإسلامية والغربية، وذلك بهدف الحفاظ على وحدة التحالف وعدم انفراط عُراه. كما نفى الرئيس بوش أن تكون سياساته معارضة للمسلمين بأى شكل من الأشكال. وإن كانت تصرفات الإدارة الأمريكية فى الداخل وفى الخارج كانت على العكس من ذلك.

ب- تجديد الوعى بإعادة قراءة وتفسير التاريخ الإسلامى/الغربى:

ولقد تم التركيز على البعد الصراعى، وربط ذلك بمحكات الانهيار والضعف فى الدولة الإسلامية؛ إذ حاول إدوارد بيترز Edward Peters، أستاذ تاريخ العصور الوسطى فى جامعة بنسلفانيا، تتبع ظهور مفهوم الصليبيين (Crusaders)، الذى كثيرا ما يتردد فى خطب القادة الإسلاميين عن العلاقة مع الغرب، فى إشارة منهم لمرحلة من مراحل العلاقات بين المسلمين والغرب هاجمت فيها الجيوش المسيحية دول الشرق المسلم بدعوى تحرير بيت المقدس من الاحتلال الإسلامى. وفى هذه الإشارة ربط بين الوضع التاريخى الذى يعانى منه المسلمون فى الوقت الحالى من ظلم الغرب، والوضع الذى عانوا منه فى مرحلة الغزو الصليبى، وهذا ما يؤكد أن الغرب هو (سبب البلاء)، وذلك على الرغم من أن الغزو المغولى للدول العربية وسقوط بغداد، كان من وجهة نظر الكاتب، أكثر إيحاء ورمزية. إلا أن الغزو الاستعمارى للدول الإسلامية (كاحتلال فرنسا للجزائر فى عام ١٨٣٠)، ثم انهيار الدولة العثمانية فى بداية القرن العشرين وما تزامن معها من أحداث، كل ذلك أثار مخاوف المسلمين من الغرب. ومع ظهور الإسلام السياسى وإقامة الدولة اليهودية، أصبح تعبير (الحملة الصليبية) رمزا للصراع بين الغرب والإسلام[١١٥].

جـ- التجديد بالإصلاح السياسى الديمقراطى وتضمين الجماعات الإسلامية المعتدلة:

رأت كثير من الكتابات أن هذا الإصلاح من أهم أسس الحرب على الإرهاب وإحدى دعائم التجديد؛ لأن دعم النظم الديمقراطية يعنى استقرار وتأمين المصالح الأمريكية. ومن هنا كانت أهمية الثناء على الانتخابات الديمقراطية التى أدت إلى صعود أحزاب إسلامية معتدلة فى عدد من دول الشرق الأوسط مثل تركيا والمغرب والبحرين وإيران فى خطابات بوش وباول[١١٦]. وترى إحدى الدراسات فى هذا المجال «..أن الراديكاليين يستغلون

السياسات الأمريكية والحرب الأمريكية ضد الإرهاب لزعزعة الحكومات المعتدلة فى الدول الإسلامية. ومن هنا فعلى الولايات المتحدة تجنب دعم النظم السلطوية أو الدكتاتورية فى الدول الإسلامية، والتركيز على دعم الإصلاح الديمقراطى فى هذه الدول. وجاءت فى هذا السياق أهمية مبادرة الإصلاح السياسى فى الدول الإسلامية. وتبدو فى هذا الإطار مشكلة كيفية إشراك بعض الجماعات الإسلامية، مثل الإخوان المسلمين، فى الحكم الديمقراطى، فى حين أن هذه الجماعات تفتقد، وفقًا لرأى الكتابات الغربية، الأسس الديمقراطية فى الحكم. وعلى الرغم من وجود خطر وصول الأحزاب الإسلامية المعارضة، يوما ما، إلى مقاليد الحكم واحتمال عملها ضد الحكم الديمقراطى، فإن مجرد وجودها ضمن مؤسسات ديمقراطية يقيد من خطورة تهديدها للنظام السياسى. وهذا ما يشهد عليه الحال فى العديد من الدول الإسلامية التى عرفت تقاليد ديمقراطية، والتى يعبر الرأى العام فيها عن تفضيلاته من خلال الاقتراع العام، وترتبط حكوماتها بتحالفات دولية. وعلى الولايات المتحدة، وفقًا لهذا الاتجاه، الاعتراض على تهميش دور الأحزاب السياسية المعارضة فى العمليات الانتخابية. وفى هذا الإطار تبدو أهمية المجتمعات الإسلامية فى الدول الغربية، والتى تمثل مصدرًا مهمًّا للمعلومات الثقافية يمكن استغلالها لتنمية القيم الديمقراطية والتعددية فى الدول الإسلامية الأم. وذلك من خلال التعاون مع المنظمات الإسلامية غير الحكومية فى أوقات الأزمات الإنسانية فى الدول الإسلامية. ويضرب البعض مثالاً على ذلك بالدور الذى أدَّاه موظفو الشئون المدنية فى الجيش الأمريكى فى مساعدة الحجاج الشيعة إلى الأماكن المقدسة الشيعية بعد سقوط صدام(١١٧).

وتجدر الإشارة إلى أن الولايات المتحدة قد سبق أن طالبت النظم العربية بالتغيير السياسى وبالتحول نحو الديمقراطية منذ أواسط الثمانينيات. ثم تراجعت فى ١٩٩٤ و١٩٩٥م، إلا أنها عادت وطالبت بذلك بقوة بعد أحداث سبتمبر، وكان هذا ضروريًّا من وجهة نظر الكتابات الغربية. « ... وخاصة بعدما رأت بعض الجماعات الإسلامية والنخب السياسية الإسلامية أن الهدف ليس التجديد الدينى أو حتى اعتدال المفردات، بل الحفاظ على الهوية الدينية والثقافية للناس، وأن أقوى سبل حفظ الدين هى باستيلائه على الدولة، لكى تفرضه سلطة شرعية على الناس »(١١٨).

وفى سياق الحديث عن الإسلام الراديكالى: تُفرق بعض الكتابات بين الإسلام كديانة

يدين بها بليون من البشر، والإسلام الراديكالى الذى لا يعرف التسامح مع التعددية الثقافية والدينية[١١٩].

وفى ذلك يذكر مساعد وزير الخارجية السابق لشئون الشرق الأدنى، Robert H. Pelletreau، أن « الولايات المتحدة كحكومة ليس لديها شىء ضد الإسلام ... ولكن يبدو أن بعض مظاهر الصحوة الإسلامية تعد مناهضة للغرب ... وهدفها ليس محاربة النفوذ الغربى ولكن مناهضة أى شكل من أشكال التعاون مع الغرب »[١٢٠]. ويبرر البعض موقف الإدارة الأمريكية، والرئيس بوش، الرافض للهجمات المعادية للمسلمين، وللرموز الإسلامية فى الولايات المتحدة فى أعقاب أحداث سبتمبر انطلاقا من هذا التمييز.

وقد استخدم مفهوم (الإسلام الراديكالى) للإشارة إلى الجماعات الإسلامية التى تلجأ إلى العنف فى سعيها لتحقيق أهداف سياسية؛ ومنها الجماعات التى قامت بأحداث سبتمبر. وقد سبق للإدارات الأمريكية وصف عدد من حركات المعارضة الإسلامية بالحركات الإرهابية، مثل حركات المقاومة الإسلامية فى لبنان (حزب الله)، وفى الضفة الغربية وغزة (حماس، والجهاد الإسلامى)، على الرغم من دخولها فى صراع تحريرى ضد القوة المحتلة. وترى إحدى الدراسات: أن الولايات المتحدة لم تضع حتى الآن أى تعريف محدد لمفهوم الإرهاب، وجعلت استخدام المفهوم لا يتطرق إلى سياسات إسرائيل فى لبنان أو فى فلسطين، فى حين أوضحت قلقا بالغا تجاه الحركات الإصلاحية الإسلامية Islamic reform movements فى مختلف الدول الإسلامية حيث « ...تقاعست الإدارة الأمريكية عن تأييد جهود الإصلاح ضد النظم التسلطية وضد الفساد، متى تولت هذه الجهود حركات أو أحزاب إسلامية. وهذا الموقف ليس مقتصرًا على الولايات المتحدة وحدها وإنما يشمل دول الاتحاد الأوروبى والغرب عمومًا »[١٢١].

وعلى الرغم من أن البعض -مثل Daniel Pipes- يختزل النظرة إلى الجماعات الراديكالية الإسلامية فى أنها جماعات متعصبة وأحادية النظرة Monolithic، ينظر البعض الآخر مثل Peter Orvetti إليها باعتبارها ليست موجهة أساسا ضد الديانة المسيحية أو الحضارة الغربية لذاتها، ولكن ضد السياسات الأمريكية المنحازة للنظم التسلُّطية بشكل عام[١٢٢].

الخاتمة:

وضح من تلك الدراسة المسْحيَّة لعينة من الكتابات الغربية «باللغة الإنجليزية»؛ عقب الحادى عشر من سبتمبر، أن هناك ما يمكن أن نطلق عليه نقلة نوعية فى الخطاب الغربى المفسر للظاهرة الإسلامية، ولقد تراوحت هذه النقلة النوعية بين نقاط -متصل- التغيير والاستمرار فى تفسير الظاهرة. فمن بين **عناصر الاستمرار**، ومقارنة بأدبيات الثمانينيات عن (الظاهرة) الإسلامية، غياب صفة «الموضوعية» فى التعامل مع الإسلام ومنظوره الحضارى المطروح، وتجنب الإشارة صراحة إلى خصوصية المنظور الإسلامى بمفاهيمه واقترابات، ومحاولة تلك الكتابات دائما قياس النموذج الإسلامى مقارنة بالنموذج الغربى سواء فى جانبه النظرى (المعرفى) أو حتى فى الجانب الحركى منه (الخبرة التاريخية).

كما كان من أهم عوامل الاستمرار وقوع الكتَّاب الغربيين فى نفس أخطاء الخبرة التاريخية السابقة فى التعامل مع المصطلحات الإسلامية فيما يتعلق بمفهوم التجديد، فلا يزال اهتمامهم بالمفاهيم الإسلامية نابعًا من رد فعلٍ لأحداثٍ تهدد مصالحهم وتقلقل مفهوم الاستقرار (الظاهرى) فى بلادهم. ولم يكن -قط- تناول القضايا الإسلامية ناتجًا عن جدال فكرى، فالانتقائية والجزئية وشيوع أخطاء تحليل النص، وتجاهل السياق؛ كانت سمات عامة فى تناول معظم الكتابات الغربية للقضايا الإسلامية. ولا يزال بعض الكتَّاب الغربيين غير قادرين على الخروج من شرنقة الفوضى المفاهيمية التى تنتاب كتاباتهم، فلا يزالون حريصين على تسكين العديد من المسلمين فى تصنيفات مختلفة، ولا يزالون يتعاملون مع المسلم والإسلامى والإسلام المعتدل والإسلام الراديكالى على أنهم مختلفون دينيًّا وليس تكتيكيًّا، ناهيك عن إصرارهم الدائم على إسقاط الخبرة الدينية المسيحية واليهودية على الإسلام، وتجاهل خصوصيته وليس تميزه.

أما أهم **عناصر التغيير**؛ فقد تمثلت فى إدراك الغرب استحالة تجاهل العالم الإسلامى فى رسم الخريطة الجديدة للعالم، رغم تباين ردود الأفعال تجاه هذا العالم الذى يجب تضمينه، بين مشاعر القبول والرفض، وبين مشاعر الأمل فى إصلاحه وتهذيب عقليته واليأس من حالته والتشاؤم فى مستقبل العالم به!!!

ولقد تزايدت حدة الهجوم على الدين ومضامينه ونواهيه وفروضه أكثر من الهجوم على الجانب الحركى فيه؛ إذ اختزلت عينة الدراسة مفهوم تجديد الخطاب الإسلامى فى ضرورة هدم كل رموز العنف التى تشكِّل العقلية الإسلامية كما تصورها الغرب. وتمثلت هذه الرموز فى أربع إشكاليات أساسية:

أولاً: الوحشية، وانتهاك حق الحياة فى مواجهة التحضر، وحماية حقوق الإنسان (المتمثلة فى إقامة حدود الله) ومن هنا جاءت ضرورة **تجديد أحكام الشريعة**.

ثانيًا: التمكين فى مواجهة الدونية: وتمثلت فى إشكالية المرأة ودونيتها بالنسبة للرجل (ارتداء الحجاب، وتعدد الزوجات، وقضايا الطلاق، والطهارة، وحد الزنا)، ومن هنا جاءت ضرورة **تجديد السياق الاجتماعى**- الثقافى.

ثالثًا: الدموية فى مواجهة التسامح: باعتبار أن الترويج للدموية المتمثلة فى كون الجهاد فرض عين، شيئًا لا غنى عنه فى الدين الإسلامى، ومن ثم ساعد الإسلام على بث العنف والدعوة إلى (رفع السيوف) فى مواجهة الآخر؛ وجاءت لذلك ضرورة **تجديد المنظومة الفكرية والنظرة إلى الآخر**.

رابعًا: الديمقراطية فى مواجهة الثيوقراطية. ويطرح الغرب فى هذا السياق التناقض بين الإسلام والديمقراطية مؤكدًا أنه منذ البداية والإسلام يحبذ ويدعم نظرية (ظل الله فى الأرض) من خلال جمع الرسول -صلى الله عليه وسلم- للسلطات الثلاث (التنفيذية، والتشريعية، والقضائية) فى يده، **ولزم لذلك تجديد السياق السياسى**.

وكأن الغرب أراد بهذه الإشكاليات الأربع التأكيد على أن مكمن الخطأ فى الجانب النظرى وليس فى الخبرة فقط، وبعبارة أخرى واستنادًا إلى تفسير الظواهر الإنسانية فى الإطار المعرفى الغربى من خلال عناصر ذاتية صعبة التغيير مقارنة بعناصر أخرى سياقية، تشير كتابات الألفية الجديدة إلى أن الخلل ليس فقط فى العوامل السياقية كما روجت لذلك كتاباتهم فى الثمانينيات والتسعينيات؛ ولكن فى العوامل الذاتية، فى العقلية الإسلامية نفسها. ومن ثم يجب أن يكون **التجديد «الإصلاحى»** من وجهة نظر الخطاب الغربى جامحًا ولا يعتريه أية قيود، بل عليه أن يتطرق حتى لنواهى وأوامر الدين الإسلامى نفسه؛ كضرورة

رفض بعض الأوامر الشرعية فى الإسلام طالما ستؤدى هذه النواهى إلى عرقلة حركة التاريخ ومساره المرسوم سلفًا.

كما كان من أهم التغيرات التى طرأت على الكتابات الغربية فى حقبة ما بعد أحداث سبتمبر -مقارنة بحقبة الثمانينيات والتسعينيات- التخلى عن نظرية (العامل الأحادى) التى تختزل الظاهرة الإسلامية فى العامل الاقتصادى؛ إذ تراجع الغرب نسبيًّا عن إعطاء الأولوية للتفسير المادى الاقتصادى، بل والكشف عن أن الفقر الذى دأبت الكتابات الغربية فى ثمانينيات القرن المنصرم على اعتباره أحد أهم أسباب الإسلام السياسى، ليس هو السبب الوحيد لظهور الإسلام الراديكالى كما تُفضل الكتابات الغربية تسميَته. وربما يعود ذلك إلى لا مشروعية ولامنطقية الترويج إلى العامل الاقتصادى؛ إذ إن رموز العنف الإسلاميين يُعدون من أكثر الطبقات غنى فى بلادهم.

كما جاء الاهتمام الأمريكى بإصلاح السياقين الاقتصادى والاجتماعى الداخليين فى العالم الإسلامى بجانب السياق السياسى مؤكدًا الاقتناع بأن المصالح الأمريكية فى المنطقة ليست مصالح عسكرية فقط، فبتجديد هذه السياقات ستقل الظروف المواتية لنمو العنف وانتشاره والتى تضر بهذه المصالح.

واللافت للنظر أن عينة الكتابات الغربية لم تشرْ من قريبٍ أو بعيدٍ إلى تاريخ مفهوم الخطاب الدينى الإسلامى، أو حتى إلى مفهوم الخطاب الدينى الجديد بمفردات إسلامية؛ إذ تعامل الغرب مع الخطاب الإسلامى وكأنه خطاب متصل واحد متجانس لا اختلاف فيه ولا تجديد، ونظر إليه دائمًا كما أسلفت لتبرير أو لتجريم حوادث العنف، وكأنما اقتصر الخطاب الدينى كله على هذا الجانب الحركى. ومن ثم استبعدت الكتابات الغربية تلك القضايا الخلافية الفكرية التى تم طرحها فى ثمانينيات القرن المنصرم؛ كموقف الإسلام من قضايا الحداثة والتنمية والمنهجية العلمية الغربية، ومفهوم المعرفة واختلاف الأطر المرجعية. وبعد أن كانت معظم الكتابات الغربية تنفى عن نفسها إدخال الدين كعنصر مهم فى تفسير أى حدث سياسى، بدعوى ضرورة تبنى وتطبيق مقولات العلمانية التى تباهت بها الكتابات الغربية واعتبرتها سرّ تقدمها، نلاحظ: أن كتابات ما بعد الحادى عشر من سبتمبر تعيد النظر فى مقولات العلمانية والتشكيك فيما إذا كان الغرب يطبقها أم لا. ويكفى أن يتضمن **الخطاب**

الرسمى كثيرا من المفردات الدينية التى تزعزع مزاعم القادة بأنهم يفصلون الدين عن السياسة؛ إذ يكفى القول إنه فى حين كان خطاب ابن لادن عن (الحرب المقدسة)، جاء خطاب الرئيس بوش من ناحية أخرى عن (الحملة الصليبية) وعن (العدالة المطلقة)، وكذلك عن (نحن /هم). كما كان تحويل الصراع: إلى صراع دينى متشابهًا عند كل من ابن لادن وبوش.

واللافت للنظر: أن التجديد فى الخطاب الغربى قد انتقل نظريًّا من قضية الترويج للعلمانية كمرادف للتقدم والمدنية والليبرالية والعالمية، ومن ثم الترويج لضرورة الفصل بين الدين والدولة، بمعنى أن تبتعد الكنيسة أو المسجد عن التدخل فى نظام الحكم باعتبار أن ذلك هو سر البلاء، إلى قبول هذا التدخل ولكن بشروط معينة، وهى أقلمة هذا الدين الذى يتدخل فى السياسة وأمور الدولة. ومن ثم اكتشف الغرب أن مسألة الترويج لهذه الفكرة قد تم تحديها تاريخيًّا وفعليًّا فى النموذج الإيرانى والسعودى، وأن تجاهل الوجه الآخر للعملة والذى يستدعى أن تبتعد الدولة أو النظام السياسى أيضًا عن التدخل فى شئون الدين، لا يحدث فى معاقل العلمانية؛ إذ أن التدخل اليومى فى ممارسة الشعائر الدينية للمسلمين مثلا فى الدول الأوروبية يتعارض مع الحق الدستورى فى ممارسة الحرية الشخصية وفقًا للأيديولوچية الليبرالية، ومن ثم وفى محاولة من الغرب للتعامل مع هذه المعضلة، تم تجاوز مرحلة الدين والدولة وبدأت الكتابات تناقش أى دين؟ وأى دولة؟.

وبالرغم من أن **ضرورات تجديد الخطاب الدينى** الإسلامى ومضامينه كانت قضية خلافية فى الكتابات الغربية، إلا أن هناك شبه اتفاق بين الكتابات الغربية والنخبة السياسية على أهمية تجديد هذا الخطاب، وعلى أهم مساراته والتى تمثل فى مراجعة وتطوير المناهج الدينية والتعليمية، ووسائل الإعلام الحكومية وغير الحكومية،فضلاً عن معاملة الأديان المختلفة بالتساوى فى برامج الإعلام والمناهج التعليمية، وكذلك تنظيم دورات تدريبية للوعاظ، وأئمة المساجد، ونشطاء حقوق الإنسان، ولمقدمى البرامج الدينية فى الصحف ووسائل الإعلام، وإنشاء موقع خاص على شبكة المعلومات الدولية مخصص لقضايا تجديد الخطاب الدينى، مع النص على أهمية إدخال الفكر الصوفى وغيره من اتجاهات الإسلام الشعبى، ودعوة العلماء المسلمين والمفكرين لفهم ضرورة دحض الأسس الدينية للعنف والتطرف والإرهاب دون

الاقتصار على استنكار الجرائم الإرهابية، مع الدعوة إلى رفض مصادرة أى كتاب أو عمل دينى، وإدخال مفهوم العلمانية Secularism باعتباره غير متعارض مع الدين وإنما معارض لتسييس الدين(١٢٣).

ويجب التنويه على أن الحديث عن **خطاب شعبى أو رسمى أو حتى ثقافى غربى أحادى** متجانس: هو مقولة تناقض الموضوعية العلمية؛ إذ بداخل كل خطاب تتعدد وتتباين المقولات والرؤى، مثلها فى ذلك مثل الخطاب الإسلامى، وإن كان هذا لا يمنع وجود اتجاه رئيسى داخل كل خطاب يبلوره ويميزه.

فالمفارقة الغريبة أن الدول التى اتبعت سياسات عدوانية تجاه المسلمين اختارت خطابًا معتدلاً نسبيًّا، فبينما اتفق الخطاب الأمريكى والخطاب البريطانى «الرسميين» -والمتوقع أن يكون الخطاب الرسمى ذا نبرة عدوانية- على نفى نسب أحداث سبتمبر للدين الإسلامى، ولكن للمتطرفين المسلمين، إلا أن الخطاب الرسمى الإيطالى لم ينف ذلك واتهم الحضارة الإسلامية بأنها حضارة دونية ودموية!!!. وبذلك لا يمكن النظر إلى الخطاب الرسمى الغربى باعتباره كتلة متجانسة.

وفى مواجهة «روشتة» عينة الخطابات الغربية التى اعتبرت **إصلاح الخطاب الدينى** فى العالم الإسلامى ضرورة سيكولوچية لإعادة بناء ذات الآخر -المسلم العربى- العدوانية، وهى عملية أشبه بعملية بناء الدولة التى شهدتها أوروبا فى القرن السادس عشر، بزعم أن الدين الإسلامى دين تقليدى لا يتماشى مع الحداثة والتطور والتقدم، ومن ثم فالإصلاح ضرورة سيكولوچية لضبط لا عقلانية عقل المسلم، وتهذيب نفسه (العدوانية) من رواسب الماضى السحيق الذى اختزله فى هذا الجانب الصراعى بين الشرق والغرب، وفى مواجهة ذلك وجب التنويه إلى ضرورة أن يعيد الغرب النظر فى حقيقة ما يطرحه كدواء لمرض الشرق، ففى مواجهة نظرية التهديد الإسلامى للمصالح الغربية تجيء نظرية الإيديولوچية التبشيرية للغرب Missionary Ideology، التى تحمل مبادئ أساسية مثل احترام حقوق الإنسان، والديمقراطية، والسوق الحر، كما تعبر عنها شعارات العولمة؛ بحيث تصبح العولمة إطارًا شرعيًّا لممارسة الهيمنة والسيطرة الاقتصادية على الدول -الخطر المزعوم- التى تمثل نمطًا ثقافيًّا مختلفًا. وبهذا المعنى يصبح الحديث عن تجديد الخطاب الدينى الإسلامى كشرط مسبق لحوار

الحضارات مجرد حديث عن تأكيد الهيمنة الحضارية المدعمة بالمصالح الاقتصادية، فباعتراف الكتابات الغربية نفسها يعتبر مفهوم حوار أو صراع الحضارات تكتيكًا من القيادة الغربية يهدف أولاً: إلى بث الفرقة ما بين المسلمين بتصنيف المسلم إلى مسلم معتدل ومسلم إرهابى، ويهدف من ناحية أخرى: إلى وقوف المسلمين أو رجل الشارع المسلم العادى مع الغرب ضد هذه القلة التى يؤكد الخطاب الرسمى الغربى أنها لا تنتمى للمسلمين، كما يهدف إلى ضمان الاستقرار والسلام الداخلى داخل الدول الغربية نفسها بتحييد الأقليات المسلمة، والتمييز دائمًا: أن الحرب ليست ضد الإسلام ولكنها ضد القلة (المجرمة) التى تتستر وراء ستار الدين الإسلامى. ومن ثم فبإضافة مفهوم (الغيرية أو الغير) ينتج الخطاب الغربى أثرًا عكسيًّا على تجديد الخطاب الدينى؛ إذ طوع بوش كافة مفردات الخطاب الدينى نظريًّا بل وحركيًّا لتحقيق أهدافه السياسية، علما بأنه سبق أن انتقد ذلك بشدة فى حديثه عن أسامة بن لادن. ويكفى أنه قد فعل ذلك على كافة المستويات؛ فلغويًّا: كانت مفردات الحملة الصليبية كما سبق توضيحه، كما جاءت تعبيرات الخطاب الرسمى أكثر حماسة فى السياق الأمريكى بمفردات أكثر دينية من تعبيرات ابن لادن نفسه، ناهيك عن التحايل ببعض الحجج ذات المصداقية التاريخية لتبرير ما يود القيام به.

ووجب الإشارة فى الخاتمة إلى أن إحدى الضرورات الموضوعية: أن تحدد الكتابات الغربية أيًّا من الخطابات الدينية الإسلامية يجب تجديدها، فالمفارقة: أن الخطاب الغربى لا يطرح خطابًا تجديديًّا متجانسًا لتجديد الخطاب الإسلامى الذى يعد هو الآخر خطابًا دينيًّا غير متجانس.

فلا ريب أن الخطاب الدينى الإسلامى يعانى قصورًا، ويستدعى إعادة النظر فى بعض المفردات أو التعبيرات التى تسيء إليه أكثر مما تنفعه، مثل (نظرية المؤامرة) و(الغزو الإيديولوچى) و(العداء الصليبى)، ولكن هل هو فى حاجة إلى من يفرض عليه نظرة التجديد بدعوى تأهيله للحوار؟! هل يتوقع الغرب «طفرة فكرية مهارية» فى العقلية الإسلامية الجامدة تعادل طفرته الاقتصادية والسياسية المتوقعة إذا ما اتبع وصفات الصندوق والبنك الدولى؟! أم أن «رشادة» الإطار المعرفى الإسلامى أقوى من «مناورات» التجديد الغربى ومحاولاته خلق الدولة الديمقراطية «الليبرالية» والإسلام «**المطيع**»؟ **سئلة تحتاج إلى مزيد من المداخلات.**

هوامش الدراسة:

(1) Angel M. Rabasa and others, The Muslim World After 11/9, Project Air Force, USA, Rand Corporation, 2004, p. XVII-XVIII

(2) Abdelwahab El-Mesiri, "The West and Islam: Clash Points and Dialogues, Features of the New Islamic Discourse: Some Introductory Remarks", Ain Shams University, 1997 in: www.islamonline.net/articles/

(٣) ولمزيد من التفاصيل عن نشأة القاعدة وتمويلها وهيكلها وأعضائها والعمليات الإرهابية التى قامت بها انظر:

Yonah Alexander and Michael S. Swetnam, Usama bin Laden's al-Qaida: Profile of a Terrorist Network, New York: Transnational Publishers, 2002.

(٤) حول معانى ومدلولات مفاهيم التجديد والإصلاح والتغيير انظر:

المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، ص. ٥٣٩- ٥٤٠، ١١٤، ٦٩٢.

(5) R. E. Allen (ed.), The Concise Oxford Dictionary of Current English, Oxford, Clarendon Press, 8th edition, 1990, p. 100.

(6) Michael B. Schub, "That Which Gets Lost in Translation", Middle East Quarterly, Vol. X, No. 4, Fall 2003.

انظر كذلك:

Toby Lester, "What Is the Koran?", The Atlantic Monthly, Jan. 1999 at http://www.theatlantic.com/issues/99jan/koran3.htm, also "Scholars Are Quietly Offering New Theories of the Koran", The New York Times, Mar. 2, 2002. Also, Michael Cook, The Koran: A Very Short Introduction, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 88.

(7) Ali Sina, "Can Islam be reformed?", April 8, 2004 in: www.faithfreedom.org/author/sina.html, and, www.faithfreedom.org/comments/coline.html

(8) Hume Horan, Those Young Arab Muslims and Us, Middle East Quarterly, Volume IX, Number 4, FALL 2002.

(9) Cheryl Benard, "French Tussle Over Muslim Head Scarf is Positive Push for Women's Rights", the Christian Science Monitor, January 5, 2004, in: www.rand.org/

(10) Cheryl Benard, "How the West Can Promote an Islamic Reformation: Five Pillars of Democracy", Spring 2004, http://www.rand.org/publications/randreview/issues/spring2004/pillars.html

(11) Tony Blair, "A Fight for Liberty: America, don't ever apologize for your values", Address to a joint meeting of Congress, The Opinion Journal, July 18, 2003 in: http://www.opinionjournal.com/extra/?id=110003758

(12)William Anthony Black, "The American Encounter with Islam", A Report of FPRI 's Program of History Institute for Teachers, The Newsletter of Foreign Policy Research Institute's Marvin Wachman Fund for International Education, No. 4, Vol. 8, September 2003 in: www.fpri.org

(13) Tony Blair, "A Fight for Liberty…", op. cit.

(14) Tony Blair, statement to parliament concerning the terrorist attacks in the US, Thursday October 4, 2001 in: http://www.guardian.co.uk/waronterror/story/0%2C1361%2C563205%2C00.html

(15) Jeremy Black, "Islam and the West: a Historical Perspective", Watch on the West, A Newsletter of Foreign Policy Research Institute's Center for the Study of America and the West, Volume 4, Number 2, May 2003 in: www.fpri.orh/articles/black.html

(١٦) لمزيد من التفصيل عن علاقة المسلم مع غير المسلم فى جنوب شرق آسيا، انظر:

Gilles Kepel, Jihad: The Trail of Political Islam, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2002, p. 22ذ 225, 250.

(١٧) لمزيد من التفصيل، انظر:

John Esposito, Unholy War: Terror in the Name of Islam, New York, Oxford University Press, 2002, p. 69-70.

(18) Mark Juergensmeyer, Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence, Berkeley, University of California Press, 2000, 80- 97.

(١٩) تجدر الإشارة إلى أن أول استخدام لمفهوم (صدام لحضارات) جاء فى كتابات Bernard Lewis: انظر: فى بداية التسعينيات،

Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage," The Atlantic Monthly, vol. 266, September 1990, p. 60.

إلا أن المفهوم حاز انتشارا واسعا بعد تناول Huntington له، انظر:

Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations?", Foreign Affairs, vol. 72, no. 3, Summer 1993, pp. 22-49.

(20) William Anthony Hay, "The American Encounter with Islam", A Report of FPRI 's Program of History Institute for Teachers, The Newsletter of Foreign Policy Research Institute's Marvin Wachman Fund for International Education, Vol. 8, No. 4, September 2003.

(21) Kepel, op. cit., p. 362, 372, .

(22) Esposito, Unholy War…, op. cit., p. 129.

(23) Ibid.

(24) Ibid.

(٢٥) الشيخ محمد الغزالى، " فتوى عن شروط إلقاء خطبة الجمعة "، ١٣ مارس، ٢٠٠٢، فى:
http://www.islam-online.net/completesearch/english/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=66059

(26) Iman Arshad Gamiet, Khutbah Delivered on 28 September 2001, London.

نقلا عن:

Peter Civetta, "The Performance of God – Religious Discourse in the Aftermath of 11 September", The Journal of Religion and Theatre, Vol. 2, No. 1, Fall 2003, p. 9- 10.

(27) Reverend Billy Graham, "Billy Graham Bio," 19 August 2002 in: www.billygraham.org/newsevents/ndprbgmessage.asp

(28)Reverend Billy Graham,, Sermon Delivered on 14 September 2001, Washington, D.C in: www.billygraham.org/newsevents/ndprbgmessage.asp

نقلا عن:

Peter Civetta, op. cit., p. 6, 14 in: http://www.fa.mtu.edu/~dlbruch/rtjournal/vol_2/no_1/civetta.html

(29) The basic message # E143, http://www.basicchristian.com/e143compromising.html

(30) Rabbi Scott Glass, Sermon Delivered on 18 September 2001, Ithaca, New York.

نقلا عن:

Peter Civetta, op. cit., p. 8- 9.

(31) Esposito, Unholy War…, op. cit, p. 75.

(32) Patrick Martin & Sean Phelan, "Representing Islam in the wake of September 11: a Comparison of US Television and CNN Online Message-board Discourses", Prometheus, Volume 20, No. 3, 2002, p. 263-269.

(٣٣) انظر فى ذلك:

John L. Esposito, The Islamic Threat: Myth or Reality?, New York, Oxford University Press, 1992.

(34) John Esposito, "Political Islam…", op. cit.

(35) Ibid.

(٣٦) تتفق العالمية بمعناها الظاهرى مع مفهوم (العالمية) الذى ورد فى الإسلام ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، ﴿ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [ص: ٨٧]. إلا أن مضمون المفهومين يختلف. فالعالمية فى الإسلام: تعنى الكونية وتقوم على أساس المساواة بين الناس فى التكليف والمسئولية، كما هم متساوون فى العبودية لله تعالى وفى البنوّة لآدم ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ ﴾ [الحجرات: ١٣]. ولكن المساواة بين البشر لا تلغى خصوصيات الشعوب، فهم شعوب وقبائل خلقوا ليتعارفوا وليعبدوا الله.

أما العولمة بالمعنى الأمريكى فهى بمعنى فرض هيمنة سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية من الولايات المتحدة الأمريكية على العالم، وخصوصًا العالم الإسلامى. وهى مرتبطة بالدعوة إلى تبنى النموذج الرأسمالى، وبالتالى فهى ليست فقط نظامًا اقتصاديًا، بل أيضًا على المستوى الأيديولوچى تعكس هذا النظام وتدعمه. لمزيد من التفصيل حول هذه النقطة انظر:

يوسف القرضاوى، " خطابنا الإسلامى فى عصر العولمة: مفهوم العولمة وماذا تعنى؟ "، ٤/٢/٢٠٠٣م فى: www.islanonline.net

(٣٧) يصف بعض المفكرين الإسلاميين، -مثل أحمد جمال أبو المجد- العولمة بأنها (الدين الجديد). كما يصفها وزير الثقافة المصرى فاروق حسنى بأنها قد فرضت نفسها على الحوار بين الثقافات، وأصبحت تعكس معتقدات، وآمال وثقافة طرف واحد؛ باعتباره المصدر للاتجاهات الثقافية والإيديولوچيات السياسية والمشكلات الاقتصادية، انظر:

Omayma Abdel-Latif, "West vs. the rest?", Al-Ahram Weekly, 16-22 April, 1998, p. 2.

(38) John Dewey, "Imperialism is Easy", The New Republic, No. 50, March 23, 1992.

(39) Samuel P. Huntington, "The Lone Superpower", Foreign Affairs, Vol. 78, No.2, March-April 1999, p. 38.

(40) Chandra Muzaffar, "The Clash of Civilisations or Camouflaging Dominance?", 4 March, 1996 in: http://csf.colorado.edu/mail/revs/sp96/0035.html

(41) Hans Koechler, "After September 11, 2001: Clash of Civilizations or Dialogue?", Special Volume on "Civilizations – Conflict or Dialogue?", Manila, the University of the Philippines, the International Progress Organization, 14 March, 2002, p. 2- 10.

(42) Tony Blair, Speech at the Labour Party conference, October 2, 2001 in: http://www.patriotsherald.com/content/tonyblair.php

(43) Tony Blair, "Surrender terrorists or surrender power", address at a Labor Party conference in Brighton, England, CNN, October 2, 2001 in: http://archives.cnn.com/2001/WORLD/europe/10/02/ret.blair.address/

(44) Daniel Pipes and Mimi Stillman, "The United States Government: Patron of Islam?", Middle East Review of International Affairs, Vol. 6, No. 1, March 2002, p. 49 - 50.

(45)Madeleine Albright, "Learning More about Islam", State Magazine, Sept. 2000 in: http://usinfo.state.gov/usa/islam/s090600.htm

(46)"Remarks before the American Muslim Council", May 7, 1999 in: http://usinfo.state.gov/usa/islam/s050799.htm

(47)Bruce Riedel, "The Pentagon Looks at Islam", Middle East Quarterly, Sept. 1996, pp. 87-89.

(48) R. James Woolsey, "Challenges to Peace in the Middle East", Address to the Washington Institute for Near East Policy, Sept. 23, 1994 in: http://www.washingtoninstitute.org/pubs/woolsey.htm

(49)"Deputy Secretary Wolfowitz with the German Foreign Minister", Bureau of Public Affairs, U.S. Department of State, Sept. 19, 2001 in: http://www.defenselink.mil/news/Sep2001/t09202001_t919wolf.html

(50)Philip Wilcox, Jr., "Terrorism Remains a Global Issue", United States Information Agency (USIA) Electronic Journal, Feb. 1997 in: http://usinfo.state.gov/journals/itgic/0297/ijge/gj-1.htm

(51)Deputy Secretary Wolfowitz interview with PBS "NewsHour", Sept. 14, 2001 in: http://www.pbs.org/newshour/bb/terrorism/july-dec01/wolfowitz-9-4.html

(52)"Freedom & Fear at War", Speech to Congress, Sept. 20, 2001 in: http://www.nationalreview.com/document/document092101.shtml

(53)George W. Bush, "Islam is Peace", Remarks by the President at Islamic Center of Washington, D.C., Press Release, 17 September, 2001 in: http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010917-11.html

(54)Interview on NBC's "Dateline", Sept. 12, 2001 in: http://www.state.gov/secretary/rm/2001/index.cfm?docid=4883

(55)Marc Leijendekker, "Berlusconi: West Superior to Islam", the Current Affairs, 27 September 2001 in: www.rnw.nl/rnw/en/currentaffairs/region/westerneurope/italy010927.html

(56) Andrew Sullivan, "This Is a Religious War: September 11 was Only the Beginning", The New York Times Magazine, October 7, 2001 in: http://www.andrewsullivan.com/print.php?artnum=20011007

(57) Pipes and Stillman, op. cit., p. 56.

(58) Daniel Pipes, "Jihad and the Professors", Middle East Quarterly, November 2002.

(٥٩) فيما يتعلق بآراء Pipes انظر:

Eric Boehlert, "Islamism Is Fascism: An Interview with Daniel Pipes," Salon.com, Nov. 9, 2001, at http://www.danielpipes.org/article/81

وفيما يتعلق بآراء مارجريت تاتشر انظر:

Margaret Thatcher, "Islamism Is the New Bolshevism," The Guardian, London, Feb. 12, 2002.

نقلا عن:

Martin Kramer, "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?", Middle East Quarterly, Volume X, Number 2, Spring 2003.

(60) Jack Kinsella, "Bush Hosts Ramadan Dinner, Calls Islam 'A Great Religion': Commentary on the News", the Omega Letter Daily Intelligence Digest, Vol. 25, Issue 30 in: http://raptureready.us/bush.htm

(61) Sullivan, op. cit.

(62) Pipes and Stillman, op. cit., p. 54.

(63) Esposito, "Unholy War…", op. cit., p. 67, 38- 39.

(64) Pervez Hoodbhoy, "Muslims and the West After September 11", Speech Delivered at The International conference of the Council for Secular Humanism, Atlanta, Georgia, September 2001 in: www.secularhumanizm.org/

(65) Patrick D. Gaffney, "Understanding the Gulf Between Islam and the West", Conference of "After September 11: Muslim and Christian Holy Wars", The Joan B. Kroc Institute for international Peace Studies, University of Notre Dame, September 20 2001 in www.nd.edu/~krocinst/Gaffney.html

(٦٦) لمزيد من التفاصيل عن خطبة ابن لادن فى أغسطس من عام ١٩٩٦ فيما يتعلق (بإعلان الحرب ضد الأمريكان الذين احتلوا أراضى المسجدين الحرام) انظر:

bin Laden, the "Declaration of War against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places", August 1996 in:

www.chretiens-et-juifs.org/BIN_LADEN/Laden_war_amer.htm

وعن تحالف القيادات الإسلامية مع اليهود والأمريكان وتقديمهم الدعم لهم انظر:

Paul Farhi, "The Networks, Giving Aid to the Enemy?", Washington Post, October 12, 2001, p. C1.

وفيما يتعلق بخطاب ابن لادن وأيمن الظواهرى وآخرين فى ٢٣ فبراير من عام ١٩٩٨ عن (الجهاد ضد اليهود والصليبيين) انظر:

bin Laden, Ayman al-Zawahiri and others, "Jihad against Jews and Crusaders World Islamic Front Statement", February 23, 1998 in: http://www.chretiens-et-juifs.org/BIN_LADEN/Bin_Laden's_Fatwa_1998.htm.

نقلا عن:

Bruce Lincoln, Holy Terrors: Thinking About Religion after September 11, University of Chicago Press, 2002, p. 19-21 in:

www.press.uchicago.edu/cgi-bin/hfs.cgi/00/15399.ctl

وفيما يتعلق بلقاءات ابن لادن مع المراسلين الغربيين فى أكتوبر ونوفمبر ١٩٩٦ انظر:

www.islam.org.au/articles/15/LADIN.HTM

وفيما يتعلق بلقاءاته فى عام ١٩٩٨ انظر:

www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/binladen/who/interview.html, www.ict.org.il/articles/bombings.cfm

(67)Roxanne L. Euben, "Jihad and Political Violence," Current History, Nov. 2002, p. 368.

(68) Barry Rubin and Judith Colp Rubin (eds.), Anti-American Terrorism in the Middle East: A Documentary Reader, New York, Oxford University Press, 2002, pp. 149–57.

(69)Tony Blair, statement to parliament…, op. cit.

(70)John Kelsay, "The New Jihad and Islamic Tradition", Foreign Policy Research Institute, Volume 11, Number 3, October 2003 in: www.fpri.org

(71) Kelsay, op. cit.

(٧٢) رضوان السيد، "العنف.. والإصلاح الديني"، في: ملف التجديد الديني، ٢٣/٢/٢٠٠٤، في www.islamonline.net

(73)John Esposito, op. cit.

(74) Michaael Radu, "Radical Islam and Suicide Bombers", Foreidn Policy Research Institute, Volume ll, Number 3, Ochober 21, 2003 in: www.fpri.org

(1)Joachim Siegerist, "Is Islam a peaceful religion?", Hamburg, The German Conservatives, No. 22053, Essay JS00, October 06, 2001 in: www.immanuel.at/diskurse36e.htm/ (is islam a

(76)John Esposito, "Political Islam…", op. cit.

(77) Siegerist, op.cit.

(78) Kepel, op. cit., p. 82.

(79) Ibid..

(80)Friederike Leibl, "My veil, my freedom", Germany, Die Press, January 19, 2004 in: http://www.diepresse.com/leibl.html

(81) Siegerist, op.cit.

(82) Rabasa and others, op. cit., p. XIX.

(٨٣) إن الدعوة إلى توحيد الآذان التى أصدرها وزير الأوقاف حمدى زقزوق على أنها نتيجة لشكوى سكان القاهرة من اختلاف مواقيت الآذان فيما بين المساجد، مما يؤدى إلى تشتيت المصلين كانت من مظاهر هذا الإصلاح. والجدير بالذكر أن هذه الدعوة تعرضت للكثير من الانتقادات باعتبارها خطوة أولى نحو إلغاء آذان صلاة الفجر.

(84) "Bizarre paranoia in Egypt", Dhimmi Watch, September 26, 2004 in: www.newsobserver.com/24hour/world/story/1683982p-9458984.html

(85) Colin L. Powell, "The U.S.-Middle East Partnership Initiative: Building Hope for the Years Ahead", Washington DC, The Heritage Foundation , December 12, 2002, www.mideeast.org.uk/

(86) Fred Zakary, "How to Save the Arab World", The News Week, No. 81, 25 December 2001, p.36.

(87) Francis Fukuyama, " Their Goal: The Modern World", The News Week, No. 81, 25 December 2001, p. 12- 17.

(88) Rabasa and others, op. cit., p. XIX- XXII.

(89) Daniel Pipes, "God and Mammon: Does Poverty Cause Militant Islam?", National Interest, Winter 2002, in: www.nationalinterest.org/articles/pipes/

(90) Rabasa and others, op. cit., p. XXII-XIX.

(91)Zakary, op. cit., p. 37.

(92) Seattle Times reportage on Ahmed Ressam, "The Terrorist Within," June 23–July 7, 2002.

(93) Abdul Aziz Said and Nathan C. Funk, "Islam and the West after September 11: Between Narratives of Inevitability and Narratives of Possibility", 2002 in: http://www.sipa.columbia.edu/cicr/ejournal/features/islamandwest.html

(94) Pipes, op. cit.

(95) Ibid.

(96)Ibid.

(97)Fergal Keane, "The BBC Reports on America, its Allies and Enemies, and the Counter Attack on Terrorism" in: J. Baxter and M. Downing (eds.), The Mind of the Terrorist, Woodstock and New York, Overlook Press, 2001, p. 56.

(98) Malise Ruthven, A Fury for God: The Islamist Attack on America, London and New York, Granata Books, 2001, pp. 207–8.

(99) John Calvert, "The Mythic Foundations of Radical Islam", Orbis, Winter 2004 in: www.orbis.org/articles/calvert.html.

(100) Rabasa and others, op. cit., p. XIX- XXII.

(١٠١) انظر: معتز الخطيب، " المشروع الأمريكى: تحديث الإسلام "، فى: ملف التجديد الدينى، ٢٠٠٤/٢/٢٣ فى: www.islamonline-net.com

(102) لمزيد من التفصيل انظر:

Sheikh 'Abd Al-Hamid Al-Ansari, "Leading Islamic Clerics Come Out For Reform in Arab-Islamic Society", The Middle East Media Research Institute, Special Dispatch Series, No. 386, June 5, 2002

(103) Hoodbhoy, op. cit.

(104) John Esposito, "Political Islam: Beyond the Green Menace", Journal of Current History, January 1994 in: http://csf.colorado.edu/mail/revs/current/esposito.html

(105) John Esposito, "Political Islam…", op. cit.

(106) Susan Sachs, "Bin Laden Letter Calls upon Pakistanis to Defend Islam," New York Times, November 2, 2001, p. B2.

(107) معتز الخطيب، مرجع سابق.

(108) Lincoln, Holy Terrors.., op. cit., p. 22- 25.

(109) Bruce Lincoln, "The Rhetoric of Bush and bin Laden: Symmetric Dualisms: Bush and bin Laden on October 7", in: Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11, Chicago, University of Chicago Press, 2002, p. 19-32 in: http://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/481921.html

(110) Mike Conklin, "U.S. Spokesmen Stumble through Verbal Minefield," Chicago Tribune, November 1, 2001, sec. 5, p. 1

(111) George W. Bush, First address to the General Assembly of the United Nations in New York City, United Nations, November 10, 2001 in: http://www.september11news.com/PresidentBushUN.htm

(112) Juan Stam, "Bush's Religious Language", The nation, December 4, 2003 in: www.thenation.com/issue.mhtml?l=20031204

(113) Douglas Frantz, "Turkey Says Elite Troops Will Join U.S. Campaign to Train Anti-Taliban Force," New York Times, November 2, 2001, p. B3

(114) George Bush, "Bush Renews Pledge to Fight Terror", The Washington Post, Tuesday, Sept. 11, 2002 in: http://www.washingtonpost.com/wp-srv/nation/transcripts/bush_text091102.html

(115) Hay, op. cit.

(١١٦) معتز الخطيب، مرجع سابق.

(١١٧) رضوان السيد، مرجع سابق

(118) Rabasa and others, op. cit., p. XXIV- XXV.

(١١٩) وترفض دراسة Marsha Snulligan Haney هذا الرأى، حيث تناولت تفسير أسباب تحول كثير من السود الأمريكيين إلى الإسلام، باعتباره دين المساواة بين الأعراق والتسامح الدينى.. بدليل تبجيل دور (المسيح) فى نشر المسيحية فى القرآن. انظر:

Marsha Snulligan Haney, Islam and Protestant African-American Churches, Responses and Challenges to Religious Pluralism, San Francisco, International Scholars Publications, 1999.

نفس الرأى تبنته Jonathan Fox،محاضرة العلوم السياسية فى جامعة Bar Ilan، فى دراستها عن الصراعات الإثنية الدينية فى الشرق الأوسط والتى توصلت فيها إلى أن: الصراع فى الشرق الأوسط لا يجد جذوره فى الاختلافات الدينية كما فى حالة الكثير من الصراعات الإثنية الأخرى فى العالم. وتوصلت من نتائجها إلى رفض نظرية هانتنجتون عن صدام الحضارات برغم ذيوعها فى الأوساط الأكاديمية الغربية. لمزيد من التفصيل انظر:

Jonathan Fox, "Are Middle East Conflicts More Religious?", Middle East Quarterly, Volume VIII, Number 4, Fall 2001.

(120) Robert H. Pelletreau Jr., Conference of "Symposium : Resurgent Islam in the Middle East", Washington D. C., The Middle East Policy Council, Vol. 3, No. 2, May 1994.

(121) Louay M. Safi, "Us Foreign Policy and National Security", Conference of (Islam, 9/11, and National Security), American Council for the Study of Islamic Societies (ACSIS), Washington DC, March 4, 2002.

(122) Peter J. M. Orvetti, CATO Daily Dispatch, CATO Institute, Washington D. C., November 17, 1999 in: www. Cato. Org/dispatch/11-17-99d.html

(123) Cairo Institute for Human Rights Studies "In Special Consultative Status with UN, ECOSOC", Paris Declaration on Means of Renewing Religious Discourse, paris, 12-13 August, 2003 in:ww.cihrs.org/

Openkan.com

* تعقيب (١)

الأستاذ هشام جعفر

أتصور أن تناول الباحثة لأربعين دراسة ممتدة من كتب وتحليلات وخطب ودراسات كان مفيدًا إلى حد كبير فى إدراك التباينات والاختلافات؛ لأنى أتصور أنه قد يكون - وهذا واضح فى الورقة لكنه يحتاج إلى مزيد من التحليل- نقلة نوعية فى الكتابات الغربية إزاء تحليل الظاهرة الإسلامية.

وأتصور أن ذلك مفيد فى التعامل معه بشكل كبير، وقد أشارت الدكتورة أمانى فى ختام ورقتها إلى ذلك، إلا أن هناك عددًا من الملاحظات:

الملاحظة الأولى: هى أنه ربما يجب التحفظ حول مسألة الكتابات الغربية؛ إذ أن العينة ليست ممثلة للكتابات الغربية، وأن الأربعين دراسة ربما غلبت عليها الكتابات الأمريكية بشكل أساسى، وهذا يقتضى تغيير العنوان ليقتصر على الكتابات الأمريكية. أتصور كذلك فى إطار النقلة النوعية الجديدة -إن صح التعبير- أن هناك عناصر استمرار، ولقد أشارت الباحثة إلى بعض عناصر الاستمرار الموجودة فى دراسة الظاهرة الإسلامية منذ الثمانينيات والتسعينيات، وامتدت إلى حد كبير فى النظر إلى أن المثال الذى يجب أن يحتذى هو المثال الغربى فى فهم الدين، وفى موضوع المرأة، وحقوق الإنسان، وإلى أن النموذج الغربى هو النموذج الذى يجب أن يسير العالم جميعًا إليه، وهذا عنصر من عناصر الاستمرار، بالإضافة إلى الاستمرارية المتعلقة باستخدام بعض المفاهيم والمصطلحات والنظر إلى الواقع باعتباره موزاييك، أى أن مسألة التجانس وعدم التجانس هى استمرار للنظر إلى الواقع باعتباره موزاييك، وليس باعتبار وجود عناصر وحدة.

وإذا أردنا رصد ما حدث من تغير يجب الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأول: هو ما يمكن أن نطلق عليه التعددية والاختلاف والتباين فى النظر إلى الظاهرة الإسلامية، أى أنه أصبح الآن تعددية إلى حد كبير فى النظر إلى الظاهرة الإسلامية، ومن ضمنها مسألة تجديد الخطاب الدينى.

الأمر الثانى: يتعلق بمسألة ما يمكن أن نطلق عليه بروز وتضخم المكون الثقافى فى تحليل

الظاهرة الإسلامية. وهذا لم يكن موجودًا إلى حد كبير. وقد أشارت إليه الدكتورة فيما ذكرته: من غلبة ما يمكن أن نطلق عليه المكون الاقتصادى فى التفسير فى مرحلة سابقة، ثم بروز وتضخم المكون الثقافى فى دراسة وفهم الظاهرة الإسلامية. وأتصور أن ذلك أيضًا من المفيد أن نلتقطه ونتعامل معه؛ لأنه أدى إلى ما يمكن أن نطلق عليه تعددية العوامل المفسرة، أو التى تحاول أن تقدم اقترابًا من الظاهرة الإسلامية، وفى القلب منها مسألة تجديد الخطاب الدينى.

الملاحظة الثانية: ثمة نوعان من الخطاب:

الخطاب الأكاديمى والخطاب السياسى. ويفضل أن نتتبع فى الخطاب الأكاديمى والخطاب السياسى المنطلقات والمضمون والمسارات فى كل منهما،وإن كان ذلك سوف يؤدى إلى قدر من التكرار، إلا أن ذلك قد يكون ذا قدرة تفسيرية عالية لأنه -على سبيل المثال- سوف يساعد فى إدراك التعددية والاختلاف فى الخطابات الأكاديمية، وفى تفسير وفهم ما يجرى فيما يتعلق بالخطاب السياسى، ويمكن الإشارة فى هذا الصدد إلى موضوع بالغ الأهمية؛ وهو الثنائية المتعلقة بمسألة البعد الثقافى والبعد الواقعى. وأتصور أنه على مستوى الخطاب كان هناك تأكيد على البعد الثقافى، حيث ركز الخطاب السياسى على وجود فارق بين الإسلام والمسلمين، كخطابات بوش والنخبة السياسية الأمريكية، وفى نفس الوقت كان الخطاب السياسى يتعامل مع البعد الواقعى ساعيًا نحو إحداث تغييرات؛ مثل تغيير المناهج الدراسية وطرح مبادرات اقتصادية، وطرح مبادرات فى مجال التعليم.

وهذه طبيعة السياسة، فهى أقوال وفى نفس الوقت تتعامل مع الواقع.

إن تفسير مسألة التباين والتعدد فى النظر إلى الظاهرة الإسلامية بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر، يرجع إلى أن الأكاديمية الغربية بشكل عام والأمريكية بشكل أساسى أصبحت تستشعر أزمة، وأتصور أنها أزمة كبيرة فى التفسير؛ لأنها لم تستطع أن تتنبأ بما حدث، وهذه الأزمة هى التى رصدتها الدكتورة أمانى فى الكتابات المختلفة التى حاولت أن تتعامل مع هذا الموضوع، وهذا ما أدى - بالإضافة إلى عوامل أخرى- إلى مسألة التباين والتعدد فى النظر إلى الظاهرة الإسلامية. وأتصور أن هذا التباين والتعدد يتم على مستويات مختلفة؛

فالأكاديمية الفرنسية يمكن أن تكون مختلفة إلى حد كبير فى النظر إلى هذا الموضوع عن الأكاديمية الأمريكية، وقد توجد أيضًا قواسم مشتركة.

وعلى المستوى السياسى قد نجد تقاربًا بين الولايات المتحدة واستراليا إلى حد كبير، لكن الفرنسيين قد يتباينون عن ذلك على المستوى الأكاديمى، وأيضًا على المستوى السياسى فى بعض الأحيان. وأتصور أن التباين واضح أولاً فى التمييز بين النظر إلى الإسلام والمسلمين، ويعد هذا نقطة إيجابية كان يحسن البناء عليها فى التأكيد على أن الإسلام كدين لا ينتج هذه الظواهر، لكن المسلمين أو جزءًا من المسلمين هو الذى ينتج هذا السلوك العنيف.

لقد كان هناك تمييز كذلك بين الإسلام المعتدل والإسلام المتطرف، -أى التمييز بين الإسلاميين أنفسهم بين إسلاميين معتدلين وإسلاميين متطرفين-، ولقد كان لهذا انعكاس فى الحركة السياسية بالنسبة للولايات المتحدة -بشكل أساسى- والاتحاد الأوروبى فى التعامل مع هذه المسألة.

وفى مسألة التباين والتعدد يجب أن نميز بين موقف الولايات المتحدة على المستوى السياسى، وموقف الاتحاد الأوروبى فى التعامل مع الإسلاميين بشكل أو بآخر، وأتصور أنه من المهم التقاط مثل تلك التباينات والاستفادة منها.

الملاحظة الثالثة: أتصور أن الصراع الآن يدور حول ما يمكن أن نطلق عليه مضمون الإسلام المعتدل ومن يمثِّله ، فهذا هو الصراع الحقيقى، وهذا ليس صراعًا بين العالم الإسلامى والغرب، ولا حتى بين العالم الإسلامى وبقيَّة الكتل الحضارية الموجودة؛ إذ أصبح الأمر مطروحًا حتى على الكتل الحضارية الأخرى -فى الهند وروسيا وشرق آسيا- بشكل أو بآخر، لكن هذا الصراع يدور أيضًا داخل العالم الإسلامى حول ما هو مضمون الإسلام المعتدل ومن يمثله. وهذا يجعلنا نتناول بعض القضايا التى غابت عن البحث فى رصدها مثل مسارات التجديد، فعلى المستوى المفاهيمى نجد مفهوم الجهاد والاستشهاد والحجاب، وأتصور مثلاً فى هذا الصدد: مسألة العلاقة بين الدين والدولة والتى كانت حاضرة بشكل أو بآخر، مسألة النموذج السياسى أو قضية الديموقراطية وحقوق الإنسان والحريات والشورى، وأتصور أن ذلك لم يكن موجودًا على مستوى العينة، ولكنه قد يكون موجودًا فى إطار الحركة السياسية؛ فعندما يتم

طرح نموذج سياسى بشكل معين، أو مفهوم معين للديموقراطية، يريد أن يتم إقراره فى العالم الإسلامى، فإنى أتصور أنه لابد أن يكون ذلك حاضرًا فى قلب مسألة الصراع حول الإسلام المعتدل ومن يمثله، كذلك مسألة المرأة فهذه مسألة أيضًا كانت حاضرة عبر نماذج سياسية مختلفة على مستوى الممارسة، كذلك مسألة العلاقة مع الخارج بشكل أساسى مثل مفهوم الجهاد والاستشهاد والعمليات الاستشهادية، وأتصور كل ذلك من ضمن القضايا بالغة الأهمية فى رصد ما يمكن أن نطلق عليه المسارات.

الملاحظة الرابعة: تتعلق بمسألة الحجاب، وربما كانت الحالة الفرنسية تستحق قدرًا من التحليل؛ لأنها ربما تعكس مساحة من مساحات الخصوصية فيما يمكن أن نطلق عليه الخطاب الغربى إزاء هذا الأمر، -وهى حالة مختلفة- فهى ليست متعلقة بالحملة الأمريكية وبمسألة تجديد الخطاب الدينى، لكنها فى القلب منها وفى مسألة العلاقة بين الدين والدولة ومسألة علمنة الدولة.

وأتصور ربما فى الكتابات التى رصدتها الدكتورة أمانى أنها تحدثت عن الحجاب بمعنى متعلق بمسألة الرمز الدينى، وكان ذلك حاضراً بقوة فى الحالة الفرنسية بالتحديد، وكانت الحالة الفرنسية تستحق إفراد جزء منها؛ لأنها تحمل عدة مستويات؛ مثل الخطاب الأكاديمى والخطاب السياسى وخطاب الممارسة.

الملاحظة الخامسة: أن هناك ضرورة بلورة لمسألة العلاقة بين الثقافى والسياسى والاقتصادى، وهناك جدل يمكن أن نطلق عليه محاولة للتحليل والجمع بين المستويات المختلفة، فهل المسألة مرتبطة ببنية الثقافة العربية والإسلامية؟! أم أنها مرتبطة بأوضاع سياسية واقتصادية؟ إن هذا الجدل مستمر وأتصور أن عدم إدراكنا لهذه المشكلة يجعلنا نسير إلى مساحات أخرى، فهل الإشكال الحقيقى فى العلاقة مع الولايات المتحدة هو إشكال سياسى أم ثقافى؟ أتصور أن هذه قضية تستحق التأمل.

* تعقيب (٢)

الأستاذ ضياء رشوان

الملاحظة الأولى: هى أن المشكلة الرئيسية فى مثل هذه الدراسات، أنها تتصدى لمجال واسع، وتتصدى أيضًا لمفاهيم كبرى؛ أى كتابات غربية وخطاب دينى إسلامى وهما مفهومان مراوغان، حتى لو كان الأمر يتعلق بدراسة حول التعريف، ولذلك فإن الباحث الذى يتجرأ على الخوض فى دراسة هذين المفهومين الكبيرين يُلتمس له العذر إذا ما تعثر قليلاً فى الإمساك بهذين المفهومين.

إن الخطاب: مفهوم ملتبس فى دراساتنا العربية، فنحن نخلط أحيانًا بينه وبين النص، ونخلط أحيانًا بينه وبين المضمون، وفى معظم الأحوال نعتبره نصًّا، وهو ليس كذلك؛ فالخطاب ليس مجرد نص، ولكنه نص وشروط إنتاج معًا؛ أى يتضمن منتجى هذا النص وسياقه والمخاطبين به.

إن ما لدينا فى هذه الورقة من مفاهيم تقع فى قلب هذا الخطاب: هى مفاهيم نصّية فقط، ولا يوجد بجانبها ممارسات نستطيع أن نفهم أو نستكمل معها تعريف الخطاب المكتمل، بمعنى أنه إذا أخذنا مفهوم الجهاد -على سبيل المثال- سنجد أن الكتاب الغربيين يدرسونه باعتباره نصًّا أتى فى سياق كلام ابن لادن، وهذا لا يكفى وحده للتعريف بالخطاب، ومن ثم أُفَضل أن نتحدث عن مفهوم آخر، أو على الأقل أن نرفض بداية ما يقوله الغربيون عن تجديد الخطاب الدينى الإسلامى انطلاقًا من معارفهم الغربية، فهم الذين وضعوا تعريف الخطاب وليس نحن، وبالتالى عندما ينادى هؤلاء بتجديد الخطاب الدينى، نرد عليهم بالقول إن تجديد الخطاب ليس هو تجديد النص، وإنما تجديد شروط الإنتاج بما فيها النص ذاته، وإن الأمر ليس محض عملية بسيطة تحدث فى يوم وليلة. ولعل هذا الرد يجنبنا الاستغراق فى الدفاع عن الخطاب الدينى وما يوجه إليه من نقد.

الملاحظة الثانية: تتعلق بالعنوان الفرعى للدراسة وهو (ضرورة حضارية أم مناورة سياسية)، وهنا يشعر القارىء بأن هناك فاعلاً مستترًا لا نعرف من هو؛ فالمناورة

السياسية تستلزم طرفًا على الأقل، والضرورة الحضارية تبدو لنا وكأن وراءها شخصًا أو فاعلاً ما قد قرر أو اقتنع بضرورتها؛ أى هناك إحساس ما: بأن هناك طرفًا غائبًا يقوم بالمناورة أو يستجيب للضرورة.. هذا الأمر كان من الممكن أن نتخلص منه لو أننا فعلنا ما قاله الأستاذ هشام جعفر فيما يتعلق بالتقسيم والتصنيف. فالدراسة قد اعتمدت على كتابات غربية كثيرة؛ بعضها كتابات لباحثين يمكن القول بأنهم مستقلون، وبعضها لعدد من السياسيين يمكن القول بأنهم مستبدون -مثل الرئيس بوش ورئيس الوزراء بلير-، وهم مؤثرون فى السياسة الدولية، وبعضها صدر عن مراكز بحثية مهمة مثل مركز أبحاث راند؛ إذن هناك أصناف مختلفة من الكتابات الغربية تم التعامل معها باعتبارها خطابات وليست كتابات، لكل منها خصائص تختلف عن الأخرى، وهذا يقتضى أن ندرك أننا إزاء خطابات مختلفة بما تتضمنه من شروط إنتاج ومن مصالح، ولذا وجب التمييز فيما بينها، وهذا التمييز ربما سيجعل القول بالمناورة السياسية صائبًا عندما نتحدث عن الخطاب الصادر عن سياسيين كبار مثل بوش وبلير، وربما يكون أيضًا صائبًا فى حالة مركز بحثى قريب من الحكومة -كما فى الولايات المتحدة الأمريكية- وفى تقديرى أن التصنيف الإضافى يعد أمرًا ضروريًّا ومهمًّا، وهو ربما يرتبط بملاحظة الدكتور كمال المنوفى حول التمييز الفكرى، وإذا كانت التصنيفات الفرعية تعقد الأمور، إلا أنه قد لا يكون هناك مهرب منها، وأحيانًا يمكن الاقتصار على بعضها بعدم الدخول فى البعض الآخر، لكن التصنيف الرئيسى الذى كان يجب أن تأخذ به الدراسة: هو تقسيم الخطابات بين باحثين مستقلين وسياسيين ومراكز بحثية. يأتى بعد ذلك تصنيف مقترح وقد يلقى أيضًا أضواء مهمة إذا كنا نتحدث عن خطاب غربى واسع، وهو ما ذكره الأستاذ هشام جعفر، أى التمييز بين مدارس فكرية أو مناطق جغرافية، فلنا أن نختار أحدهما أو نختار كليهما؛ لأن هذا سيعطينا معنى آخر لاختلاف الخطاب بدون أن ندخل فى تعريفه؛ إذ يختلف من سياق تاريخى وثقافى إلى آخر، ومن مدرسة فكرية إلى أخرى. وهذا من الممكن أن يتم على نفس العينة، ولا أقترح توسيع عينة الدراسة، ولكن نفس العينة يمكن إعادة تصنيفها من هذه الزاوية.

إن التقسيم الموضوعى للدراسة جيد، ويلقى بالفعل أضواء مهمة على كيف تنظر الكتابات الغربية إلى قضية تجديد الخطاب الدينى، إلا أنه يحتاج إلى بعض الإضافات؛ فقد تحدثنا عن المنطلقات والمضامين، وتحدثنا عن الضرورات، وتحدثنا عن المسارات، لكن لا أعرف إذا ما كانت الخطابات الغربية تحدثت عن معوقات، أى ما إذا كان هناك شىء ما يقف أمام هذا التجديد أم لا؟! أيضًا فى ضوء كل هذه المسارات والمعوقات المفترضة، كيف يرون مستقبل هذا التجديد؟ وهل هم متفائلون أم متشائمون مثلنا؟

الملاحظة الثالثة: (تتعلق بالمسارات)، فالمسارات بالفعل محددة بدقة، ولكن هل طرح داخل هذه المسارات المتوقعة أو الممكنة ما يمكن أن يجعلنا نصنفها إلى مسارات ذاتية للتجديد (أى تنبع من داخل هذه الشعوب الإسلامية) وأخرى خارجية مفروضة؟ بمعنى: هل يمكن التصنيف على هذا الأساس فى ظل أنه فى المجال السياسى يتم التحدث دومًا عن أن هناك تدخلات خارجية، وقد جاء فى متن هذه الدراسة كثير من ذلك. والسؤال هو: هل يمكن أن نصنف رؤية الغربيين لمسارات التجديد، على أن هناك مسارات لن تحدث بداخل هؤلاء المتخلفين (أى نحن) وأنه لابد أن تفرض عليهم من الخارج؟ بمعنى آخر: هل هى ذاتية أم خارجية؟ ومن حيث مضمون المسار: هل يمكن التصنيف طبقًا للتطور أم للطفرة؟ بمعنى أن هذا التجديد سيأخذ وقتًا طويلاً.. أم إنهم يتوقعون أن تحدث ثورة كما كان يتوقع الرئيس بوش قبل إعادة انتخابه؛ بأن تتحول المملكة العربية السعودية إلى دولة ديموقراطية كاملة فى خلال شهرين، ويتم انتخاب الشعب العراقى لرئيسه فى ظل تحول ديمرقراطى كامل.

هل الوضع تطورى أم ثورى؟! أظن أن هناك فرضية مضمرة.. بأن معظم السياسة الخارجية الأمريكية ومؤيديها ممن يسمون أنفسهم بالليبراليين الجدد فى بلادنا هم ثوريون عمليًّا برغم محافظتهم الفكرية، وهم انقلابيون وخصومهم هم المحافظون من الناحية التغييرية. والسؤال هو: كيف يفكر هؤلاء الكتاب الغربيون فى شكل التطور هل هو تطور مفاجئ أم ثورى؟

obeikan.com

٤- اتجاهات الجدل حول تجديد الخطاب الدينى فى مصر

دكتـور علـى ليلـة
أستاذة رضوى صلاح

مقدمة:

المؤكد أن ثمة جدلاً واسعًا على الساحة المصرية والعربية الإسلامية والعالمية حول تجديد الخطاب الدينى وبخاصة الخطاب الإسلامى. ويكشف تأمل هذا الجدل فى الزمن المعاصر عن بروز مجموعة من العوامل التى فرضت مضامينه التى بلغت حد التناقض -عبر الخلاف- الذى ينفى بعضه بعضًا. ومع أن الجدل حول تجديد الخطاب الدينى والإسلامى قد وقع مرات عديدة عبر تاريخنا الدينى، وربما أنتج خطابًا مجددًا مرات عديدة كذلك، غير أنه فى هذه المرة يقع فى ظل ظروف جديدة، من زاوية ندركها باعتبارها غير مواتية للأمة، وندركها من زاوية أخرى باعتبارها مواتية، والشىء ونقيضه هو الذى فجر ظاهرة الجدل حول تجديد الخطاب الدينى وأبدع طابعها الكلى.

فقد تفجر الجدل حول تجديد الخطاب الدينى فى نهاية عصر شهد صراع أيديولوچيات علمانية كبرى. فخلال الربع الأخير من القرن العشرين بدأت الأيديولوچية الاشتراكية فى السقوط، الذى اكتملت مراحله مع بداية التسعينيات حينما انهار الاتحاد السوفييتى، وتآكلت الأيديولوچية الاشتراكية وانتصرت فى المقابل الأيديولوچية الليبرالية التى شكلت المنظومة القيمية للنظام الرأسمالى. وإذا كان العالم قد توقع انتهاء عصر الصراع الأيديولوچى، فى أعقاب انتهاء عصر الصراع المسلح بعد الحرب العالمية الثانية، وتوابعه المحددة خلال عقدى الخمسينيات والستينيات، وهى التوابع التى تحملت عبء استمرارها الحركات المناضلة من أجل الاستقلال والتحرير فى مجتمعات العالم الثالث، غير أن الصراع ظهر على غير المتوقع من جديد بين الكتلتين المتحالفتين أثناء الحرب العالمية الثانية، واستمر حتى انهيار الاتحاد السوفيتى مع بداية عقد التسعينيات من القرن العشرين. وقد تنبأ (دانيل بل) من خلال مؤلفه نهاية الأيديولوچية هذه اللحظة التاريخية مبكرًا، أى حتى قبل وقوعها متجسدة على ساحة النظام العالمى. ولا يمكن إرجاع سقوط الكتلة الاشتراكية لقوة أو فاعلية الكتلة الليبرالية، بل

لبذور فناء هى التى قضت على بنية الأولى، منها أن المجتمع الاشتراكى لم يقدم إشباعًا حقيقيًّا وكاملاً لحاجات الإنسان السوفييتى فى واقعه المادى، ومنها كذلك أن المجتمع الاشتراكى لم يحقق نجاحًا يذكر فى بناء الإنسان الاشتراكى الذى يعمل وفق قيم اشتراكية.

وفى زهوة الانتصار أدركت القوة الليبرالية أنها لم تكن وحدها صاحبة الفضل فى هذا الانتصار الأيديولوچى، بل يرجع بعض هذا الفضل إلى عيوب فى تطبيق النص الاشتراكى ذاته، بالإضافة إلى وجود منظومات قيمية أعاقت امتداد الأيديولوچية الاشتراكية على الصعيد العالمى، وأبرزها منظومة القيم الإسلامية؛ فقد ظلت تركيا الإسلامية - برغم الأتاتوركية - عائقًا أمام تدفق القيم الاشتراكية على خرائط أوسع فى هذا العالم، وبقيت الجمهوريات الإسلامية السوفيتية تعمل وفقًا لمنظوماتها القيمية الإسلامية الكامنة، مع أن حياتها اليومية منظمة على المستوى الظاهرى أو الرسمى وفق منظومة قيم الأيديولوچية الاشتراكية. وتبنت أغلب النظم السياسية فى العالم العربى والإسلامى الأيديولوچية الاشتراكية، غير أن منظومتها القيمية المسيِّرة للحياة اليومية ظلت مستندة إلى قاعدة القيم الإسلامية. بالإضافة إلى ذلك فقد أدت الحرب الأفغانية دورًا أساسيًّا فى إنهاك الاتحاد السوفييتى، حيث أدى التيار الإسلامى دورًا بارزًا فى هذا الصراع، مدعوما حينئذ بسلاح الولايات المتحدة الأمريكية.

غير أن زهو الانتصار الأيديولوچى الليبرالى لم يستمر كثيرًا، فقد أدركت القوة المنتصرة وهى تسعى لإعادة صياغة هذا العالم وفق أيديولوچيتها الليبرالية: أن الأرض ليست ممهدة تمامًا لعولمة هذا العالم وفق أيديولوچيتها ونوعية حياتها. وذلك يرجع إلى أن العالم المحيط بها ممتلئ بمنظومات قيمية متنوعة، غير أن أهمها المنظومة القيمية الإسلامية، التى تؤكد على النقاء والتطهر والقيم المعنوية التى تيسر خلاص الإنسان ليلقى جزاءه المنتظر فى الحياة الآخرة، وفى ذات الوقت فهى قيم ومبادىء تدفع الإنسان إلى العمل والتأكيد على الحق والعدل والمساواة بين البشر، وفوق ذلك.. هى قيم ترفض الظلم والطاغوت، ولو كان ذلك بالقوة متى استنفذت فاعلية الوسائل الأخرى دفاعًا عن العقيدة أو الأرض. هى إذن عقيدة تجعل المسلمين سادة الدنيا والآخرة على السواء. وتأملت القوى الغربية الأمر؛ فوجدت أن قوى الإسلام التى حققت الاستقلال فى مجتمعات عديدة، هى التى تسعى الآن بحمية لصون هذا الاستقلال، بل ومحاولة دفع مجتمعاتها على طريق التطور والتحديث من خارج المرجعية الغربية، وبعيدًا عن التجربة

التركية، فتفجرت لدى القوى الغربية هواجس الخوف من هذا العدو المنتظر، ولقد أكد هذه الهواجس لدى الغرب استعادة إيران من خلال الثورة لوجهها الإسلامى، وسعيها إلى أن تكون قوة إقليمية يحسب حسابها وإلى أن تكون قوة ذرية كذلك، وقد سبقتها إلى ذلك باكستان بامتلاكها للسلاح النووى، ولقد نعت الغرب القنبلة النووية الباكستانية بأنها « قنبلة إسلامية ».

وبدأت الأرض على الساحة الإسلامية كأنما هى رمال متحركة، « فالإسلاميون » يطالبون بالتغيير. ملهمين بالتجربة الإيرانية.. رافضين التجربة التركية، وظهرت الحركات الجهادية فى مصر والجزائر وتونس والمغرب واليمن، والشام، وحتى الجزيرة العربية التى أُولِ الإسلام فيها قديما باعتباره قوة محافظة، وقامت الحرب الأفغانية الداخلية فى محاولة لاستخلاص أفغانستان من السيطرة الأمريكية، بعد أن استخلصتها سابقًا من السيطرة السوفيتية. حقيقة أنها -أى التجربة الأفغانية- قد انحرفت بالمجتمع إلى فهم إسلامى جامد ومحافظ وغريب عن روح الإسلام، إلا أنها كانت كافية لدق الأجراس التى تنبه إلى الخطر الجديد. فى هذه المرحلة عقدت المؤتمرات العديدة فى كل مكان وفى أغلب العواصم الغربية، جميعها تسعى إلى فهم الإسلام والحركة الإسلامية المرتبطة به. ووصل المؤتمرون جميعًا وخاصة ذوى الانتماءات الغربية الذين يتحركون على مرجعية مصالحهم، إلى قناعة أن الإسلام هو الخطر القادم. وأنه إذا كان الخطر الأحمر قد زال بانهيار الاتحاد السوفييتى، فإن الخطر الإسلامى الأخضر ما زال قائمًا ويستجمع قوته، ومن الضرورى أن نكون مؤهلين لمواجهته.

وجاءت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م التى اتهم فيها إسلاميون عرب لتجسد هواجس الخوف، وتفرض حتمية المواجهة بين القوى الغربية الرأسمالية التى تقودها الولايات المتحدة، باعتبارها القوة الأولى فى العالم من ناحية، والتى تسعى إلى فرض العولمة من ناحية ثانية، وبين الإسلام السياسى أو الجهادى الذى يفترض أنه يجسد إحدى القوى المواجهة للعولمة إن لم يكن القوة القائدة لهذه المواجهة. على هذا النحو أصبحت أحداث الحادى عشر من سبتمبر الحجر الذى سوف تضرب به قوى العولمة أكثر من عصفور واحد:

أولها: ملاحقة الجماعات الجهادية، والتى نعتت « بالإرهابية »، وتكوين رأى عام عالمى مضاد لها لتبرير شن الحرب عليها، وذلك باعتبارها الجماعات التى تسعى إلى تحويل الإسلام

إلى إسلام حركى ينشر -وربما يفرض- على الصعيد العالمى فى الحد الاقصى، أو يدافع عن قيمه ضد غزو الثقافة الغربية فى الحد الأدنى. ونتيجة لتفكير وجهود علمية عديدة وصل الغرب إلى قناعة أنه لاجتثاث جذور هذه الجماعات، فإنه من الضرورى القضاء على التربة المولدة للرفض أو الجهاد فى المجتمعات الإسلامية، ولتحقيق ذلك لابد من تعديل العقل الإسلامى. هذا التعديل أخذ صفة التوصية أو المشورة بالإصلاح الذى يتلفح أحيانـًا بعباءة التجديد، بهدف فرض تراجع الإسلام إلى مجرد قيم ومعتقدات تنظم علاقة الإنسان بخالقه، ونزع طابعه السياسى إن لم يكن تقليص كل فاعليته فى مجال المعاملات، أى فصل الدين عن الدولة، حتى تشق المجتمعات الإسلامية ذات الطريق الذى قطعه التطور الدينى الغربى؛ حيث ورثت منظومة القيم العلمانية مكانة منظومة القيم المسيحية -غير مدركين أن الأمر فيما يتعلق بالإسلام يختلف- بحيث ينتهى التطور بالإسلام إلى فصل الدين عن الدولة من ناحية، ومن ثم استبعاد الحياة المدنية عن أن ينظمها الدين من ناحية ثانية. ولقد تبلورت هذه السياسات جميعها تحت شعار العلمانية، «ليس بالمعنى الإسلامى ولكن بالمعنى الغربى».

والثانى: إخضاع النظم السياسية للمجتمعات التى قيل إنها مولدة للإرهاب، وهو الإخضاع الذى سوف يساعد على تيسير مهمة الولايات المتحدة وإسرائيل فى تحقيق أهدافها، ولتحقيق ذلك يصبح من الضرورى مطالبة هذه النظم ببعض الإصلاحات الاقتصادية والسياسية كوسيلة للضغط على هذه النظم السياسية الضعيفة من ناحية، ونزع طابعها القهرى المولد فى جانب منه لجماعات الإرهاب والتطرف التى تخرج من بين الجماهير التى تتسع مساحة تهميشها من ناحية ثانية. على هذا النحو أصبحت المطالبة بالإصلاح السياسى والاقتصادى غطاء للإصلاح الدينى كما رآه الغرب. وفى مواجهة نظم خاضعة ومستكينة يصبح من السهل إعادة صياغة نظامها التعليمى، وإعادة تشكيل دينها وعقلها الإسلامى ليصبح دينـًا مستأنسًا وعقلاً غربيًّا لا يأبه كثيرا بحراسة أمته أو التفكير فى مصالحها، وغير قادر على استنفار البشر حينما تُنتهك حُرماتهم.

وحتى تحقق هذه العملية الموجهة لتقليم أظافر الإسلام أهدافها بنجاح، كان من المنطقى أن تعمل القوى الغربيةعلى إثارة حالة من الفوضى تضعف بها النظم الإسلامية والعربية وترهبها، كاحتلال أفغانستان واحتلال العراق، وفرض وجود قوات أجنبية فى مناطق مختلفة

من الجزيرة العربية، وإثارة فوضى الأقليات فى لبنان، ومحاولة إثارة الوقيعة فى مصر، والسعى إلى تقطيع أواصر السودان من الجنوب ومن الغرب، والعمل على إثارة صراع دينى طائفى عرقى فى العراق؛ بحيث تساعد كل هذه الأحداث على إضعاف بنية المجتمع العربى الإسلامى، وفى مقابل ذلك يتم غض الطرف عن الممارسات الإسرائيلية فى فلسطين، بحيث تتخلق حالة من العجز وعدم الفاعلية على الصعيد العربى والإسلامى، حتى تصبح هذه الكتلة غير قادرة على مواجهة ما يتم فرضه عليها من الخارج، وبحيث يصبح هم أغلب النظم السياسية فى المجتمعات العربية الإسلامية مجرد أن تبقى حية سالمة غير مقسمة بعيدة عن السيطرة الخارجية المباشرة، وأن تظل زعاماتها باقية فى الحكم، ولتطلق فى مقابل ذلك يد القوى الغربية تعبث بكل ما تشاء، ابتداء من تعديل نظام التعليم، ومرورًا بتقنين غربى للأحوال الشخصية، وانتهاء بالتطاول على الإسلام ذاته كقاعدة للثقافة والمجتمع.

بالإضافة إلى ذلك، فقد أدت الظروف المتردِّية داخل المجتمعات الإسلامية دورًا بارزًا فى المطالبة بالتجديد، فمعدلات التنمية أصبحت منخفضة، وانتاب التعديل الهيكلى مشاكل ومظاهر سلبية عديدة؛ فقد ارتفع عدد السكان تحت خط الفقر إلى ٥٠٪ تقريبًا، وارتفعت معدلات البطالة حتى طالت كل بيت فى أغلب المجتمعات العربية الإسلامية، وتردت نظم التعليم كذلك بحيث أصبحت نظمًا غير قادرة على تحديث مجتمعاتها، وأدى هذا فى النهاية إلى تردى نوعية الحياة ذاتها. وظهرت تساؤلات استنفرت إجابات متناقضة ومستقطبة تعبر عن مواقف عديدة؛ حيث يرى **الموقف الأول**: أن المرجعية الإسلامية تحتوى على نصوص صادقة ومطلقة، وأن هذه النصوص تضم القرآن الكريم والسُّنة الشريفة وفقه الأئمة، وأن تجديد خطاب هذه المرجعية ينبغى أن يعيد قراءة نصوصها؛ ليستكشف معانى جديدة كامنة بها تنطبق على الواقع المتغير، وأن لدى هذه الأمة كتابين؛ الأول القرآن الكريم الذى يتضمن النصوص، والثانى الكون، وكليهما صادر عن الله ومن خلقه.

ومن ثم؛ فكل تغير فى الواقع هو قائم فى النص، وعلى المجدد أن يستكشف المعانى التى تقدم فهمًا لمتغيرات الواقع الجديدة والمتجددة. إلى جانب ذلك يذهب **الموقف الثانى**: إلى أن حالة التردى التى وصلنا إليها ترجع إلى تخلينا عن تراثنا، وسعينا إلى تحديث مجتمعاتنا وفق أيديولوچيات غريبة علينا. وقد آن الأوان لأن نعمل على تحديث مجتمعاتنا تحت رايات تراثنا

وديننا، ولقد أدرك بعض هذا الفريق أنه لكى يؤدى الدين هذا الدور فى قيادة التطور الاجتماعى، فإنه من الضرورى أن نعمل على تجديد روحه وبعث الحيوية فيه، حتى يكون قادرًا على التعامل بروح إنسانية مع قضايا محورية معاصرة، ويستندون فى ذلك إلى أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وأنه صنع أمجادًا وأسس حضارة عظيمة حينما ألهمت قيمه ومبادئه عقول البشر، وأن الأمر متروك للعقل المسلم الذى عليه أن يبدع فى تأكيد الملاءمة بين التراث الدينى والمجتمع. فى مقابل ذلك يرى **موقف ثالث**: أنه لم يعد هناك وقت -فى ظل التردى الذى وصلنا إليه فى مقابل التفوق الذى حققه الغرب- لكى نضيعه فى تجديد ديننا وإبداع التحديث من داخله، ومن ثم فلم يعد أمامنا سوى التخلى عن **أسمالنا** البالية والقديمة، لنقفز مباشرة فى البحر الغربى حتى يمكن أن نحقق الشروط، أو الظروف الملائمة لتحديث وتقدم مجتمعاتنا، وحتى يتحقق ذلك لنفعل مثلما فعل الغرب، أى أن نفصل الدين عن الدولة، وليتراجع الدين إلى حدود الضمير الفردى، ونأخذ بالعلمانية التى ينبغى أن تشكل منظومتها القيمية قاعدة للمواطنة. لم يعد هناك وقت حتى لكى نجدد ونطور، بل علينا أن نأخذ مباشرة بأسباب التقدم الغربى. ومن هؤلاء فريق لم يتطرف كثيرًا، ورأى أن الإسلام ذو قيم إنسانية عامة، وأن منجزات الغرب الصحيحة لا بد أن تتسق مع مضامين الإسلام؛ لأن الإسلام بعث للإنسانية جميعها ولم يكن قصده العرب وحدهم. ثم إن الحضارة الغربية بها كثير من العناصر التى أخذتها عن الحضارة الإسلامية سابقًا، فكأننا نسترد بعض بضاعتنا أو نحصل على نصيبنا من التطور الإنسانى والحضارى المعاصر. وقد كان هذا الفريق معدًا ومستعدًا لتبنى مثل هذا الموقف بطبيعته، وقادرًا دائمًا على التكيف مع الظروف المتغيرة، ففى زمان الجدل حول الأصالة والمعاصرة، أصبحوا هم فرسان المعاصرة، وكان أغلبهم ماركسيين، وحينما سقطت الأيديولوچيات الاشتراكية وجدوا القارب العلمانى الذى أصبح ليبراليا فقط هو القارب الملائم للإبحار ضد التيار الإسلامى؛ فقفزوا فيه ليستمر لهم وجود. ومن المدهش فى الأمر أن هذه الشريحة كانت هى التى تهاجم الرأسمالية المستغلة فى الزمن الاشتراكى؛ فإذا بها تركب الآن قواربها لتهاجم من على متنها الإسلام(*). لقد تحول أغلب الذين طالبوا بالمعاصرة قديمًا إلى

(*) من المدهش أن أغلب المؤتمرات التى عقدها هذا الفريق، عقدت فى عواصم غربيــة؛ كمــؤتمر «إعــلان باريس»، وشارك فيها أجانب، وكان أغلب المشاركين فيها ماركسيين سابقين. هذا إلى جانب أن أغلبهم=

الانضواء تحت شعار العلمانية، ومن ثم المطالبة بتنحية الإسلام عن أن يكون مرجعية لنوعية حياتنا، متذرعة تارة بقضايا التحديث على الطريقة الغربية، وتارة أخرى بقضايا اجتماعية متنوعة نقلتها عن الأجندة الغربية، وتارة ثالثة بقضية أهمية فصل الدين عن الدولة مثلما حدث تاريخيا فى الغرب.

على هذا النحو أصبحت العلاقة بين الدين والمجتمع موضع جدل، وقد كان ذلك فى حد ذاته إنجازًا تحقق لرافضى ارتباط الإسلام بالمجتمع. وقد حاولت فى هذه الدراسة توضيح الأبعاد الأساسية للجدل الدائر حول تجديد الخطاب الدينى، بالإضافة إلى محاولة استكشاف وجهات نظر القوى الاجتماعية المختلفة وطبيعة المواقف التى تبنتها.

أولاً: الإجراءات المنهجية للبحث

نظرًا إلى أن قضية تجديد الخطاب الدينى من القضايا التى أصبحت موضع جدل وحوار من قبل مختلف الأطراف، فقد كان من الطبيعى أن نقود التحليل منهجيًّا على ثلاثة مستويات: فى إطار المستوى الأول: تسعى الدراسة إلى معرفة الأطراف المختلفة التى طورت موقفًا بشأن تجديد الخطاب، الدينى، وفى إطار المستوى الثانى حاولنا توضيح زاوية النظرة إلى عملية تجديد الخطاب، تلك التى تبناها كل موقف من المواقف، وفى المستوى الثالث حاولنا إبراز الحجج، أو البرهنة التى قدمها المنتمون إلى كل موقف من هذه المواقف لتبرير وجهة نظرهم فى تجديد الخطاب الدينى، وتحديد جوانب الاتفاق والاختلاف بين هذه المواقف والمرجعيات التى ضبطت أداء مواقف مختلف الأطراف المشاركة فى الجدل، وكذلك المنطق الذى وجه هذه الممارسات التحليلية، وسوف نعرض بإيجاز للإجراءات المنهجية على النحو التالى:

=ممن ليست لهم قراءات حقيقية فى الفكر الإسلامى. ومن المدهش أيضًا أن مواقفهم المعلنة والمضادة للدين معروفة عمومًا، ومن ثم يمكن اعتبار محاولاتهم هذه نوعًا من العبث بالدين. بالإضافة إلى ذلك فإننا اذا تأملنا السلوك الفكرى لهذه الجماعة، فسوف نجده ذا طبيعة انتهازية، ففى المرحلة الاشتراكية التي مرت بها بعض المجتمعات الإسلامية ومنها مصر، كانوا هم الفرسان الذين يرفعون لواء الأيديولوچيا الاشتراكية، والأقلام التى أبدعت في شرح مزايا الماركسية. وحينما اكتسحت الأيديولوچيا الليبرالية العالم الآن وفرضت قيمها عليه، وبدأت في عداء مع الإسلام رفعوا لواءات الليبرالية العلمانية والحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان الفرد، بعضهم تعلم في الغرب، والبعض الآخر معروف بعدائه للدين والإسلام، والبعض الثالث معروف بمحدودية قدراته، المدهش أنهم تحولوا في المرحلة الأخيرة إلى فقهاء يسعون بفقههم إلى إعادة صياغة الإسلام حسبما يرى "السيد الغربى وبخاصة الأمريكى القوى.

١- **منطق المتصل لفهم ظاهرة الجدل حول تجديد الخطاب الدينى:** على هذا النحو تحددت قضية البحث -كما أشرت- برصد طبيعة الجدل حول تجديد الخطاب الدينى، ومواقف مختلف الأطراف فى إطاره. بداية ندرك: أن قضية الجدل هى قضية كلية بالأساس اكتسبت كليتها من شمولها؛ هذا الشمول تاريخى بدايته تتمثل فى دعوة القرآن الكريم إلى التغير الذى يتضمن التجديد حيث قوله (تعالى): ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الرعد: ١١]، وقول الرسول الكريم (ﷺ) «إن الله يبعث لهذه الأمة.. أمة الإسلام على رأس كل مئة عام من يجدد لها أمر دينها»، بمعنى أن الله -سبحانه وتعالى- يجعل أحد أفذاذ المفكرين المسلمين ممن أوتوا العلم والفضل وإمعان التفكير المستقيم، ليقوم بتجديد التفكير فى هذا الدين بصورة لا تخالف ما جاء فى الكتاب والسُّنة، وفى الوقت نفسه تتلاءم مع روح العصر الذى يوجد فيه المفكر[١]. وتتمثل أول بدايات التجديد فى إيقاف الخليفة الرشيد عمر بن الخطاب العمل بأحد الحدود، حينما استدعت ذلك ظروف الفقر ووطأتها على البشر. واستمرت محاولات التجديد فى اتجاهات عديدة تجسدت فى ظهور المذاهب الأربعة، واستمر التجديد حتى العصور الحديثة، حيث بذل رواد عظماء جهودهم فى هذا الاتجاه، نذكر منهم الشيخ جمال الدين الأفغانى، والإمام محمد عبده، والشيخ رشيد رضا، والشيخ حسن العطار، والشيخ الدكتور يوسف القرضاوى، والمستشار طارق البشرى، والدكتور محمد عمارة، والدكتور أحمد كمال أبو المجد، والمفكر الإسلامى الأستاذ فهمى هويدى. وقد كان لهذا التجديد أبعاده الجغرافية كذلك، فالمطالبون بالتجديد منتشرون على خريطة العالم ابتداء من الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا، وحتى الجماعات الخارجة على تراثها فى أغلب المجتمعات الإسلامية، مرورًا بالمثقفين ذوى التوجهات الإسلامية على تنوعهم واختلافهم. وهو ما يعنى أننا أمام حقيقة أو قضية كلية اتخذت الأطراف المختلفة مواقف متباينة وجزئية بشأنها، ونقصد بالمواقف الجزئية أن نظرتها إلى قضية التجديد كانت من زاوية محدودة إلى حد كبير، ومن ثم فقد اختلفت وجهات النظر هذه عن بعضها لتصل إلى حد التناقض أحيانًا.

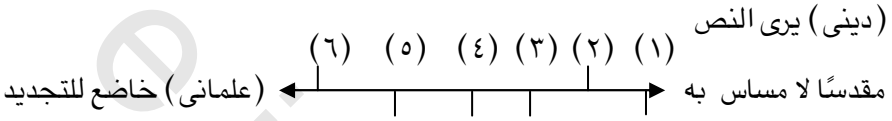
ومن ناحية ثانية، نجد أن حقيقة التجديد ذات طبيعة دينامية متغيرة، فمطلب التجديد دائم وقائم على بعدى التاريخ والجغرافيا كذلك. والمجددون الإسلاميون طيلة التاريخ قائمون يجددون فى كل عصر، ويتصدون للتجديد عن طريق تطوير التصورات والأحكام لقضايا

مستجدة دائمًا فرضها الواقع المتغير عليهم، ويتصدون أيضًا للهجوم على الإسلام من الخارج أو من داخل أرض أمته، فالتجديد كان قائمًا بصورة دائمة، وإن تغيرت القضايا التى يدور حولها الخلاف أو الجدل. بل إننا نجد أن بعض المتجادلين قد غيروا كثيرًا من مواقفهم، فثمة ماركسيون أصبحوا إسلاميين، وثمة متشددون أصبحوا معتدلين. المرجعية ظلت كما هى ثابتة والمواقف هى التى تغيرت فى مواجهة هذه المرجعية، ونحن إذا نظرنا إلى هذا الأمر «بنظرة طائر» فسوف نجد أن الجدل بشأن قضية التجديد ظل ديناميا، ومتحركًا دائمًا غير ثابت فى القضايا المرحلية المثارة، أو فيما يتصل بالمواقف المختلفة التى تبنتها الأطراف المختلفة، أو فى منهج أو منطق التجديد ذاته.

لذلك وجدنا أن فكرة المتصل Continuim هى المنطق العلمى الأكثر ملاءمة لفهم ظاهرة الجدل الدائر حول تجديد الخطاب الدينى. والمتصل بطبيعته خط أو استمرار يبدأ وينتهى بين نقطتين إحداهما نقطة البداية والأخرى نقطة النهاية. على النقطتين الطرفيتين توجد أقصى المواقف تطرفًا، وبينها تتدرج مواقف الأطراف المختلفة المشاركة فى الجدل أو الحوار، وكل موقف يحتوى على قدر أو مكون من كلا الطرفين، وعلى قدر العناصر المشكلة لموقف كل مشارك فى الجدل نجده يقترب من هذه النهاية الطرفية أو تلك. ويختلف الإدراك على أساس المتصل عن الإدراك المستقطب فى أن الإدراك الأخير أكثر سكونية فى طبيعته، وأقل واقعية فى منطقه؛ لأنه يبرز الواقع متناقضا ومنقسما على ذاته دائمًا، فى حين أن الإدراك الأول متدرج يعكس طبيعة التفاعلات الواقعية التى قد تكون متناقضة أحيانًا إلا أنها متكاملة دائمًا فى النهاية. ولا يمكن أن نقول مع البعض: بأن فكرة المتصل قد تجاوزها التطور الفكرى، الذى أصبح يؤكد الآن على التفكيك وعدم الانتظام؛ فقد يحدث التفكيك أحيانًا، ومن ثم تتبعثر الوحدات ظاهريًّا، بيد أننا ندرك ذلك باعتباره حالة عابرة ومؤقتة فى بعض مجالات التفاعل الاجتماعى، غير أنها لا يمكن أن تصبح الحالة الدائمة والشاملة لكل مجالات التفاعل. كما أننا نؤكد أننا إذا تأملنا الأمر فسوف نجد أن ثمة وحدة قائمة، أو فى طور النمو والاكتمال قائمة وكامنة وراء هذا التفكيك أو التبعثر القائم.

وإذا كان هذا البحث يستهدف إدراك طبيعة الجدل حول تجديد الفكر الدينى على أساس «المتصل»، فقد كان من المنطقى أن يكون تحديدنا لمواقف الأطراف المختلفة المشاركة

فى الجدل على أساس بعدى التناقض والتدرج. التناقض يبرز حينما نجد أن بعض الحالات التى قابلناها تقف موقفًا متناقضًا من بعضها، أو حينما نحاول تحليل الأفكار التى تعبر عن وجهات نظر الأطراف المختلفة. أما التدرج فيتمثل فى أنه بغض النظر عن هذه المواقف المتطرفة، فإن هناك مواقف عديدة تصطف على الخط الذى يصل بين الموقفين الطرفيين المتناقضين استنادًا إلى الأفكار النظرية التى تعبر عن هذه المواقف، بحيث يتشكل هذا المتصل على النحو التالى:



٢- **مصادر المادة الخاصة بالجدل حول تجديد الخطاب الدينى:** إذا كانت فكرة المتصل هى التى حكمت اختيار الحالات التى قمنا بمقابلتها، فإننا قمنا أيضًا بتحليل الأفكار والبيانات التى تم جمعها وفقًا لمنطق هذا «المتصل» كذلك. فى هذا الإطار فإننا نرى من الضرورى الإشارة إلى أربع حقائق تتصل بمصادر جمع البيانات. حيث تتمثل الحقيقة **الأولى**، فى أننا لم نراع فكرة المتصل فى عملية جمع التراث النظرى المتعلق بالجدل حول تجديد الخطاب الدينى؛ حيث تتاح الفرصة لظهور كل الأفكار. فى هذا الإطار آثرنا الاعتماد بالأساس على المقالات الحديثة المنشورة على شبكة المعلومات، أو فى بعض المجلات حول تجديد الخطاب الإسلامى، وبخاصة المادة المنشورة فى أعوام ٢٠٠٥، ٢٠٠٤، ٢٠٠٣م وهكذا تنازليًا حتى عام ٢٠٠٠م، ذلك بالإضافة إلى المؤتمرات أو الندوات التى عقدت بشأن تجديد الخطاب الدينى. وقد فضل فريق البحث هذه المادة لاعتبارين: **الاعتبار الأول:** أن هذه المادة المنشورة فى مقالات، أو التى ألقيت فى مؤتمرات هى مادة حديثة طرحُت كأساس للحوار أو للتعبير عن وجهة نظر كاتبها فيما يتعلق بتجديد الخطاب الدينى، **والاعتبار الثانى**: أن هذه المادة تمثل وجهة نظر الكاتب الموقفية تجاه الحدث أو الفكرة التى يناقشها وتتصل بتجديد الخطاب الدينى، حيث تتميز وجهة النظر الموقفية باختلاط العناصر العقلانية بالعاطفية، كما تتميز بدرجة عالية من التلقائية، وهى تختلف عن الأفكار المسجلة فى كتاب مثلاً حيث يكون الحدث قد تقادم، ويطغى عنصر العقلانية والتدبر على ما عداه؛ لهذا السبب، استندت تحليلاتنا للجدل الدائر حول تجديد الخطاب الدينى إلى المادة الحديثة والمقالية بالأساس. فى

حين تؤكد الحقيقة **الثانية** على اختيارنا العمدى لبعض الشخصيات التى لديها اهتمام بالجدل أو الحوار حول الخطاب الدينى وبخاصة الإسلامى، بحيث تمثل مواقف متدرجة على المتصل، ومن ثم فإنه إذا كان تجميعنا لبيانات المستوى الأول عشوائيًّا، فإن تحديدنا لمصادر بيانات المستوى الثانى كان عمديًّا(*)، حيث حاولنا اختيار بعض الشخصيات العامة المهتمة بتجديد الخطاب الإسلامى، والتى شاركت بالجدل فى شأنه. وقد كان أمامنا أسلوبين لاختيار هذه الشخصيات العامة: **الأسلوب الأول** يسعى فى اتجاه تنميط النخبة الثقافية بتصنيفها إلى عدة أنماط أساسية، ثم نختار من كل نمط بعض الحالات التى تعبر عنه، مع مراعاة أن يكون عدد الحالات المختارة من كل نمط تعكس حجم عدد حالات النمط واقعيًّا. بيد أن هذا الأسلوب يعيبه أن الحالات المختارة قد لا تمثل مختلف مفردات النمط، وأن بعض هذه المفردات قد لا يكون لديه المستوى الملائم من الاهتمام بمسألة تجديد الخطاب الدينى. ثم إن هذا الأسلوب أقرب ما يكون إلى أسلوب العينات، ويخل إلى حد ما بمقتضيات المقابلات المتعمقة لبعض الحالات. فى حين يذهب الأسلوب الثانى لاختيار الشخصيات والحالات التى يمكن مقابلتها مقابلة متعمقة، باختبار ما يمكن أن يسمى بالحالات البارزة Salient Cases (٢) وهى الحالات التى تكون ذات إلمام مباشر بالموضوع بأى زاوية من زواياه. ثم إنها الحالات التى تكون على دراية واضحة بمسألة تجديد الخطاب بل وطورت إدراكًا عميقًا لذلك، ومن ثم لها موقف بشأنه.

استنادًا إلى ذلك فضلنا الأسلوب الثانى لاختيار الشخصيات (الحالات) التى سوف نجرى معها مقابلة متعمقة. وقد قمنا باختيار هذه الشخصيات بحيث تعكس ألوان الطيف الثقافية والفكرية المهتمة بالخطاب الدينى أو بتجديد الخطاب الدينى، بحيث تمثل هذه الشخصيات المختارة تيارات أو مواقف فكرية كاملة تهتم بتجديد الخطاب الدينى، نذكر منها

(*) استنادًا إلى ذلك تمت مقابلة كل من: المستشار طارق البشرى المفكر والكاتب الإسلامى المشهور ونائب أول رئيس مجلس الدولة سابقًا، فضيلة الأستاذ الدكتور الشيخ على جمعة مفتي الديار المصرية والأستاذ بجامعة الأزهر، الأستاذ الدكتور عبد المعطى بيومى المفكر الإسلامى المشهور، والأستاذ بجامعة الأزهر وعضو مجلس الشعب، المفكر والكاتب الإسلامى المعروف الأستاذ فهمى هويدى الكاتب بمؤسسة الأهرام، المفكر العلمانى المشهور الأستاذ الدكتور صلاح قنصوة عميد كلية آداب الزقازيق، وأستاذ الفلسفة بأكاديمية الفنون. الأستاذ سامح فوزى كاتب صحفى بجريدة وطنى، المهندس سمير مرقص مستشار المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.

« الموقف الإسلامى المحافظ والتقليدى » والذى يقف من تجديد الخطاب موقفًا سلبيًّا، ثم الموقف الإسلامى المجدد والذى يمكن أن يدخل فى منطقة ما يسمى شيوعًا « بالإسلام السياسى »، ثم « الموقف العلمانى المعتدل أو الرشيد » الذى يدرك أن بالإسلام علمانيته التى تتجاوز أحيانًا العلمانية الغربية، أو الذى يميل إلى الاستفادة من بعض منجزات العلمانية الغربية بشرط أن لا يكون ذلك على حساب المعانى أو المرجعية الإسلامية، ثم « الموقف العلمانى الكامل » الذى ينادى بضرورة الأخذ بالعلمانية الغربية ولو كان ذلك على حساب إسقاط المرجعية الإسلامية، وأحيانًا يكون ذلك هدفهم المبتغى. بالإضافة إلى ذلك عرضنا فى بعض الأحيان لموقف الجماعة المسيحية من تجديد الخطاب الدينى بشكل عام، أو الإسلامى بشكل خاص، وفى أحيان أخرى عرضنا للموقف المسيحى كمكون فى بناء مجموعة المواقف السابقة.

وقد كان أسلوب المقابلة المتعمقة هو الأسلوب الأمثل لجمع البيانات والتعرف على مختلف وجهات نظر الشخصيات التى قابلناها. أحيانًا كانت تجرى مقابلة واحدة تمتد لعدة ساعات تصل أحيانًا إلى ست ساعات، وأحيانًا كانت المقابلة على مرتين. وقد قام فريق البحث بصياغة دليل لجمع البيانات المختلفة من مختلف جوانب تجديد الخطاب الدينى، حتى يمكن أن توجه المقابلة بواسطة الدليل لتحقيق هدفها بجمع البيانات المتعلقة بمختلف جوانب الموضوع. وقد تم تسجيل هذه المقابلات وتفريغها، وتصنيفها، وتحليلها. فى هذا الإطار فإنه عند تحليلنا للبيانات المتعلقة بمختلف الأطراف، فإننا وجدنا إلى حد كبير تطابقا بين مستويى المعطيات النظرية والميدانية التى خضعت للتحليل. وتتمثل الحقيقة **الثالثة** فى أنه بالرغم من أن الخطاب الإسلامى، هو موضع الاهتمام باعتبار أنه أصبح ساحة لجدل علمى وعالمى، فإن الأشخاص الذين تمت مقابلتهم ينتمون إلى الدين الإسلامى والمسيحى على السواء، وإن أكدت بعض الشخصيات المسيحية الذين تمت مقابلتها على ضرورة أن ينال الاهتمام تجديد الخطاب المسيحى كذلك، ولقد آثرنا هذا الاختيار؛ لأن تجديد الخطاب الدينى – حتى لو كان الإسلامى فقط– يهم المسلمين والمسيحيين على السواء. ومن خلال الحقيقة **الرابعة** ثم الاتجاه إلى استبعاد الطرف الخارجى من الجدل، إلا بقدر ما يطرح ظروفا تفرض ضرورة التجديد، أو يقدم أفكارا تؤثر على مواقف بعض أطراف الجدل.

٣- مواقف تجديد الخطاب الدينى: فى محاولة استكشاف طبيعة المادة التى تم جمعها سواء المادة النظرية المتعلقة بتجديد الخطاب الدينى، أم المادة التى تم الحصول عليها من خلال المقابلة المتعمقة مع بعض الشخصيات العامة التى لها علاقة بتجديد الخطاب الدينى، أو لها اهتمام به، اتضح لنا أن المادة التى بين أيدينا تعبر عن تطوير أو تجريد لبعض وجهات النظر فيما يتعلق بمختلف القضايا المتعلقة بتجديد الخطاب الدينى، بحيث نتجت لدينا مجموعة من المتصلات المتعلقة بالقضايا المختلفة التى طرحت لتشكل مساحة من الاهتمام. ولما كان المتصل هو خط يصل بين موقفين متطرفين أو مستقطبين على نحو ما أشرنا، فإن قراءة هذه المتصلات جملة أنتجت لنا أربعة مواقف، هى أكثر المواقف بروزًا التى تم التوصل إليها من خلال تحليل المادة الميدانية والنظرية التى توفرت لدينا، والتى تعبر عن وجهة نظرها مع التأكيد على ثلاث ملاحظات: **الأولى** أن هذه المواقف هى المواقف الأكثر بروزًا، والأكثر تجريدًا، وهو ما يعنى أن هناك مواقف أخرى ولكنها ليست بارزة بالدرجة الكافية، **والثانية** أن هذه المواقف تنفصل أو تتميز عن بعضها أحيانًا فيما يتعلق ببعض القضايا، وفى أحيان أخرى نجد أن بعضًا من هذه المواقف تتداخل حتى تكاد أن تشكل موقفًا واحدًا فيما يتعلق ببعض القضايا الأخرى. **والثالثة** أننا لا نجد دائمًا وجودًا لهذه المواقف الأربعة فيما يتعلق بمختلف القضايا، بل أحيانًا نختزلها إلى ثلاثة مواقف، أو حتى موقفين استنادًا إلى أهمية القضية من ناحية، أو لمحوريتها بالنسبة لنسق التفكير الدينى من ناحية ثانية. ارتباطًا بذلك فإننا نعرض فيما يلى لأهم هذه المواقف وخصائصها العامة.

أ- الموقف الدينى الملتزم بالمرجعية الدينية: يتميز هذا الموقف بالالتزام بالمرجعية الدينية بدرجات متفاوتة، ويضم هذا الموقف رجال المؤسسة الدينية سواء كانوا من أساتذة جامعة الأزهر أم من علماء الأزهر الشريف، أم فى دار الإفتاء أم بعض المفكرين الإسلاميين المتنورين الذين لديهم التزام كامل بالمرجعية الدينية وبخاصة وثائقها الأساسية المتمثلة فى القرآن الكريم والسُّنة الشريفة، ويضيف البعض فقه الأئمة الأربعة. حيث يرى أصحاب هذا الموقف أن الدين الإسلامى يتشكل من مقولات إنسانية مطلقة فى غالبها، وأن الدين قابل للتجديد استنادًا إلى الحديث النبوى الشريف للصحابة القائل «جددوا إيمانكم»، أو حينما أوقف سيدنا عمر حدًا من حدود الإسلام فى عام «الرمادة». بل إن تنوع المذاهب الأربعة ذاته يشير

إلى نوع من التجديد، حيث أبدع كل إمام فى قراءة المرجعية الإسلامية. والبعض رأى أن التجديد يعنى الالتزام بالنص، أى المرجعية والعمل على استعادتها لتقود الواقع، فى حين رأى البعض الآخر ضرورة قراءة النص وإعمال العقل دون المساس بالمرجعية أو قبول ما لا يختلف مع المبادىء الأساسية للإسلام والمقاصد الخمسة. إن أغلب المنتمين لهذا الموقف يؤكدون على قراءة القرآن الكريم والسُّنة الشريفة باعتبارهما المكونات الرئيسية للمرجعية الإسلامية. ويذهب بعض أعضاء هذا الموقف أحيانًا إلى التأكيد على القرآن الكريم والسُّنة الشريفة، وأحيانًا يؤكد البعض الآخر على القرآن الكريم والسُّنة الشريفة الصحيحة، وأحيانًا ثالثة يؤكد البعض على القرآن الكريم والسُّنة الشريفة وفقه الأئمة الأربعة. يرى هذا الموقف أن المرجعية الإسلامية قضايا ذات طبيعة متكشفة.. تتكشف نصوصها بالنظر الواقع النسبى المتباين زمانيًّا ومكانيًّا. كما يروا أن النص مخزون من المعانى، ومن ثم فكلما حدث تغير فى الواقع فعلينا أن نتجه إلى النص نحاول إعادة قراءته فى إطار الواقع الجديد، فإذا بنا نكتشف معانٍ جديدة، أو أن النص يتكشف أمامنا ليطرح معانٍ جديدة تلائم الوقائع المتجددة. يرفض هذا الموقف أى مساس بالنص لأنه مقدس، وإذا كان من الضرورى تأمل النص من أجل استكشاف معانٍ جديدة، فإن ذلك ينبغى أن يكون بالنظر إلى قواعد محددة، ويتطلب أيضًا امتلاك ناصية مجموعة من العلوم اللغوية والشرعية حتى يصبح التجديد محكومًا بمعايير محددة. يدرك أصحاب هذا الموقف أن المرجعية الإسلامية تتضمن ما يمكن أن يسمى بالعلمانية الرشيدة أو المعتدلة. ويرون أن المرجعية الإسلامية مطلقة وأزلية وصالحة لكل زمان ومكان، وما علينا فى مواجهة الواقع النسبى المتجدد سوى أن نلجأ إلى نصوص المرجعية لنستنبط ما يلائم الواقع الجديد.

ب ـ الموقف الدينى المتوازن: وهو موقف يلتزم بالمرجعية الدينية وفى ذات الوقت يلتزم باحتياجات الواقع المتجدده. يدرك هذا الواقع حقيقة أن النص مطلق، غير أنه نص متكشف فى ذات الوقت، يتضمن بداخله كل ما هو نسبى، وهو نص إلهى مطلق وقادر على توجيه تفاعل المجتمع منذ بداية الكون وحتى نهايته. يتزاوج فى نطاق هذا النص ما هو مطلق مع ما هو نسبى؛ تزاوج المتباينات أو المتناقضات، ومن ثم فهو النص الأكثر تماسكًا والأكثر وحدة. إطلاقية هذا النص تتماهى مع كليته، وتتماهى أيضًا نسبيته مع جزئيته. إطلاقية هذا النص

وكليته تتكشف عن جزئيته ونسبيته، فالنص كالبساط ينبسط انبساطًا ويتكشف تكشفًا، ومن ثم يوازن هذا الموقف بين ما هو مطلق وما هو نسبى ولا تناقض بينهما. يضم هذا الموقف عادة المثقفين والمفكرين ذوى التوجهات الإسلامية، الذين لديهم بعد سياسى فى تفكيرهم، والإسلام له طبيعته المتجددة لديهم. وإذا كان الموقف السابق أكثر التزامًا بالنص؛ فإن هذا الموقف هو الأكثر التزامًا بالاجتهاد فى إطار النص، وفى حين يرفض الموقف الأول التوجهات العلمانية.. يرى الموقف الثانى: أن بالإسلام علمانية، غير أنها علمانية رشيدة. لا يرفض هذا الموقف كل ما هو غربى، ولكنه يرى أن فى الحضارة الغربية بعض المفاهيم والقضايا كتلك المتعلقة بالديموقراطية وحقوق الإنسان اللذان يمكن الاسترشاد بهما للبحث عن نظائرها فى الإسلام، أو الاستفادة منها ونقلها شريطة أن لا تتعارض مع المرجعية الإسلامية. وفيما يتعلق بالقرآن الكريم والسُّنة الشريفة وفقه الأئمة الأربعة باعتبارهم عناصر المرجعية الإسلامية، يختلف المنتمون لهذا الموقف بشأنها؛ بعضهم يؤكد على العناصر الثلاثة باعتبارها عناصر جوهرية تشكل بناء المرجعية. إلى جانب ذلك هناك بعض أعضاء هذا الموقف الذى يقصر هذه المرجعية الإسلامية على القرآن الكريم والسُّنة الشريفة، وهناك البعض الثالث الذين يقصرون هذه المرجعية الإسلامية على القرآن الكريم والسُّنة الشريفة الصحيحة، وهناك مجموعة رابعة تكتفى بالتأكيد على أن القرآن الكريم يشكل أساس المرجعية وجوهرها، وهو فى ذلك يقترب كثيرًا من عناصر الموقف العلمانى.

ج – **الموقف العلمانى**. يسعى هذا الموقف جاهدًا إلى دفع المجتمع الإسلامى إلى طريق التحديث الغربى، ويرى هذا الموقف ضرورة أن نعمل على تجديد الإسلام حسبما يقولون « بلا ضفاف ». بالنسبة لهم كل شىء قابل للجدل بما فى ذلك النص ذاته، فالنص -بخاصة النص الشرعى- تاريخى بطبيعته، كان نتاج ثقافة، وقد أنتج بدوره ثقافة نعيش فى إطارها. يؤكد بعض أصحاب هذا الموقف على ضرورة التحرر من المرجعية الإسلامية، وخاصة أن الإسلام أصبح يعزلنا عن العالم الذى نعيش فيه، **أولاً**: بسبب التطرف والإرهاب الذى تفجر استنادًا إلى قضاياه وشوه صورتنا أمام العالم، **وثانيا**: لعجزه عن التفاعل مع قضايا كثيرة معاصرة ككقضايا المرأة والديموقراطية والأقليات، **وثالثا**: لأن الإسلام كان دائمًا مطية النظم السياسية الظالمة فى قهرها لشعوبها، وقد أدى الفقهاء التقليديون دورًا محوريًّا فى ترسيخ التسلط

والقهر، ونحن الآن فى عصر يؤكد على الديموقراطية ولا يحتمل ظلمًا أو استعبادًا. ومن ثم يرى المنتمون إلى هذا الموقف أن العلمانية هى أفضل الآليات لتحديث مجتمعاتنا، وهو ما يعنى دفع المجتمع الإسلامى لتبنى العلمانية الغربية التى تعنى فصل الدين عن الدولة وتراجع الدين إلى حدود الضمير الفردى، والتأكيد على العلم؛ لأنه هو الذى يتولى قيادة التفاعل الاجتماعى، ومن ثم فتجديد الخطاب الدينى عند هذا الفريق يعنى أن يستبدل الدين العلمانية، وأن يهبط النص الدينى المقدس من فوقيته أو عليائه لنتعامل معه تحليليًّا وبنفس أدوات تحليل النص الإنسانى. يضم هذا الفريق خليطًا من البشر منهم قدامى الماركسيين، الذين استبدلوا العلمانية بالماركسية فى أعقاب انهيار الاتحاد السوفييتى. أو بعد أن استنفدت النظرية الماركسية مقولاتها وعجزت عن مسايرة الواقع المتغير الذى تجاوزها. بعض أعضاء هذا الموقف تعلموا فى الغرب، وأعاد الغرب إنتاجهم أو صياغتهم فكريا وأيديولوچيًّا، وعادوا ليبشروا بأفكاره وعلمانيته، ويرون أن التحديث الغربى هو الطريق الأمثل لتحديث مجتمعاتهم، دون أن يحاولوا تحديثها من داخل تراثهم. يضم هذا الموقف فريقا من المثقفين الهواة أو مثقفى «الموضة»، فإذا كانت الموضة ماركسية كانوا هم أيضًا ماركسيين، وإذا حلت الليبرالية محلها كانوا هم المدافعين الغيورين عن الليبرالية، فإذا أصبحت الموضة فى هذه الأيام هى الهجوم على الإسلام، فليس هناك ما يمنع أن نسير فى الركب.. هم على استعداد للقيام بأى ممارسة كنوع من الانتهازية الثقافية.. يخلع هذا الفريق عن النص قدسيته، ويرى أن هذا النص بحد ذاته ليس سوى نص تاريخى، وأننا ينبغى أن نكيفه بحسب واقعنا، أو لندعه جانبًا وليشق واقعنا طريقه منفصلاً عنه. يذهب أصحاب هذا الموقف أحيانًا إلى التشكيك فى المرجعية ذاتها، بل ويسعون دائمًا للعبث ببناء المرجعية كالمطالبة باستبعاد آيات الجهاد من القرآن الكريم؛ لأنها عزلتنا عن العالم. أو القول بتاريخية بعض نصوص االقرآن الكريم، أو القول بإمكانية إعادة ترتيب سور القرآن الكريم بصورة تختلف عن الصورة التى هى عليها الآن، كذلك القول بأهمية القراءة الذاتية للنص القرآنى وتأويله بلا قيود أو ضفاف.

د – الموقف المسيحى: تم فصل هذا الموقف وتمييزه على سبيل التجريد فقط، ذلك أن واقع الأمر يشهد على توزيع مثقفى الجماعة المسيحية على المواقف الثلاثة السابقة. فمنهم الملتزمون بالمرجعية الدينية كرجال الدين، ومنهم الخارجون عليها كالعلمانيين الماركسيين، ومنهم الذين

وقفوا فى المنطقة الوسط الذين وازنوا بين مرجعيات الدين والمجتمع. قليل من أفراد هذه الجماعة تحدثوا عن تجديد الخطاب الإسلامى بالتحديد، فى حين تحدث أغلبهم عن تجديد الخطاب الدينى بشكل عام، إسلامى ومسيحى على السواء، مع ذكر أمثلة للجهود المتصلة بتجديد الخطاب الدينى. على هذا النحو: نجد أن الموقف المسيحى كالإسلامى يجمع بداخله كل ألوان الطيف الفكرية والأيديولوچية، وما يميز هذا الموقف أن له وجهة نظر فى الخطاب الإسلامى والمسيحى على السواء.

هـ - **الموقف الخارجى والأجنبى**: بالإضافة إلى ذلك هناك الطرف الخارجى المتمثل فى القوى الغربية التى فصلت الدين تاريخيًّا عن الدولة فى مجتمعاتها، والتى رأت أن يسود ذات التجانس على الصعيد العالمى، وهو التجانس الذى أصبح بعدًا أساسيًّا فى السعى إلى عولمة هذا العالم. فى هذا الإطار تعد الولايات المتحدة الأمريكية هى القوة التى تسعى إلى فرض العولمة دون منافس على الصعيد العالمى. وقد أكدت من خلال كتابات بعض مفكريها: أن الإسلام هو الحضارة المرشحة للصراع مع الحضارة الغربية الرأسمالية. وقد قدمت -أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م- طاقة دافعة للاتجاهات العدائية المضادة للإسلام، الأمر الذى أسس إصرارًا لدى القوى الغربية، وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية إلى تعديل الإسلام؛ بحيث يصبح مستحدثًا أو مستأنسًا وموالِيًا للغرب الرأسمالى.

و - **موقف المسلمين فى الغرب**: أدى الاستعمار الغربى فى القرن التاسع عشر لبعض مجتمعات الشرق الإسلامى إلى قيام علاقة عضوية بين المجتمعات الغربية والمجتمعات الإسلامية. وقد تشكلت هذه العلاقة بين الجانبين وطورت عدة قنوات تعمل على تعميق الارتباط بين المجتمع الإسلامى والقوة المستعمرة له حتى بعد رحيلها. وتعد الهجرة من المجتمعات الإسلامية إلى مجتمعات أوروبا الغربية أحد مظاهر هذه العلاقة، ولقد أدت هذه الهجرة إلى وجود جاليات إسلامية كبيرة فى عديد من المجتمعات الغربية. وقد رأت المجتمعات الغربية التى بها الآن أقليات إسلامية كبيرة ضرورة إدماج هذه الأقليات،حتى لا تصبح مصدرًا للقلق والاضطراب؛ الأمر الذى أدى إلى تنحية هذه الجماعات لبعض القيم الدينية جانبًا، حتى يمكنها المشاركة فى نوعية الحياة اليومية السائدة بكل تفاصيلها، بما فى ذلك الاشتراك فى منظومة القيم العلمانية. ولقد نجحت جهود إدماج الجاليات الإسلامية فى

بعض المجتمعات الغربية فى تنحية بعض القيم الإسلامية عن أن تنظم الحياة اليومية لهذه الجاليات، ولقد اقتضى ذلك فرض بعض التجديدات أو التعديلات فى منظومة القيم والمبادىء الإسلامية حتى لا تقف عائقًا أمام انتشار القيم الغربية، ونوعية الحياة الغربية فى دار الإسلام ذاتها، إستنادًا إلى أن أعضاء هذه الجاليات على اتصال مستمر بمجتمعاتهم، ويمكنهم التأثير فيها. وعلى هذا النحو تكون قد قطعت على الجماعات الجهادية المقاومة » الطريق؛ لأن بيئتها لن تكون مواتية لها، وتكون فى نفس الوقت قد قلمت أظافر الإسلام على أرضه؛ لأنها تكون قد نجحت فى ترسيخ قواعد العولمة المستندة إلى الأيدولوچيا الليبرالية بالأساس. وتكون بذلك قد ضمنت السيطرة الأإيديولوچية، ومن ثم أكدت على عدم ظهور صراع أيديولوچى جديد. ومن الطبيعى أن تكون الجاليات المسلمة فى المجتمعات الغربية قد تبنت الموقف الذى يؤكد على وجهة نظر محددة فيما يتعلق بتجديد الخطاب الدينى، بحيث يكون متفهما لواقعها واحتياجاتها، ويعبر فى ذات الوقت عن ثقافتها المستغربة.

٤- **إطار تحليل الجدل حول تجديد الخطاب الدينى:** لإنجاز دراسة الجدل حول تجديد الخطاب الدينى، كان من المنطقى أن يسعى فريق البحث إلى صياغة إطار مرجعى لجمع البيانات حول الجدل بشأن تجديد الخطاب الدينى. وقد كان أمام فريق البحث ثلاثة أساليب لبناء الإطار المرجعى، إثنان منهما أشار إليهما عالم الاجتماع الأمريكى تالكوت بارسونز. ويتحدد الأسلوب الأول لتأسيس الإطار النظرى لأى ظاهرة من الظواهر باشتقاق القضايا ذات العلاقة بوصفها وتحليلها وتفسيرها من أبنية نظرية قائمة فعلاً، بحيث تشكل هذه القضايا فى مجموعها نموذجًا نظريًّا (Model) يوفر الإدراك والفهم العلمى للظاهرة، ويتم التحقق من مدى صدق هذه القضايا ذات العلاقة بالظاهرة أو الموضوع موضع الدراسة بطبيعة الحال إذا استطاعت أداء وظيفتها الخاصة بالوصف والتحليل والتفسير. ويتمثل الأسلوب الثانى فى تأسيس تصور نظرى يتشكل من بعض القضايا النظرية، القائمة فى التراث النظرى بغض النظر عن انتمائها لنظرية بعينها، مع ضرورة ترتيب هذه القضايا فى بنية منطقية، بحيث تشكل فى مجموعها إطارًا مرجعيًّا أو نموذجًا توجيهيا Paradigm لإدراك تفاعلات الظاهرة أو الموضوع موضع الدراسة. ويتمثل الأسلوب الثالث فى بناء الإطار المرجعى الملائم لعمليات الوصف والتحليل والتفسير، استنادًا إلى عناصر البناء الواقعى للموضوع أو الظاهرة

موضع البحث والدراسة[٣]. ويمكن الوصول إلى القضايا المتعلقة بعناصر البناء الواقعى للظاهرة من خلال استكشاف التراث النظرى المتعلق بعناصر هذه الواقعة أو الظاهرة.

الأسلوبان الأول والثانى يبدآن من أعلى؛ فى حين يبدأ الأسلوب الثالث من أسفل، أى: من البناء الواقعى للظاهرة أو الموضوع.

وقد تبنى فريق البحث الأسلوب الثالث لبناء الإطار المرجعى لجمع المعطيات المتعلقة بالجدل حول تجديد الخطاب الدينى. ولبناء هذا الإطار المرجعى تم تبنى خطوتين،

الأولى: تمثلت فى قراءة بعض جوانب التراث النظرى لصياغة دليل لدراسة الظاهرة، شكل فى ذات الوقت قاعدة لأن يتحول إلى إطار مرجعى لعمليات الوصف والتحليل والتفسير.

والثانية: تحكيم هذا الإطار تحكيمًا علميًّا للتأكد من كفاءته وفعاليته فى عملية توفير الفهم العلمى لموضوع الدراسة.

وقد ساعد الدليل فى عملية توجيه جمع البيانات المتعلقة بالتراث النظرى المتعلق بمختلف المواقف الفكرية.. هذا بالإضافة إلى أن مقابلة المفكرين الذين طوروا وجهة النَّظر، فيما يتعلق بتجديد الخطاب الدينى، تمت استنادًا إلى دليل المقابلة المشار إليه. ونحن إذا تأملنا بناء الدليل؛ فسوف نجد أنه تضمن مقدمة وثلاثة عشر عنصرًا، سعى فريق البحث بالاستناد إليها لجمع البيانات المتعلقة بالجدل حول الخطاب الدينى، حيث حاولنا استكشاف مختلف المواقف المختلفة والمهتمة بتجديد الخطاب الدينى استنادًا إلى العناصر التالية:

١- الجدل حول معنى تجديد الخطاب الدينى.

٢- الجدل حول ظروف تجديد الخطاب الدينى.

٣- اتجاهات الجدل حول شروط تجديد الخطاب الدينى.

٤- اتجاهات الجدل حول القضايا التى يجب أن يهتم بها تجديد الخطاب الدينى.

٥- اتجاهات الجدل حول أولوية مجالات تجديد الخطاب الدينى.

٦- اتجاهات الجدل حول آليات تجديد الخطاب الدينى.

٧- اتجاهات الجدل حول منهج تجديد الخطاب الدينى.

٨- اتجاهات الجدل حول تجديد الخطاب الدينى وتجديد خطابات المجتمع.

٩- اتجاهات الجدل حول أهداف تجديد الخطاب الدينى.

١٠- اتجاهات الجدل حول مرجعية تجديد الخطاب الدينى.

١١- اتجاهات الجدل حول الفاعل المسئول عن عملية تجديد الخطاب الدينى.

١٢- اتجاهات الجدل حول حدود تجديد الخطاب الدينى.

وقد شكلت عناصر الدليل طبيعة التساؤلات التى من المفترض أن يطرحها فريق البحث فيما يتعلق برصد اتجاهات الجدل حول تجديد الخطاب الدينى. وهى التساؤلات التى حاولنا الإجابة عنها فى الأقسام التالية لتقرير البحث.

ثانيًا: الجدل حول معنى تجديد الخطاب الدينى

لا شك أن المسألة المتعلقة بمعنى الخطاب الدينى، أو الخاصة بتجديد الخطاب الدينى، كانت من المسائل الرئيسية التى اختلفت حولها الأطراف المهتمة بتجديد الخطاب الدينى. فى نطاق هذه المسألة نوقشت مسائل فرعية عديدة دار حولها جدل اتجه إلى الاتفاق حينا وإلى الاختلاف أحيانًا، ومن هذه المسائل ما يلى:

١- تاريخية التجديد فى التراث الإسلامى: تدور المسألة الأولى حول مدى قبول التراث الدينى الإسلامى لجهود التجديد، والإجابة عن ذلك تؤكد: أن ظهور الإسلام كان يمثل فى حد ذاته تجديدًا للثقافة العربية؛ لأنه قدم معانى جديدة لم تكن قائمة من قبل، بل وقدم تنظيمًا اجتماعيًا وسياسيًّا لم تشهده البيئة العربية السابقة على ظهوره. ونحن إذا تأملنا مسيرة التراث الإسلامى بعد ذلك؛ فإننا سوف نجد أن وتيرة التجديد كانت قائمة دائمًا، تأكيدًا لذلك؛ إيقاف الخليفة الرشيد عمر بن الخطاب لحد السرقة فى ظروف واجهت فيها الجزيرة العربية المجاعة والفقر. وكذلك حينما أبقى الخليفة عثمان (ﷺ)على مصحف واحد وحرق ما عداه، ولقد شكل ذلك جرأة وتجديدًا وخطوة إلى الأمام حفظت على الأمة وحدة تراثها، وجعلت نصوصه إطارًا للاتفاق وليست مصدرًا للفرقة. وهو ما يعنى أننا إذا تأملنا مسيرة الثقافة العربية والإسلامية لوجدنا أن تجديد الفكر الدينى كان صيغة ملازمة لهذه المسيرة. فى هذا الإطار يمكن النظر إلى

ظهور المذاهب الأربعة فى تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، باعتبارها محاولات مستمرة لتجديد أو إعادة قراءة النص وفق الظروف المتغيرة.

ارتباطًا بذلك يذكر « أمين الخولى » فى كتابه « المجددون فى الإسلام » أن القدماء كانوا يقصدون بالتجديد إحياء السنة الشريفة، وإماتة البدعة، وإحياء ما اندثر، وتتبع تفعيل هؤلاء لأحوال التجديد، وهل هى مَنازع واتجاهات عملية اجتماعية؟ أم أنها نظرية تبليغية؟! فيراهم ينزعون حينا منزعًا عمليًّا وحينـًا آخر منزعًا نظريًّا. ومع هذا وذاك: نلحظ إيثارهم للمنزع العملى فى التجديد الذى تؤيده أشياء منها.. أنهم يعدون الخلفاء الراشدين مجددين، وأن مجال تجديدهم فى إصلاح الأمة هو فى حفظ دينها وبث العدل والإنصاف الذى به تحقن الدماء ويتم التمكن من إقامة قوانين الشرع، ولذلك بدأ القدماء يعدون فى كل مائة عام حكامًا مع العلماء. ففى المائة عام الأولى ظهر خامس الخلفاء الراشدين عمر بن عبد العزيز بالطبع إلى جانب الخلفاء الراشدين الأربعة، وقالوا -أى العلماء- يكفى هذه الأمة وجودهم، وخاصة أنهم جاهدوا لإقامة دعائم الإسلام. وعدوا فى المائة الثانية الخليفة المأمون مع الإمام الشافعى ومعروف الكرخى. وفى الثالثة المقتدر بالله مع الإمام أحمد بن حنبل والكندى والرازى الفيلسوف. وفى المائة الرابعة القادر بالله مع أبو الحسن الأشعرى والفارابى. وفى الخامسة المستظهر بالله مع حجة الإسلام الإمام الغزالى والشيخ الرئيس ابن سينا والإمام ابن حزم الأندلس. وفى المائة السادسة الفيلسوف ابن رشد والشريف الإدريسى وأبو الفرج الجوزى. وفى المائة السابعة تقى الدين بن تيمية وابن دقيق العيد. وفى المائة الثامنة ولى الدين بن خلدون وابن قيم الجوزية وأبو إسحاق الشاطبى. وفى المائة التاسعة القاضى الأنصارى وابن الوزير اليمنى. وفى المائة العاشرة سليمان القانونى. وفى المائة الحادية عشرة إبراهيم الكورانى والمقبلى اليمنى. وفى المائة الثانية عشرة ولى الدين الدهلرى. وفى المائة الثالثة عشرة الشوكانى والأفغانى وأحمد خان. وفى المائة الرابعة عشرة الإمام محمد عبده ومصطفى المراغى ومالك بن نبى ومحمود شلتوت ومحمد أبو زهرة. وفى المائة الخامسة عشرة الإمام يوسف القرضاوى والمستشار طارق البشرى والدكتور محمد عمارة والأستاذ أحمد كمال أبو المجد والأستاذ فهمى هويدى، ولكل واحد من هؤلاء على مدى الخمسة عشر قرنـًا الماضية أعماله الإصلاحية العظيمة فى خدمة الإسلام، وهو ما يعنى: أن التجديد فى معناه الأساسى يشير إلى حركة فكرية دائمة

متصلة، ما اتصلت الحياة وما قام فيها من يحمى الحياة من الانحراف، ويجهر بالحق ويصون المجتمع من الانتكاس وشيوع المفاسد[٤]. ويؤكد ذلك الإشارة إلى أن الاجتهاد وإن كان قد توقف فى بلاط السلطة السياسية أحيانًا، إلا أن الفكر الإسلامى قد عرف شيئًا من حيوية الاختلاف والاجتهاد»[٥].

بيد أننا إذا تأملنا حالة التجديد فى الخطاب الدينى فى الفترة الأخيرة، فإننا نلاحظ أنه مع التجديدات القوية التى قدمها علماء شرفاء، إلا أن وتيرة التجديد فى المرحلة الأخيرة، قد ضعفت أو بدأت تنحرف عن مسارها السليم، وذلك يرجع إلى ثلاثة اعتبارات:

يتمثل الاعتبار الأول: فى التحالف الذى قد وقع بين السلطة السياسية وأصحاب النزعة الدينية المحافظة. ذلك أن فترات التوقف عن التجديد أو المحافظة ترجع بالأساس إلى تحالف أصحاب النزعة الدينية المحافظة مع السلطة السياسية المتسلطة ذات الطبيعة الأبوية، بحيث يعمل هذا التحالف عادة فى اتجاه قمع واستبعاد المجددين، ورفض أية محاولة إصلاحية تقوم بها المؤسسات الدينية، أويؤديها النظام التعليمى لإنتاج خطابات دينية جديدة. على هذا النحو يشكل التحالف السياسى -المعلن بين السلطات السياسية والدينية- أحد العوامل البنائية التى تقف ضد إصلاح الخطابات والإنتاج الفقهى التجديدى الإصلاحى. وتكمن خطورة هذا التحالف فى اتجاه المؤسسة الدينية والسلطة السياسية إلى التأكيد على الخطاب الدينى الرسمى الملائم لمصالح ومراكز القوى المسيطرة على مقاليد السلطة والثروة فى أغلب المجتمعات العربية. وهو ما يعنى سيطرة السلطات السياسية العربية على الدين وتوظيفه والتلاعب به لأهداف سياسية ورمزية -سواء فى تأكيد الشرعية السياسية أم فى التبرير والتعبئة السياسية والاجتماعية وفى السياسة الخارجية- الأمر الذى أدى إلى نتائج منذرة بالخطر على حياتنا الدينية والروحية والسياسية[٦].

ويتمثل الاعتبار الثانى: فى حالة التردِّى القومى -أو ما يمكن أن يسمى بالانهيار البنائى للمجتمع- حيث تواجه المجتمعات فى بعض فترات التاريخ حالة يتساقط فى إطارها المشروع الشامل للأمة أيًّا كانت طبيعته، قوميًّا كان أم إسلاميًّا، حيث تضعف الثقافة وتتراجع معدلات التحديث، وتصبح المشكلات والهموم اليومية هى الآليات التى تصرف البشر عن الأهداف والجهود العامة.. فى هذه المرحلة يتشرذم البشر إلى فئات اجتماعية لا يجمعها شمل

واحد، فالعقد الموحد لهم والمؤكد لتماسكهم قد انفرط. ومن ثم تتجه الجماعات اتجاهات متناقضة، أليست هى الحال التى نعيشها الآن حيث يختلف البشر فيما لا يجب الاختلاف فيه؟! مثال على ذلك أن القول بتجديد الخطاب يتأرجح الآن بين من يؤكد على النص فى حرفيته، ومن يؤكد على روحه وتأويله، وبين من يؤكد على تاريخية النص، ومن يرسخ أزليَّته، وبين من يؤكِّد: على أن التجديد مباح بما لا يمس النص أو المرجعية، ومن يخلع عن النص قدسيته ويؤكد على أن تجديد الخطاب أو الفكر الدينى ينبغى أن يكون بلا ضفاف ما دام ذلك يحقق مصالح الجماعة ويشبع احتياجاتها.

ويتصل الاعتبار الثالث: بالتأثير الذى تمارسه قوى العولمة على عملية تجديد الخطاب الدينى -أو بالأصح- إصلاح الفكر الدينى، حيث يتم هذا التجديد فى ظل ظروف قهر غير مواتية تصل إلى حد طلقات المدافع. وهو ما يعنى أن المطالبة بتجديد الخطاب الدينى يتم التأكيد عليها فى إطار ضغط أو قهر عالمى يسعى إلى إضعاف النظم السياسية، باعتبار أن سياستها التحديثية وفسادها هو المؤسس للإرهاب الدينى، ومن ثم: فهى نظم مولدة للإرهاب، وأن بالإسلام دوافع جهادية واضحة تدفع إلى المقاومة والرفض فى عالم اختار السلام صيغة يتعايش فى إطارها. ومن ثم؛ فإن دفع الإصلاح الدينى فى اتجاه محدد، يصبح الحجر الذى بإمكانه أن يُسقط أكثر من عصفور فى وقت واحد. فهو يصبح من ناحية: مؤشرًا على خضوع الأنظمة لرغبات القوى العالمية، ويصبح من ناحية ثانية: مدخلاً لتبديد الهوية وإسقاط الثقة بالذات، بحيث يدفع كل ذلك إلى تسليم مفاتيح ثروة النفط الكامنة فى باطن أرض العرب والإسلام.

ومع أن هذه الاعتبارات الثلاثة قد أثرت على عملية التجديد المعاصرة؛ إلا أن تأمل عملية التجديد على مدى التاريخ الإسلامى يكشف أنها قد تمكنت من بلورة أربعة خطابات دينية تشير إلى حيوية النسق الدينى الذى نتجت عنه دينامية علاقته بالواقع.

الخطاب الأول: هو خطاب الوسطية الإسلامية الذى تمثله فى علم أصول الدين وعلم الكلام «الأشعرية» و«الماتريدية»، وفى الفكر الحديث والمعاصر مدرسة الإحياء والتجديد الإسلامى، وفى مؤسسات العلم الإسلامى، الأزهر الشريف، والجامعات الإسلامية التى احتضنت وتحتضن كل تراث الأمة دون تعصب لمذهب أو فرقة، والتى تستلهم من التراث -كل

تراث السلف والخلف جميعًا- ما هو صالح للإجابة عن علامات استفهام الواقع المعيش. وهذا الخطاب الوسطى، يتميز فى « نظريته للمعرفة » باعتماد كل من الوحى (كتاب الله المسطور)، والكون وعالم الشهادة سنن الله فى الأنفس والآفاق (كتاب الله المنظور)، حيث اعتماد هذين المصدرين والكتابين مصدرًا للعلم والمعرفة، والقراءة لهما وفيهما معًا، والاعتماد فى « سبيل الحصول على المعرفة » وآلياتها وطرائقها على كل من « العقل » و« النقل » و« التجربة » و« الوجدان » لتصبح الثقافة الإسلامية، والخطاب الإسلامى مزيجًا من ثمرات هذه المصادر والآليات والروافد جميعًا[٧]. هذه هى معالم خطاب الوسطية الإسلامية، الجامعة والمتجددة لخطاب الهدايات الأربع التى تتشكل من العقل والنقل والتجربة والوجدان -كما كان يسميها الإمام محمد عبده- وهذا الخطاب الوسطى هو أوسع الخطابات ذيوعًا وانتشارًا فى عالم الإسلام.

الخطاب الثانى: هو الخطاب الصوفى الذى يمثل ثانى ألوان الخطابات الدينية الإسلامية، والذى يقوم على خطرات الوجدان، وعلى القلوب والإلهامات والفيوضات التى تثمرها المجاهدات الروحية، وهو خطاب له أهله العارفون بمقاماته وأحواله الذين يمثلون ما يمثله الملح للطعام، ضرورة لا غناء عنها، لكنها لا تكفى وحدها، وهناك فى داخل هذا الخطاب الصوفى، ألوان من التنوع والتعدد حسب درجات المقامات والأحوال.. ووفق درجات الالتزام بأحكام الشريعة ومنطقها. وهو بالطبع مغاير لما فى كثير من « الطرق » الصوفية من بدع وخرافات لا علاقة لها أصلاً بأى أصل من أصول الإسلام، ولا قبول لها بأى معيار من معايير عقلانية الإسلام[٨].

ويشكل الخطاب النصوصى **ثالث هذه الخطابات** الدينية فى الفكر الإسلامى المعاصر، وهو الخطاب الذى ينفر أصحابه من النظر العقلى، فيقفون فقط عند حرفية ظواهر النصوص دون إعمال للعقل فى مقاصد هذه النصوص.. وإذا كان حجة الإسلام أبو حامد الغزالى (٤٥٠ – ٥٠٥ هـ - ١٠٥٨ -١١١١ م) قد قال عن إمام هذا اللون من الفقه والفكر والخطاب وهو الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ – ٢٣١ هـ ٧٨٠ – ٨٥٥ م): « إنه لم يكن ممعنًا فى النظر العقلى » فإن الإمام أحمد يؤكد على « واحدية » النص -تقريبًا- وليس فقط « أولويته » فى فقه الدين والاستدلال على الأحكام. فمنهجه فى هذا الميدان هو الوقوف عند النص وحججه والنص

بالمعنى العام؛ أى العبارة، وليس بمعنى ما هو قطعى الدلالة والثبوت، الذى لا يحتمل إلا معنًى واحدًا كما هو معناه عند الأصوليين. هذا هو اللون الثالث من ألوان الخطابات الدينية الإسلامية -التاريخى منه، والحديث، والمعاصر- وحجم هذا الخطاب وحجم جمهوره محدود؛ إذا ما قيسا بحجم وجمهور الوسطية الإسلامية. غير أن «المال النفطى» و«الإعلام الغربى» قد قدمًا الدعم لهذا الخطاب النصوصى الحرفى، لكى يؤسسا وهما بأنه الظاهرة الأكبر والأوسع انتشارًا فى عالم الإسلام، وذلك لحجب الأنظار عن الخطاب الوسطى المعتدل، ولتشويه الصورة العامة للخطاب الدينى الإسلامى(٩).

ويتمثل **الخطاب الدينى الإسلامى الرابع**: فى واقعنا المعاصر، فى خطاب الرفض والغضب والعنف والاحتجاج. وهو خطاب يمثل فصيلاً من فصائل فقه وفكر نصوصية الجمود والتقليد، الذى استنفره بؤس الواقع الذى يعيشه المسلمون تحت هيمنة الغرب واستبداد النظم والحكومات -المصنوعة غربيًّا.. أو المحروسة غربيًّا- حيث رفض هذا الفصيل طريق «الإصلاح» واختار طريق «العنف»، وأدار ظهره لسنة «التدرج» فى الإصلاح، وتعجل القفز على «السلطة والدولة» -بالانقلاب- بدلاً من مشاق طريق التربية والتوعية وتهيئة المجتمعات الإسلامية، بإعادة صياغة إنسانها صياغة إسلامية تستكمل إسلامه سجايا وشمائل.. وهو الطريق الشاق والطويل والمضمون للتغيير؛ الذى مثل ويمثل منهاج الإسلام فى أى تغيير. وقد «لعب» الإعلام الغربى - وتبعه فى ذلك إعلامنا المحلى - مع فصيل العنف هذا ذات «اللعبة» التى لعبها مع فصيل الجمود والتقليد، فسلط عليه كل الأضواء كى يصل إلى المقصد الخبيث الذى أراد الوصول إليه، وهو قصد تصوير الإسلام وقرآنه الكريم ورسوله (ﷺ)، على أنه دين العنف والسيف، وذبح كل المخالفين وجميع الآخرين(١٠).

خلاصة الأمر: أن الخطاب الدينى الإسلامى لم يكن قط خطابًا ساكنًا ولا سكونيًّا، بل كان دائمًا خطابًا ديناميًّا متحركًا، محكومًا من ناحية بطبيعة إدراك الفقيه أو المفكر الإسلامى وتكوينه الحياتى والفكرى، كما أنه محكوم من ناحية ثانية بأحداث السياق الاجتماعى المتغيرة، هذه الأحداث تكون فى بعض الأحيان من القوة بحيث توقف نصًّا دينيًّا، أو تقدم قراءة جديدة له. كما أن هذا السياق والتفاعلات والأحداث الكائنة فيه تبرز فاعليتها أحيانًا لتشكل طبيعة التفسيرات الفقهية ذاتها. أليست السياقات الاجتماعية مسئولة فى

جانب منها عن اختلاف مذاهب الفقه الأربعة؟! أولم تكن مسئولة كذلك عن اختلاف فقه الشافعى فى العراق عن فقهه فى مصر؟! إلى جانب ذلك: تتأثر هذه الدينامية من ناحية ثالثة بطبيعة الأنظمة السياسية السائدة واختيارها للصفوة الدينية التى تتحالف معها؛ التابعة، أو المحافظة أو المستقلة القادرة على التجديد. وأخيرًا فقد أصبح الخطاب الدينى يتأثر الآن بما يحدث على الصعيد العالمى؛ حيث متغيرات التأثير عديدة، ابتداء من تأثير قوى العولمة المعادية والعاتية، التى تفرض أن يكون الإصلاح الدينى فى اتجاه محدد، وحتى تكنولوچيا الإعلام والمعلومات؛ التى أصبح لها تأثيرها فى فاعلية الخطابات المتنوعة، ومن بينها الخطاب الدينى.فهل يمكن أن تخلع هذه الظروف السكون على نسق دينى يمتلك دينامية وقدرة التجديد الذاتى التى تتضح تجلياتها فى ظهور مجددين، تصديقا لقول الرسول الكريم (ﷺ) « يظهر على رأس هذه الأمة كل مائة عام... » على نحو ما أشرت، إضافة إلى ظهور أربعة مذاهب كبرى، وأربعة خطابات دينية معاصرة، ودور تاريخى مناضل وفاعل استطاع من خلاله الحفاظ على بقاء الأمة والحفاظ على هويتها؟!

٢- الجدل حول معنى تجديد الخطاب الدينى: يعد الجدل حول معنى الخطاب الدينى، أو تجديده، هو المسألة الجدلية الثانية. وفى هذا الإطار طرحت تساؤلات عديدة: هل الخطاب هو اللغة التى تحمل مضمونًا معرفيًّا معينًا موجهًا من طرف إلى طرف آخر؟! أم أن الخطاب ليس لغة فقط ولكنه بنية تفكير تعبر عنها اللغة؟! أو هو بنية تفكير بالإضافة إلى الممارسات الواقعية التى تستظل بهذه البنية الفكرية؟! على هذا النحو نجد أنفسنا فى مواجهة إدراك جزئى فى مقابل إدراك كلى لمعنى الخطاب.. بداية نسجل هذه الحيرة بشأن معنى الخطاب من خلال تأكيد البعض على أن « مصطلح الخطاب الدينى » مصطلح مهم لتوقف معناه الدقيق على مقصود واضعه. ذلك أن نفرا من الناس حسبوه يتناول أصول « مصادر» الشريعة الإسلامية، فى حين حسبه آخرون أنه يتناول مسائل الدعوة للدين الحق، ورآه فريق ثالث يعبر عن ذاتية الأحكام الشرعية، لذلك تنوعت النظرة وتعددت الأفكار وتباينت ردود الأفعال بين قابل ورافض »[١١]. وفى محاولة أخرى لتحديد معنى الخطاب، يرى البعض: « أن المعنى المقصود من الكلمة: هو مجرد الخطابة التى نتلقاها من على منابر المساجد والكنائس فى صورة خطبة أو عظة أو درس، بالتعبير الشائع فى هذه الأيام. فى حين يرى البعض الآخر: أن

المقصود بالخطاب هو مجمل ما يصلنا من أفكار أو تصورات تتعلق بكل أشكال التعبير اللغوى، مسموعًا أو مكتوبًا، وبكل وسائل التوصيل التقليدية أو المستحدثة، تلك التى نتلقاها جماعة أو فرادى، ويرتبط ذلك بمفهوم الخطاب الذى يطرح فى الإنجليزية بلفظ Discours الذى انتشر بين المثقفين فى السنوات الأخيرة؛ بسبب انتشار الدراسات اللغوية الثقافية المعاصرة، والذى تطور معناه ليعنى الجوانب الفكرية والممارسات الواقعية على السواء. ارتباطًا بذلك نرى: « أن الخطاب الدينى المقصود يتشكل من اجتهاداتنا البشرية؛ أى اجتهادات رجال العلم من المثقفين فى الدين، مسلمين أو مسيحيين، تلك التى تصلنا منهم شفاهة -أو مسجلة أو مكتوبة أو مطبوعة- فنتلقاها بالسماع أو بالقراءة، ونتصور أن هذا الخطاب مطالب أكثر من أى وقت مضى بأن يبصرنا بأنه من حسن الإيمان أو من أهم أركان الإيمان الصحيح أن نسعى بوعى لأن نعمر الأرض »[١٢]. فى هذا الإطار يحتوى الخطاب عادة على مستويين، **المستوى الأول**: يتشكل من البُنى الفكرية التى تستند إلى المعانى التى على البشر أن يستوعبوها، فى حين يضم **المستوى الثانى**: فاعلية هذه الأفكار أو المعانى فى توجيه سلوكيات البشر للتعامل مع مشكلات واقعهم الاجتماعى.

وفى محاولة التعرف على مواقف مختلف الأطراف من معنى الخطاب الدينى، سوف نجد أن الموقف الأول يتشكل من علماء المؤسسة الدينية الأكاديمية، الذين يحاولون تحديد معنى الخطاب الدينى بأن له شقين: أحدهما يمس ثوابت العقيدة وهو أمر إلهى لا كلام لنا فيه، أما الشق الآخر لمعنى الخطاب فيقصد به أسلوب الدعوة وتقنيات الخطاب ووسائله وكوادره، وهو الشق الذى يحتاج إلى تطوير جذرى[١٣]. فى حين يحدد باحث آخر فى نطاق هذا الموقف تجديد الخطاب الدينى بأنه يعنى « أن يكون الخطاب المراد تكليف البشرية به مفهومًا لهم ومقبولاً لمشاعرهم وأحاسيسهم، يراعى مقاله مقتضى الحال -كما يذهب علماء البلاغة- وهذا يتطلب أن يخاطب مجموعة من الناس بما يفهمون »[١٤]. ويحدد أصحاب هذا الموقف موقفهم بصورة واضحة حينما يتساءل أحدهم « هل الخطاب الدينى المراد تجديده هو مجرد الدعوة إلى الإسلام بوسائل الإقناع التى تتنوع وتتغير تبعا للتطور المذهل فى علوم الاتصال الحديثة؟! أم هو مجرد تطوير لطرائق عرض الإسلام لكى يلائم المخاطبين ؟! إن كان الأمر كذلك فلا جدال فى الحاجة المتجددة إلى هذا التطوير، وهو تطوير لا يخرج على أيَّة حالٍ عن أنماطٍ ثلاثة حددها القرآن

الكريم، وهى الحكمة التى تقوم على منطق العقل الخالص، والموعظة الحسنة التى تقوم على العواطف والمشاعر والوجدانيات، والجدال بالتى هى أحسن الذى يتأسس على الحوار الجاد.. أم أن تجديد الخطاب يعنى إعادة النظر فى مضامين هذا الخطاب ولبنات تكوينه، تارة بالتنصل من النص الدينى الموثَّق كتابًا وسَّنة، وتارة بإبطال « مطلقية » هذا النص تحت ستار مزعوم، هو تاريخية النص حينا ونسبيته حينا آخر، وتارة ثالثة بفرض تصور مسبق على مضامين هذا النص بزعم أنه يشكل عبئا على حركة الواقع وصيرورته؟ ويتساءل هذا الموقف: هل التجديد دعوة خفية لتذويب المضمون الإسلامى، لكى ينتهى إلى تصور هلامى لأمشاج شتى من التصورات الغربية عن الإسلام؟ لقد هدف الإسلام إلى تكوين أمة ذات تصورات اعتقادية حاسمة، وتوجهات أخلاقية وتشريعية محددة السمات تعترف بالتعددية، ولكنها لا تلغى الاختلافات بين المتعددين، تعترف بالأغيار، ولكنها تحتفظ بما بينها وبينهم من فوارق، وفى كل هذا تكمن مناعة الإسلام وحصانته.. وذاتيته. أما أن يكون الخطاب الدينى وسيلة إلى أن يكون الإسلام تيها مفتوحًا أو فضاء مشاعًا باهت الملامح مستباح الحدود متنازلاً عن ثوابته لإرضاء الكل، واستجلاب ثناء الكل. فذلك يعد مصدرًا آخر للخطورة فى الخطاب الدينى المراد، وباعثًا آخر إلى الريبة فى دعوى تجديده أو تحديثه(١٥).

ويقف إلى جانب ذلك موقف دينى أكثر انفتاحًا، وإن كان أكثر حرصًا على المرجعية الإسلامية. يحدد هذا الموقف التجديد باعتبار أن له مفهومه الخاص فى الإسلام وهو الحفاظ على الثوابت، والتجديد فى المتغيرات، بمعنى: أن ثوابت وعقائد الإسلام أمور ثابتة، غير أن فهم الإنسان لهذه الثوابت ودفعها لمواكبة الأمور المتغيرة والمستجدات المتطورة، يحتاج إلى أن نصطحب هذه الثوابت ونفقه الواقع المتغير بالاستناد إليها، فالدين لا يتغير؛ لكن الواقع هو الذى يتغير. فحينما يخاطب الإنسان -فئة متميزة ومثقفة- يحتاج إلى خطاب له لون معين، فى حين أن مخاطبة العامة تستلزم طريقة مختلفة؛ فعند مخاطبة المؤمنين لا بد أن يكون للخطاب شكل إيمانى، وعند مخاطبة غير المؤمنين لا بد أن يكون بالخطاب وسائل لإقناعهم طبقًا لمعتقداتهم. فالتطور والتجديد فى الخطاب الدينى هو سنة الله القائمة، غير أن التجديد لا ينبغى أن يقطع الخطاب عن جذوره... فى هذا الإطار نجد أن هناك خلطًا بين التجديد الإسلامى والحداثة بمعناها الغربى. فهم -أى الغرب- يريدون منا إسلام الحداثة بمعناه

الغربى الذى يعنى: القطيعة المعرفية مع الموروث الثقافى والموروث الدينى[١٦]. ويتسق مع ذلك التأكيد على الوسطية باعتبارها الأسلوب المصطفى فى عملية التجديد « لأنها تجمع بين اتباع النصوص ورعاية المقاصد الشرعية ومصالح البشر، بشرط ألا يتعارض مع نص صحيح الثبوت أو قاعدة شرعية، ويذهب إلى أن الاجتهاد لاستنباط الأحكام من النصوص من أجل الفضائل عملية بشرية عقلية، والرسول (ﷺ) هو إمام المجتهدين، حيث كان يعمل عقله وفكره، ومن هنا فلا عجب أن يقع منه الخطأ مثل سائر البشر فى أمور الدنيا، وإلا لما كان هناك فرق بين الاجتهاد البشرى والوحى الإلهى، بالإضافة إلى ذلك يشير هذا الموقف إلى أن الصحابة والخلفاء الراشدين قاموا بأعمال عديدة وجديدة رأوا فيها خيرًا وإن لم يفعلها الرسول (ﷺ) »[١٧].

يرى هذا الموقف أيضًا أن هناك فرقًا بين تجديد « الفكر الدينى » وتجديد « الخطاب الدينى »، حيث يهتم تجديد الفكر بتحريك النص الثابت على الواقع المتغير، لاستخراج الأحكام المتعلقة بهذا الواقع من خلال مرجعية ثابتة وموجودة من قبل؛ لأن الفكر يتميز بالعمومية والإطلاق؛ فى حين أن الواقع نسبى. ولذلك فالمجدد يأخذ من المرجعية ذات الأسس العامة والمجردة والمطلقة ما يتعامل به مع الواقع النسبى المعيش. وذلك يعنى: أن التجديد كمفهوم يتضمن دائمًا معنى عودة الشىء إلى أصله وفعاليته الأصلية؛ -أى العودة إلى حالة الشىء عندما كان جديدًا-، وحالة الفعالية التى كان عليها عندما كان جديدًا. ولذلك نجد أن التجديد لا يكون بعيدًا عن معنى السلفية إلى حد ما، ففى التجديد بعض رحيق السلفية؛ لأنه -أى التجديد- يكون عودة إلى الأصول، وعلى هذا النحو فالتجديد ليس متناقضًا مع النسق السلفى؛ لأن السلفية تعنى العودة إلى الأصول، والتجديد يعنى العودة إلى فعالية هذه الأصول لتطبيقها على الواقع الموجود، ولذلك فالتجديد ليس خروجًا عليها[١٨]. إلا أننا قد نعنى بتجديد الخطاب الدينى معنى آخر يتمثل فى تنوع الخطاب وفقًا لمن يوجه إليه هذا الخطاب، بحيث يتمكن من التأثير فيهم من خلال مرجعية فكرية ثابتة، فمثلاً: عند مخاطبة الفقراء نعمل على إثارة أشياء فيهم، وعند مخاطبة الأغنياء نعمل على إثارة أشياء أخرى، فأحضُ الفقير على العمل، وأحضُ الغنى على العطاء. ذلك يعنى أنه فى حالة توجيه الخطاب إلى جماعة: فإنى أؤكد على ما ينقصهم، وأؤكد على ما يوجد فيهم من خلل ما. فعند مخاطبة جماعة من المحافظين أركز على رؤية الواقع المتغير، وعند مخاطبة جماعة من المجددين الطلقاء أركز على الثوابت. وهكذا يكون

تنوع الخطاب لتحقيق التوازن المطلوب. ذلك يعنى أن هناك فرقًا بين تجديد الخطاب الدينى وتجديد الفكر الدينى، فالفكر: هو علاقة بين نص ثابت وواقع متغير، فى حين يتعلق الخطاب بالمخاطب وما فيه من حالات وأحوال وما أريد به هذا الخطاب أن يعدل من حالته القائمة »[١٩].

وقد يأخذ التجديد أحيانًا طابع التشديد على ما يذهب أصحاب هذا الموقف، فالتجديد لا يعنى الاسترخاء أو التقليل من أداء الفروض. فمثلاً فى فروض الدين: توجد الرخص وتوجد العزائم، والعزائم هى الفعل الواجب عليك أن تفعله، أما الرخصة فتشير إلى إمكانية التخفف من الحكم. فمثلاً تعنى العزيمة الصيام فى رمضان؛ أما الرخصة فهى الإفطار عند السفر فى رمضان. وهناك من يتصور أن التجديد هو فى زيادة الرخص وتقليل العزائم، وهذا غير صحيح. ومثال على التشديد والتيسير فى التجديد، نجد أن الاستعمار الفرنسى فى العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين كان يحاول فرض « الفرنسة » على الجزائر وتونس، بتحويل بعض السكان إلى الجنسية الفرنسية لنشر الفرنسية. فى هذه الفترة أصدر بعض الفقهاء الفتاوى بأنه لا يجوز شرعًا التجنس بالجنسية الأجنبية، وبعضهم أصدر فتاوى تذهب إلى أنه لا يجوز شرعًا لبس القبعة؛ لأنها تقليد للأجانب. ذلك يعنى أن التجديد وقتها اتخذ هيئة التشديد للحفاظ على قوة التماسك الداخلية فى مواجهة غزوة عسكرية سياسية ثقافية. فالتجديد هو تحريك النص على الواقع المتغير، فإذا تطَّلب هذا الواقع المتغير تشديدًا يكون التجديد بالتشديد. على خلاف ذلك نجد أن تجنس المسلمين بالجنسية الأجنبية فى أوروبا الآن لا بأس به؛ لأنها توفر للمسلم ضمانات المواطنة على أرض غربية، وعلى هذا النحو أصبحت للجنسية وظيفة. فالتجنس فى الحالة الأولى تضييع للهوية؛ أما فى الحالة الثانية فهو نشر للهوية »[٢٠].

وبالرغم من وسطية هذا الموقف الدينى، ومع أنه يوافق على تجديد الخطاب الدينى، إلا أنه يقف فى مواجهة استخدام هذا العنوان للعبث بالدين. حيث يشخص أحد المفكرين الإسلاميين ذلك بقوله « إن اتساع مصطلح الخطاب الدينى وشموله لعناوين عدة لدرجة تكاد تشمل كل ما هو منسوب إلى الإسلام، إبتداءمن القرآن الكريم والسُّنة الشريفة وحتى اجتهادات الفقهاء، وانتهاء بكلام الدعاة والخطباء، من شأنه أن يفتح الباب واسعًا لمحاولات العبث والتجريح التى طالت الدين نفسه، حتى وجدنا من اهتبل الفرصة ودعا إلى إسقاط

القدسية عن النص، واستبعاده من كل ما له صلة بالواقع. صحيح أن حسنى النية الذين أطلقوا فى البداية نداء تجديد الخطاب الدينى كان مقصدهم تجديد الخطاب الدعوى بالدرجة الأولى، وهو مقصد نبيل لا يكاد يختلف عليه أحد؛ إلا أن هناك أطرافا ذات مصلحة وليست فوق الشبهة انتهزت فرصة اتساع المصطلح فاخترقت الصفوف واعتلت المنصة فى أكثر من مناسبة، ومارست ذلك العبث الذى استهدف تهميش مرجعية الدين وتقليص دوره فى الواقع[٢١]. فى هذا الإطار من الضرورى التحذير من اعتبارين عند مناقشة معنى تجديد الخطاب الدينى: **الأول** من الذى يتحدث عن ضرورة تجديد الخطاب الدينى؟ فمثلاً حينما يتحدث بعض السياسيين أو المثقفين النشطين فى مسألة حقوق الإنسان عن تجديد الخطاب الدينى، فإنهم يستخدمون ذلك عباءة للعبث بالدين ذاته. فتناول المصطلح بغير ضبط قد يؤدى إلى آثار سلبية، ومن ثم فمن المهم معرفة من يتحدث عن تجديد الخطاب الدينى، فمثلاً حينما يتحدث مفتى الديار المصرية عن تجديد الخطاب الدينى، فإن ذلك يفهم بمعنى ما، وحينما يتحدث عن ذلك بعض المشاركين فى « إعلان باريس » فإن ذلك يفهم بشكل آخر. و**الثانى** أنه حينما يعنى أحدهم بتجديد الخطاب الدينى تجديد لغته فإنى أقبل ذلك، أما حينما يحاول العبث ببعض آيات القرآن الكريم أو أحاديث الرسول (ﷺ) فذلك أمر مرفوض[٢٢].

ويعبر أحد مفكرى هذا الموقف عن ذات التوجه بتأكيده أن الخطاب يشير إلى أسلوب عرض فلسفة العقائد، وأيضًا إلى حلول المشكلات التى قد يشهدها الواقع الإسلامى. وارتباطًا بذلك يكون الخطاب فى العادة أسير بعدين: الأول اللغة التى كتب بها الخطاب، فتجديد الخطاب يعنى تجديد وتطوير اللغة التى تتولى توصيل مضمون الخطاب، ارتباطًا بذلك ترجع أزمة الخطاب والفكر الإسلامى إلى أن لغة الكتب الفقهية القديمة ما زالت هى اللغة التى تستخدم فى الخطاب الإسلامى الآن، مع أن أحدث مذهب فقهى بين المذاهب الأربعة هو مذهب الإمام أحمد بن حنبل وقد مر عليه حتى الآن ١٢٠٠ سنة، ومع ذلك فما زالت نفس المصطلحات الفكرية تجرى على ألسنة كثير من الشيوخ، ومن ثم: فهى لغة انفصلت عنها العامة، ولذلك فإنه من الضرورى التجديد فى لغة الخطاب. ويتمثل البعد الثانى الذى شكل أزمة للخطاب الإسلامى فى بروز وقائع جديدة تحتاج إلى مضامين جديدة كذلك. فمثلاً هناك بعض المعاملات الجديدة -كفوائد البنوك- تحتاج إلى تقنين دينى جديد، فى هذه الحالة فإننا

نجد أن بعض شيوخنا يحاولون قياسها على معاملات «الوكالة» أو «المضاربة»، حيث يوجد تماثل فى بعض الأحكام، غير أنه عند نقطة معينة قد تختلف المعاملة الجديدة عن القديمة، ومن ثم يبدأ البعض على الفور بإصدار فتوى تحريمها، أى تحريم المعاملة الجديدة. فى هذه الحالة نحتاج إلى تطوير التفكير، وينبغى أن يتحقق ذلك عادة بشكل منهجى، من خلال التأكيد على الثوابت الإسلامية التى تتشكل من مقاصد الشريعة العامة الخمسة، بالإضافة إلى عدة مبادىء كلية تحكم الشريعة. ذلك يعنى أن بإمكان الفقيه أن يقدم الحكم الذى يتراءى له ويقبله العقل بشرط الاتفاق مع المقاصد الخمسة والمبادىء الكلية للإسلام ولا يصطدم بها. وقد حدد لنا الفقهاء السابقون هذه المبادىء الكلية والمقاصد كمرجعية ينبغى الاستناد إليها فى أى تجديد(٢٣).

وعلى نهاية متصل التجديد يبرز الموقف الثالث، وهو موقف علمانى يرى كذلك أهمية تجديد الخطاب والفكر الدينى، ويؤكد على أهمية أن يكون هذا التجديد حرًّا حتى يصل بعضهم إلى القول: بضرورة أن يكون بلا ضفاف. ومن الطبيعى أن يتضمن هذا الموقف عديدًا من المواقف الفرعية، وفى مجمله هو موقف يقف على نقيض الموقف الأول الذى عبر عنه الأكاديميون الدينيون المتشددون. فى هذا الإطار نعرض لثلاثة مواقف تصب جميعها فى اتجاه هز رواسخ الخطاب الدينى. وفى محاولة تشخيص بعض المفكرين لهذا الموقف من التجديد نجدهم يذهبون إلى التأكيد على أنه إذا كان الهدف الأمريكى الصريح هو تطويع أو تركيع الأمة العربية، تصبح القضية المحورية هى الوطن والأمة، أما صرف الانتباه عنها وإشغال الرأى العام بغيرها؛ فإنه يعد من الكبائر التى يجرم فاعلها ولا يقبل فيها عذر. إننا إذا عدنا مثلاً إلى حالة «إعلان باريس».... فسنجد أنه نموذج للتورط فى اقتراف تلك الكبائر التى أعنيها. ذلك أنه يقوم على دعامتين رئيسيتين، **أولاهما** تقليص الحضور الإسلامى، **وثانيهما** تسويغ العلمانية والدفاع عنها، وهو ما يدعونا إلى التساؤل عن المصلحة الوطنية فى تفجير أمور من هذا القبيل، عبر إثارة الجدل مثلاً حول الدين والسياسة وتاريخية النص ومسألة العلمانية، فى حين أن القضية الأولى والتحدى الحقيقى للدولة القطرية فى الظرف الراهن ليس فى هويتها، وما إذا كانت إسلامية أو علمانية، لكنها تتجسد فى إمكانية إقامة الدولة الديموقراطية المستقلة. إن ما يسمى بإعلان باريس لا قيمة تذكر له من ناحية الموضوع، فهو خطاب أريد به بالدرجة

الأولى إدخال السرور على الذين موَّلوا واستضافوا، وما يعنينا فيه هو دلالاته لا أكثر، من حيث كونه حلقة فى سلسلة التحرش والاجتراء على الإسلام ودوره فى المجتمع. كما أنه يجسد تحالف غلاة العلمانيين والشيوعيين السابقين الذين أداروا ظهورهم لقضايا الأمة الملحة، وانصرفوا إلى تصفية حساباتهم، وقد التقت توجهاتهم بدرجة أو بأخرى بالأهواء والمصالح الغربية[٢٤].

يجسد الموقف العلمانى من تجديد الخطاب الدينى، حسب المضمون الذى أشرنا إليه فى الفقرة السابقة، ما ذهب إليه الرفاق المؤيدون للعلمانية الغربية بتأكيدهم أن الخطاب الدينى خطاب إنسانى شأنه شأن أى فرع من فروع الخطاب العام، إنه خطاب عن الدين وليس هو الدين، ومن ثم يكون شأنه شأن الخطاب العام من الممكن أن يكون حافزًا للتقدم والازدهار، وقد يكون خطابًا محافظًا يسعى إلى تأييد الواقع الماثل، واعتبار أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان[٢٥]، بل إنه قد يكون خطابًا يقوم على افتراض إمكانية التماثل مع تجربة الماضى التاريخية والسياسية، فيسعى إلى نزع صفة التاريخيةعنها لتتحول إلى يوتوبيا يجب تحقيق نموذجها وفرضه على الواقع الراهن ولو باستخدام القوة »[٢٦].

ويذهب هذا الموقف لإبراز الحاجة إلى التجديد، من خلال التأكيد على حالة تردى أوضاع العرب والمسلمين وتشوه صورتهم فى أذهان العالم، فضلاً عن معاناة الشعوب فى العالم العربى والإسلامى من التخلف والاستبداد والحرمان من معظم الحقوق الإنسانية، ليؤكد الحاجة الماسة لخطاب دينى جديد، أى لفقه جديد قادر على مواجهة هذه الأزمة؛ ذلك لأن تجمد الخطاب الدينى السائد جعلنا فى موقف الخصومة مع العالم.. مما برر للقوى الاستعمارية والعنصرية -فى أوروبا وأمريكا وإسرائيل- أن تعلن علينا الحرب وتستخدم ما يباح وما لا يباح. ويحدد المنتمون لهذا الموقف مواضع الصدام بيننا وبين الحضارة الحديثة فى عدد من القضايا، ويعزى سبب الإشكالية فيها إلى الإسلام، منها الحكومة الدينية، وتطبيق الشريعة أو إقامة الحدود، حقوق الإنسان ووضع الأقليات فى المجتمعات الإسلامية، ووضع المرأة المسلمة، وكذلك علاقة المسلمين بالمجتمعات الأخرى، يضاف إلى ذلك القضية الأهم التى تتمثل فى فصل الدين عن الدولة.

ويدعو هذا الموقف إلى التحرر من الخطاب الدينى السائد الذى عمل على تجريد النص من ملابساته العملية ووضعه خارج الحياة وخارج التاريخ، ليسلط على الناس من فوقهم دون

أن يستجيب لحاجاتهم أو يتطور مع الزمن. ويحمل المنتمون لهذا الموقف الخطاب الدينى أوزارنا وتردى أحوالنا بتأكيده أن «الخطاب الدينى الراهن مسئول مسئولية مباشرة عن شرور كثيرة نعانى منها الآن، مثل ضعف الثقة بالنفس، أو الانسجام مع الآخرين، والارتداد إلى الماضى المظلم، واليأس الذى يهاجم شبابنا ويقطع عليهم الطريق، ويدفع جماعات منهم إلى العنف والانتحار والغيبوبة، والشعور بالعدمية واللامبالاة، وتراجع الانتماء الوطنى أو تراجع العمل به، والاستجابة السهلة لما يستهدف النيل من وحدتنا الوطنية، والخوف من الحرية وضيق الصدر إزاءها، والزهد فى المشاركة العامة، وتحقير المرأة واستباحة المال العام»[٢٧].

ولا يكتفى بردِّ تبعة التردى الداخلى على الخطاب الدينى الإسلامى، بل يحمله أيضًا تردى أوضاعنا ومكانتنا على الصعيد العالمى، حيث يذهب إلى أننا «نحتاج إلى خطاب دينى جديد... إلى فقه جديد يمكِّننا من أن نعيش فى هذه العصور الحديثة أعضاء عاملين فيها، نتمثل مبادئها، ونؤمن بها، ونلتزمها، ونسهم فى حضارتها، ونتخلص من الشعور الراسخ فى أعماقنا بأن هذه العصور ليست عصورنا، وأن حضارتها ليست حضارتنا، وأننا مغتربون فيها مضطهدون، وأننا أمام خيارين كليهما قاس عنيف، إما أن نلحق بها فنفقد أصالتنا، ونتخلى عن ديننا وقيمنا ونخسر أنفسنا، أو نتمسك بتراثنا، وننحاز لأنفسنا فنخرج من هذه العصور الحديثة، أو نظل فيها غرباء مضطهدون، لا نفهم لغتها، ولا نخالط أهلها. وربما يستبد بنا الشعور بالقهر والاضطهاد ويتفاقم حتى يدفعنا إلى إعلان اليأس من كل شىء، والتضحية بكل شىء، وإعلان الحرب على العصر والحضارة، وينظر هذا الموقف إلى شن الهجمات على نيويورك وواشنطن باعتبارها عملية رمزية بدا فيها وكأن المسلمين يشنون الحرب على عواصم الحضارة الحديثة وقلاعها الكبرى، ونتيجة لذلك -كما نرى- فقد تأزمت علاقتنا بالعالم حتى وصلت الأزمة إلى ذروتها.

ويحدد هذا الموقف ثلاثة مبادىء رئيسية يمكن الانطلاق منها عند البحث عن فقه جديد علها تنشلنا من وضعيتنا الرديئة، بحيث تشكل هذه المبادىء مَطيَّة خروجنا من الإسلام ذاته، ليخرجنا من الدين كما أخرجنا من العالم. **الأول**: أن الإسلام دين لكل زمان ومكان، وليس معنى هذا أنه يتجاوز التاريخ ويتجاهل قوانينه، بل معناه أنه يستجيب للتاريخ ويتطور معه، فهو ليس مجرد عقائد وشرائع، ولكنه سلوك أيضًا وعمل، أى أنه تاريخ. إنه شريعة ثابتة وفقه

متطور متغير. **الثانى**: أن الإسلام وحى وتنزيل من ناحية، وفهم لهذا الوحى من ناحية أخرى، والوحى إلهى؛ ولكن الفقه بشرى، والمسلمون الأوائل أمة مجتهدة لكنهم ليسوا معصومين ولا مقدسين. ونحن نرجع إليهم وننتفع بتراثهم لكننا لسنا مقيدين بهم، لهم فقههم ولنا فقهنا وباب الاجتهاد مفتوح دائمًا. **الثالث**: أن الإسلام فى النهاية ليس مجرد نصوص، ولكن قبل كل شىء غايات، فكل ما يحقق غاياته يعد منه، وكل ما يتناقض مع الغاية أو يبتعد عنها يخالف الإسلام ولو تطابق مع نصوصه[٢٨].

ويسعى هذا الموقف لتحديد ماهية الخطاب بتأكيده أن الخطاب فى تحديده الأساسى هو كلام يتشكل من مفاهيم معينة وظواهر وموضوعات بعينها، ويتحدد بفضاء محدد من فضاءات المجتمع. على هذا النحو من الضرورى أن يتميز الخطاب بشرطين، **الأول**: شرط الهيمنة بمعنى أن هناك نسقًا معينًا من المفاهيم أو الاصطلاحات تتناول موضوعات معينة، - فضلاً عن العلاقات بينها- هذه الموضوعات والعلاقات تشغل مساحة أو مجالاً معينًا من مجالات المجتمع. وعلى هذا النحو يمكن القول بوجود خطاب فلسفى أو خطاب دينى وخطاب سياسى وخطاب كونى. وأستطيع تمييز طبيعة هذا الخطاب من خلال بعدين، حيث يتمثل البعد الأول فى هيمنة مصطلحات ومفاهيم معينة ومجالات للدرس، وإلا خرج الخطاب إلى خطاب آخر واختلط به، ذلك يعنى أن لكل خطاب فضاءه أو مجاله الخاص. ويتمثل البعد **الثانى**: فى الاستبعاد بمعنى أن نسق الخطاب يستبعد من مجاله مالا يخصه. فإذا حاولنا تحديد الخطاب الدينى، فإننا فى هذه الحالة نقصد به كيف نعبر عن ديننا، وكيف نعلم وندرس للمشتغلين بالشئون الدينية من خلال خطبة الأئمة ورجال الدين أو الصحافة. فى هذا الإطار يدور الخطاب حول الفكر الدينى والموضوعات الدينية »[٢٩]. ويستطرد أصحاب هذا الموقف قائلين إنه ترتيبًا على ذلك، فإن لكل خطاب مجاله أو فضاءه الخاص؛ فإذا قلنا إن الإسلام دين ودولة باعتبارهما يشكلان فضاء الخطاب الدينى، وكلمة الدولة فى اللغة القرآنية جاءت مشتقة من كلمة دال (أى زال) يزول، وإذا كانت الدولة متغيرة وغير ثابتة من عصر إلى عصر، ومن مصر إلى مصر، فإنه لا يمكن لأى خطاب دينى أن يفترض ترتيبًا على ذلك تغير دينه من عصر إلى عصر ومن أسرة حاكمة إلى أسرة حاكمة أخرى. إستنادًا إلى ذلك؛ فإننا إذا قلنا إن الإسلام دين ودولة فإننا بذلك نضر بالإسلام وأى دين آخر يقول بذلك؛ لأن القول بذلك يعنى

أن الإسلام يجمع بين أمرين هما « دين و دولة ». فإذا افتقدنا أحد العنصرين أى الدولة، إذن فلا إسلام كامل بل نصف إسلام، وهو ما لا يقبله أى مسلم فى العالم، أن يعيش بنصف دين، إذا قلنا بذلك؛ فإنه يعنى أن المسلم يعيش بنصف إسلام أو بإسلام نصفه ضائع.

بالإضافة إلى ذلك فإننا إذا تأملنا « الإسلام بحكم التعريف القرآنى، فسوف نجد أنه يعنى التسليم لله، وهو ما يحدث فى كل الأديان، بذلك يشير الإسلام فى هذه الحالة إلى مفهوم واسع يشمل الإيمان باليهودية والمسيحية والمحمدية معًا بل والصابئة أيضًا. والقرآن تحدث فى هذا بذكره ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة ٦٢]، وهناك أيضًا قول الله (تعالى): ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِّمَا مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [سورة المائدة، آية ٤٨]. إن الدين عند الله الإسلام، بمعنى أنه الدين الذى جاء به إبراهيم وموسى وعيسى والأسباط ومحمد (ﷺ)، فجميعهم ينتمون إلى بحر واحد، فكل هؤلاء مسلمون. أما المسلمون بالمعنى الحديث فهم من ذكرهم القرآن الكريم باسم «المؤمنين»، أى الذين آمنوا بأن محمدًا رسول الله (ﷺ)، وأنه الرسول الخاتم وليس بعده رسل، ولكنهم يسلمون بمن سبقهم. فى ذلك يقول القرآن الكريم ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران ١٩] وهذا الإسلام يجمعنا مع الغرب، وفى القرآن لم يفرق الله بين أحد من رسله. ذلك هو امتياز الإسلام، ومن الخطأ أن نتحول به أو نضيفه إلى طائفة سياسية تحارب -تجاهد كما يقولون- طوائف أخرى من المفترض أنها طوائف مسلمة أو أخوة لنا فى الإسلام.

ويستطرد هذا الرأى قائلاً: لقد أدى اختلاط السياسة بالدين -الخطاب الدينى بالخطاب السياسى- إلى أخطاء كثيرة وقعت على مدى التاريخ الإسلامى. فقد أدى إدخال السياسة فى الدين إلى تحوله إلى كفاح سياسى رخيص تفجر على أرضية الاختلاف على مدى ١٤٠٠ سنة؛ إذ يثبت لنا التاريخ أن المسلمين حارب بعضهم بعضًا، ودماء المسلمين التى سفكها المسلمون

كانت أكثر من دماء المسلمين التى سفكها غير المسلمين فى عصر الفتوحات الإسلامية. ومع أن الإسلام خاطب أمهات المؤمنين بقوله ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾ [سورة الأحزاب: آية ٣٣]، فقد خرجت السيدة عائشة أم المؤمنين وزوجة الرسول راكبة الجمل لتحارب ابن عمه وزوج ابنته على بن أبى طالب (ﷺ). وكانت أول حرب يسيل فيها دم مسلم بسيف مسلم ذلك بسبب السياسة. وتتمثل الواقعة الأخرى لتداخل خطاب الدين بخطاب السياسة فى قضية الخلافة، فالخلافة لا تعنى شيئا فى عقيدتنا الإسلامية، وهو مصطلح قالا به الصحابيان أبو بكر وعمر بن الخطاب، حينما سمى أبو بكر نفسه خليفة رسول الله والرسول لا خليفة له، فالأنبياء لا يورثون النبوة، فكيف يكون له خليفة، خليفة يعنى أن يعمل ما عمله «السابق» وقد ذكر الرسول فى خطبة الوداع الأخيرة ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ [سورة المائدة، آيه ٣][٣٠]. ولقد أدى تقاتل الخلافات والخلفاء إلى فوضى واسعة فى التاريخ الإسلامى، وكان الانتقال من خلافة إلى أخرى انقلابيًّا دائمًا، وسالت بسببه دماء كثيرة على أرض الإسلام.

على هذا النحو يعنى تجديد الخطاب الدينى ضرورة التأكيد على خمس حقائق: تتمثل الحقيقة **الأولى**: فى ضرورة أن نعمل على استرداد أهداف الدين التى تتمثل فى تعميق العقيدة وتحصين الأخلاق ودعم الأخوة بين البشر جميعًا. هذه هى خطة الدين، وأى دين لا يختلف عن آخر فى هذه المعانى أيًّا كانت هويته، وهو ما يعنى أن الدين هنا يعنى استبعاده واسترداد خطته الأصلية، ذلك يعنى أن التجديد هو عودة إلى الأصل، والتعامل معه ولكن ليس بصورة حرفية. وتذهب الحقيقة **الثانية**: إلى أننا إذا تأملنا الإطار التاريخى والجغرافى للدين الإسلامى فى مراحله الأولى، فسوف نجد أنفسنا فى مواجهة فترتين: الفترة المكية: والفترة المدنية، وتميزت الدعوة فى الفترة المكلة بأنها كانت دعوة إنسانية عامة قدم الرسول (ﷺ) مبادئها إلى الإنسانية شاملة وهو ما جمع الناس حوله، وفى المرحلة المكية كان الخطاب دينيًّا خالصًا كما ينبغى أن يكون عليه الخطاب الدينى. الخطاب المكى يتحدث إلى الناس ويخاطب عقولهم ويخاطب الأخوة الإنسانية فيهم، على هذا النحو فتجديد الخطاب الدينى الإسلامى يعنى تجديد الخطاب المكى؛ الخطاب الذى كان موجها إلى البشر جميعًا، فقد استخدمت فى هذه الفترة كثيرًا كلمة « يا أيها الناس ». وتؤكد الحقيقة **الثالثة**: على أن تجديد الخطاب ينبغى

أن يركز على ما هو إنسانى عام وما هو « لا تاريخى »، وهو ما يعنى أن تجديد الخطاب ينبغى أن يتجاوز المرحلة المدنية وهى مرحلة الحروب والغزوات والاتفاقيات، التى تمت حينئذ لضرورات واقعية وهى ضرورات تاريخية تركزت فى الدفاع عن المسلمين وليس عن الإسلام.

وتشيرالحقيقة **الرابعة**: إلى أنه إذا أردنا تجديد الخطاب الدينى الإسلامى، فإننا ينبغى أن نقف عند القرآن الكريم نستلهم منه الأصول التى وردت به، وهنا علينا أن نتأسى بالخليفة الراشد سيدنا عمر بن الخطاب الذى كان له الفضل فى تولية سيدنا أبى بكر، حدث ذلك حينما كان الرسول (ﷺ) فى النزع الأخير وقال آتونى بكتاب ودواة، يرغب فى أن يحدد لهم المبادىء أو النصائح الأخيرة التى إذا طبَّقوها فلن يضلوا بعده أبدًا، فرفض سيدنا عمر قائلاً « لدينا كتاب اللّه »، منذ ذلك اليوم نجد أن الشكوك حول الأحاديث والسنن كثيرة، ودخلت فيها تحريفات عديدة كذلك. وتؤكد الحقيقة **الخامسة**: على ضرورة أن يتم التجديد فى اتجاه العلمانية أو المدنية، بمعنى أن يتجه التجديد إلى التمييز بين سلطة الدين الخالدة وسلطة السياسة المتغيرة، ولا ينبغى أن يفرق الدين بيننا فى الدنيا؛ كما لا يفرق اللّه بيننا فى اليوم الآخر؛ لأنه ملك له[٣١].

ذلك يعنى أن الموقف العلمانى يريد لساحة الدين أن تنكمش، حيث تتقلص أصوله لتقف عند حدود القرآن الكريم فقط، مستبعدين الحديث والسُّنة وفقه الأئمة الأربعة من دائرة الأصول، وحتى إذا نجحوا فى إقناع الكافة باقتصار الأصول على القرآن الكريم، فقد ذهب بعضهم إلى التأكيد على أن النص نتاج ثقافة وبدوره يصنع ثقافة جديدة، وكلاهما معرض للنقد وإعادة التأمل أو على الأقل إعادة التأويل، حتى يصبح النص متلائمًا مع الظروف المتغيرة. ويتدرج الموقف العلمانى فى إضعاف الدين باتجاه العلمانية التى تعنى انفصال الدولة عن الدين، وتراجع الدين إلى حد الضمير الفردى، وتخليه عن أن يكون درعًا واقيًا للهوية والأمة. فإذا لم ينصاع الدين ويتم تجديده فى هذا الاتجاه فسوف يصبح الدين -من وجهة نظرهم- سبب عزلتنا، وسبب تنامى أو تصاعد العداوة العالمية ضدنا، بل وتردى أوضاعنا وفشل تحديثنا. بهذا القول فإنهم يجدون أنفسهم بدون وعى - وربما بنية حسنة - يعملون وفق الأجندة الأمريكية والغربية بامتياز، وهم بذلك يؤكدون مقولة « إن الطريق إلى جهنم مفروش حينئذ بالنوايا الحسنة ». إنهم بذلك يقدمون دينًا ضعيفًا يعيش متعلقًا بأذيال الحياة الدنيا،

دينًا محدودًا فى قدراته يقتصر دوره على متابعة تطور المجتمع وتقديم حلول للمشكلات التى قد تظهر أثناء عملية التحديث، دينـًا غير إيجابى وغير فعال كالذى قال به ماكس فيبر، دينًا يأتى بمعانى جديدة لهذا العالم أو تنظيم جديد، ويتولى صياغة الواقع حسب معانيه وتنظيمه، دينـًا شكل أساسًا للرأسمالية المعاصرة[٣٢] التى تسعى الآن إلى قهر ديننا الإسلامى وحرمانه من هذا الدور الذى ينبغى أن يقدم به، كأن ماكس فيبر لم يكن علمانيًّا ولا ليبراليًّا، لكنها علمانية العرب.. العلمانية العربية المتطرفة.

ويتمثل **الموقف الرابع**: فى الموقف المسيحى، وهو شبيه بالموقف الإسلامى فيما يتعلق بقضية التجديد الدينى، ويعكس بداخله ألوان الطيف المتدرجة كذلك، ويمكن تصنيف أو اصطفاف المواقف فى إطاره على ذات المتصل التى اصطفت وفقًا له المواقف ذات العلاقة بتجديد الخطاب الدينى الإسلامى. بوضوح يدرك الموقف المسيحى أهمية تجديد الخطاب الدينى، ويطرح تصورات عملية وفعالة لتحقيق ذلك. حيث يرى أن التجديد يتم عادة وفق أبعاد أو إجراءات متتابعة. ومع إدراكه لأهمية التجديد وضرورته، فإنه يدرك الصعوبات التى تواجه تجديد الخطاب الدينى بالتحديد، كما أن عملية التجديد قد تتضمن مواقف متطرفة كذلك. بداية يرى هذا الموقف أن الدعوة إلى تجديد الخطاب الدينى ينبغى أن تكون موجهة لكل الأديان، ونحن أحوج ما نكون الآن لهذا التجديد، غير أن عملية التجديد تكتنفها صعوبات عديدة ذات صلة بطبيعة الخطاب الدينى ذاته، أو على علاقة بسياقه الاجتماعى المحيط. ويعدد هذا الموقف هذه الصعوبات بعدة صعوبات؛ حيث تتمثل الصعوبة **الأولى**: فى أن الخطاب الدينى يتحدث دائمًا عن مطلقات؛ إذ تتوزع مضامينه فى نطاق أبيض مطلق وأسود مطلق كذلك، خير مطلق وشر مطلق على نفس الغرار. لذلك فالمنطقة الرمادية غير موجودة، وبالتالى فإن أتباع الدين الذى يقدّمون الخطاب هم الذين يحملون الحق، أما الآخرون مهما كانوا فموقفهم يعبر عن الزيف. وهكذا نرى أن الحدود فى هذا الخطاب واضحة والدلائل معلنة والمصطلحات لا لبس فيها، ويعنى ذلك بالنسبة لهم أن كل من ليس من الخير فهو من الشر ويجب احتقاره ورفضه على جميع المستويات.

وتشير الصعوبة **الثانية**: إلى أن الخطاب الدينى يتحدث عن مقدسات، بمعنى أن ما يقوله المفسر يعضده عادة بآيات مقدسة، ولذلك فالرأى هنا ليس للمفسر أو للواعظ ولكنه لله.

فالله هو الذى يقول مضمون الكلمات التى يقدمها الواعظ فمن يجرؤ على مناقشة الله؟ وإذا حاول شخص آخر تقديم أى اجتهاد أو تفسير مختلف، فإن التكفير يحدث حيث يكفر كل شخص الآخر. وتتصل الصعوبة **الثالثة**: بأن الخطاب الدينى يركز عادة على الذات والانتماء للجماعة الدينية لكونه يلزمها بمضامينه. وإذا كان من أساسيات الخطاب الدينى التركيز على الذات والدعوة للانتماء وتعليم المبادىء الأساسية، فإن هذا التركيز المبالغ فيه على الذات يعنى أنه يحتوى فى مضمونه على نفى الآخر المختلف، حتى دون هجوم مباشر عليه وهو ما يسمونه التعصب بالحب، فمن كثرة حب الإنسان لدينه يتجاهل الأديان الأخرى دون نية سيئة. وتؤكد الصعوبة **الرابعة**: على أن الخطاب الدينى يرفض بطبيعته الحوار، وذلك يرجع إلى أن الخطاب الدينى له اتجاه واحد من المتحدث إلى المتلقى. فهو « مونولوج »Monologue وليس « ديالوج » Dialogue.

وهنا يقوم صاحب الخطاب بتخيل الآخر وهو يحاوره، فيثير الأسئلة ويرد عليها، ويقوم بتفسير النصوص للآخر بحسب وجهة نظره. وتفسير نصوص الدين الآخر المختلف يعد أكثر الأمور إيلاما للنفس، وفى العادة ينظر من تعرضت نصوصه للتفسير من قبل الآخر إليه باعتباره قد قام باعتداء على مقدساته وتشويه كتبه ومقدساته، مما يعمق الكراهية ويؤجج الصراع.

وترجع الصعوبة **الخامسة**: إلى أن الخطاب الدينى يتضمن دعوة للآخرين للانضمام إليه، وذلك يعود إلى أنه بطبيعته خطاب يسعى إلى إقناع الآخرين بالعدول عن أفكارهم والانتماء لصاحب الخطاب. لذلك فهو خطاب دفاعى وهجومى فى نفس الوقت. ففى مرحلة الدفاع يسعى إلى الرد على الخطابات الدينية المطروحة على الساحة والمختلفة معه، ثم يقوم بعملية هجوم عليها، ولأنه خطاب إقناع ودعوة لذلك فهو يستخدم كل أدوات الإقناع الممكنة(٣٣). وتتعلق الصعوبة **السادسة**: بانتشار روح التعصب فى المجتمع، وهى الروح التى تعوق تجديد الخطاب الدينى فى أحيان كثيرة. والتعصب كما يراه علماء النفس درجات تبدأ بالكلام ثم التجنب فالاضطهاد فالعنف وأخيرًا الإرهاب. والتعصب بالكلام يأتى من خلال الخطاب الدينى والتعليم فى داخل الجماعة الواحدة؛ حيث يشوه الأنا الآخر، وعندئذ تنتقل الجماعة نتيجة لتأثير الكلام المتعصب إلى التجنب -أى رفض التعامل مع الآخر المختلف فى عمله

ومسكنه وعائلته- وأخيرًا العنف ضده؛ حيث الضرب والجرح، ثم الإرهاب والمذابح الجماعية[٣٤]. وترتبط الصعوبة **السابعة**: بطبيعة الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية السياسية. ففى بعض الأحيان تعيش بعض المجتمعات فى ظل حالة من الاحتقان المجتمعى بسبب المشكلات والهموم التى تثقل كاهلها على كل المستويات. ومن شأن حالة الاحتقان المجتمعى هذه أن تملأ فضاء المجتمع بالتوتر الذى يعوق مناقشة تجديد قضايا ذات حساسية على ساحة العلاقة بين الآنا والآخر؛ وذلك لأن الاحتقان الاجتماعى قد يدفع البشر إلى الانكفاء على الذات، فى حين أن التجديد حالة تتطلب الانفتاح على الآخر والتسامح بإيثارية معه. وذلك يعنى أن الإطار السياسى والاجتماعى العام يعد متغيرًا أساسيًّا فى إطلاق طاقات تجديد الخطابات المختلفة، بما فيها الخطاب الدينى، أو وأدها فى مهدها.

وفى حالة الرغبة فى تجديد الخطاب الدينى تعد الدعوة إلى كلمة سواء، أو اتفاق بين الخطابات المختلفة: الخطوة الأولى فى اتجاه تجديد الخطاب الدينى المسيحى، أى العمل على خلق مناطق مشتركة بين الخطابات الدينية المتنوعة، سواء على الصعيد المسيحى أم على الصعيد المسيحى الإسلامى. ويذهب هذا الموقف إلى التساؤل: لماذا لا يتم تجديد الخطاب المسيحى بالمثل كالخطاب الإسلامى؟! بحيث تنتهى الصراعات الفكرية بين الملل المختلفة، وبحيث نكون أمام مسيحية واحدة تؤمن بالإنجيل والمسيح -على الرغم من وجود خلافات جوهرية بين الملل المسيحية- وبحيث تكون هذه الخلافات ذات خصوصية لكل ملة، يحترمها الآخرون دون التعرض لها بالغمز واللمز، وتكون الثقافة السائدة بين المسيحيين هى الحوار حول المسائل الاتفاقية والبعد عن المسائل الخلافية؟ وإذا كانت فى مصر ملل مسيحية ثلاث كالملة الأرثوذكسية وهى الملة الغالبة فى مصر، وكذلك الملة الكاثوليكية، وبينها وبين الملة الأرثوذكسية كثير من الخلافات العقائدية التى تحول دون اللقاء أو التلاقى الدائم بين الملتين، حيث الكل يدَّعى أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، وكذلك توجد الملة البروتستنتية. ذلك يعنى أن هناك خلافات عقائدية بين الملل الثلاث، إلا أن ذلك لا يمنع من تجديد الخطاب الدينى المسيحى، وهو الأمر الذى يلقى قبولها جميعًا، بحيث يكون هناك تعاون حضارى بين كل الملل مبنى على احترام خصوصيات كل ملة من قبل الملل الأخرى. على هذا النحو يؤدى تجديد الخطاب الدينى المسيحى إلى أن تعيش الملل الثلاث فى سلام حقيقى، سلام من الأعماق وعن اقتناع بأن

إنجيلنا واحد، وهذا هو العمود الفقرى للملل الثلاث وإن اختلفت فى بعض الجوانب الأخرى. لذلك يجب أن يكون الخلاف جزئيًّا وتحت السيطرة، وإلا تفجرت نار التعصب التى تأتى على الأخضر واليابس بين الملل الثلاث، ويشير هذا الموقف إلى خطوات عملية اتخذت فى هذا الاتجاه؛ حيث يؤكد بداية على الحقيقة التى تدعو إلى التسليم بوجود تنوع عقائدى فى الخطابات الدينية المسيحية فى إطار الاتفاق على جوهر وأساسيات الإيمان المسيحى. فى مواجهة هذا التنوع، هناك حوارات مع الطوائف، قد تستهلك وقتًا طويلاً؛ لأن المسألة ليست سهلة، ومع ذلك فقد حققنا قدرًا من التقدم فى هذا الاتجاه، فمثلاً كانت هناك خلافات محدودة بين الكاثوليك والروم الأرثوذكس، كان هناك سوء تفاهم وليس خلاف حقيقى، حدث اتفاق وسوف يؤدى قريبًا إلى تأسيس وحدة بين خمس عشرة كنيسة أرثوذكسية فى أوروبا، وست كنائس فى الشرق[٣٥] وسوف يؤدى ذلك إلى اتفاقات أخرى ولو على المدى الطويل.

وبنفس الأسلوب يرى هذا الموقف: أن منطق البحث عن وحدة أو تكامل بين الخطابات المسيحية المتنوعة يمكن أن يقود هو نفسه إلى البحث عن تكامل بين التنوع والاختلاف المسيحى الإسلامى. وهو يرى أن هناك بعض المتعصبين فى نظرتهم إلى الإسلام، مع أن الإسلام ينظر إلى المسيحية واليهودية كديانات سماوية ويعترف بها. غير أن بعض المتعصبين المسيحيين لديهم بعض التحفظات التى تحول دون إقامة علاقة متسامحة بين المسيحيين والمسيحيين، أو بين المسيحيين وغير المسيحيين، حيث أصبح ذلك مهمة قومية حتى يعيش الجميع فى سلام حقيقى، سلام من القلب، سلام يملأ الفكر والوجدان. فى هذا الإطار تعد الصيغة الأفضل لتجديد الخطاب الدينى المسيحى بين الملل والأديان هى الصيغة التى تدفع الجميع إلى التسليم بأن الخلافات أمر وارد بين الملل المسيحية، أو بين المسحيين والمسلمين، وأن لكل ديانة أو ملة خصوصيتها. ومن ثم يجب على الجميع احترام خصوصيات بعضهم، وأن يدور الحوار دائمًا على ساحة المسائل الاتفاقية، وهى ذات « قماشة » واسعة وكثيرة فى مجالات الحياة المختلفة[٣٦].

وتتمثل الخطوة الثانية على طريق تجديد الخطاب الدينى المسيحى فى العمل على رأب الصدع بين القديم والجديد -أو بالاصح إحلال الثانى محل الأول- فالخطاب الدينى على ما يذهب هذا الموقف ينبغى أن يتجدد فى لغته ومضامينه، حتى يصبح خطابًا عصريًّا يخاطب

مؤمنين معاصرين. فى هذا الإطار يذكر أصحاب هذا الموقف أن هناك خطابًا مسيحيًّا تقليديًّا، يقرؤونه فى الكتب القديمة، فمثلاً فى القرن السابع عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين، كان رجال الدين يتحدثون بالكلام «المسجوع» وباللغة العربية الفصحى وبلهجة خطابية، حيث كان هذا العصر، عصر الخطابة والزعماء. كان الخطاب الدينى التقليدى فى الكنائس لا يتكلم إلا فى موضوعات تراثية قديمة تكاد تتعلق بالنظريات المسيحية أكثر من تناول الأمور العملية. الآن حدث قدر من التجديد، فالبرغم من أن «قداسة البابا شنودة» ضليع فى اللغة العربية، غير أنه لا يستخدمها إلا فى اللقاءات الرسمية، ولذلك نجد أن أحاديثه اليومية تتم باللهجة العامية الدارجة، حتى تصبح لغته قريبة من تناول قضايا ومشكلات الحياة اليومية المعيشة، ويفعل رجال الدين جميعهم ذلك. من مظاهر التجديد فى الخطاب الدينى المسيحى أيضًا: اللجوء إلى اللغة الحوارية بصورة مستمرة من خلال الأسئلة والإجابة. فمثلاً نجد أن قداسة البابا شنوده فى لقائه مع الناس يعتمد على الحوار، هم يسألون وهو يقدم الإجابات، وقد يستغرق ذلك نصف اللقاء، ثم يلقى فى النصف الثانى «العظة» عليهم، وفى الغالب تدور العظة حول القضايا التى أثيرت فى النصف الأول من اللقاء، حيث يكون ذلك أكثر إقناعًا وخاصة فى مجال الشباب، وأكثر إشباعًا لاحتياجات البشر جميعًا[٣٧]. بالإضافة إلى ذلك فخطابنا يعتمد الترغيب وليس الترهيب، علينا أن نقول لهم: إن الحياة مع اللّٰه مفرحة وتساعد على النجاح، اللّٰه يحبنا والأمجاد السماوية تنتظرنا فى آخر المطاف. ندعوهم إلى التفائل والثقة باللّٰه؛ لأن اللّٰه يعطينا أكثر مما نطلب أو نتصور أو نتفكر، وربنا سخى ونزعته متفائلة[٣٨].

وتأتى الخطوة الثالثة فى اتجاه تجديد الخطاب الدينى المسيحى.. من خلال جعله أكثر ارتباطًا بالحياة اليومية، بحيث يهتم بقضاياها ومشكلاتها. فى هذا الإطار يؤكد أصحاب هذا الموقف على ضرورة أن يأخذ تجديد الخطاب الدينى فى الاعتبار الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة. فمثلاً نحن كأقباط نعيش فى مجتمع فيه غالبية مسلمة علينا أن لا ننعزل عنها، وعلينا أن نندمج فى المجتمع ليلتقى شبابنا مع الشباب المسلم على خلفية قيم المواطنة الواحدة. نحاول أن نستخرج من الإنجيل ما يؤكد ذلك ونعظ به الشباب، وفى خطوة رابعة تشهد على فعالية وحيوية تجديد الخطاب المسيحى، يعمل الخطاب على

تضييق المسافة بين النص الثابت والمطلق، والواقع النسبى المتغير بتحريك الأخير حتى ينصاع لهيمنة النص وقوته، مثال على ذلك مواجهة الكنيسة لقضية إباحة الطلاق، فنحن فى مجتمعنا «المسيحى» لا يمكن أن نقبل إباحة الطلاق، مع أن الغرب يرى أنه قد آن الأوان لأن تبيح الكنيسة الطلاق. فى مقابل ذلك نجد أن الخطاب الدينى المسيحى المتجدد يدرك أنه إذا حدث الطلاق فسوف تظهر مشاكل كثيرة، ولذلك فالخطاب لا يركز على قضية الطلاق؛ ولكن تعمل الكنيسة من ناحية أخرى على تطبيق برامج اجتماعية وثقافية وصحية ونفسية لإعداد المقبلين على الزواج، وفى هذا الإطار تعمل الكنيسة قبل الموافقة على الزواج على إخضاع المقبلين عليه لهذه البرامج، حتى تكون الكنيسة قد أدت دورها وأراحت ضميرها[٣٩]. ذلك يعنى محاولة أن يتجه تجديد الخطاب فى اتجاه تطوير أوضاع الواقع، حتى يصبح قريبًا من النص الدينى وصالحًا للتكيف معه، والتعديل والتغيير فى الواقع دون المساس بالنص.

ثالثًا: ظروف تجديد الخطاب الدينى

الخطاب الدينى بطبيعته أحد العناصر البنائية فى المجتمع، سواء كان المقصود بالخطاب الدينى المبادىء والقيم الدينية المتضمنة فى المواثيق الأساسية، أم كان المقصود هو الخطاب اللغوى الذى يشكل وعاء تنتقل من خلاله القيم والمبادىء إلى جماهير يتجدد سياقها وعصرها، بصوره دائمة. الأمر الذى يفرض السعى الدائم لإعادة قراءة ذات المبادىء بهدف استكشاف معانٍ جديدة لم نكن ندركها، غير أنها تلائم الواقع الجديد. وذلك يرجع إلى أن النص الدينى هو نص متكشف أبدًا، كما أن الواقع متكشف كذلك وعلى توازٍ معه. وفى كل لحظة من لحظاتِ تكشُّف هذا الواقع، تظهر متغيرات جديدة لم تكن قائمة من قبل، تدفعنا إلى استعادة استكشاف المبادىء المنظمة له فى مقولات الدين ومبادئه. وهكذا نجد أن الكون الذى نعيش فيه متكشف أبدًا سواء فى مبادئه المنظمة له أو فى واقعه المتغير وغير الثابت؛ لأن الجميع يصدر عن مصدر واحد، فهو خلق للإله الواحد. ويصبح على الإنسان الذى يمتلك عقلاً أن يظل باحثًا أبدًا عن تصور الدين لتنظيم التفاعلات الجديدة التى أشير إليها فى وثائق الدين الأساسية، أو أن يستكشف مبادىء الدين فى تفاعلات الحياة اليومية، بحيث يتحرك العقل الإنسانى من خلال هذه الحركة المتأرجحة إلى تعميق اليقين من ناحية، والوصول إلى معرفة القوانين الضابطة لإيقاع المجتمع والكون من ناحية ثانية.

ونحن إذا تأملنا الظروف التى يتم فيها التجديد؛ فسوف نجد أنها ظروف أزمة فى الغالب. حيث نجد أن المجتمعات الحضارية تلجأ عادة إلى مخزونها الحضارى لتبحث فى إطاره عن حلول تقدمها للمسائل أو المشاكل المطروحة فى سياق الأزمة. فى هذا الإطار فنحن نميز فى تاريخ المجتمعات بين مرحلتين: الأولى مرحلة الاستقرار الاجتماعى، حيث يسعى البشر إلى استكشاف مبادىء الدين المنظم لحياتهم فى واقعهم الاجتماعى، وهى المرحلة التى يمكن أن نسميها مرحلة تعميق اليقين، وهى التى نسعى فى إطارها إلى استكشاف مبادىء الخالق فى خلقه عملاً بقول اللّٰه سبحانه وتعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت ٥٣]. على خلاف ذلك: نجد أن الحركة عكسية فى مرحلة الأزمة، حيث يكون الواقع هو الذى يطرح المسائل والمشكلات التى تستحق التأمل وتطلب الحل، ومن ثم يتجه البشر، لاسيما المؤمنون، إلى مرجعيتهم الدينية ومخزونهم الحضارى المستند إليها فى محاولة لإعادة فهم النصوص كمرجعية لمشكلات واقعهم المتغير، حتى يعثروا على يقين قادر على تقديم الحلول لمشكلاتهم ومسائلهم. وهكذا يحيا المسلمون فى نطاق حركة «بندولية» بين النص الدينى والواقع؛ بداية الحركة تعتمد دائمًا على واقع الحال، هل هو واقع مستقر وثابت يؤكد عافية النص وعافية المجتمع؟! أم أنه واقع يعيش حالة أزمة تلقى بظلالها على النص، ولابد من ضخ الحيوية فى النص حتى يتكشف عن حلول جديدة لمسائلنا المعقدة؟

بالإضافة إلى ذلك؛ فنحن نعتقد أن ظروف التجديد تقع عادة فى سياق اختلاف، وهو الاختلاف الذى ينتج عن واقع الأزمة؛ حيث نجد أن إدراك البشر لواقع الأزمة ومسبباتها يختلف باختلاف زاوية أو منظور إدراكهم لها، ومن الطبيعى أن يختلف طبيعة إدراكهم لها بحسب درجة يقينهم الدينى، وأيضًا بحسب طبيعة استقبالهم لمتغيرات البيئة المحيطة بالأزمة. البعض يؤكد على متغيرات معينة باعتبارها المسببة للأزمة، كضعف فاعلية المتغير الدينى - لأسباب عديدة- فى حاضر المجتمع، أو بروز متغيرات معينة تبعد البشر عن يقينهم الدينى؛ كالتعليم الذى يغفل أبعاد التأمل وتجديد التراث والحفاظ على الهوية، أو النظام السياسى الذى يعتبر حلقة من حلقات الاتساع أو الامتداد فى تطور الأنظمة السياسية الغربية، وإن لم تكن مرحلة فى التطور العضوى للمجتمع، أو تأثير الأيديولوچيات الوافدة التى فرضت على البعض يقينها واستبدلته باليقين الدينى، كتبنى البعض للأيديولوچيات الماركسية أو العلمانية المتطرفة أو المشوهة.

فى موقف الاختلاف يسعى البعض إلى إحداث تجديد، بعضهم يكون سعيه إيجابيًّا بحيث يدفع النصوص الدينية من خلال تأملها إلى مزيد من التكشف حتى تكون قادرة على مواكبة الواقع المتغير وقادرة كذلك على ترشيده. فى حين يكون سعى البعض الآخر سلبيًّا، فهو لا يمتلك مفاتيح تأمل النص الدينى بسبب تشوه تعرَّض له أثناء مرحلة تنشئته الاجتماعية والفكرية، وبسبب ذلك نجده لا يرى النص إلا نصًّا تاريخيًّا ونسبيًّا، على الأقل فى بعض عناصره. ثم هو أسير الانبهار بالتطور الغربى، يعتقد أن العلمانية الغربية هى صانعة الحداثة فى الغرب، ويمكن إعادة استنباتها لصناعة التحديث فى مجتمعاتنا، دون أن يدرك أن حضارتنا الإسلامية تحتوى على المبادىء والقيم القادرة -فى حالة أن نعمل على بعثها وإحيائها- على بناء تحديث مستقل له هويته. لقد اختار هذا البعض طريق الانبطاح ورفع الرايات البيضاء تسليما بالهزيمة والوهن. فالحياة لديهم فى ظل جهد أو نضال أقل.. أفضل من المقاومة المقترنة بالحفاظ على الهوية والشرف. على خلاف ذلك رفض أصحاب المساعى الإيجابية عن كبرياء.. حالة الوهن والتسليم والانبطاح، ورأوا أن من الأفضل بعث التراث المستند إلى قاعدة الدين، من خلال إعادة قراءة وثائقه وتأمل نصوصه الأساسية لنواجه بها مشكلات الحاضر ومسائله، وفى ذات الوقت يستكشف مقولات تطوير الواقع وتأكيد تقدمه، ومن المؤكد أن كلا الفريقين يساهم بطريقته ومن زاويته -حتى لو كانت ذات مخرجات سلبية- فى عملية التجديد.

إلى جانب ذلك تتنوع المتغيرات الدافعة إلى التجديد، وهى المتغيرات التى تفرض ضغوطا على المجتمع فتدفعه إلى أن يعيد تأمل مقولاته حتى تساعده على التكيف مع الواقع الجديد. وفى حالة المجتمع الإسلامى فإن المبادىء والقيم المتضمنة فى نصوصه الأساسية مطلقة وكلية فى مقابل الواقع النسبى والجزئى، ومن ثم يصبح من حق كل واقع نسبى وجزئى متتابع أن يعيد تأويل النصوص، بما توفر له من قدرات عقلية وتكنولوچية متطورة ورأسمال ثقافى متراكم، حتى يستطيع ضبط التفاعل المتجدد فى واقعه وخاصة أن النص فى طبيعته وبحد ذاته كلى وشامل ولا نهائى يقدم الجديد كلما أعيد استكشاف جوهره، بحيث يشكل ذلك جدل ومضمون التجديد. فى هذا الإطار؛ فإننا نجد أن الواقع الإسلامى يتعرض لضغوط تفرض عليه نتيجة تغيرات عديدة وقعت بالداخل وتحتاج إلى ترشيد عقلى جديد، ولضغوط تفرض نفسها من

الخارج مستغلة حالة وهن المجتمع الإسلامى الذى قد يلجأ إلى إعادة استكشاف نصه ومرجعيته بحثا عن طاقة القوة التى تضخ الحيوية فى عروقه. يضاف إلى ذلك أنه إذا كان جسم المجتمع الإسلامى قد أصبح هشًا فى وقتنا الراهن مع أن نصه ليس كذلك، فإنه من الطبيعى أن تؤدى الضغوط الخارجية إلى ردود فعل متباينة فى الداخل استنادا إلى عدم تجانس القوى والفئات الاجتماعية. وارتباطًا بذلك تتباين ردود أفعال القوى والفئات الاجتماعية المختلفة تجاه هذه الضغوط، وتتباين ردود فعلها نتيجة لذلك. بعضها يتعلق بأستار النص حرفيًّا قابض على دينه كمن « يقبض على جمرة من نار»، أما البعض الثانى يسقط صريعا تحت « سنابك » الضغط الخارجى والمصالح المستهدفة، فإذا قيل له إن هذه العلمانية هى مصدر قوة المجتمعات الغربية يجيب مؤكدًا: لنكن علمانيين أكثر من العلمانيين أنفسهم. فى حين يقف الفريق الثالث واثقًا من نفسه وثوقه من حضارته، يسعى إلى مخزون الحضارة، يستكشف فى إطاره من جديد معالم النص وأعماقه، فيدرك ضالته التى تساعده وتؤهله لامتلاك القوة؛ لم يقرر الاستقالة العقلية كالبعض الأول والثانى، بل قرر النضال بعقله فى اتجاه تجديد قراءته لنصه وليس تجديد نصه، حتى يمتلك الطاقة الروحية التى تمده بالقوة التى تؤكد له « أننا خير أمة أخرجت للناس ».

ذلك يعنى أن تجديد الخطاب الدينى فى مضمونه وشكله تكتنفه ظروف عديدة، بعضها يطلق عقال التجديد وبعضها يقيده. بعضها يفرضه فى اتجاه محدد حتى تستمر حالة الضعف والوهن والهشاشة، وبعضها يدفع البشر إلى السعى لتجديد خطابهم وإدراكهم حتى يمتلكوا أسباب القوة من جديد، وهو ما يعنى أن الظروف المصاحبة للتجديد لها أبعادها ومصادرها العديدة.

١- ظروف تجديد الخطاب الدينى وتاريخيته : يتعلق البعد الأول بظروف تجديد الخطاب الدينى باعتبار أن التجديد ضرورة تراثية وتاريخية ومعاصرة. فى هذا الإطار يمكن القول بأن عملية التجديد والإصلاح فى الفكر الإسلامى هى جزء جوهرى من الدين نفسه. مستندين فى ذلك إلى حديث الرسول الكريم (ﷺ) القائل « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها أمر دينها »، بالإضافة إلى تفاعلات التاريخ وممارسة التجديد فى إطاره، حيث شهدت المجتمعات الإسلامية خلال الأربعة عشر قرنًا الماضية عددًا من الحركات والثورات

الإسلامية التى شملت الميادين العسكرية والفكرية العديدة. فقد لجأت مجموعات إسلامية للجهاد والاجتهاد فى فترات متكررة، كما أن المدارس والمذاهب الفقهية والفلسفية والفكرية تعددت خلال التاريخ الإسلامى(٤٠).

ويعود ذلك إلى أن الإسلام كدين يمتد إلى فضاءات عديدة فى الحياة، بل يكاد بشموليته ألا يترك مجالاً خارج تنظيمه وتفسيره وسيطرته. يضاف إلى شمولية الإسلام مسألة ثبات البنية النصية للإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان، وخاصة أنه ينطلق فى مبادئه من فطرة الطبيعة البشرية؛ لذلك تتميز أو تحتفظ الحلول والرؤية التى يقدمها الإسلام بصلاحيتها، فهو دين يقبل أى تغيير لا يمس الثوابت ويقتصر على مظاهر الأمور وأشكالها الخارجية، فى مقابل التأكيد على الحقائق الأزلية التى هى من ثوابت الكون ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [سورة النحل، الآية ٨٩]. وتفسير حديث الرسول القائل بالتجديد كل مئة سنة أن مئة سنة تعنى قرنًا من الزمان، ثلاثة أجيال متتابعة، ومن المؤكد أنها غير متجانسة من حيث قدرتها على التكيف مع تغيرات الواقع المتجدد، وهى فترة طويلة نسبيًّا يتعرض خلالها المجتمع لتغيرات داخلية عديدة كالتحولات الاجتماعية والفتن السياسية، ذلك فى مقابل أن هناك قيمًا وعادات وثقافات قد تفد إلينا من الخارج؛ لأننا لا نعيش وحدنا فى عالمنا، الأمر الذى يؤدى إلى ضعف التزام البشر بموروثاتهم، ومن ثم بالدين، مما يدفع إلى وهن بعض قواعده فى نفوسهم، ومن ثم فى ضبط التفاعل الاجتماعى(٤١)، وهو ما يؤدى إلى استنفار وعى المعتقدين فى الدين لإعادة قراءة النص لتخليصه مما قد علق به أو قراءته فى ضوء التغيرات الجديدةالتى طرأت على حياة الجماعة.

وإذا كان التراث الدينى يقبل بالتجديد ويدعو إليه؛ فإن التاريخ يشهد على ذلك أيضًا، فتجديد الفكر الدينى شكل مسعىً أساسيًّا فى مسيرة الثقافة العربية الإسلامية منذ فجر الإسلام. وفى العصر الحديث شهد الفكر الدينى حلقات متتالية من اجتهادات المفكرين ومشاريعهم النهضوية. حيث شكل التجديد فى كل مرحلة ضرورة ملحة، انطلاقًا من أن هذا التجديد يعتبر جسر عبور الفجوة التى فصلت العالم العربى والاسلامى عن العالم المتقدم. وهو ما يعنى أن التجديد كان يعبر عن ضرورة داخلية عميقة تنبع من رفض العرب والمسلمين لوضعهم المتردى فى العالم، وهى ضرورة لاصلة لها بمطالب بعض الدول الكبرى حتى لو حدث

تماس فى لحظة من اللحظات. وهى مهمة لا تنحصر فى جهد رجال الدين المستنيرين فقط، بل يجب أن تكون من أولى مهام المفكرين والمثقفين عمومًا[٤٢].

بالإضافة إلى ذلك تؤدى السياسة دورًا بارزًا فى استمرار التجديد أو توقفه. تأكيدًا لذلك يشير تأمل التاريخ الإسلامى إلى أن القرار السياسى الذى أصدره الخليفة العباسى المتوكل بوقف النقاش حول ما عرف بمحنة خلق القرآن الكريم، وحكمه ببطلان آراء المعتزلة يمثل بداية إغلاق باب الاجتهاد. وأن هذا الإغلاق استمر منذ القرن الثالث للهجرة. غير أن الاجتهاد وإن كان قد توقف فى بلاط السلطة السياسية، إلا أن الفكر الإسلامى عرف شيئًا من حيوية الاختلاف والاجتهاد خارج نطاق هذه السلطة حتى سقطت بغداد فى يد المغول، ولم تتوقف محاولات تجديد الخطاب الدينى منذ عصر النهضة وحتى الآن[٤٣]. حيث قدمت محاولات تجديدية عديدة، غير أن التجديد قد توقف فى الفترة المعاصرة بسبب محافظة النظم السياسية وانغلاقها، وهى المحافظة التى تضافرت مع محافظة المؤسسة الدينية، بحيث أدى ذلك إلى الاقتصار على الترديد الحرفى للنصوص دون محاولة تطوير فهمنًا أو تأويلنًا لها كآلية لفهم قضايا الواقع المعيش. مما أدى فى بعض الفترات التاريخية إلى العنف باعتباره رفضًا وتجديدًا على مستوى الممارسة، يرفض سلوك النظام السياسى والمؤسسة الدينية على السواء.

ارتباطًا بذلك نستطيع أن نرصد عدة مواقف فيما يتعلق باستمرار التجديد وتاريخيته. بداية نؤكد أنه على الرغم من تأكيد هذه المواقف جميعها على أهمية التجديد وضروريته على المستوى القومى والإسلامى والعالمى، غير أن تبرير استمراره أو توقفه شكل نطاق خلاف بين المواقف المتعددة؛ حيث يؤكد أحد هذه المواقف على أن التجديد لم يتوقف طيلة القرن الماضى وحتى الآن، فمنذ إسهامات جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وتلاميذ هذه المدرسة التنويرية الدينية فى تجديد الفكر الدينى، وهم مستمرون فى القيام بهذه المهمة خير قيام. غير أن التغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى حدثت منذ منتصف القرن الماضى وحتى الآن، جعلت هذه الدعوة المعتدلة إلى الاجتهاد والتحديث فى الفكر الدينى تتضاءل وتضمحل أمام القيود التى فرضت عليها، سواء من قبل المثقفين اليساريين الذين مدوا الخيط إلى آخره حتى التطرف نحو الشيوعية والعمل على تهميش مكانة ودور رجال الدين والدعوة[٤٤]. أومن قبل الأنظمة السياسية التى رأت تنمية مجتمعاتها وفق نماذج غربية، رأسمالية أو اشتراكية،

وأسقطت من حسابها إمكانية تجديد أو تحديث الدين ليقود تحديث المجتمع وتطوره. وعلى هذا النحو حُوصر الدين ودُفع به إلى هامش المجتمع، الأمر الذى عطل جهود التجديد؛ لأنه لم يكن لها مبرراتها الواقعية، كما أنه لم تكن هناك الحرية الكاملة للقيام بذلك.

إلى جانب هذا الموقف نجد موقفًا آخر أكثر توازنًا يرى منذ البداية: أنه حينما تكون مصلحة الجماعة فثم شرع الله على ما يذهب «ابن القيم»، الذى يرى «أن المسائل الدينية ليس فيها اجتهاد؛ أما المسائل الدنيوية ففيها اجتهاد»، وهو ما أقره الإسلام وأكده الرسول الكريم (ﷺ).

غير أن ذلك يتحقق بشرط أن لا يخرج الاجتهاد على المبادىء الكلية للإسلام، وهى المبادىء التى ترفض الحجْر على العقل؛ إنها مبادىء إرشادية كى لا يخطئ العقل أو يضل، وحتى يصل إلى الحق من أقرب الطرق[٤٥]. لذلك نجد أن العقل الإسلامى يندفع إلى التجديد كلما كان المجتمع الواقعى فى محنة أو مأزق. فمثلاً حينما دخل التتار بلاد المسلمين كان المسلمون «أضعف خلق الله، وقد كانت الروايات التى صورت لنا غزو التتار والوهن الذى دب فى قلوب المسلمين مخزية. فى هذه الفترة قوى العلم الدينى -وحدث فيه تجديد- حتى دخل التتار الإسلام. وحينما هاجم الصليبيون بلاد الإسلام قوى العلم الدينى برغم أن البلاد الإسلامية كانت ضعيفة. فى خلال هذه الفترة عمل الإمام «الغزالى» والإمام «الهوينى» على بناء الأمة فكريًّا وعَقديًّا فى وقت كانت الحرب فيه مشتعلة[٤٦]. ولا يختلف اليوم عن البارحة، حيث تحدث صحوة فى العالم الإسلامى باتجاه التجديد الذى تتأكد الدعوة إليه كلما بدا عالمنا العربى والإسلامى على درجة واضحة من الهوان والضعة، وكلما تكالبت القوى العالمية عليه. كأنما المجتمع يدفع بعض صفوته المخلصة أو جماعته المؤمنة التى بيدها مفاتيح مخزون الطاقة، والتى يمكن أن تبعث فيه الحيوية لتشكل قوة تزيد من مناعة المجتمع. الأمر الذى يفرض على رجال الدين أن يولوا اجتهادهم الآن شطر الحاضر من حيث قضاياه ومشكلاته، وليس باتجاه النظر إلى الماضى.

ويتكامل مع الموقف السابق موقف الدين المسيحى الذى يرى أن تجديد الدين يعد ضرورة بسبب سوء الفهم والحيرة التى تسود أوساط الشباب فيما يتعلق ببعض القضايا، حتى نقضى على التطرف الذى قد يقع فى المجتمع على الجانب الإسلامى والمسيحى على السواء وهو ما

يعنى أن تجديد الدين يقصد به أحيانا توضيح الدين فى صحيحه، بحيث يفرض ذلك ضرورة أن تعكس عملية التجديد جوهر الدين وروحه ونظرته. وهناك واقعة تاريخية، ترتبت على قول السيد المسيح لها مغزاها، حيث قال « يوجد خصيان مثل الأغوات، وخصيان ولدوا هكذا، ويوجد خصيان خصوا أنفسهم من أجل الحفاظ على ملائكيتهم. وبرغم أن الناس جميعهم فهموا مغزى قول السيد المسيح، فسر أحد علماء الكنيسة ذلك حرفيًّا، وقام بخصى نفسه حتى يبطل تيارالشهوة، فحرمته الكنيسة حتى لا يقلده الناس »[٤٧]. ذلك يعنى أن الدلالة هنا ليست كامنة فى حرفية النص ولكن فى رمزيته بالأساس، حيث الامتناع إراديًّا عن الشهوات.

ثمة موقف أخير يقف على يسار كل المواقف السابقة، يرى أصحابه أن الشريعة بأوضاعها الحالية لا تصلح لبشرية القرن الحادى والعشرين، وأن « إصلاحها » وتطويرها إنما يكون بتأسيسها استنادًا إلى النصوص الكونية للإسلام فقط[٤٨]. ويؤكد هذا الموقف على ضرورة التجديد؛ لأنه « لا نهاية لكلام اللّه؛ لأنه حق مطلق وعلم مطلق لا يحده حد من زمان أو مكان، ولذلك فهو جديد فى كل لحظة وصالح لكل جيل. والذين أغلقوا باب الاجتهاد وضعوا نهاية لكلام اللّه ولفهم كلامه، وحولوا الخطاب الدينى من اجتهاد يحتمل الصواب والخطأ، ويستدعى إعادة النظر والمراجعة والتجديد إلى حقيقة كلية ونهائية[٤٩]. ويرى أصحاب هذا الموقف ضرورة أن يعمل التجديد فى اتجاه التأكيد على الإنسان باعتباره سيد الكون وأفضل المخلوقات، كما أن عليه أن يوفر للإنسان أيضًا الطاقة الروحية التى يستخدمها لتطوير واقعه اليومى[٥٠]. وهو ما يعنى أن التجديد ينبغى أن يتم على البعد الاجتماعى بالأساس، البعد الذى يؤكد على الإنسان باعتباره سيد واقعه.

٢- الظروف الداخلية الضاغطة باتجاه تجديد الخطاب الدينى: ارتباطًا بما سبق تتعلق المجموعة الثانية بالظروف الداخلية التى تفرض تجديد الخطاب الدينى. وهى الظروف التى تضغط باتجاه إعمال العقل فى النصوص حتى تصبح قادرة على توجيه التفاعل فى واقع المجتمع. بداية يتفق الجميع على أن الخطاب الدينى فى حاجة إلى تجديد، وبالرغم من الاتفاق حول هذه الضرورة فإننا نجد اختلافًا أو جدلاً حول الظروف التى تبرر ذلك. الفريق الأول يرى أن الواقع الذى نعايشه أصبح متسارع التغير، ومن الضرورى العمل على توفير قراءة تأويلية جديدة للنصوص، بما يساعد على ضبط النص لتفاعل الواقع. « فبدون التجديد الدائم والمستمر

للفكر والفقه والخطاب الإسلامى من الطبيعى أن تحدث الفجوة بين الشريعة الإسلامية -التى هى وضع إلهى ثابت- وبين مقتضيات ومتطلبات الواقع المتغير والمتطور دائمًا أبدًا. الأمر الذى يعنى أنه لو ساد الجمود والتقليد، فإن ذلك قد يفضى إلى «انفلات» الواقع المتغير من حاكمية الشريعة الثابتة، فيكون العجز عن أن تظل الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، ومن ثم تغيب حجة الله على عباده وهدايته لخلقه، بعد أن ختمت الشرائع السماوية بشريعة الإسلام. وإذا كانت الشريعة الإسلامية هى خاتمة شرائع السماء إلى الإنسان، مؤكدة صلاحيتها لكل زمان ومكان، فإن ذلك مرهون بالتجديد الدائم فى الفكر والفقه والخطاب الإسلامى لمواكبة مقتضيات ومتطلبات مستجدات الواقع المتطور دائمًا أبدًا، ولبقاء حجة الله على عبادة قائمة إلى يوم الدين»[٥١].

ويؤكد هذا الموقف على أن الواقع قد طرأت عليه تغيرات عديدة تفرض تجديد الخطاب، بما يساعد على استيعاب النص لهذه التغيرات، أو رؤية مضامين النص متجسدة فيها، وفى تفاعلات المجتمع. مثال على ذلك موضوع المعاملات فى البنوك، حيث يميل شيوخنا إلى محاولة فهمها بالنظر إلى قوالب المعاملات التى كانت سائدة فى القرون الأولى. فإذا لم تتطابق معها أفتوا بالحرام، والأصح أن علينا أن نفكر بحرية فى المستجدات التى تطرأ على الواقع، ولا نقيس الجديد على القديم فقط، علينا أن نتأملها بالنظر إلى النص الذى يحتوى على المبادىء الكلية للإسلام ومقاصده العامة[٥٢]. ذلك يعنى أن نبيح التجديد فيما لا يمس الثوابت، ولنفتح باب التجديد على مصراعيه ليستوعب النص الظروف الجديدة. فالمبادىء الكلية والمقاصد العامة هى الثوابت التى لا ينبغى تجاوزها، وهى لا تزيد عن مساحة ٥٪ من النسق الإسلامى، غير أنها تشكل قاعدة البناء الإسلامى التى لا ينبغى المساس بها. فإذا كان الخطاب الإسلامى قديمًا يقسم العالم إلى قسمين «دار الحرب» و«دار السلام»، فإننا نجد هذه التكوينات أو التقسيمات لم تعد موجودة الآن. فقد انفتحت الحدود على بعضها ولم تعد هناك دار حرب خالصة ولا دار سلام خالصة كذلك. حيث تداخلت الأمور فهناك جاليات إسلامية كبيرة فى كثير من الدول الغربية، فهل نعتبرها مع ذلك دار حرب، كما أن هناك تناحرًا داخليًّا داخل بلاد الإسلام ذاتها، فهل نعتبرها دار سلام، وهو ما يعنى أنه لم تعد ظواهر الواقع مستقطبة، ولكنها أصبحت كألوان الطيف[٥٣].

ارتباطًا بذلك يصبح من الضرورى إعادة قراءة النص لاستنباط المعانى التى تساعدنا على إصدار أحكام تتعلق بأحداث الواقع المتجددة. مثال آخر يتعلق بإثبات النسب، فإذا أنكر الرجل نسب أولاده من زوجته إليه وليس لديه شهود إلا نفسه، فإننا نجد أن القرآن الكريم لا يعتمد هذه الشهادة لإقامة الحد على الزوجة. حيث تقول الآيات الكريمة بضرورة أن يشهد الزوج -أربع شهادات بالله أنه لمن الصادقين- أنها زنت، ويشهد شهادة خامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، وهنا يثبت عليها إقامة الحد. فإذا رغبت فى رفع الحد عنها فإنها تحضر أمام القاضى وتشهد -أربع شهادات- بأنه من الكاذبين، والشهادة الخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين، وهكذا يتبدد الاتهام ولا ينفق الأب على الأولاد. وإذا كان القرآن الكريم قد أشار إلى أنه لم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم، فإننا نلاحظ اليوم ظهور شاهد جديد غير الأربعة شهود أو حلف اليمين وهو تحليل D.N.A القاطع الذى على أساس نتيجته يقام الحد على المرأة أو ينسب الأولاد إلى الزوج، ومن ثم يستحق عليه الإنفاق عليهم(٥٤). على هذا النحو نجد أن المرجعية والنص الدينى ما زال قائما، غير أننا يمكن أن نستعين بمنجزات العلم الحديث للتيقن من وجوب فرض أحكامه.

ويتكامل مع ذلك ضرورة أن يمتلك المجدد نموذجًا معرفيًّا يحتوى على المعايير التى يقنن الواقعة بالنظر إليها. وعلى هذا النموذج أن يؤكد على الإيمان بوجود الله، وأن هناك تكليفًا وإيمانًا باليوم الآخر، وبما أن هناك تكليفًا فمن الطبيعى أن يكون هناك التزام، وأن تكون الحرية فى إطار الالتزام، والإبداع، والتجديد لا يكون مطلقًا بل ملتزمًا. بذلك يصبح النموذج المعرفى هو المرجعية التى تمكننا من التعامل مع الأحداث بالقبول أو الرفض(٥٥). ويتسق مع ذلك ضرورة أن يتناول التجديد إعادة قراءة النص بالنظر إلى قضايا جديدة طارئة على الواقع فى بيئته المعاصرة. على سبيل المثال لم تشغل حركة الإخوان المسلمين نفسها تاريخيًّا منذ أن ظهرت عام ١٩٢٨م بقضايا الحجاب أو النقاب أو اللحية؛ لأنه كانت هناك قضايا أهم تتصل بالوطن والمجتمع(٥٦)؛ أى أن التجديد فى نطاق اهتمام النص الدينى يتمثل فى أن تعاد قراءته واستكشاف معانيه فيما يتعلق بالقضايا الجديدة على واقعنا، ونحتاج إلى إدراكها بالنظر إلى مرجعيتنا.

ويعبر الموقف الثانى عن بعض عناصر النخبة المثقفة ذات التوجه العلمانى الرشيد

والملتزم بالمرجعية الدينية، حيث تتجاور بعض عناصر توجه هذا الموقف مع بعض عناصر من توجه الموقف السابق المؤكدة على المرجعية الدينية. يبدأ هذا الموقف بالدعوة إلى إعمال العقل والاجتهاد، « فرأس الكسلان بيت الشيطان » مثل شعبى لخص فيه المصرى البسيط -بعبقرية فطرية- فضيلة إعمال العقل والاجتهاد الذى حثت عليه كل الأديان السماوية والوضعية. يقول (تعـــــالى): ﴿ وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ [سورة التوبة: الآية ١٠٥]. وجاء فى العهد القديم فى سفر التكوين « الإصحاح الثانى » « العدد ١٥ » « وأخذ الرب الإله آدم ووضعه فى جنة عدن ليعملها »، وفى سفر الأمثال لسليمان الحكيم الذى يتناول كلمة فضيلة الحكمة والفهم، حيث جاء فى « الإصحاح الرابع « العدد الخامس » إقتن الحكمة، إقتن الفهم ». هذا بعض من كم هائل يزخر به التراث الدينى الذى يدخل بلاشك على مستوى الوعى أو اللاوعى فى نسيج تكويننا الإنسانى، ويعد جزءًا مهمًّا من مرجعيتنا الثقافية »[٥٧].

يرى أصحاب هذا الموقف ضرورة إعمال الدين، بعد تجديد خطاباته فى حياتنا اليومية؛ إذ تكشف متابعة واقع الشارع المصرى، بل والمظاهر التى طغت على حياتنا الاجتماعية والثقافية، أنه ظهرت نتيجة لها كثير من الظروف الكفيلة بأن تدفعنا إلى إدراك أن هذا التراث الهائل من الحكمة الفردية والأمثال والمأثورات الشعبية، بل والنصوص الدينية -بالرغم من مظاهر المد الدينى الهائل خلال السنوات الماضية- قد غابت عن حياتنا لتصبح أثرًا بعد عين، أو تم تمييع معانيها الحقيقية وطمس دلالاتها لتصبح مجرد كلمات جوفاء نتذكرها فى المناسبات، وسرعان ما نهجرها أو نضعها على أرفف منسية، بعد أن بطلت فاعليتها فى استثارة الهمم وإرادة الفعل. وبعد أن ركنا جميعًا إلى حالة من الاستكانة والاسترخاء العقلى والتحول التدريجى لنصبح مجرد رد فعل لحدث أو كارثة، أو حتى لآخر نراه من وراء خيوط عنكبوتية استنادًا إلى رؤية ضبابية لا تحجب عنا فقط رؤيته على حقيقته أو تمثل حجمه وإمكانياته، بل أيضًا رؤية ذاتنا وحقيقتنا وأوجه قصورنا »[٥٨]. ذلك يتطلب منا تطوير فكرنا وثقافتنا، وقبل ذلك تطوير خطابنا الدينى باعتباره قاعدة للفكر والثقافة. ذلك يعنى أن تجديد الخطاب الدينى سوف يزوده بالقوة التى تجعله قادرًا على ضبط التفاعلات الواقعية، بحيث تصبح المرجعية الدينية قادرة على ضخ الحيوية فى بنية الثقافة والبشر والمجتمع جميعًا.

يؤكد هذا الموقف أيضًا على أن ثمة تغيرات هائلة طرأت على واقع مجتمعنا، بحيث ساعدت على إدراكنا لقدر تخلفنا عن الركب العالمى. ففى عصر العولمة أصبح فضاؤنا مفتوحًا فى وقت عانت فيه ثقافتنا من حالة هشاشة، ومن ثم فقد أصبحنا نعانى من فراغ ثقافى وعقيدى، وعلينا أن نجدد خطابنا الدينى بخاصة والثقافى بعامة، وعلينا أن نسعى لملء فراغنا قبل أن يملؤه غيرنا. فى هذا الإطار أدرك العلماء أن تجديد الفكر والفقه والخطاب الدينى أصبح أكثر ضرورة وأشد إلحاحًا؛ لأنه هو السبيل لتقديم «البديل الإسلامى» الصالح لتلبية احتياجات ومتطلبات مستجدات الواقع الجديد، وذلك حتى يمتلىء الفضاء الإسلامى بالبديل الإسلامى فيزول «الفراغ» الذى صنعه الجمود والتقليد. والذى يسعى التغريب الوضعى العلمانى لملئه والتمدد فيه. ارتباطًا بذلك فقد قال «الشيخ العطار» عندما احتك بعلماء الثورة الفرنسيه «أن بلادنا لا بد أن تتغير، ويتجدد بها من المعارف والعلوم ماليس فيها». ودعا الشيخ رفاعة الطهطاوى بعد -أن خبر خطر الوضعية اللادينية الغربية فى باريس- إلى تجديد فقه المعاملات الإسلامية ليسد الباب ويقطع الطريق بالبديل الإسلامى المتجدد، على قانون نابليون الوضعى العلمانى المتسلل إلى دوائر التجارة ومؤسسات الحكم والقضاء والتشريع فى عالم الإسلام. وقد عاب الإمام محمد عبده على جبهة الجمود والتقليد بقوله «إنهم وإن أنكروا كثيرًا من البدع، ونحوا عن الدين كثيرًا ما ليس منه، فإنهم يرون وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد[٥٩] والتقيد به بدون التفات إلى ما تقتضيه الأصول التى قام عليها الدين وإليها كانت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة، فلم يكونوا للعلم أولياء ولا للمدنية أحباء»[٦٠].

ثمة ظرف سلبى آخر يسجله أصحاب هذا الموقف، ويتعلق بسطوة النظم السياسية فى المجتمعات العربية والإسلامية وسيطرتها على الدين والمؤسسات الدينية، الأمر الذى يقتل حريتها وقدرتها على التجديد. فى هذا الإطار يؤكد البعض على أن قصور الخطاب الدينى يرجع بالأساس إلى خلل حدث فى المفاهيم والمصطلحات الناشئة، وانضواء الكثير من منابر الخطاب الدينى تحت اللواء الرسمى للأنظمة السياسية فى المجتمعات الإسلامية طوعًا أو كرهًا، الأمر الذى قلل من القبول الشعبى لها. ولا يخفى أن الكثير من المؤسسات الدينية فى أغلب المجتمعات العربية والاسلامية لم تتحرر بعد من سطوة الأنظمة السياسية البراجماتية، ومن ثم فهى تتعايش معها وفق اجتهاد مرجوح لا يفى بالحد الأدنى من تطلعات الشارع الإسلامى، الذى وجد نفسه ميالاً إلى مرجعيته التى يعبر عنها كل عالم أو مفكر يخرج عن

المألوف، ويطرح طرحًا يلامس احتياجات البشر ويواسى آلامهم. ولعل نظرة خاطفة على بروز وأفول الرموز الدينية فى العالم الإسلامى خير برهان على ذلك، فالشارع الإسلامى اليوم يعرف الدكتور « عباس مدنى » كزعيم سياسى إصلاحى جزائرى أكثر من معرفته برفيق دربه العالم السلفى الشيخ « على بلحاج »، ويعرف الشيخ « أحمد ياسين » و« راشد الغنوشى » و« حسن الترابى » و« عبد المجيد الزندانى » أكثر من معرفته بعالم الحديث « ناصر الدين الألبانى »، أو إمام أهل السنة الشيخ « عبد العزيز بن باز »، أو فقيه العصر الشيخ « محمد بن عثيمين »، أو ثلة من علماء الأزهر أو حتى شيخ الأزهر نفسه[٦١].

وقد دفع إفلاس القيادتين الدينية والسياسية الأمة باتجاه البحث عن بديل مناسب، فوجدوا الصف الثانى من العلماء « المارقين » على نهج الحرس القديم بخطابهم المعتدل والتعايشى تؤازرهم فئة التكنوقراط، خيارًا يجمع بين الحد الأدنى من النص الدينى دون الإغراق فى تفاصيل فروعه، ويفى فى ذات الوقت بمتطلبات وتفاعلات ووقائع الدولة العصرية التى أغفل أمورها الخطاب الدينى التقليدى لعدة قرون. ذلك يفسر خروج الأنظمة السياسية المستبدة عن طورها حينما يتلاحم التكنوقراط مع الجيل الثانى من علماء الصحوة مكوِّنين جبهة ائتلاف قوية فى وجه الاستبداد واحتكار السلطة باسم الدين خاصة. علمًا بأن غوار الخطاب الدينى لا ينكشف فى مسائل العبادة والتنسك، بل أمام تحديات كبرى كحقوق الأقليات والديموقراطية والمال العام، حيث يجد الخطاب الدينى المتجدد والمتنور مكانًا يستطيع من خلاله التعامل الفورى مع مستجدات المرحلة والعصر[٦٢]. ومن حسن الطالع أن الدينى أقوى دائمًا من السياسى فى مجتمعاتنا، حتى ولو اختلت القاعدة إلى حين. وارتباطًا بذلك فإنه لا يمكن تهميش التيار الدينى؛ لأن الدين فى مجتمعاتنا العربية والإسلامية قد تجذر فى الحياة والفكر، وتموضع جنينيا فى دماء الشعوب الإسلامية، لدرجة أن السياسى غير المتدين إذا تمكن من السلطة يجد نفسه مضطرًا للبس العباءة الدينية، صادقًا أو متملقًا. أمام هذه التحديات المفروضة علينا من كل اتجاه نحتاج إلى تجديد خطابنا تجديدًا يقوم به رجال دين يمتلكون شجاعة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) للبت فى قضايا محورية تثقل كاهل الأمة وواقعها، بعيدًا عن الجمود الفكرى وأُحادية الرأى؛ من ذلك قضايا الآخر الدينى، وولاية المرأة فى المناصب الكبرى، والديموقراطية وعلاقاتنا ومصالحنا مع الحضارات والأمم الأخرى[٦٣]. نحتاج إلى تجديد خطابنا الدينى بما يسمح بتعايش المسلمين مع خصومهم المتفوقين عليهم

تكنولوجيًّا واقتصاديًّا، خطاب يضخ القوة والطاقة فى عروقنا حتى نصبح قادرين على دفع مجتمعنا على طريق التقدم والتطور.

يسعى هذا الموقف أيضًا إلى تجديد خطابنا الدينى وتحريره من حرفية علماء النفط والخوف من الجديد، غير المدركين أن عالمنا قد تغير، وأن فقه الحجاب واللحية والنقاب والثوب القصير والحيض والنفاس وإن كان فقهًا مهمًّا، غير أنه لم يعد هو الفقه المحورى المطلوب فى عالمنا المعاصر وفى هذه المرحلة بالتحديد. نحتاج إلى فقه يساعدنا على التمكين الاقتصادى والثقافى والسياسى، فقه يحافظ على تماسك الأمة ويعمق قيم المواطنة، ويعكس روح الإسلام فى صحيحه.. نحتاج إلى فقه اسلامى جديد وحضارى يعيد للإسلام روحه الوسطية السمحة التى تجسد قول الله (تعالى): ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥][٦٤]. ﴿وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَ﴾ [سورة آل عمران: الآية ١٥٩]. نحتاج إلى تجديد يواجه التشويه الذى أحدثته جماعات العنف الإسلامى التى انفلتت من حاكمية العقل الإسلامى، فأصبحت تنهش الذات الإسلامية ذاتها، وتهز هيبة النظم والدول الوطنية فتخدم بذلك مخططات الأعداء، برغم النية الحسنة والبراءة التى يتحلَّى بها أفراد هذه الجماعات[٦٥]. بيد أن تحكيم العقل لا ينبغى أن يلغى عواطف وعقلانية المقاومة، دفاعًا عن المقدسات الإسلامية، ودفاعًا عن القيم الإسلامية النبيلة. -وعلى هذا النحو- فإذا كان تجديد الخطاب الدينى مطلوبًا حتى نستطيع التعامل مع قضايا عالمنا المتجددة؛ فإنه مطلوب وبإلحاح؛ لأنه يزودنا بالقوة الواعية التى نحتاجها لنحافظ على كرامتنا ومقدساتنا.

الموقف الثالث: هو موقف التدين المسيحى، وهو لا يختلف كثيرًا عن الموقف الإسلامى المتدين، وهو موقف يطلب التجديد ليتعامل من خلاله مع قضايا المجتمع والجماعة المسيحية المتجددة -المجرى الرئيسى لتجديد الخطاب الدينى كما تراه النخبة المسيحية يتحدد بالظروف المتجددة التى حدثت فى مجتمعنا- والتى ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار. بداية فقد تجدد الخطاب الدينى -كما يؤكد البعض- من حيث الشكل، إضافة إلى أن مضامين الخطاب الدينى ينبغى أن تكون لها علاقة بقضايا ومشكلات الحياة اليومية. فى ذلك يقول أحد رجال الدين المسيحى: « خطابنا يتم باللغة الدارجة، من حيث المضمون ينبغى أن تتصل موضوعات

الخطاب بقضايا ومشكلات الحياة اليومية. هناك مبدأ معروف يؤكد أن الإنسان لا يعرف إلا ما يريد، ولا يعمل إلا ما يحب، ونحن نحاول التعرف على ما يريده البشر ونناقشه معهم. نتبع الطريقة الحوارية؛ لأنها الطريقة الملائمة لأجيال الشباب »، يؤكد أيضًا أن خطابنا الدينى يعمل على « دفع الشباب للاندماج فى المجتمع على أساس أن ربنا أوصانا بذلك، لا سياسة فى ذلك ولا مجاملات، فقد قال المسيح مرة « أنتم نور العالم، فليضئ نوركم أمام الناس لكى يروا أعمالكم الحسنة، وليمجدوا أباكم الذى فى السموات »[٦٦].

الجديد فى الخطاب المسيحى أنه « يرفض العزلة والتقوقع، فوصايا المسيح كلها اجتماعية، وهى تعبر عن مضمون ومفعول الإيمان. وقد رأينا: أن سلوك العزلة يجب أن يرفع عندما شعرنا أن الأقباط بدأوا يتقوقعون بسبب الأحداث الطائفية.و شعرنا بخطورة ذلك؛ لأنه ضد المسيحية أولاً، وضد المواطنة ثانيًا، وضد مصلحة المجتمع ومصلحتنا جميعًا. ولذلك قمنا بتنمية ثقافية، نُدرس فى إطارها لشبابنا التيارات الثقافية فى المجتمع ونحللها، ونجرى بشأنها حوارات يحضرها شبابنا ورموز مصر الإسلامية والمسيحية. هذه الحوارات أسست نوعًا من تبادل المشاعر والفهم الإيجابى المشترك لقضايا تهم المسيحيين والمسلمين على السواء. كذلك طلبنا من شبابنا أن يسجلوا أسماءهم فى سجلات الانتخابات، ونشجعهم على المشاركة فى اتحادات الطلاب والنقابات والأحزاب، وأن يتوقفوا عن التقوقع؛ لأن ذلك معارض لقيم المواطنة المستندة إلى الإنجيل؛ لأن المسيح قال: أنتم « ملح الأرض » والملح يحفظ من الفساد، وقد خلق ذلك انفتاحًا من قبل شبابنا على المجتمع، قيدته قليلاً -الظروف الأخيرة- ظروف الفتن الطائفية، بالإضافة إلى ذلك عندنا آية فى الإنجيل تقول: « أنتم رائحة المسيح الذكية »، وآية تقول « أنتم رسالتنا المعروفة والمقروءة من جميع الناس ». تعبير آخر يقول « خميرة صغيرة تخمر العجين كله »، يقول لنا: « حولوا العجين الميت إلى حياة بالخميرة وأنتم الخميرة ». آية أخرى تقول: « نسعى كسفراء عن المسيح كأن الله يعظ بنا، ونطلب عن المسيح ونقول للناس تصالحوا مع الله بتصالحكم مع أنفسكم »[٦٧]. المسيحية لم تكن انسحابية ولا تنازلية، هناك ظروف تاريخية دفعت إلى التقوقع، ولأننا نعيش فى عصر الانفتاح فقد كان من الطبيعى أن ننفتح وينفتح خطابنا الدينى. خطابنا اهتم بالبعد الاقتصادى كذلك، فمثلاً توجد جماعة كبيرة من المتخصصين تساعد الشباب فى الحصول على فرصة عمل، وتعمل على تغيير ثقافتهم من

الارتباط بالوظيفة الحكومية إلى بناء المشروع الإنتاجى الخاص. وتُساعد الشباب كى يحصل - مثلاً- على قرض من الصندوق الاجتماعى، أو من جهاز تشغيل الشباب فى المحافظات فى بنك التنمية، يضاف إلى ذلك أن كثيرًا من الكنائس بها مشاريع صغيرة للأسر المنتجة؛ ذلك يعنى أنه أمام الظروف المستجدة لا تكتفى الكنيسة بالبعد الدينى فقط، ولكنها أصبحت تهتم بالبعد الاجتماعى والاقتصادى كذلك(٦٨). يدعو هذا الموقف أيضًا إلى ضرورة تجديد الخطاب الدينى حتى يصبح قادرًا على التكيف مع الظروف الداخلية المتجددة. فالعالم الذى نعيش فيه أصبح يزداد تداخلاً وتماسكًا، وعلى الكنيسة أن لا تنعزل، وعليها أن تعد شعبها ليكون قادرًا على التكيف مع الظروف الجديدة ولديه إمكانية التعامل معها.

الموقف الأخير الذى يسعى إلى تجديد الخطاب الدينى فى ظل الظروف الداخلية، هو الموقف الذى يقف على يسار كل المواقف السابقة، هذا الموقف يتضمن تضاريس عديدة تشترك جميعها فى تجانس واحد يؤكد فى جملته على أهمية تنحية الدين عن حياة البشر، ويسعى هذا الموقف بداية إلى تفكيك النص الدينى بفصل مضمونه عن قداسته، من خلال برهنة مغلوطة. يذكر أصحاب هذا الموقف: أن « كلام اللّٰه حقيقة مطلقة متجاوزة للزمان والمكان، أى: صالحة لكل زمان ومكان، وهذه الصفة بالذات هى التى تفرض أن يكون الخطاب الدينى وقتيًّا؛ لأنه تاريخى يلبى فى كل عصر حاجات متجددة ومتغيرة، تنتظر من يكشف عنها ويستخرج لها من كتاب اللّٰه إجابة جديدة تكشف فى الوقت ذاته عن وجه جديد من وجوه الحقيقة الإلهية، وتزيدها جلاء وبهاء كلما ارتقى الإنسان وتحرر، وازدادت حضارته تطورًا وارتقاءً »(٦٩).

بذلك يتحرك هذا الموقف إلى نزع القداسة عن النص، تحت زعم أن تطرف إطلاقيته تفترض إطلاقية نسبيته -أعنى التطرف فى التأكيد على النسبية- وتأكيد ما هو نسبى يعد المدخل إلى تمزيق وقتل ما هو مطلق. يذهب هذا الموقف إلى القول بأن القرآن الكريم يتعالى على الأوضاع والأحداث والأشخاص، فى حين يسعى الفقهاء فى تفسيرهم للقرآن الكريم إلى التجديد وتثبيت المعنى من خلال كلامهم عن أسباب النزول التى تربط النص بتاريخ معين وزمان معين وأشخاص بالذات(*)، وقد لاحظ هذا الموقف أيضًا أن الفقهاء يميلون إلى لغة

(*) ليس من الضرورى أن ينص القرآن صراحة على الديموقراطية بالمعنى اللفظى الغربى، ولكن القرآن قدم الحالة الديموقراطية، أى مشاركة البشر في اتخاذ القرار العام بأسلوب يرى أنه الأوفق. يستوى فى ذلـك=

التقرير التى لا تحتمل إلا معنى واحدًا مباشرًا. ويشعرون بالارتباك أمام اللغة الرمزية أو المجازية التى يستخدمها النص القرآنى؛ لأنها حمالة أوجه تحررنا من طغيان المعنى الواحد، وتسمح لنا بأن نختار ونتحمل مسئولية اختيارنا. وفى هذا يقول قاضى البصرة «عبيد الله بن الحسن» كل ما جاء فى القرآن حق، فالقول بالقدر صحيح، ومن قال باختيار الإنسان لأفعاله استند إلى أصل فى الكتاب،و من قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بذلك فهو مصيب أيضًا؛ لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادين»[٧٠]. وهو ما يعنى إشاعة حالة من التعددية فى تأويل النص بلا ضوابط، الأمر الذى قد يؤدى فى النهاية إلى تفكيك بنيته.

وفى أعقاب الدعوة الخافتة أو المخادعة لتفكيك النص، يذهب أصحاب هذا الموقف إلى محاولة إدانة من يقومون بتجديد الخطاب الدينى؛ لأنهم على هذا النحو يسعون إلى ضخ الحيوية فيه وهم لا يريدون ذلك.. يحاول أصحاب هذا الموقف إبراز عزلة التيار التجديدى الذى يدعو إلى استكشاف المعانى الإسلامية بما يلائم احتياجات واقعنا من خلال إدانة التجديد والمجددين معًا.

يذهب هذا الموقف قائلا: «فقد حاول الإسلاميون فى ذلك الوقت تحقيق هدفهم سلميًّا وبواسطة الطرق الديموقراطية، وقد أتيحت الفرصة لمثلى الشعب أن يقرروا فى هذا الأمر، ولقد قرروا إسقاط المشروع - يقصدون المشروع الإسلامى مع أن غالبيتهم مسلمون؛ لأنهم كانوا يرون ما يمكن أن يسببه ذلك من مشكلات تتعلق بأهم مقومات الدساتير، وهى كفالة الحريات الديموقراطية والمساواة الكاملة فى الحقوق بين المواطنين فى البلد الواحد. بالإضافة إلى ذلك نجدهم يؤكدون أن هناك بعدًا آخر: وهو أنهم يدركون أن الذين جعلوا رسالة حياتهم تطبيق الشريعة الإسلامية أو تحكيم شرع الله، لا يملكون فكرًا تجديديًّا يواجه مثل هذه

=أن يسمى الفكر الغربى هذه الحالة ديموقراطية أو يسميها الفكر الإسلامى شورى، والشورى لها نص قرآني، وهى لفظ له دلالات يمكن أن تنتوع أو يتغير حسب الأحوال. يضاف إلى ذلك أن تدلول السلطة فى الإسلام فى عصور الاستناد القوى إلى نصوصه ومواثيقه تم أحيانًا بالمبايعة، وثم أحيانًا أخرى بالتولية كما ولى أبو بكر عمر، وحدث أحيانًا باختيار حكماء الأمة للحاكم كما في حالة اختيار عثمان، وأحيانًا رابعة باختيار الأمة مباشرة كما فى حالة علي ويشير تنوع صيغة التداول السياسى إلى قناعة عميقة من قبل الإسلام بالحالة الديموقراطية.

القضايا الجوهرية، والكثير منهم لا يشعر بالحاجة إليه »[٧١]. يؤكد هذا الموقف أيضًا على أننا بالرغم من أننا « شهدنا الكثير من دعاة التجديد، غير أننا لم نشهد إلا تجديدًا قليلاً، وذلك يرجع إلى أن المجددين التمسوا التجديد فى المكان الخطأ أو التفكير من داخل الصندوق، والصندوق هنا هو إطار الشريعة الإسلامية، وخارج الصندوق هو إطار الإسلام. ومعروف أن الشريعة -كما يدعون- ليست هى الإسلام، بل هى جزء منه، بل هى أوله ومدخله ومبتداه نحو حدوده الدنيا التى لا يقبل دونها، فى حين أن الإسلام يمتد فى الرحابة والسعة حتى يلحق بالإطلاق، والتفكير من داخل الصندوق استند إلى مسلمات عوقت الحركة نحو التجديد[٧٢]. على هذا النحو وفى مواجهة الظروف الداخلية المتجددة يسعى أصحاب هذا الموقف إلى فصل الدين عن شريعته ليتحول إلى مجموعة من المثل التى تصلح لأن تصبح أخلاقًا؛ قد تفلح أو تشارك فى تشكيل ضمائر البشر، لكنها لا تقدم قواعد محددة وفعالة لتنظيم التفاعل الحادث بالواقع. وما دامت سوف تعجز عن ذلك؛ فلنترك الواقع لكى ينظمه قانون آخر، وليكن هذا القانون -من وجهة نظرهم- هو القانون الوضعى.

ويستمر هذا الموقف فى البحث عن زاوية أخرى لتفنيد قيمة الخطاب الدينى، ومن ثم قيمة تجديده، ولتحقيق ذلك يتساءل هذا الموقف عن قيمة الدين الذى لاتنعكس أو تتجسد مثله فى واقعه. كما يؤكد هذا الموقف أنه إذا كان الدين « إيمانًا قلبيًّا يجعل الإنسان فى وضع أن يكون سيد هذا الكون وأفضل مخلوقاته، وأنه إذا كنا لا نستطيع أن نمارس هذه السيادة ضد ظروف تعطلها؛ فإن الإيمان الدينى يصبح معوقا وكذلك العقيدة. فالدين ليس مجرد شعائر وطقوس؛ لأن الملحد له شعائر وطقوس. الدين يختلف؛ لأنه يمنح الطاقة الروحية التى تولد الفاعلية والقيمة فى أفعال وتفاعل البشر، فإذا كنت لا أستطيع أن أستخدمها فى الواقع اليومى؛ فإن هذه الطاقة تصبح لا قيمة لها، وإذا قالت المسيحية أن « اللّه خلق الإنسان على صورته ومثاله »، فإن ذلك يعنى صورة اللّه فى الخلق وقدرته على الابتكار والتجديد والإرادة والفعل والحرية، وكلها مفاهيم أساسية تميل إلى الاتصال بصورة اللّه؛ فإذا كان الإنسان فى المجتمع ليس حرًا، ولا يستطيع أن يناضل من أجل حريته، وفى وضع استعباد، واستعباد له أشكال كثيرة، حيث نجده مضطرًا لعبودية البشر أكثر من عبودية الخالق، إذن كيف يكون للدين معنى فى حياته؟! فى هذه الحالة يكون الدين مثلما يقول « ماركس » أفيون الشعوب ويستخدم لوأد الطاقة التحريرية الموجودة فى أعماق البشر »[٧٣].

وإذا كان الدين المسيحى يتمحور مثلاً حول مفهوم «القيامة»، وإذا كان الفرد لا يستطيع أن يعيش بروح هذه القيامة فى المجتمع، بأن يكون الشخص الممكن صاحب الإرادة والقادر على الفعل واتخاذ القرار، وبالتالى؛ فإذا كان لا يستطيع أن يمارس ذلك فى حياته فما هى إذن قيمة الدين فى حياته؟ هل يصبح مجرد طقوس تمارس؟! القهر الآن يمارس باسم الدين فى المجتمع، مع أن الدين قد وجد من أجل تحرير الإنسان. ففى المسيحية طالب السيد المسيح بتحرير الإنسان من القيود التى وضعها المجتمع اليهودى على الإنسان، طالب الإنسان بالتسامح واستنفر قدرته على التغيير. كذلك الإسلام حرر الإنسان من عبودية الأصنام، وحرره من حالة التبعثر وجعله دولة وأمة. فإذا كان الإنسان فى المجتمع لا يزال يعبد الأصنام، والأصنام كثيرة، يعبد رئيسه فى العمل، أو يعبد نزعة استهلاكية، أو يعبد رئيس دولة، ذلك يعنى أن واقعنا يشهد أنماطًا جديدة من العبودية، فإذا لم يساعد الخطاب الدينى على التحرر من كل ذلك، فما هى قيمته؟.

لقد طرحت حركة لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية سؤالاً هو: كيف يأتى الملكوت على الأرض فى ظل هذا الظلم والدعارة والفساد والمخدرات والاستبداد السياسى؟ وبالتالى أين يكون ملكوته؟ إذن فليبق الله فى السماوات؛ لأنه ليس موجودًا على الأرض، غير أنه بالإمكان أن يوجد على الأرض من خلال نضال إنسانى موجود يعلى اسمه، فإذا لم يكن هذا النضال الإنسانى موجودًا فلن يكون له قيمة، حينئذ يصبح الدين شبيها بشواهد القبور. قد تكون هناك أماكن للصلاة، وقد يكون هناك من يمارسون الطقوس، غير أن روح الدين الحقيقى غير موجودة فى المجتمع»[٧٤]. هذا الموقف يدرك الدين من خلال وظيفته التحريرية فقط، ومن خلال قدرته على تنظيم الواقع وتأكيد الطابع السيادى للإنسان، فإذا لم يفعل فلا قيمة للدين، وإذا كان الإنسان يعيش فى الواقع مستعبدًا حتى لغرائزه، وإذا لم يحرره الدين من هذه العبودية فلا قيمة للدين. وهكذا نجد أنفسنا فى النهاية أمام نوع من البرهنة المعكوسة التى تحاسب الدين بفساد الواقع وتردى أوضاع الإنسان، دون أن يطرح هذا الموقف وسيلة يستطيع بواسطتها -من خلال الجهد الإنسانى الفعال- العمل على تحرير الواقع أو المحافظة عليه من خلال إعمال روح الدين المجددة.

ويسعى هذا الموقف كذلك، من خلال منطلقاته العديدة، إلى إدانة الدين بسبب الظروف

الواقعية المتردية، وبدلاً من المطالبة بتجديد الخطاب الدينى لمواجهة تردى الواقع، نجد هذا الموقف يطالب بإقالة الدين من ممارسة دوره فى حياة المجتمع، ودفعه إلى الانزواء بسبب التردى الذى أصاب المجتمع.. بداية يسوق هذا الموقف شواهد على تخريب الدين للحياة، من خلال تاكيده « أن الخطاب الدينى فى أحيان كثيرة يعمل على حماية السلطة ». يدين هذا الموقف خروج الرموز الدينية فى المجتمع فى الانتخابات الأخيرة، وتأييدهم لرموز النظام الذين عبرت الجماهير عن رفضها لهم، وهم يعلمون أن هذا الانتخاب مزيف ولا يعبر عن شىء.. على هذا النحو نجد رجال الدين يقدمون غلالة دينية لستر عورة النظام السياسى، وإذا كان الدين سوف يؤدى هذا الدور، فسوف يصبح الأمر كارثة. يحدث ذلك حينما يشارك رجال الدين فى تزوير إرادة أمة قال الله (تعالى): فيها ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران ١١٠][٧٥]. ويتقدم هذا الموقف خطوة أخرى فيطلق طلقته الأخيرة، بتأكيده على ضرورة أن نتأسى بالغرب فى تجديد خطابنا الدينى، بأن نطرق طريق العلمانية، التى تعنى فى أساسها فصل الدين عن السياسة، أى: فصل الأخلاق الدينية عن الأخلاق المدنية، وأن نميز بين سلطة الدين الخالدة وسلطة السياسة المتغيرة. على هذا النحو، فعلى الدين أن تتراجع مساحته إلى حدود ضمائرنا الفردية. وبغض النظر عن الديانات الموجودة فى المجتمع، فإن البشر حينما يتعاملون مع بعضهم فى واقعهم الاجتماعى؛ فإن عليهم أن يتعاملوا وفق أخلاق مدنية وليس وفق أخلاق دينية، وإلا فإننا سوف نفتح أبواب صراع اجتماعى بين أصحاب الأديان والملل لا نعرف مداه ولا نهايته. وفى هذا الصدد علينا أن نتأسىَّ بالغرب الذى ترك الدين للفرد، وأبقى على الأخلاق المدنية للمجتمع. ويتسق مع ذلك: أنه لاينبغى أن ننص فى دستورنا على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمى؛ لأن ذلك يؤسس تناقضا فى بنية الدستور، بين روحه التى تؤكد على المساواة بين جميع المواطنين، وبين التأكيد على الدين الذى يعبر عن فئة دون فئة أخرى. فى هذه الحالة؛ فإن هذا النص سوف يصبح مصدرًا للظلم، ومدخلاً إلى التناقض والصراع الاجتماعى[٧٦].

ويتقدم هذا الموقف خطوات فى الاتجاه السلبى ليدين التجديدات التى تؤكد على أن الإسلام يحتوى على تصورات مقابلة لنظائرها الغربية؛ كالقول بوجود ديموقراطية فى الإسلام تناظر الديموقراطيات الغربية. القول بذلك أثار كثيرًا من الشكوك أكثر مما بعث على

الاطمئنان، ففى لقاء مع إحدى القيادات الإسلامية النشطة(*) قدم لنا الحل الإسلامى لربط الدين بالدولة، وفى المقابل قدَّمنا له كلامًا يؤكد على فصل الدين عن الدولة. وقد قدم لنا كلامًا لا يرفضه أحد -وفى التعقيب- سألته زميلة مسلمة: إذا كنت تقدم نموذجًا يضاهى الديموقراطية الغربية، إذن لماذا أسلمتم؟ وهنا يثور الهاجس حول هذا النوع من الترويج التسويقى الذى لن يلتزم به التيار الإسلامى حين وصوله للسلطة، تثور هذه الهواجس؛ لأن الإسلام لم يقدم الشكل الديموقراطى المعتمد على النَّص. عند قراءة النص نجد أن الإسلام هو كلام الله، وأن كلام الله لا يناقش، بل يجب الخضوع له، وأن تداول السلطة تدور حولها علامات استفهام كثيرة، إمامة حينا ومبايعة أحيانًا[٧٧]. مسائل كلها تحتاج إلى توضيح(**). وهو ما يعنى أن مناقشة تجديد الخطاب الإسلامى فى إطار الموقف العلمانى يتحقق إما على خلفية الاستعداد للتخلى عنه فى سبيل اعتناق أخلاق مدنية حسبما تؤكد النزعة العلمانية، وإما من خلال التشكيك فى التجديد الإسلامى، وخاصة من قبل بعض عناصر الآخر فى الوطن بالنظر إلى مرجعية المستقبل التى لم تتحقق بعد.

٣- **الظروف الخارجية و تجديد الخطاب الدينى:** استجابة للضغوط التى فرضتها ظروف داخلية برزت الدعوة إلى ضرورة تجديد الخطاب الدينى، وهى الدعوة التى لم تقتصر على تجديد الخطاب الدينى فقط بل تجاوزته إلى محاولة إعادة قراءة أو تأويل النص، بالنظر إلى ظروف واقعية جديدة، وهو التجديد الذى يأمرنا به ديننا الحنيف، ويحدد الآليات العديدة لإنجازه.

ذلك يعنى أن التجديد فى هذا النطاق يعد محاولة إعادة قراءة وتأويل القيم والمبادىء الإسلامية للوصول إلى منظومة قيمية تتولى قيادة عملية التحديث. فى مقابل ذلك: طرح مطلب التجديد استجابة للضغوط المفروضة من الخارج، غير أن هدفه هذه المرة لم يكن تحديث المجتمع انطلاقا من تراثه الثقافى والدينى، ولكنه كان محاولة لإضعاف هذا التراث بحيث تتم عملية التنمية والتحديث بعيدة عن التوجيه الإسلامى. وإذا كان تراث الأمة هو المحافظ على روحها وهويتها؛ فإن تبديد التراث أو لنقل إضعافه، هو إضعاف للهوية و تهديد للبقاء، وفى هذا الإطار برزت ثلاثة مواقف شكلت إدراكًا محددًا لدور الظروف الخارجية فى طرح المطالبة

(*) المفكر والنشط الإسلامى الدكتور عصام العريان.

(**) ارجع إلى الهامش ص ٣١١ ، ٣١٢.

بضرورة تجديد الخطاب الإسلامى. ويتمثل الموقف الأول فى موقف القوى الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية الذى تأجج عداؤها للإسلام بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، حيث استدعت هذه الأحداث مضامين العلاقة المتوترة بين الغرب والشرق.

ولتوضيح ذلك: يكشف تأمل العلاقة بين الشرق والغرب فى التاريخ الإنسانى الحديث عن وجود ضغط تاريخى مستمر من الغرب فى اتجاه الشرق، وهوالضغط الذى تجلى فى محاولة تقليص الخريطة الإسلامية تاريخيًّا من خلال قضم بعض أطراف الامتدادات الإسلامية فى أوروبا، كما هى الحال فى ألبانيا والشيشان والبوسنة والهرسك معاصرة والأندلس تاريخيًّا، وبعضها تم استيعابه أوروبيًا بإسلامه، وبعضها الآخر أعيد تنصيره كما هى الحال فى الأندلس. بالإضافة إلى ذلك فقد تولى الغرب دائمًا دفع أى محاولة لامتداد القوة الشرقية أو الإسلامية إلى أوروبا، فى مقابل محاولة أَوْرَبَة بعض الدول الإسلامية التى تقع إلى جانب جدارها، بل والعمل على إضعاف إسلامها، وتشكل تركيا المثال النموذجى على ذلك، حيث نموذج مجتمع - إسلامه مستأنس وقابل للتآكل- وهو النموذج الذى يسعى الغرب الآن إلى فرضه على العالم الإسلامى. ويبدو أن قدرًا من النجاح فى هذا الاتجاه بدأ يتحقق على صعيد بعض المجتمعات العربية والإسلامية. وقد تضافرت هذه الضغوط العدائية تاريخيًا مع الحركة الاستعمارية و الإمبريالية التى بدأت تاريخيًّا مع مؤتمر برلين سنة ١٨٧٠م، باعتبارها تمثل مرحلة تاريخية عليا فى تطور الرأسمالية. حيث اندفع الاستعمار بقوة وعنفوان فى اتجاه الشرق الإسلامى فى الوقت الذى كانت الأمة الإسلامية تعيش فى حالة من الضعف والوهن. وكانت النتيجة المتوقعة هزيمة ماحقة ساحقة أشعرت المسلمين بالهوان والمذلة، وجرحت هويتهم؛ أو رجتهم رجًّا عميقًا، الأمر الذى استنفر الكراهية والحقد تجاه الآخر المستعمر والأجنبى الذى جاء كغالب و قاهر، ونمت العلاقات معه ضمن منظور علاقات القوة والغلبة، وخاصة أنه بأفعاله العدوانية كان يُزكى هذه المشاعر، ونتيجة لذلك لم يكن التأثر والتثاقف سهلاً. وبذلك انطلق التجديد والإصلاح مستندا إلى تأكيد الذات فى مقابل قدح أو ذم الآخر رغم تفوقه[٧٨]. بالإضافة إلى ذلك؛ فإنه بالرغم من امتلاك الأمة الإسلامية لحضارة عريقة ذات أخلاق قوية، فإن أمة هذه الحضارة تعيش الآن فى حالة من الضعف، لذلك اتجهت -لتتمكن من البقاء- نحو استدعاء رصيدها الحضارى الذى شكل درعًا قويًّا يحميها من التأثر بثقافة، و نجح فى تغيير

دينها وثقافتها ولغتها. على خلاف ذلك حافظت المجتمعات الإسلامية فى إطار هذا التقابل الحضارى على ثقافتها وحضارتها، وما فقدته أثناء المرحلة الاستعمارية استعادته بعد رحيل القوى الاستعمارية. ولأن كلا الطرفين (الاستعمار، والحضارة الإسلامية) خرج من الصراع نصف مهزوم ونصف منتصر، لذلك بقيت للصراع طاقته التى استمرت تتفجر فى جولات أخرى، متتابعة ومتنوعة، وظلت القوى الغربية بالمرصاد لأمة الشرق والإسلام. غير أنه بسبب هذا الاتصال الثقافى والحضارى بين الأمتين، تواجدت بعض المساحات الثقافية التى يعيش فى نطاقها بعض المواطنين الذين استوعبوا الثقافة الغربية وأعجبوا بنموذجها ونوعية حياتها، ولأنهم سايروها؛ فقد راودتهم أحلام أن تكون ثقافة الغرب وحضارته التى أعجبوا بها هى ثقافة مجتمعاتهم، ومن ثم دفعت هذه الفئة شعارات التوجهات العلمانية بالمعنى الغربى، باعتبارها التى ينبغى أن تشكل أيديولوچية التحديث.

وبغض النظر عن المشاهد التاريخية المتتابعة للتفاعل بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، وهى المشاهد التى اتسمت بمظاهر سلبية عديدة؛ فإن المشهد الذى هوجم فيه برج التجارة العالمية والبنتاجون فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، أثار المشاعر والذكريات والعواطف التى استدعت مشاعر تاريخية سلبية عديدة، تجسدت فى العبارة التى نطق بها الرئيس بوش بتلقائية -فى أعقاب وقوع الحدث مباشرة يعبر بها عن طاقة عدائية كامنة فى اللا وعى الغربى- حيث قال منبهًا إلى بداية مرحلة جديدة للعلاقة بين الغرب والشرق الإسلامى قائلاً: « بأننا سنعلنها حربًا صليبية جديدة »، وقبل أن تنتهى التحقيقات المتعلقة بما حدث، ألصقت التهمة بالإسلاميين العرب، واتخذت الإجراءات التأمينية التى طالت العرب والمسلمين الذين يعيشون فى الولايات المتحدة أو المسافرين إليها طابع الإذلال أو المذلة وفرض الهوان، وبدا أن العقلية الأمريكية تنظر إلى المسلمين العرب باعتبارهم متهمين إلى أن تثبت براءتهم. وفى هذا الإطار تصور الغرب أن الإسلام هو الذى يُزكى روح المقاومة والرفض « التى سماها إرهابًا »، ومن ثم أصبح الهدف هو الإسلام. وإذا كان الغرب والولايات المتحدة قد تعايشا عن ود مع الخطاب الدينى الإسلامى المحافظ فى المجتمعات النفطية لثلاثة أرباع قرن، عندما كان هذا الخطاب يهتم بقضايا إطالة اللحى وتقصير الثياب، وتحريم شرب الدخان والتصوير؛ إلا أن الأمر قد اختلف حينما ظهر نبت أو جيل جديد « بأجندة » جديدة و خطاب جهادى جديد،

يتحدث عن تحرير أرض الإسلام وتطهير مقدساته من الصهيونية و« الإمبريالية » الأمريكية وتحرير ثروات المسلمين ومقدراتهم وإرادتهم، بحيث خالف هذا النبت « السلف الجهادى » تراث سلفية الخضوع للسلطان، هنا أصبح خطاب هذه « السلفية الجديدة » من وجهة نظر الغرب عنفًا وإرهابًا ورجعية و ظلامية وتخلفا »[٧٩].

وقد أدت متغيرات عديدة دورها فى تدعيم هذا التوجه الغربى والأمريكى السلبى نحو العالم الإسلامى، وتعتبر المسيحية الصهيونية هى المستفيد الأول الذى فجر الصراع مع الإسلام، والصراع الذى يستهدف رأس الإسلام و تقليم أظافره. ومع أن المسيحية الصهيونية لها جذور قديمة فى الفكر والتاريخ الغربى القديم، حينما جعلت البروتستانتية منذ ظهورها العهد القديم، أى « التراث اليهودى »، مرجعية للمسيحية. بذلك قام البروتستانت بإحياء فكرة أن اليهود هم شعب الله المختار، وأن العهد الإلهى لهم بأرض الميعاد دائم و قائم، وأن عودة المسيح ليحكم مائة سنة سعيدة، مشروط ومرهون بعودة اليهود إلى فلسطين، وتهويد فلسطين والقدس وإعادة بناء الهيكل على أنقاض المسجد الأقصى[٨٠] بعد الانتصار فى موقعة « هرمجدون »، ومن ثم أصبح الصراع الغربى ضد الشرق الإسلامى له بعد دينى وعَقَيدى[٨١]. وقد كان من الطبيعى أن يستنفر ذلك ردة فعل أو استجابة إسلامية، وخاصة أن الغرب فى هذا الصراع لا ينشد هزيمة الحضارة فقط، ولكن يسعى أيضًا باتجاه الحصول على ثرواتها كذلك.

وقد تضافر مع هذا الأساس الدينى للعداء للأمة الإسلامية، ظهور تنظير حضارى يعبر عن وجهة نظر الحضارة الغربية المنتصرة فى أعقاب انهيار الاتحاد السوفييتى وتدشينها لعصر العولمة؛ حيث ظهر مفكرون غربيون يدعون إلى الصراع مع الحضارة الإسلامية؛ لأن خطرها مناظر للخطر الشيوعى الذى انهار. تعبيرًا عن ذلك يدعو « فرانسوا فوكوياما » إلى ضرورة الصراع مع الفاشية الإسلامية الرافضة للحداثة، أى الرافضة للسير فى ذات طريق التطور الغربى[٨٢]. و يذهب « فوكوياما » إلى اعتبار أن انتصار الحضارة الغربية الرأسمالية يعنى نهاية التاريخ، حيث لا ينبغى أن تسمح الحضارة الرأسمالية المنتصرة بظهور قوة جديدة تناوئها. لقد اعتبر « فوكوياما » أحداث سبتمبر ٢٠٠١م « حركة ارتجاعية عنيفة ويائسة ضد العالم الحديث، فهو صراع ضد الفاشية يعبر بها الإسلام -من خلاله- عن الإحباطات التى فرضها الغرب عليه. وهو ما يعنى أن الصراع الذى يجب أن نخوضه: هو صراع ضد الفاشية

الإسلامية، أى: ضد العقيدة الأصولية غير المتسامحة التى تقف ضد الحداثة والعلمانية. وعليه فإن الحرب أوسع بكثير من الحرب على الإرهاب »؛ لأنها ينبغى أن تستهدف الأصولية الإسلامية التى تشكل الخلفية لإطار أوسع من المظالم وأعمق بكثير، وأكثر انفصالاً عن الحقيقة من أى مكان آخر. ارتباطًا بذلك ستتقدم « مسيرة التاريخ العريضة » -وفق رؤيته- بناء على نتيجة الحرب العسكرية فى أفغانستان و العراق التى سوف تسلم إلى إصلاح الإسلام من الخارج. غير أن « التطور الثانى والأهم ينبغى أن ياتى من داخل الإسلام نفسه. فعلى المجتمع الإسلامى أن يقرر ما إذا كان يريد أن يصل إلى وضع سلمى مع الحداثة، -وخاصة فيما يتعلق بالمبدأ الأساسى حول الدولة العلمانية والتسامح الدينى-[٨٣]. وقد أكد (صمويل هنتنجتون) ذلك صراحة فى مؤلفه « صدام الحضارات »، حيث ذهب إلى ضرورة أن تعمل الرأسمالية الغربية على تصفية أو إخضاع الكيانات الحضارية الأخرى المرشحة قريبًا للصراع معها، وأبرزها الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفشيوسية الصينية، ورأى أن الصراع مع الحضارة الإسلامية هو الصراع العاجل والفورى، أما الصراع مع الحضارة الصينية فهو صراع مؤجل[٨٤]. وقد صاحب ذلك سعى القوى الرأسمالية و على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية - بسوء نية لها جذور تاريخية - إلى إدراك أن الصراع ثقافى بالأساس، ارتباطًا بذلك ظهرت أقلام وعقدت مؤتمرات واجتماعات فكرية عديدة ضد ثقافة الجهاد و الاستشهاد التى تحرك طاقات الأمة الإسلامية؛ لتحرير أوطانها ومقدساتها من الاغتصاب الصهيونى والهيمنة الأمريكية والغربية، وضد الخطاب الإسلامى الذى يقدم منهجًا شاملاً للحياة، وذلك لتحويل الإسلام بالعلمانية إلى « صيغة نصرانية تدع ما لقيصر للقيصر الأمريكى، مكتفية من الإسلام بالشعائر والطقوس والمناسك والعبادات »[٨٥]. وقد تم التعبير عن هذه الحرب الثقافية التى ينتوى الغرب الرأسمالى شنها على الإسلام صراحة، من خلال تشخيص أن « الحرب الحقيقية فى المنطقة الإسلامية هى حرب فى المدارس، وليست فى ميادين القتال. ولذلك يجب أن نفرغ بسرعة من الحملات العسكرية لنعود مسلحين بالكتب والدبابات لتكوين جيل إسلامى جديد، يقبل سياستنا كما يحب شطائرنا. إن مشكلة أمريكا هى مع المدارس الإسلامية، التى لا تعلم التسامح مع أمريكا وإسرائيل، ففى هذه المدارس تكمن الأيديولوچية التى هى الآن أخطر على أمريكا من شيوعية الاتحاد السوفييتى.. إن الدين الإسلامى دين عنف.. والنظام الأخلاقى الذى يستند إليه الإسلام مختلف عما هو فى الحضارة اليهودية المسيحية « فى الغرب » التى عليها

أن تخوض الصراع ضد البربرية « فى الشرق ». وعلى ذلك فإن على الغرب أن يواصل تعميم حضارته، وفرض نفسه على الشعوب؛ ولأنه لا حل مع الدول العربية والإسلامية إلا أن تفرض عليها أمريكا القيم والنظم والسياسات التى تراها ضرورية. فالشعارات التى أعلنتها أمريكا عند استقلالها لا تنتهى عند الحدود الأمريكية، بل تتعداها إلى الدول الأخرى(٨٦). إن المعركة الحقيقية هى ضد الأصوليين الإسلاميين الذين يرفضون القيم الغربية والحداثة الغربية والعلمانية الغربية، ويرفضون ذلك المبدأ المسيحى الذى يؤكد على فصل الدين عن الدولة، وهذا هو التحدى الأيديولوچى الذى هو فى بعض جوانبه أشد خطرًا من الخطر الذى شكلته الشيوعية. وإذا كانت الحرب على الإسلام ضرورية؛ فإن حربًا داخل الإسلام هى الأكثر ضرورة لتحويله إلى إسلام حداثى ليبرالى علمانى. ولتحقيق الهدف من هذه الحرب داخل العالم الإسلامى؛ فإنه من الضرورى العمل على تحويل التعليم الإسلامى والخطاب الإسلامى باتجاه تبنى الحداثة الغربية فى هذا الإطار؛ فإنه من الضرورى العمل على إحكام السيطرة على المدارس الدينية، وإعداد أئمة أو دعاة مستنيرين للمساجد لترويج أفكار الغرب، وغرس الذهنية الغربية فى الجيل الجديد وإعادة صياغة توجهاته باتجاه الصراع العربى الإسرائيلى، ويلخص هذا الموقف رؤيته للإسلام بقوله « إن الإسلام دين الإرهاب، وهو دين شرير»(٨٧).

وفى أعقاب إعلان « الحرب على الإسلام » وخطابه الدينى المقاوم للهيمنة الأمريكية وللعنصرية الصهيونية، توالت على كثير من البلاد الإسلامية « الطلبات » و« الضغوط » و« الأوامر» الأمريكية لإحداث تجديد فى الخطاب الإسلامى مستندة فى ذلك إلى عدة آليات: وتتمثل الآلية الأولى فى الضغوط من أجل تغيير مناهج ومواد التعليم الدينى، واختزال ساعات تدريس هذا التعليم والوقوف به عند الشعائر والعبادات، دون شئون السياسة والحكم والمال وحقوق الشعوب فى تقرير المصير، مع حذف ثقافة الجهاد والفداء والاستشهاد من التاريخ الإسلامى والخطاب الإسلامى جميعًا(٨٨). بحيث تتقلص مساحة الفاعلية الإسلامية فتتآكل الطاقة التحريرية للإسلام، وهى الطاقة التى أدت فى العصر الإسلامى الأول دورًا مهمًّا فى رسم حدود الإمبراطورية الإسلامية، واستمرت فى العصر الحديث؛ لكى تؤدى دورًا مهمًّا فى تحرير الشعوب الإسلامية من سيطرة الاستعمار(٨٩). فإذا نزعت هذه الطاقة التحريرية من بنية الإسلام كدين وعقيدة وفكر، فسوف يصبح من السهل إعادة السيطرة على الأمة الإسلامية واستغلال مقدراتها. وتتحدد الآلية الثانية فى العمل على تقليص فاعلية المرجعية الإسلامية

من طريق الصناعة الإعلانية لنوع جديد من الخطاب الإسلامى، عن طريق صناعة وعَّاظ أو دعاة جدد تكون لهم جاذبية جماهيرية، غير متفقهين فى الدين بما يكفى للإفتاء، وإن استعانوا فى خطابهم بالعلوم الإنسانية الغربية فى التفسير تحت قناعة ادعاء أنهم يفسرون حقائق القرآن الكريم تضافرًا مع حقائق العلم التى تتطابق مع حقائق القرآن الكريم. وهكذا يتزايد المكون العلمى فى الخطاب الدينى الإسلامى عن المكون الدينى، حتى يتآكل وجود الخطاب الأخير. تأكيدًا لذلك هناك عدد من الدعاة الجدد الذين بدأوا يظهرون على ساحة الخطابة الإسلامية، شباب صغار يسافرون إلى الخارج لفترة لا نعرف أين يذهبون ولا ماذا يحدث لهم هناك، و يعودون لكى يخاطبوا الشباب بخطاب دينى يؤججون به مشاعرهم وعواطفهم، ويقدمون أثناء ذلك تفسيرات مغلوطة، وأحيانًا خارجة عن حدود الدين، وأحيانًا ثالثة تقلص المكون الدينى فى الخطاب، وتساهم فى النهاية فى تفكيك بناء الخطاب الإسلامى. ومازال الأزهر الشريف لم يتخذ موقفًا من هذه الظاهرة إما بسبب عدم الوعى بنتائجها وتلك مصيبة، أو الوعى بها والصمت عليها، وحينئذ تكون المصيبة أعظم، وخاصة أنها ظاهرة أصبحت كثيفة الوقوع فى مصر بلد الأزهر الشريف.

وتتصل الآلية الثالثة للتجديد المفروض على الخطاب الدينى فى الاعتماد على النخبة العلمانية المثقفة التى لديها ولع بالعلمانية الغربية فى مقابل رفض تراثها. هذه الصفوة يقول الكاتب الجزائرى «الطاهر وطار» فى رده على دعوة وزارة الثقافة المصرية له لحضور مؤتمر عن «الخطاب الثقافى» بالقاهرة، حيث يخاطب الوزير قائلاً: «محاوركم يا معالى الوزير تدور فى مجملها حول كيفية تفعيل الثقافة العربية فى زمن العولمة مع توجه واضح إلى الانسياق فى الفلك الأمريكى والتوجهات الثقافية التى ترغب الولايات المتحدة فرضها على المنطقة العربية والإسلامية. وخاصة فيما يتعلق منها بتغيير المناهج التعليمية وإعادة النظر فى رؤية الأنظمة الإعلامية للغرب عمومًا، والولايات المتحدة خصوصًا. كما يبدو واضحًا النزوع إلى تيار الثقافة الكونية والمتوسطية، وهو ما يعنى مباشرة إعادة النظر فى الصراع العربى الإسرائيلى، والانخراط فى سياق السلام الوهمى والتطبيع مع الكيان الصهيونى». ومن الجدير بالذكر مقاطعة عدد من المثقفين المؤتمر، بل إن ستة منهم(*) أصدروا بيانًا يعلنون فيه مقاطعتهم له؛

(*) هؤلاء الستة هم الأساتذة: جمال الغيطانى، عبد العظيم أنيس، محمد البساطى، رضوى عاشور، صنع الله إبراهيم، طارق البشرى.

نظرا إلى أنه يوحى بوجود يد أمريكية هى التى وضعت محاوره[٩٠]. ويصف هذا التطبيع مفكر إسلامى آخر بقوله: « وعقب صدور الطلبات والضغوط الأمريكية بتغيير الخطاب الدينى، جاء دور العلماء الحضاريين من أبنائنا، الذين يسمون بأسمائنا ويتكلمون لغتنا، والذين يمول الغرب علنا دكاكينهم التى يسمونها » منظمات المجتمع المدنى « ليصبحوا « صوت سيدهم ». ليتحولوا بقدرة الدولارات الأمريكية إلى أُجراء لتجديد الخطاب الدينى، وهم الذين لم يعرف واحد منهم التخصص فى العلوم الإنسانية. « لقد تجاهل هؤلاء العلمانيون قضايا الأمة الرئيسية فى تحرير المقدسات ومقاومة الهيمنة الأمريكية الإمبريالية والفريضة الغائبة المتعلقة بالعدل الاجتماعى، والتشرذم القطرى لعالم الإسلام والمسلمين. تجاهل هؤلاء كل قضايا الأمة وشرعوا فى التركيز على الإفتاء العلمانى فى مفهومهم الأمريكى لتجديد الخطاب الدينى للإسلام والمسلمين »[٩١]. وتؤكد الآلية الرابعة على ضرورة العمل باتجاه تفكيك روابط الشباب بدينه، عن طريق العمل على توسيع المساحة الغريزية فى بناء الشخصية الشابة من خلال الإعلام وتكنولوچيا المعلومات، بحيث تعمل هذه الآليات باتجاه تقليص القيم والمبادىء الدينية الطاهرة. تأكيدًا لتلك المشورة المدمرة التى أوصى بها رئيس الوزراء الإسرائيلى السابق « بنيامين نتنياهو » الإدارة الأمريكية بضرورة أن تدعم قناة « فوكس » الأمريكية، وهى القناة التى تقدم الأفلام الجنسية الإباحية للشباب الإيرانى والإسلامى؛ لأنها القناة التى بواسطتها تستطيع تقويض أسس المجتمع الإيرانى المسلم[٩٢]، ومع انعقاد مؤتمر السكان عام ١٩٩٤م، صاغ المجتمع الغربى « مفاهيمه الانحلالية الداعية إلى تجريم وتحريم الزواج المبكر، وجعل الزنا المبكر بديلاً عن الزواج المبكر، وجعل النشاط الجنسى حقًّا من حقوق الجسد حتى للمراهقين والمراهقات ». ومن المثير للدهشة والريبة فى ذات الوقت؛ أنه بالرغم من أن منظمات المجتمع المدنى قامت بفضح ختان الإناث فى العالم الإسلامى حتى صورت أفلامًا شاهدها العالم؛ إلا أن هذه المنظمات أصابها الصمت والخرس أمام ٦٠ ألف امرأة بوسنية مسلمة تم اغتصابهن فى معسكرات المنظمة الدولية، ولم نسمع صوتًا لمنظمة واحدة تتحدث عن هذا العنف البربرى من قبل الدول المتقدمة التى تدعى الدفاع عن حرية وحقوق المرأة. وحينما حاكمت مصر ٥٣ شابًّا بتهمة الشذوذ الجنسى: طلب الكونجرس الأمريكى والبرلمان الألمانى قطع المعونة عن مصر، وقامت مظاهرات فى باريس شارك فيها العرب من الشواذ والمؤيدين لهم، وقد شارك معهم مجموعة من المثقفين العرب، يتظاهرون ضد مصر التى تحاكم الشواذ وتدافع عن العروبة والاسلام ضد الفساد[٩٣].

وهو ما يعنى نشر منظومة قيمية تصبح مرجعية للبشر فى دار الإسلام، بحيث تعمل هذه المنظومة -كما هو مستهدف- فى اتجاه أن تحل محل القيم و المبادىء الإسلامية النقية والطاهرة، وخاصة أن هذه المنظومة تدعمها الطاقة الغريزية للشباب التى يتم تأجيجها بالأساليب المتنوعة لتكنولوچيا الإعلام الغربى.

وتشير الآلية الخامسة إلى الضغط على الحكام فى النظم السياسية -العربية والإسلامية- باسم شعارات الإصلاح السياسى، وضرورة التحول الديموقراطى.. فى هذا الإطار: فإن العالم بأجمعه يدرك أن الولايات المتحدة كانت على تحالف تاريخى دائم مع النظم الدكتاتورية، ومن ثم فهى ليست نصيرًا حقيقيًّا للحرية والديموقراطية فى العالم العربى والإسلامى.. ثم إن أغلب النظم فى المجتمعات العربية الإسلامية نظم معادية للديموقراطية والحرية؛ لأنها نظم غير شرعية لا تستند إلى إرادة الشعوب، ولكنها تعتمد على دعم القوى الخارجية المستغلة لمجتمعاتها. وبذلك فإنه حينما ترفع أمريكا شعار الحرية والديموقراطية، إنما تستخدمها كآلية لابتزاز النظم السياسية لدفعها فى اتجاه مزيد من الخضوع [٩٤] للحصول على الثروات العربية والإسلامية دون احتجاج من قبل هذه النظم، ولدفعها إلى تعديل دينها الذى يشكل قاعدة هويتها. ذلك يفسر هرولة المجتمعات الإسلامية نحو إصدار القوانين التى تحاصر التعليم الدينى والخطاب الدينى، بل ومراجعة المقررات الدراسية لا سيما الدينية، وفى ظل ظروف الخوف؛ فإننا نحن الذين ننزع أظافرنا بأيدينا ونبدد طاقة المقاومة من فضائنا، و نكسر سيوفنا؛ لأنها أصبحت فى رأينا عبئًا لا تحتمله مذلتنا فى هذا العصر.

وتتصل الآلية **السادسة** بتقديم النموذج الإسلامى الذى يريده الغرب، وهو نموذج الإسلام التركى الذى أسسه كمال أتاتورك «الذى أجبر تركيا بإصرار شديد على أن تهجر ماضيها الإسلامى لتلبس معطفًا و قلنسوة غربية». الأمر الذى وقف بالإسلام وخطابه فى هذا المجتمع عند مستوى الشعائر والعبادات والمحاريب والقلوب، فيكون دينًا علمانيًّا، يقبل بفصل الدين عن الدولة. وقد ألح المسئولون الأمريكيون -نذكر منهم «بوش، وباول، وولفيتز»- على هذا النموذج بوصفه النموذج الذى يلبى طموحات العالم الإسلامى، و يلبى طموحاتهم قبل ذلك بالأساس؛ لأن هذا النموذج يدعو العالم القديم إلى قبول العالم الجديد. وعلى هذا النحو تُقدم تركيا صورة مقنعة بعدم ضرورة التضحية بالمعتقدات الدينية لصالح مؤسسات ديموقراطية

علمانية حديثة بتعبير وولفوفيتز، ولكن بمحاولة ملاءمة الأولى لاحتياجات الأخيرة. وقد تم التعبير عن هذه الصيغة للإسلام الحداثى فى إطار الاهتمام بالأمن القومى والمصلحة الأمريكية بتعبيرات مختلفة «كالإسلام الليبرالى» أو «العلمانية المؤمنة» أو «الإسلام العلمانى» أو «الإسلام المعتدل»[٩٥]. هذا النموذج التركى يراه الغرب النموذج الوحيد الصالح لنقل المجتمعات الإسلامية من التخلف إلى الحداثة، وإدماجها فى العولمة أو فى النظام العالمى الجديد، وإنقاذها بالطبع من التطرف والإرهاب. وقد بدأت الحكومة التركية -ومعها دوائر أمريكية- تُروج بالفعل لنقل هذه التجربة العلمانية إلى أفغانستان وباكستان. فى هذا السياق أيضًا طرحت التجربة التونسية، التى قادها التونسيون المتفرنسون، والتى شكلت -كما يدعى- إسلامًا عصريًّا علمانيًّا[٩٦] لا يعكس الروح الحقيقية للإسلام.. ذلك يعنى أن الطرف الخارجى فى الجدل الدائر حول تجديد الخطاب الإسلامى يستهدف إجراء تعديلات فى الخطاب الإسلامى، يجعله يتخلى من ناحية عن روح المقاومة والجهاد، ويحجمه من ناحية ثانية عند حدود الطقوس والعبادات المشكلة للضمائر الفردية، حتى لا يصبح للإسلام اهتمام بالشأن العام، ومن ناحية ثالثة تدفع به -حسب النموذج التركى- باتجاه التحديث الغربى ومنظومة القيم العلمانية بالمعنى الغربى، حتى يتساقط الإسلام أشلاء فى النهاية.

ويتشكل الموقف **الثانى** فى الجدل المتعلق بقضية الظروف الخارجية الضاغطة باتجاه تجديد الخطاب الدينى من الصفوة الإسلامية، التى تدرك بداية أن التفاوت بين الغرب والمسلمين فجر الحاجة إلى التجديد. فالمقارنات التى قام بها رواد النهضة والمصلحون الأوائل بين الحالة التى آلت إليها أوضاع الأمة الإسلامية، وبين التفوق الغربى فى جميع المجالات، جعلتهم يوقنون بأن الثقافة الإسلامية بعلومها ومناهجها ومقولاتها قد أصبحت تتحرك خارج التاريخ المعيش. كما اعتقدوا أيضًا بأن النهوض بأحوال أى أمة من الأمم لا يكون بقطعها عن جذورها الثقافية ومطالبتها بالتخلى عن موروثها ومعتقداتها الدينية، وإنما بمراجعة مخزونها الثقافى، وإعادة تأويله حسب حاجات المرحلة التاريخية دون الإخلال بمبادىء المرجعية الدينية، بحيث يساعد ذلك فى النهاية على حل مشكلاتنا، وأيضًا على تأكيد الحيوية الذاتية التى يتميز بها الإسلام[٩٧]. يؤكد هذا الموقف أيضًا: على أننا إذا كنا نحتاج إلى تجديد ثقافتنا وعقولنا من خلال إعادة قراءة مضامين نصوصنا؛ فإن ذلك لن يضيرنا إذا كانت حركتنا

للتجديد قد تزامنت مع الدعوات الأمريكية من أجل التجديد، فإن ذلك لا يعد خضوعا لضغوطها[٩٨] بل إدراكا لمتطلبات أحوالنا، وكذلك الوفاء بالتزاماتنا نحو ديننا ومجتمعاتنا.

ذلك يعنى أن خطابات التطوير والإصلاح والتجديد الدينى فى إطارها الشامل، هى أقدم وأرسخ وأكثر عمقًا فى تاريخنا الثقافى والسياسى من خطابات الكونجرس والأتباع العلمانيين المحليين، وذلك يعنى أيضًا أن خطابات ومشروعات التجديد الدينى داخل بنيات الفكر الدينى الإسلامى والمسيحى ليست بدعة ولا حدثًا عارضًا، وإنما بدأت مبكرة فى القرن الثالث الهجرى.. إن تاريخنا التجديدى والإصلاحى ولحظات تألقه وازدهاره كانت ولا تزال تعبيرًا عن احتياج فقهى وروحى ومجتمعى وتاريخى، تولد بالأساس من داخل البنيات الداخلية، ولم يكن محض تعبير عن ضغوط ومطالب خارجية. وإذا حدث أحيانًا فقد كان استجابة لنمطين من المتطلبات والمؤثرات الداخلية والخارجية على السواء. وفيما يتعلق بالأخيرة، لم يجد أكابر الفقهاء والمجددين حرجًا فى التصدى لها بالإبداع الفقهى الأصيل والمتجدد، وليس بالانصياع أو المجاراة لسلطة المتغلب الاستعمارى أو الإمبريالى أو أتباعه[٩٩]. وإذا كان مشروع التجديد ثابتًا ومستمرًّا فى بناء ديننا الحنيف، فإننا نجد أن الدعوة الحالية إلى التجديد تكتنفها أحيانًا مخاطر عديدة.

ويتمثل أول هذه المخاطر فى التحركات المريبة التى تقطعها الدوائر الغربية فى اتجاه الضغط نحو « إصلاح الإسلام »، واستخدامهم أساليب متنوعة لتحقيق هذا الهدف. تأكيدًا لذلك فقد طرحت الدوائر الغربية تصورًا يذهب إلى أن « عناصر من ذوى الأصول الإسلامية الذين هاجروا إلى الغرب واندمجوا وذابوا فى مجتمعاته، واستوعبوا منظومته القيمية، وأبنيته الفكرية، هم الأولى بأن يكونوا من خلال كتاباتهم وممارساتهم النموذج الذى ينبغى نقله إلى المجتمعات الإسلامية لِيُحْتذى وَيُقلَّدْ، على زعم أن هؤلاء قد خرجوا من خلال وضعهم الفريد هذا بصيغة عصرية حديثة متطورة عن الإسلام، صالحة للعيش والتأقلم مع المجتمع الحديث. وفى تطور موازٍ: أخذ الإعلام الغربى « يكتشف » أن هناك داخل وخارج المجتمعات الإسلامية مفكرين وكتابًا كذلك، أصحاب باع فى تطوير وإصلاح وتجديد وتغيير وتحديث الإسلام، وأنه يجب على الدول الغربية أن تشجعهم وترفع من شأنهم بالتلميع الإعلامى تارة، والدعم المالى والسياسى تارة أخرى، حتى يمكن نشر أفكارهم فى نطاق الأوضاع الدينية والاجتماعية

والفكرية فى المجتمعات الإسلامية[١٠٠]. بحيث يؤدى ذلك إلى إحداث تغيير جذرى حاسم فى البنية الفكرية العامة للإسلام عقيدة وشريعةً وقيمًا وممارسةً، تؤدى فى النهاية إلى ثنائية العلمنة والتغريب، بحيث يخرج الإسلام من هذه العملية مسخًا مطوعًا للتآلف والإنضواء تحت منظومة العالم الغربى، فاقدًا لتميزه و تفرده، ومفرغًا من مضمونه الحقيقى.

ويتحدد الخطر الثانى فى عملية التجديد -التى فرضتها ظروف أو ضغوط خارجية- فى تشكل مفاجىء يجمع فى سلته غلاة العلمانيين واللادينيين المتغرِّبين الذين لم يعهد عنهم أدنى اهتمام أو انشغال بالهم أو الفكر الإسلامى، باستثناء الهجوم الدائم على الإسلام؛ حيث أصبحوا فى ظل الضغوط الخارجية هم الأعلى صوتًا والأكثر نشاطًا فى الدعوة. وهم الذراع الداخلى للتحرك الخارجى[١٠١]. هم دائمًا الذين يُدْعَون إلى مؤتمرات الغرب للتشاور حول الخطط المرحلية لتشويه الإسلام، و لا مانع من رفع شعارات ذات طبيعة شفافة كحوار الحضارات، أو حوار الثقافات، أو العلمانية، أو حتى تجديد الخطاب الدينى. وإذا كان الغرب يضغط ببعض المثقفين العرب والمسلمين الذين تربَّوْا فى ديارة على الإسلام من أعلى، فإنه يضغط بالصفوة العلمانية المفتونة به والتى تتحدث عن الاستنارة على الإسلام من أسفل، وضع أشبه ما يكون بمحاولة حشر الإسلام بين مطرقة مثقفيه المسلمين المتغرِّبين من الخارج وسندان مثقفيه المسلمين العلمانيين من الداخل.

ويتصل الخطر الثالث على عملية التجديد -كما يرى أصحاب هذا الموقف- بالمقاومة الشرسة التى يبديها أصحاب المؤسسات الدينية المحافظة، الذين وجدوا فى تحالفهم مع السلطات التسلطية والأبوية السياسية الحاكمة فرصة تاريخية لخنق واستبعاد المجددين، ورفض أية محاولات إصلاحية لمؤسسات تعليم وإنتاج الخطابات الدينية[١٠٢] المتطورة والمتلائمة مع الواقع الجديد. على هذا النحو نجد أن هذا التحالف يعارض التجديد؛ لأنه سوف يفضح كسل المؤسسة الدينية التقليدية المحافظة التى عجزت عن تطوير قراءة متجددة للنصوص الدينية لاستخراج الأحكام التى تواكب تطور الواقع. وذلك لأن؛ رفض التجديد سوف يساعد على ترسيخ التخلف وبقاء الأوضاع على ماهى عليه، وهى أوضاع ملائمة للحفاظ على بقائها واستمرارها.

فى مواجهة هذا الموقف الذى تبنته النخبة الإسلامية فى مواجهة الضغوط الخارجية من

أجل تجديد الخطاب الدينى، يبرز موقف ثالث يتشكل من النخبة العلمانية التى حاولت تأمل التجديد بالنظر إلى الظروف الخارجية التى فرضته. يتبنى هذا الموقف ذات الرؤية الغربية المتحيزة، التى تتخذ من سلوكيات بعض الجماعات التى تطرفت بالإسلام فخرجت عنه تكأة للنيْل من الإسلام، -كأنما الإسلام هو دين التطرف وليس دين الوسطية والاعتدال والتسامح والرحمة التى هى طبيعته- ويعبر أحد « أشاوس » هذا الموقف عن ذلك قائلاً: « لقد تأزمت علاقتنا بالعالم حتى وصلت الأزمة إلى ذروتها، فالمسلمون يدمرون تماثيل بوذا فى أفغانستان ويذبحون السياح الأجانب فى الأقصر، ويميِّزون أنفسهم عن الآخرين، ويرفضون الاندماج فى المجتمعات الأوروبية، ويعتدون على معابد اليهود فى تونس، ويقتلون مئات الأستراليين فى بالى، و يفجرون مساكن الأمريكان فى الرياض، ويشنون الهجمات الانتحارية فى نيويورك وواشنطن، فيزهقون آلاف الأرواح البريئة، ثم يعلنون على العالم أنهم يفعلون ذلك باسم الإسلام، جهادًا فى سبيل الله وإعلاء لكلمته(*). ومن الطبيعى أن يكون رد الفعل عنيفًا عنف الفعل، وأن يتمثل فيما يتعرض له المسلمون ومازالوا يتعرضون له فى أنحاء العالم من مقاطعة وتمييز تعددت صوره. فالمسلمون يُراقَبُونَ فى مختلف انحاء العالم، ويُطارَدون ويُعْتَدَى على أشخاصِهم ومساكنهم ومساجدهم فى الولايات المتحدة، وهناك مفكِّرون غربيون يبشرون بصراع الحضارات، ويتنبأون بحرب عالمية تشتعل بين المسلمين والغرب. وها هى حكومة الولايات المتحدة تمتثل لهذه النبوءة وتشن الحرب على أفغانستان والعراق وتهدد بشنها على بلاد أخرى.

لابد إذن من مواجهة هذه الأزمة، ومن الضرورى إعادة النظر فى خطابنا الدينى الذى أوقفنا من العالم موقف الخصومة والعداء، وبرر للقوى الاستعمارية والتيارات العنصرية فى أوروبا وأمريكا وإسرائيل أن تعلن الحرب علينا، وأن تستخدم فيها ما يباح وما لا يباح.

(*) نسى أصحاب هذا الموقف المشوه والذى يفتقد الكبرياء الإنسانى والوطنى ما حدث لنساء البوسنة والهرسك من اغتصاب جماعى، أو المقابر الجماعية للمسلمين هناك، تناسوا ما حدث فى أفغانستان والعراق ويشاهدون كل يوم – بلا حساسية ولا ألم – ما يحدث لأهل فلسطين، ومن المدهش بعد ذلك أن يتحدثوا عن أرواح الآخرين، كأن أرواح أهاليهم رخيصة، وكأن تماثيل بوذا أغلى بكثير من عذرية وشرف نساء المسلمين.

وبوسعنا أن نبحث عن مواقع الصدام بيننا وبين الحضارة الحديثة؛ لنجدها تتمحور حول الحكومة الدينية، وتطبيق الشريعة أو إقامة الحدود، وحقوق الإنسان، ووضع الأقليات الدينية فى المجتمعات الإسلامية، ووضع المرأة المسلمة، وعلاقة المسلمين بالمجتمعات الأخرى، وبوسعنا أن نجمل هذا كله فى مسألة واحدة جامعة هى العلمانية وفصل الدين عن الدولة[١٠٣]. ما سبق يوضح إذن العدائية للإسلام، وأيضًا عجز هذا الموقف عن التفرقة بين الجماعات التى تطرفت للإسلام حتى خرجت منه والجماعات التى تقاوم من أجل الحفاظ على الأرض والكرامة العربية، وهو فى ذلك يتبنى الرؤية الغربية المتشدده والتى تتهم الإسلام، والتى تعد سابقة مرفوضة للتوحيد بين الجماعات المتطرفة والإسلام. إضافة إلى أنه موقف يدعى التفقه فى الدين دون أن يكون لديه الرصيد الفكرى الذى يؤهله للحديث فى أمور الدين. على هذا الموقف نستدعى شطر بيت شعر قاله الشاعر العربى أبو الطيب المتنبى « يا أمة ضحكت من جهلها الأمم».

رابعًا: تجديد الخطاب الدينى، شروطه ومنهجه

تجديد الخطاب الدينى يقع فى نطاق سياق اجتماعى ولا يقع فى فراغ. وحتى يتحقق الهدف من التجديد بما يلائم أوضاع المجتمع فإنه من الضرورى أن يعطى اعتبارًا لبعدين، حيث يتمثل **البعد الأول** فى ضرورة مراعاة بعض المعايير أو الشروط حتى لا ينحرف التجديد عن الهدف المرجو منه؛ أى حتى لا يضر بمضمون الخطاب فيعجزه عن التلاؤم مع أوضاع الواقع المتجددة. كما أنه ينبغى أن يستجيب لاحتياجات المجتمع الذى يهدف الخطاب إلى تطوير طاقاته وفاعليته، فى حين يتحدد البعد الثانى بمنهج التجديد -بحيث لا يؤدى التجديد إلى تبديد مضمون الخطاب- حيث يؤدى الاهتمام بهذه الأبعاد إلى الوصول إلى الخطاب الدينى المجدد والمحقق لأهدافه وغايته وهو ما نعرض له فيما يلى:

١- **شروط تجديد الخطاب الدينى:** تجديد الخطاب الدينى لا ينبغى أن يتحقق بصورة عشوائية: لأن المساس أو العبث به يعد عبثًا بأساس المجتمع وقاعدة ثقافته؛ لذلك أصبح من الطبيعى أن تعمل المواقف المختلفة المهتمة بتجديد الخطاب الدينى على تطوير مجموعة من الشروط التى ترى ضرورة أن تراعى فى جهود تجديد الخطاب الدينى. ويمكن تقسيم هذه

الشروط إلى نوعين، **الأول** تلك الشروط المتعلقة بالسياق الاجتماعى لتجديد الخطاب الدينى، ويتعلق النمط **الثانى** بالشروط ذات الصلة بالتعامل مع مضمون الخطاب الدينى.

أ – التجديد كاستجابة للسياق الاجتماعى المتغير: فيما يتعلق بضرورة أن يراعى تجديد الخطاب الدينى التوازن بين الحفاظ على مرجعيته وطبيعة احتياجات السياق الاجتماعى المحيط، يشير تأمل المواقف فى هذا الصدد إلى بروز ثلاثة مواقف متباينة حول اشتراط ضرورة أن يكون هناك تلاؤم بين المرجعية التى يعبرعنها الخطاب، واحتياجات المجتمع المتغيرة والمتزايدة من النص. وهو ما يعنى أن هذا التباين يدور بالأساس حول طبيعة العلاقة بين تجديد الخطاب الدينى والسياق الاجتماعى كأحد الشروط الأساسية التى ينبغى أن تراعى فى عملية التجديد. يتميز الموقف الأول بأن له توجهاته الدينية البارزة، ويتساءل بداية: ما الحاجة إذن إلى نص مقدس أصلاً ما دامت القضية برمتها مرهونة بالوقائع المتغيرة، وبذبذباتها التى لا تكف عن التسارع؟!.. إن النصوص المقدسة فى الإسلام وفى كل الأديان هى التى تضبط مسار الوقائع المتغيرة، وتقنن حركتها المتدفقة، وهذه وظيفة الدين، وعلى خلاف ذلك يريد المبددون أن يعكسوا طرفى المعادلة، فالنص عندهم يعاد النظر فيه تبعًا لحركة الواقع، متجاهلين أن النص تنزيل إلهى ثابت دائم، وفى هذا الثبات وتلك الديمومة ما يحول بين البشر واهتزاز المعايير، واضطراب الموازين واختلال المقاييس. وإذا كان المطالبون بذلك قد تحدثوا عن تطويع النص للواقع والمكان، فإنهم قد تحدثوا أيضًا عن الإسلام والزمان باعتبار أن الزمان أحد إحداثيات الواقع. ارتباطًا بذلك نجدهم يؤكدون أنه نظرًا إلى أن القرآن الكريم والسُّنة الشريفة صالحان لكل زمان ومكان؛ فإن ذلك يقتل إحساسنا بالزمن، وأن ما حدث قبل ألف عام يمكن أن يتكرر(*). ويرد الموقف -صاحب التوجهات الدينية- على ذلك بأن المبادىء والأسس والمعايير لا تقاس بتقادم عهدها ولا بتغير مكانها ولا بمدى أخلاقيتها وخَيْرِيَّتها التى قد تحدث فى الواقع، فغالبية الفضائل قديمة العهد، ولايفسدها كر العصور ومر الدهور ولا يحولها إلى

(*) أثناء توزيع سيدنا محمد (ﷺ) للغنائم فى أعقاب إحدى الغزوات قال له أعرابى «اعدل يا محمد» فرد عليه الرسول (ﷺ) إن لم أعدل أنا فمن يعدل «فقال سيدنا عمر وقد كان بالموقف» «أأضرب عنقه يا رسول الله، فأجابة النبي قائلاً: اتركه، فسوف يكون له قوم يتفقهون في الدين فيتطرفون به، فيخرجون منه كما تخرج السهم من الرمية».

رذائل؛ لأنها عبارة عن مبادىء وتوجيهات عامة. ولنلاحظ أننا نتحدث عن نصوص الوحى التى أنزلت لتكون هدى للناس جميعًا بأزمنتهم جميعًا، وبأمكنتهم جميعًا، ومن البديهى أن تكون تعاليمها ذات المصدر الإلهى متسقة مع الجوانب الثابتة فى الطبيعة البشرية، أعنى الجوانب القاعدية، تعالجها بعلاج ثابت، ومتسق فى الآن نفسه مع الجوانب المتبدلة فى الطبيعة البشرية، التى تعالجها بعلاج متغير كذلك[١٠٤]. يرى هذا الموقف أيضًا أن النص مقدس لا ينبغى المساس به، ففيه حالات الواقع المتغيرة مضمنة أو كامنة فى البناء الثابت للنص؛ لأن هذا النص إلهى وكلى الأبعاد، وما علينا إلا البحث فى مخزونه نستكشف من على ساحته ما يلائم الواقع المتغير.

ويتمثل الموقف الثانى الذى يرى فى احتياجات السياق الاجتماعى أحد الشروط التى تفرض ضرورة التجديد، هذا الموقف الوسط يرى أن الحقيقة تدرك بنوع من المصالحة بين الواقع والنص على قاعدة التوازن بين الطرفين، لأنهما معًا صادران عن جذر واحد.

يرى هذا الموقف أيضًا ضرورة تطوير الواقع المتماسك بما يلائم مضمون النص الدينى. كما يذهب هذا الموقف إلى أن قضية تجديد الخطاب الدينى زادت حدتها فى عصر العولمة التى تدعو إلى التجانس، وسقوط الحدود بين الدول، وانتصار النزعة الإنسانية، والدعوة إلى حضارة إنسانية واحدة يصبح للبشر فى إطارها حقوقًا إنسانية واحدة، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والثقافية. هذا الموقف يؤكد على أهمية قبول الآخر بغض النظر عن انتماءاته، وهو ما يعنى القضاء على التعصب، حتى يتطابق واقعنا مع النص الدينى، «فالناس سواسية كأسنان المشط» ولا «تفرقة بين عربى وعجمى إلا بالتقوى»[١٠٥]. يذهب هذا الموقف أيضًا إلى ضرورة أن يستهدف الخطاب الدينى المتجدد تأكيد وحدة المجتمع، وذلك من خلال الاعتراف بأن الخلافات أمر وارد بين المسلمين والمسيحيين، وأن لكل ديانة خصوصيتها، وعلى الآخرين احترام هذه الخصوصيات، فالأديان كلها فروع نبتت عن شجرة واحدة، فالمسيحية تقول «المجد لله فى الأعالى وعلى الأرض السلام وبالناس المسرة»، والاسلام يقول ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا﴾ [الأنفال ٦١]. فى هذا الإطار تتمثل مسئولية الجميع، المسلمين والمسيحيين على السواء فى العمل على تطوير خطاب دينى على الجانبين نستبعد فى إطاره المتعصبين من حياتنا، أو نذيبهم فى مجراها الرئيسى، ونفسح المجال أمام المعتدلين؛ لأن المحبة تبنى الحياة

الحلوة، والتعصب يأتى على الأخضر واليابس فى حياتنا[١٠٦]. ذلك يعنى أن هذا الموقف يرى أن الخطاب الدينى المجدد ذا الأصل الإلهى فعال فى قدرته على تنظيم الواقع ذى الطبيعة الإنسانية، بما يخلصه من شروره وانقساماته.

ارتباطًا بذلك يرى هذا الموقف أن الخطاب الدينى بمرجعيته له قانونه الخاص فى تطوره، ولا يرتبط بتطور اجتماعى أو حالة اجتماعية، وأن الواقع فى استقراره وتغيره خاضع لحالة الخطاب الإسلامى، الأمر الذى يعنى: أن تجديد الخطاب سوف يشكل طاقة متجددة تتولى تغيير الواقع وإعادة تجديده[١٠٧].

على خلاف ذلك نجد **الموقف الثالث العلمانى** فى طبيعته، والرافض للالتزام الدينى فى فلسفته. يقلب هذا الموقف رأسًا على عقب، حيث يرى أن شرارة التجديد تنطلق من احتياجات الواقع باتجاه نصوص الخطاب ذاتها. يرى هذا الموقف أن تأسيس مجتمع الثقة يعد شرطًا ضروريًّا لتجديد الخطاب الدينى. فمجتمعات الثقة هى المجتمعات التى تشكل الحرية الفكرية عمادها، وهى مجتمعات قادرة على التحصين ضد التجمد والتحلل فى وقت واحد. ينظر هذا الموقف إلى أن الإجماع القائم يعد سكونًا قد يسلم إلى الموت أو الكسل، وأن خرق الإجماع فى أى مجال يكون عادة بداية لتأسيس إجماع جديد. وذلك يشكل جوهر التقدم -إن شئنا أن نتقدم- أليس معنى هذا أن الفكرة التى تكون كافرة محرمة فى وقت ما تصبح هى حاضنة التطور والتغير فى وقت آخر؟! أليس هذا هو معنى الصيرورة، التطور من خلال ممارسة مستمرة للنقد، الذى ليس هو بالمناسبة نقضًا كما يشيع فى الخطاب العام أحيانًا، حينما يتعلق النقد بالخطاب الدينى. يؤكد هذا الموقف أيضًا على أننا نحتاج إلى حماية حق الخطأ فى الاجتهاد والتجديد، والتعبير عن الرأى[١٠٨].

ذلك يعنى أن هذا الموقف على عكس الموقف الأول يرى الصيرورة الاجتماعية لأحوال الجماعة والمجتمع هى المتغير المستقل الذى يفرض ضرورة تجديد النص بما يجعله يستجيب لاحتياجات الواقع. وحتى يتحقق ذلك وبكفاءة عالية يطالب هذا النص بحصانة الاجتهاد، حتى ولو تناول هذا الاجتهاد النص ذاته، وحتى لو كان هذا الاجتهاد بلا مرجعية.

ويتقدم بعض المنتمين إلى هذا الموقف قليلاً حينما يؤكدون أن ثمة مبادىء ثلاثة ينبغى أن توجه جهودنا فى البحث عن فقه جديد. ويتمثل **المبدأ الأول** فى التأكيد على أن الإسلام دين

لكل زمان ومكان، وليس معنى هذا أنه يتجاوز التاريخ ويتجاهل قوانينه؛ بل معناه أنه يستجيب للتاريخ ويتطور معه ويخضع لقوانينه.

ويؤكد المبدأ الثانى على أن الإسلام وحى وتنزيل من ناحية، وفهم لهذا الوحى من ناحية أخرى، والوحى إلهى؛ لكن الفقه بشرى. والمسلمون الأوائل أئمة مجتهدون؛ لكنهم ليسوا معصومين ولا مقدسين، ونحن نرجع إليهم وننتفع بتراثهم لكننا لسنا مقيدين بهم، لهم فقههم، ولنا فقهنا وباب الاجتهاد مفتوح دائمًا على مصراعيه. **ويذهب المبدأ الثالث** إلى أن الإسلام فى النهاية ليس مجرد نصوص، ولكنه قبل كل شىء غايات، فكل ما يحقق غاياته يعد منه ولو خالف النص، وكل ما يتناقض مع الغايات أو يبتعد عنها يخالف الإسلام ولو تطابق مع نصوصه(١٠٩). ثم يسعى المعبرون عن هذا الموقف إلى التأكيد على ضرورة حقن الواقع بأفكارهم، حتى يجعلوا من الجماهير ظهيرًا قد يدعم أفكارهم. ارتباطًا بذلك نجدهم يؤكدون على ضرورة أن يتسع الحوار حول تجديد الخطاب الدينى ليشمل قطاعات متعددة فى المجتمع؛ لأن الإصلاح أو التجديد الدينى لا ينبغى أن يكون مقصورًا على رجال الدين فقط حتى يؤتى ثماره، بل ينبغى أن يشمل المجتمع ككل، خاصة قطاعات الإبداع والإعلام والتربية والتعليم، والأحزاب والنقابات ومؤسسات المجتمع المدنى، وأساتذة الجامعات، فضلاً عن رجال العلم والدين أنفسهم. وترتيبًا على ذلك، ينبغى تعريف الرأى العام بالعلمانية وإزالة الالتباس الذى لحق بمفهومها، والتأكيد على أنها لا تعارض الدين كدين، بل تعارض تسييس الدين(١١٠).

ب- شروط التجديد المتعلقة بمضمون الخطاب الدينى: وإذا كان مضمون الخطاب الدينى مضمن عادة فى قاعدة نصية من القرآن الكريم أو السُّنة الشريفة أو منهما معًا، فإن الفقهاء على مدى التاريخ الإسلامى قد قدموا تفسيرات لهذه النصوص -استنادًا إلى قراءتها وتأويلها- تجسدت فى المذاهب الأربعة. ذلك يعنى أنه إذا كان الفقه أو التفسير نتيجة، فإن الأمر المؤكد يشير إلى أن هناك أدوات أو مقومات تساعد على تحقيق التفسير المقنع، أو حتى على الحفاظ على النص الدينى. إضافة إلى مراقبة أن لا يخرج الفقه أو التفسير عن حدود النص. وفيما يتعلق بمضمون الخطاب الدينى برزت عدة مواقف اشترطت شروطا محددة فيما يتصل بالتعامل معه: ويتحدد الموقف الأول بالموقف الإسلامى المحافظ، وهو الموقف المدافع عن المضامين الدينية الصحيحة فى مواجهة محاولة العبث بها. يؤكد هذا الموقف على أن تجديد

الخطاب الدينى فى مضمونه ينبغى أن يلتزم بثلاث قواعد؛ حيث تؤكد القاعدة **الأولى** على أنه إذا أكد البعض على أهمية الحرية كمنطلق للتجديد أو حتى للتفاعل فى المجتمع، فإن الخطاب الدينى لا ينبغى أن يرفض ذلك، ولكنه يؤسسها على الضمان الإلهى.

إن الحرية فى المفهوم الإسلامى ليست مِنَّة من مخلوق ولا تـُفضُّلاً من بشر، ومن ثم؛ فليس لأحد أن ينتقص منها طالما كانت حرية مشمولة بالدين ملتزمة بمعطياته. وتذهب القاعدة **الثانية** إلى ضرورة ربط مشروع تحديث المجتمع ونهضته بالخطاب الدينى. فالإسلام لا يرضى للمسلمين أن تكون أمة خانعة، ولا مستجدية ولا مستكينة، ولا يرضى للمسلمين أن تكون مصائرهم فى أيدى الآخرين. وإن مجرد وجود هذه الظواهر ينبئ عن خلل فى تصور الأمة، وإن تخلى الأمة عن دورها الحضارى ينبئ هو الآخر عن خلل فى كيانها الإسلامى الذاتى. ارتباطًا بذلك فإن الخطاب الدينى ينبغى أن يضع على عاتق الفرد هموم الأمة بنفس المقدار الذى يحمل به همومه الشخصية. وتشير القاعدة **الثالثة** إلى ضرورة ربط الخطاب الدينى بالتحديات التى تواجه الأمة. وإذا كانت الأمراض الاجتماعية السائدة مبعث قلق ومصدر همٍّ، فإن على الخطاب الدينى أن يضع مقاومتها فى صدر أولوياته. فالأنانية الفردية والنفاق الاجتماعى وعدم الجدية فى العمل، واستباحة المال العام والتكاسل عن أداء الواجب كلها سوْءات فى جبين الأمة. والخطاب الدينى السديد يجعل مقاومتها على المستوى الفردى والجماعى أقوى تحدياته وأكبر مطامحه(١١١).

وإذا كان هذا الموقف قد حدد القواعد الأساسية التى تساعد على تفعيل مضمون الخطاب الدينى فى واقع المجتمع. بحيث يؤدى هذا الخطاب دورًا أساسيًّا فى تخليص الأمة من مشكلاتها، ويدفعها على طريق الارتقاء؛ فإن هذا الموقف ذاته يرى أن مضمون الخطاب الدينى له حدود لا ينبغى تجاوزها أو الافتئات عليها، سواء كانت نصوص الوثائق الأساسية أم الفقه المترتب عليها؛ حيث برزت دعوات تذهب إلى إمكانية إسقاط السُّنة الشريفة والاكتفاء بالقرآن الكريم كوثيقة أساسية ووحيدة، كما تذهب إلى إمكانية الاستغناء عن فقه المذاهب الأربعة باعتباره فقهًا تاريخيًّا، واستبدال فقه جديد به. على ذلك يرد هذا الموقف رافضًا المساس بالفقه مؤكدًا « أن الفقة الإسلامى إنما هو ميراث النبوة، إنه شرح للوحى أو بتعبير أدق ترجمة للوحى، واستنتاج من قواعده العامة، واتباع لسلوك الرسول (ﷺ). باعتباره المسلم الأول، أو باعتباره

المطبق الدقيق لما أوحاه الله (تعالى) إلى قلبه رسالة إلى الإنسانية لهدايتها إلى الصراط المستقيم. وأن الفقه الإسلامى اتباع وليس ابتداعًا، وأنه محاولة جاهدة لكشف الآثار النبوية والتزامها وليس اختراعًا يؤلفه البشر. ولقد كان أئمتنا رضى الله عنهم ينتمون بأقوالهم ونزعاتهم وسلوكهم إلى الأمر البديهى عند ذوى الشعور الدينى. لقد كان شعار أئمتنا جميعًا رضى الله عنهم، « إذا صح الحديث فهو مذهبى »، « إنما أنا متبع لا مبتدع »، « كل إنسان يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذه الروضة الشريفة، هو وحده الإمام؛ لأنه الوحيد الذى اجتباه الله رسولاً وخاتمًا للأنبياء، وكل ما أتى به ما ينطق عن الهوى ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]. وما من شك فى أن الإنسان منذ أن وجد على ظهر الأرض وهو ينزع نزعة بشرية بحتة، ويتصرف فى الوحى الإلهى نقصًا وزيادة، وبترًا وإضافة، وتغييرًا وتبديلاً، يحاول أن يقيم كل ذلك على قواعد يزعم أنها صحيحة[١١٢]. فإذا الأمر ينتهى به إلى الخروج عن المضمون الحقيقى للدين باختزال نظريته وقواعده الإلهية فى نظرية وقواعد إنسانية محدودة وعارضة ومؤقتة، إنه على هذا النحو يستبدل باليقين الدينى صدقًا إنسانيًّا عارضًا يحتمل زيفه، إن لم يكن الآن ففى المستقبل.

إلى جانب الموقف السابق يظهر موقف ثان يقدم نظرة عقلانية لمضمون التجديد، حيث يرفض على النحو السابق حصار النص فى قفص الماضى. وبدلاً من ذلك يطالب هذا الموقف بحل وسط يبرز مضمون الخطاب الدينى محافظًا على ثوابته مع التأكيد على قدرة هذه المضامين على التعاون والتلاؤم مع الأوضاع المعاصرة. فى إطار ذلك يضع هذا الموقف مجموعة من الشروط أو القواعد الأساسية التى ينبغى أن تضبط تجديد الخطاب الدينى: ويتمثل الشرط **الأول** فى ضرورة قراءة تراث السابقين وفرزه بالكامل لاستخراج ما هو صالح منه، سواء بحكم كونه خاطئًا منذ البداية، أو بحكم انتهاء صلاحيته الزمنية التى وجدت فى زمانها. ولعل هذا الشرط هو ما أشار إليه القرآن الكريم فى عمق شديد وبلاغة، حينما قال (تعالى): ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠] ففى ذلك تأكيد على الاتباع بإحسان، أى بالتجديد والتطوير، وهو ما لا يمكن تحقيقة إلا من خلال النقد الرشيد الذى يفرز الصالح من

الطالح[١١٣]. ويتحدد الشرط الثانى لتجديد الخطاب الدينى فى ضرورة إعادة تأمل أو قراءة النصوص المرجعية للجماعة. وفى حالة المسلمين؛ فإن المرجعية الأساسية هى القرآن الكريم، وعنها تتفرع وإليها تحتكم جميع المرجعيات الأخرى بما فيها أحاديث الرسول (ﷺ). وما احتوته من مسائل، من نوع اختلاف السياق والمضمون بين آيات القرآن المكى وآيات القرآن المدنى وتدرج التشريع، والنسخ عند من يقولون به، وصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان حتى يوم القيامة، وبلاغة القرآن الكريم، والإيمان بالقضاء والقدر. ومع ما تتضمنه هذه القضايا لتصورات تقدم أوسع الآفاق لأى حركة تجديد وإحياء على امتداد التاريخ الإنسانى، إلا أنه قد جرى إهدارها بالكامل والنظر إليها بشكل سطحى غير عميق وغير محدد[١١٤].

ويتصل **الشرط الثالث** لنجاح التجديد أو الإحياء بضرورة الخبرة بأوضاع المجتمعات وظروف الحياة ومتغيراتها، حيث أهملت بالكامل دلالات اهتمام القرآن الكريم بتوصيف أوضاع مجتمع المدينة نفسه، واهتمامه ببيان الفئات الاجتماعية التى تعيش فى المدينة، وقواعد تعامل الرسول (ﷺ) والمسلمين مع هذه الفئات فى أوضاع السلم والحرب على السواء[١١٥]. وهو ما يعنى: أن تجديد الخطاب الدينى من الضرورى أن يتضمن تصورات واقعية للتعامل مع الأوضاع المتباينة فى المجتمع والفئات المختلفة فى إطاره، تعاملات تعكس ألوان الطيف جميعًا، ولا تختزل الوجود الإسلامى -على ما تذهب بعض الجماعات المتطرفة- فى دار الحرب ودار السلام ولا التقاء بينهما، بل عداء مستحكم إلى أن تقوم الساعة. ويؤكد الشرط **الرابع** على ضرورة أن يؤكد التجديد على إبراز قبول المضامين الدينية لمبدأ التنوع والاختلاف، وهو مبدأ أكده القرآن الكريم بقوله (تعالى): ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [سورة الحج: الآية ١٧]. وقوله (تعالى): ﴿ وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُواْۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾[سورة البقرة: الآيات ١٣٥، ١٣٦]، وهو ما يعنى أن عملية التجديد يثريها الحوار والجدل. واذا كان الله قد خلق الحقائق كلية بطبيعتها، فإن إدراكنا البشرى لها جزئى فى

طبيعته. ومن خلال الإدراكات الجزئية المتنوعة والمختلفة نستطيع الوصول إلى الإدراك الكلى للحقيقة. ذلك يعنى أن من صميم الخطاب الإسلامى فى أصله والمجدد التأكيد على الاختلاف والتنوع وقبول الآخر، فلا أحد يحتكر الحقيقة، وهو ما أكدت عليه المذاهب الفقهية المتعددة.

ويتعلق الشرط **الخامس** بمستويات تجديد مضمون الخطاب الدينى؛ إذ لا يكفى لحركة التجديد أن تطور الأفكار والمبادىء الدينية من خلال إعادة قراءتها لكى تساعد على إعادة العلاقة العضوية بين القراءات الدينية المعاصرة، والأوضاع الحاضرة لواقع المجتمعات. ولا يكفى أن تؤدى حركة التجديد أو الإحياء دورها فى تعميق حالة التدين العامة فى المجتمع؛ ذلك لأنه على الرغم من حالة التدين العامة التى بدت مظاهرها فى المجتمع الإسلامى، والتى تجلت مؤشراتها فى زيادة الإقبال على أداء الشعائر والعبادات؛ حتى تحول أداء الحج والعمرة إلى عادة يمارسها مئات الألوف، ويستهدفون بها تحقيق الخلاص الفردى، إضافة إلى الصوم، والمكوث بالساعات لصلوات التراويح بالمساجد، وعلى الرغم من أسلَمة كثير من النقابات المهنية كنقابات الأطباء والمحامين والمهندسين، إلا أننا نلاحظ أن هذا المد فى العواطف الدينية لم يؤد إلى تقليص مساحة الفساد فى المجتمع الإسلامى، ولم يؤد إلى وقف تدهور الأخلاق المهنية للمهن المختلفة[١١٦]. ذلك يرجع بطبيعة الحال إلى أن ثمة اختلافًا بين تجديد الخطاب من حيث أفكاره ومبادئه وعواطفه، وبين تجديد السلوك الواقعى الذى يتلاءم مع معانى وقيم هذا الخطاب المتجدد، وهو ما يعنى أن تجديد الخطاب ينبغى أن يشمل المستويين معًا المبادىء والأفكار والقيم والعواطف من ناحية، والسلوكيات الواقعية فى مختلف المجالات من ناحية أخرى. فالتجديد الفعال الذى يشكل طاقة للتحديث والتقدم هو الذى ينجح فى تحقيق ذلك.

يضاف إلى ذلك، أنه لكى يكون التجديد فعالاً؛ فإن علينا أن نتذكر القول الذى حدثنا به الإمام « أبو حامد الغزالى » قبل ألف عام فى مؤلفه « إحياء علوم الدين » عن فقه المناظرات؛ حيث قال: إن التعاون على طلب الحق، بعد تحرير موضوعه والاتفاق على مضمونه له شروط، من بينها تقديم الأهم على المهم، حيث لا معنى للانشغال بفروض الكفايات عن فروض الأعيان، ومن بينها أن يكون المناظر مجتهدًا يفتى برأيه ولا يقلد غيره، حتى إذا ما ظهر الحق فى مذهب آخر التزم بالحق ولم يلتزم بالمذهب. ومنها كذلك ألا يناظر إلا فى مسألة واقعة أو

قريبة الوقوع، أى فى شأن راهن؛ حتى لا ينساق المتناظرون وراء قضايا افتراضية أو غير حالة، الأمر الذى يحول المناظرة إلى جدل عقيم »[١١٧]. ونضيف إلى ذلك ضرورة أن يكون المجدد أو المجتهد عارفا بالمجال الذى يقدم رأيا فيه، فقد انتشر فى عصرنا فقه غير العارفين بالدين، ومن المدهش أنهم الذين يحملون رايات التجديد التى هى فى الحق رايات تبديد، حيث تتجسد هذه الممارسات الهزلية فيما أصبح يعرف « بفقه الشارع ».

ويختلف **الموقف الثالث** « العلمانى » مع **الموقف الأول** الذى أحاط بالنص والمضمون الدينى خوفًا من المساس بهما، كما يختلف مع **الموقف الثانى** الذى تعامل مع المضمون الدينى بحذر وبصورة متوازنة، وازنت بين الحفاظ على النص، وإبراز إمكانياته على التفاعل مع معطيات الواقع المتجددة. وبديلاً لذلك اتجه هذا الموقف إلى تحديد الشروط التى يحاول فى إطارها تجديد الخطاب الدينى بلاضفاف، حتى يكاد يأتى على قدسيته. بداية يتجه هذا الموقف للإحاطة بقدسية النص نافيا عنه أصله الإلهى، من خلال التأكيد على أن النص القرآنى منتج ثقافى فى نشأته، لكنه صار منتجًا لثقافة جديدة فى التاريخ. غير أن إنتاج الثقافة لم يتأكد إلا بالفهم الذى حققه المسلمون وفق آفاق مواقعهم الفكرية؛ وإذ نفهم ذلك سنستطيع أن نتفهم تلك الثقافة التى أنتجها المسلمون باعتبارها ثقافة زمانية يمكن أن نحللها ونفهمها فهمًا نقديًّا، سواء تجلت فى الفقه أو التفسير أو فى علوم الحديث واللغة، حتى نمتلك تراثنا ولا يكون عبئا علينا[١١٨] وحتى يتم تحييد السلطة والمؤسسة الدينية المتحالفة معها لكى تنطلق يد ممثليه عابثة بالمضامين الدينية. بالإضافة إلى ذلك يطالب هذا الموقف بضرورة توافر عدة شروط حتى يكون التجديد ناجحًا وفعالاً. يتمثل أول هذه الشروط: فى عدم الفصل بين الدعوة إلى تجديد الثقافة الدينية والمطالبة بالإصلاح السياسى، وذلك يرجع إلى أن الأخذ بالديموقراطية وحرية الرأى كأحد عناصرها يمكن أن يصبح مدخلاً لإبداء آراء وتحليلات قد تطور النص ذاته، وهو ما يعنى أن هذا الشرط على ما يقولون حق أريد به باطل. ويطالب هذا الموقف من خلال الشرط الثانى بضرورة أن تعمل السلطة -باعتبارها المسئولة- فى اتجاه توفير مناخ التفكير والبحث والمراجعة، وأن تحد من احتكارها لوسائل الإعلام الجماهيرية، وأن تراجع برامج التعليم، وتعيد هيكلة المساجد إذا ما أرادت أن تمحو من الذاكرة دورها فى جمود الفكر الدينى؛ حيث يسعى هذا الموقف من خلال هذا الشرط إلى تقليص دور السلطة فى الحفاظ على تراث المجتمع، وأيضًا

على دينه، حتى يكون فريسة له يتولى تقطيع نسيجه وأوصاله. ويذهب **الشرط الثالث** إلى أنه ليس من الضرورى الاتفاق على استراتيجية واحدة بين دعاة التجديد[١١٩] وهو ما يعنى إمكانية أن تكون هناك استراتيجيات متنوعة للتجديد. حيث يمكن أن يؤدى التعدد وعدم الاتفاق فى ظل غياب القوى الضابطة للتعامل مع النص الدينى إلى نوع من الفوضى الفقهية التى تؤدى دورها فى تفكيك النص الدينى وتبدد تماسكه.

ويصل هذا الموقف إلى منتهى مبتغاه، حينما يذهب بعض ممثلى هذا الموقف «العلمانى» إلى وضع مجموعة من الشروط التى تلائم أيديولوچيته، من بينها التأكيد على أنه لكى ينجح التجديد فإنه من الضرورى أن نفتح منافذ الحرية، وأن يكون الحوار هو أساس إدارة الاختلاف، وأن لا يصبح النبذ الاجتماعى مصير أى شخص يمتلك رؤية مختلفة. وارتباطًا بذلك يصبح التجديد التدريجى أو الجزئى غير واقعى، التجديد الحقيقى هو تجديد شامل يمتلك فيه المجدد القدرة على طرح تصورات شاملة للمجتمع، وليس مجرد ترتيبات جزئية أو تنكيس لبناء قائم[١٢٠]. يذهب هذا الموقف إلى أن الخطاب السائد الآن هو الخطاب «الوهابى» وهو خطاب يتصادم بشكل واضح مع غير المسلمين سواء الذين يعيشون تحت مظلة الوطن أو على الصعيد العالمى. هذا الخطاب ينفى المواطنة من أساسه، ويدفع إلى عزلة غير المسلمين؛ لأنه يختص أهل دين واحد بكل المزايا ويحرم منها آخرين[١٢١]. على هذا النحو يطالب الموقف العلمانى بكبح جماح النص الدينى بأن نفرض تراجعه إلى حدود الضمير الفردى، ومن ثم تترك ساحة المجتمع للقوانين الوضعية التى تتولى ضبط ساحة التفاعل الاجتماعى، إضافة إلى تقليص النص الدينى إلى حدود العبادات دون المعاملات، التى يتولى القانون الوضعى المعاصر تنظيمها أيضًا. يتحرك هذا الموقف إذن باتجاه نفى الدين عن حياة المجتمع. يعبر عن هذا الموقف علمانيون متطرفون. السلة التى تضمهم واسعة تحتوى على بشر من آفاق شتَّى، فى هذه السلة نجد الماركسيين السابقين الذين يبحثون عن أى معارضة أو موضوع يتجادلون بشأنه، يدخل فيه أيضًا العلمانيون المتطرفون الذين بُهروا بالليبرالية الغربية دون أن يدركوا أن هذه الليبرالية هى التى سببت تخلف مجتمعاتهم، ونجد فى إطاره أيضًا بعض المتغربين الذين تعلموا فى الغرب وأصبحوا رسلاً أو مغرزة متقدمة له فى مجتمعاتهم.

٢- منهجية تجديد الخطاب الدينى: تتفق جميع المواقف على أن تجديد الخطاب الدينى

لا يتم بصورة عشوائية، بل يتم حسب منطق ومنهج محدد يصل بنا إلى نتائج تمتلك درجة عالية من الثقة. فى هذا الإطار نتصور أن منهج التجديد من الطبيعى أن يتناول ثلاث قضايا أساسية. وتتعلق **القضية الأولى** بمرجعية التجديد، حيث تتأرجح المواقف بين مرجعية النص ومرجعية الواقع. وتتمثل **القضية الثانية** فى منهج التجديد وحدوده، هل المنهج يؤدى فاعليته مع حذر الاقتراب من حدود النص أم أن منهج التجديد ينطلق بلاضفاف حتى إسقاط القداسة عن النص؟. وتتعلق **القضية الثالثة** بآليات التجديد ووسائله التى يلتمس بواسطتها الباحث التعامل مع النص على خلفية إدراكه لاحتياجات الواقع، وإلى أى مدى تمكن هذه الوسائل الباحث من تحقيق المصالحة بين النص واحتياجات الواقع المتغيره أو المتجدده، أو تعميق القطيعة وعدم الالتقاء بينهما؟.

أ – الجدل حول المرجعية الضابطة لتجديد الخطاب الدينى: تهتم **القضية الأولى** فى منهج تجديد الخطاب الدينى بالمرجعية الضابطة لتجديد الخطاب الدينى، ونظرًا إلى أهمية هذه القضية، نجد أنه بالرغم من اتفاق مختلف المواقف حول أهمية المرجعية لعملية التجديد؛ لأنها هى التى تقوده وتوجهه، إلا أن الخلاف ثار حول طبيعتها، هل هى مرجعية النص الذى ينبغى التأكيد عليه ولا مساس به؟ أم أن الواقع هو الذى ينبغى أن نحترم حاجاته وهو المرجعية التى يجب أن يتم التجديد بالنظر إليها؟ استنادًا إلى هذا الطرح برزت ثلاثة مواقف. يؤكد الموقف **الأول** على أن النص ذاته ينبغى أن يشكل مرجعية التجديد فالنص له عمق، ثم إنه نص يتكشف بصورة دائمة ومستمرة، طالما أن الواقع هو الآخر متغير يقدم دائمًا متغيرات واحتياجات جديدة، حيث يصدر الإثنان عن أصل واحد كما أشرت. فالنص ثَرى بداخله الكثير من المعانى القابلة للتكشف، وعلينا دائمًا أن نتأمله لنفض تكشفه لكى نستخرج أحكامًا جديدة ومعانٍ جديدة، غير أنه يظل فى أذهاننا أن المساس بالنص الإلهى محرم، وأنه ليس كأى نص إنسانى آخر« إذ لا يعقل أن نتعامل مع النص الدينى سواء كان قرآنًا أو إنجيلاً كما نتعامل مع نص إنسانى أدبى يخضع لكل قوانين البشر خطأ أو صوابًا. ولهذا تبقى للنص قدسيته مهما كانت الرغبة فى الاجتهاد. وإذا كان تشريح النص الأدبى جائزًا، فإن الأديان – كل الأديان– لا تسمح بذلك وترفضه وخاصة فيما يتصل بثوابتها وأهمها الكتب المقدسة »[١٢٢]. وإذا كان بعض غلاة العلمانية يؤكدون صراحة أن « لا قدسية لنص » كما فعل

الشاعر « أدونيس » بجامعة الكويت، وما فعله مرة أخرى فى مؤتمر القاهرة الأخير الذى عقد عن الخطاب الثقافى، فإن أئمة ومثقفى وجمهور المسلمين يرفضون وجهة النظر هذه جملة وتفصيلاً، ويذهب أصحاب هذا الموقف إلى التأكيد بأنه سوف تبقى للنص القرآنى قدسيته فى التعامل، وكذلك الخطاب الدينى وحتى اللغة.. أما أن نفتح الباب لكل من هبَّ ودبَّ فهذه كارثة كبرى لكى يصبح فقيها فى الدين.. لا يعقل أن أترك ميكانيكى سيارات يعبث فى قلب مريض ويجرى له عملية تغيير صمامات.. ولا يعقل أن أترك ناقدًا لا يفهم شيئـًا فى اللغة نحوًا ولا صرفًا ولا حتى نطقًا، يتعامل مع نص قرآنى كما يتعامل مع قصيدة شعر ركيكة، ويقول: أن ذلك تحليل للنص.. لقد كان نقادنا الكبار يتعاملون مع النص القرآنى بتقدير وتقديس خاص بعيدًا عن مذاهب النقد ومدارسه »[١٢٣].

ذلك يعنى أنه من الضرورى أن يراعى أى تجديد للمرجعية المتعلقة بالنصوص الثابتة بدون جدال؛ لأن تجاوزها يعنى الخروج عليها وذلك يتطلب بطبيعة الحال متابعة الواقع وملاحظته، حتى يمكن تطبيق القواعد الملائمة عليه[١٢٤]. فى هذا الإطار من الضرورى التأكيد على تكامل المرجعية، والمرجعية الإسلامية المتكاملة هنا هى القرآن الكريم والسُّنة الشريفة. ومن ثم فإن القول بإمكانية التخفف من السُّنة فيه إسقاط لجزء من المرجعية وانتقاص لأصل من أصول الإسلام الذى أشار إلى ضرورة الأخذ بها فى قوله (تعالى): ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾ [سورة النساء: الآية ٥٩]، فإذا اعترفت بالقرآن الكريم فقط دون السنة، فإن معنى ذلك أن المسلم لن يعرف كيف يصلى ولا كيف يعبد الله؛ لأن الصلوات الخمس وشعائرها أتت من السُّنة، ولن يعرف المسلم كيف يحج؛ لأن مناسك الحج جاءت من السُّنة، ولن يعرف كيف يخرج الزكاة؛ لأن مقادير الزكاة وأحوالها وما يعرف منها وكثيرًا من أحكامها مصدرها السُّنة. ذلك يعنى أن السُّنة مكمِّلة للقرآن الكريم، ويستحيل إيجاد صيغة ثابتة للإسلام كفكر وتعامل بدون السُّنة، فالقرآن الكريم والسُّنة الشريفة مرتبطان ببعضهما، وقد قال الفقهاء أن السُّنة موضحة ومفسرة ومبينة ومفصلة للقرآن الكريم[١٢٥]. إن إنكار حجية السنة هى محاولة للتفلت من القيود وتوسيع لمساحة الحركة، يقوم بها الراغبون فى الخروج على النص والإجماع؛ لأن السُّنة فى هذه الحالة تشكل قيدًا على حركتهم، وسيفًا مسلطًا على رقابهم، فكلما حاولوا الإفلات يجدوا « حديثـًا » يمنعهم. وبالتالى فإن المطالبة بالتخفف من السُّنة هى محاولة

لإبطال حجية السُّنة؛ بحيث تصبح السُّنة تطبيقات لزمانها ومكانها لا تتجاوزها، ومن ثم لا تشكل على هذا النحو حكما مطلقا، باعتبار أن القرآن الكريم أحكامه مطلقة تتجاوز الزمان والمكان. ويحاول هذا النمط من المبددين وليس المجددين أن يتخففوا من قيود السنة للمطالبة بإلغائها، بحيث يتحقق ذلك حسب خطة محددة، تقضى بأنه كلما خففت قيود السنة حل محلها التفكير العقلى الذى سوف يملأ الفراغ الذى تركه انسحاب أحكام السُّنة، وربما بقيود وقوانين مستمدة من القانون الوضعى، واستجابة لهذا السلوك نجد أن أغلب المسلمين يرفضون إلغاء حجية السنة التى استقرت عليها الأمة من زمن النبى (ﷺ) إلى يومنا هذا. بالإضافة إلى ذلك فإن السنة تؤدى دورًا أساسيًّا فى تشكيل الهوية الإسلامية، ومن ثم يصبح العبث بالمرجعية أو السنة مروقًا، ولا يعتبر تجديدًا، وبذلك فهو باطل ويلاقى اعتراض ورفض(١٢٦).

ويوازن الموقف الثانى بين قداسة المرجعية واحتياجات الواقع، وهو وإن كان يحترم قدسية النص ويؤكد عليها، إلا أنه يدرك أن الواقع المتغير فرض احتياجات ملحة وضاغطة تحتاج إلى إعادة تأمل النص لاستكشاف أحكام جديدة من داخل كليته، قادرة على التعامل مع أحداث الواقع المتغيرة والمتجددة والعارضة لكنها ضاغطة. يبدأ أصحاب هذا الموقف بالتأكيد على أن الواقع الذى نعيش فى إطاره يطرح باستمرار متغيرات جديدة. فقد ظهرت فى عالمنا وقائع جديدة لم تكن قائمة من قبل. ظهرت الشركات العابرة للقارات، ظهرت بنوك ودول ومؤسسات لها أحكام مختلفة عن أحكام الشخص الطبيعى. ظهرت فى حياتنا وقائع جديدة تحتاج إلى أن نحللها ونفهمها ونضع لها أحكامًا، غير أن هذه الأحكام ينبغى أن تستند إلى معايير، وأهمية المعايير تقودنا إلى التأكيد على أهمية النموذج المعرفى. هذا النموذج المعرفى يستند إلى الايمان بوجود الله، وإلى أن هناك تكليفًا من الله للإنسان، وأن هناك اليوم الآخر. هذا النموذج المعرفى هو الذى يمكِّننا من التعامل مع الأحداث.

على هذا النحو؛ فإنه من الضرورى التفكير العميق فى مسائل الواقع مع ضرورة أن ندرك فى نفس الوقت مقتضيات النص المتدرجة فى ظل المآلات والمقاصد، وفى هذا الإطار توجد **مقاصد أساسية ومقاصد ثانوية. المقاصد الأساسية**: هى حفظ النفس والعقل والدين والعرض والمال، وفى الطريق إلى هذه المقاصد توجد مقاصد أخرى لا بد أن تراعى، حتى لاتتسبب الفتاوى التى تصدر فى وقوع خسائر على الإنسان أو المجتمع(١٢٧).

وحتى يصبح الأمر واضحًا يضع هذا الموقف ثلاثة شروط منهجية لتجديد الخطاب الدينى، ويتمثل **الشرط الأول** فى ضرورة أن ندرس النص دراسة عميقة، ويمكن أن نستعين فى ذلك بآراء الفقهاء حتى نستكشف ما يتيحه النص من أحكام وفتاوى تتعلق بواقع الحال.. ويذهب **الشرط الثانى** إلى ضرورة دراسة الواقع، ومن الممكن فى هذا الإطار الاستفادة من منهج ومعطيات ونتائج العلوم الإنسانية التى تساعد على فهم مشكلات الواقع واستكشاف سبل حل هذه المشكلات. فى حين يؤكد **الشرط الثالث** على ضرورة الوصل بين النص والواقع[١٢٨]، حيث ينبغى البحث عن علاقة إيجابية بين احتياجات الواقع التى تدعو إلى تأمل النص واستكشاف معانيه، والبحث عن أحكام تتولى تنظيم وضبط أحداث وتفاعلات الواقع بما لا يمس قدسية النص ولا يعقد مشكلات الواقع.

يسعى هذا الموقف أيضًا إلى الابتعاد عن الموقف الأول قليلاً فيقلص مساحة المرجعية التى لا ينبغى المساس بها ويتيح ما دون ذلك. يبدأ هذا الموقف بالتأكيد على أهمية أن ينشغل الاجتهاد بالحاضر ولا ينظر إلى الماضى[١٢٩]. هذا الموقف يرى أن تجديد الخطاب الدينى يأتى من خلال التفكر والتدبر والتبصر وإعمال العقل، فذلك « فرض عين » على كل مسلم؛ لأن الله أمر كل جيل بإعمال العقل فى زمانه. فعجلة الزمن تدور، والإنسان خليفة الله فى الأرض وعليه إعمارها، الأمر الذى يوجب عليه إعادة فتح باب الاجتهاد تحدثا بنعمة الله على عباده وارتقاء بمجتمعاتهم. وذلك لا يتحقق إلا بإطلاق الطاقات البشرية غير متوقفة عند ما انتهى إليه السلف مع تباين لغات العصور، حبذا لو تباينت لغة الخطاب الدينى مع كل مجتمع من منظور احتواء همه الإيمانى لهمه الدنيوى، من خلال منظور معاصر لأحكام القرآن الكريم والسُّنة الشريفة وداخل شريعتها.. لقد أمرنا الله بتدبر ما حولنا باعتباره « فرض عين »، ومن المحال أن يرى الإنسان بعين أو أذن أو عقل سلفه، فلكل زمان متطلباته، وعلى العقل أن لا يقترب من أمور تعبدية مفروضة[١٣٠]. يذهب هذا الموقف كذلك إلى أن لعقل المسلم أن يصوغ أحكامًا جديدة أو ينقل أحكامًا جديدة عن غيرنا تلائم الأحداث الواقعة فى مجتمعنا الإسلامى، شريطة أن لا تتناقض أو تنحرف عن المبادىء الإسلامية والمقاصد الخمسة أو تقوض أساسها، وهى القواعد العامة للفقه الإسلامى. ونحن إذا تأملنا هذه الثوابت الإسلامية التى لا ينبغى المساس بها فسوف نجدها محدودة لا تتجاوز نسبتها ٥٪ من بناء المقدس الإسلامى. وهو ما يعنى أن المرجعية الإسلامية فى جملتها تعد مرجعية مرنة تتيح مساحة واسعة من حرية التجديد[١٣١].

ويستمر هذا الموقف فى التأكيد على أنه إذا كان التجديد لا ينبغى أن يمس العقائد، فإنه من الممكن أن يطول التفسيرات التى قدمها الفقهاء. فنحن إذا تأملنا ما حولنا فسوف نجد أن الإسلام الذى يتعبد به المسلمون اليوم ليس هو إسلام القرآن الكريم والرسول (ﷺ)، ولكنه إسلام الفقهاء والمحدثين والمفسرين الذين وضعوه خلال ألف وأربعمائة عام، وأن هذا الإسلام يختلف عن إسلام القرآن الكريم. وأن هناك فرقًا شاسعًا بينهما يصل إلى حد التناقض. فعلى سبيل المثال يقول القرآن الكريم ﴿ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾ [الكهف ٢٩] فى حين يروى لنا الفقهاء حديثًا « أن من بدل دينه فاقتلوه ». ذلك يعنى ضرورة العودة إلى القرآن الكريم مباشرة دون أن نتقيد بتفسيرات المفسرين، وضبط السنه بمعايير من القرآن الكريم. وإذا ثبت أن السنة لايمكن أن تكون معيارًا فيما يتعلق بواقعة معينة، فإن ذلك يرجع إلى عملية التحريف والوضع التى تفشت فى الحديث والسنة، ومن ثم فلم يبق سوى الاحتكام إلى القرآن الكريم. فإذا كانت السُّنة مبينة للقرآن الكريم، فمن البديهى أنها تلتزم بالقرآن الكريم. ويدعو هذا الموقف فى النهاية إلى عدم الالتزام بالأحكام الفقهية التى وضعها أئمة المذاهب الأربعة أو غيرهم(١٣٢). ويتصاعد هذا الموقف ليؤكد أن « الأحاديث » لها تأثير كبير فى حياتنا، وينبغى أن تكون متوافقة مع القرآن الكريم، وبعض « الأحاديث » تتعلق بالفضائل والأخلاقيات والآداب العامة، ووجودها لن يضر. غير أن هناك أحاديث مهمة لها تأثير فى حياتنا، روايتها ضعيفة وبها بعض الاختلاف مع القرآن الكريم، وترك هذه الأحاديث يصبح ضارًّا. وعلينا أن نتأسى بالرسول (ﷺ) فى ذلك، حيث ذهب مذهبًا مختلفًا تمامًا حينما فصل أمور الدين عن أمور الدنيا، وقدم لنا ما يمكن أن نسميه علمانية راشدة، أى علمانية لها أصول دينية، حينما قال « إذا جئتكم بشىء من عند الله فخذوه، وإذا جئتكم بشىء من عندى فما أنا إلا بشر». وكان الصحابة على وعى بذلك، فحينما كان يقول شيئًا من أمور الدنيا والسياسة وغيرها كانوا يسألوه: هل هذا من عندك أم من عند الله؟ فإذا كان من عند الله فلا مناقشة، وإذا كان من عند الرسول فإمكانية المناقشة قائمة(١٣٣).

ويقف **الموقف الثالث** على يسار الموقفين السابقين، وربما على نقيض الموقف الأول، ويذهب هذا الموقف إلى التأكيد على أحوال المجتمع والجماعة واحتياجاتها، فلها كل الاعتبار ولو كان ذلك على حساب المرجعية، ويعمل هذا الموقف بداية على تآكل المرجعية « فيذهب إلى القول

بأن القرآن الكريم ليس صوت الله ولكنه وحى يوحى، وحينما جمعه سيدنا عثمان كانت هناك اختلافات فى اللفظ، هذا الوحى عبر عنه الرسول بأسلوبه، وحينما سعى عثمان لجمع القرآن وجد أشياء كثيرة متكررة، ووجد أخطاء كثيرة فقام بحرق المصاحف وأبقى على واحد، اعتقد أنه الأكثر اكتمالاً، وهو الذى أصبح يُعرف بمصحف عثمان »[١٣٤]. واقعة أخرى يشير إليها هذا الموقف لتبرير التفلت من بعض عناصر المرجعية بتأكيده أنه فى وقت وفاة الرسول (ﷺ) قال: آتونى بكتاب ودواءة ليقيد لهم النصائح الأخيرة التى إذا عملوا بها فلن يضلوا بعده أبدًا. غير أن الخليفة الراشد « عمر بن الخطاب » رفض قائلاً: لدينا كتاب الله »[١٣٥]. ويضيف هذا الموقف تآكلاً آخر حينما يؤكد أن التجديد يعنى العودة إلى الأصول، وهذا الأصل يكمن بالأساس فى الفترة المكية من تاريخ الرسالة، كانت الدعوة فيها إلى الله، وعلى هذا الأساس جمع الرسول(ﷺ) الناس حوله فى العقبة الأولى والعقبة الثانية، ليخطب فيهم، وكان الخطاب الدينى حينئذ كما ينبغى أن يكون الخطاب الدينى؛ لأنه تحدث مع الناس، مع عقولهم وإنسانيتهم؛ ذلك يعنى أن المسلمين الحقيقيين هم الذين بدأوا من مكة. إذن؛ فتجديد الخطاب الدينى يجب أن ينصب بالأساس على الخطاب المكى، الذى هو كونى عام، والذى كان خطابه يبدأ دائمًا بيا أيها الناس[١٣٦]. على عكس ذلك؛ نجد أن الخطاب المدنى عملى ومرتبط بضرورات واقعية للدفاع عن المسلمين وليس عن الإسلام حتى لا يكون المسلمون فئة مستضعفة[١٣٧].

يذهب هذا الموقف أيضًا إلى أن الشريعة قد تكون فى وقتها حكيمة ورشيدة، وفوق كل ذلك كانت متقدمة على ما سواها من نظم قانونية تقدمًا كبيرًا، غير أن عصرنا الراهن هو زمان التوق إلى الحرية والسلام، زمان الديموقراطية والمساواة وحقوق الإنسان. وأى محاولة لنقل الشريعة من إطارها التاريخى ووضعها فى هذا الإطار العصرى دون إصلاح أو تجديد، سوف تصبح خاسرة، وسوف تسئ إلى الشريعة إساءة بالغة؛ لأنها سوف تظهرها بالقصور الفادح عما هو متاح وممارس فى عالم اليوم من حقوق، كما أن الكثير منها أصبح مستحيلاً عمليًّا، مثل الجهاد والفتح والرق، خصوصًا بعد أن انعكست الآية وأصبحنا نُغزى ونُستعمر ولا يقام لنا وزن[١٣٨]. وعلينا أن نتأمل هجرة الرسول (ﷺ) من مكة إلى المدينة، ومن المدينة عائدًا منتصرًا إلى مكة، إنها لم تكن هجرة مادية أرضية فقط، ولكنها أيضًا هجرة فى المعانى، فقد هاجر

الرسول (ﷺ) من مكة فى البداية بعد أن خاطب المسلمين وقدم لهم المبادىء الإنسانية العامة،غير أنه حينما هاجر إلى المدينة ظهرت الشريعة كجزء من المرجعية الدينية لتنظيم المجتمع الجديد. ومن ثم فإن الهجرة المعاكسة من المدينة إلى مكة ثانية تعنى فى هذه الحالة هجرة صاعدة من مستوى الخطاب الإيمانى المحلى إلى مستوى الخطاب الإيمانى الكونى(١٣٩)، حيث التأكيد على ذات الخطاب الذى كان فى البداية ومن جديد.

وينتقل هذا الموقف بعد أن فرض التآكل على المرجعية الدينية كمرجعية للتجديد، إلى التأكيد على أن الجماعة واحتياجاتها هى التى ينبغى أن تكون مرجعية للتجديد، ويبحث هذا الموقف عن التأييد من خلال التأكيد على أن « فقهاء المسلمين رأوا قديما أن الجماعة المعصومة التى تحتضن الشريعة هى الأصل فى المشروعية، فقد آمنت بدين الله وهى تعيشه. ويعصمها إجماعها من الضلال، بل ومن الخطأ والخطر الكبيرين، من دون أن يشمل ذلك أفرادها طبعًا. أما القول بأن الشريعة هى أصل المشروعية، فهذا يعنى وضعها خارج الجماعة، وارتهان جماعة المسلمين لحاكم أو لقلة تزعم أن الشريعة بيدها »(١٤٠). يضاف إلى ذلك كما يذهب أصحاب هذا الموقف أن إغلاق باب الاجتهاد -بحجة الحفاظ على المرجعية- من شأنه أن يحنط النصوص والمبادىء الدينية ويجعلها بمنأى عن أن تكون موضوعًا للتفكير والمناقشة، ويمنعها من الدخول فى أى حوار مع الواقع الحى؛ لأنها فى نظر الذين أغلقوا باب الاجتهاد نصوص كاملة مكتفية بنفسها، تخاطب الواقع من فوق الواقع ولا تتحاور معه. إنها أوامر ونواهٍ يجب على المسلمين أن يصدعوا بها ويذعنوا لها، وليست إجابات عن أسئلة أو حلولاً لمشكلات، فالدنيا كلها لا تساوى جناح بعوضة، والنص الدينى سلطة عليا لا يمكن أن يخضع لأى مساءلة، وليس للمسلمين أن يبحثوا فيه عما يحقق مصالحهم أو يلبى حاجاتهم، أو يؤكد صلتهم بالحياة أو يساعدهم على أن يتطوروا مع الزمن(١٤١). لقد نزل الوحى بلغة البشر ليخاطب البشر ويعلمهم ما لم يكونوا يعلمون، ومن ثم فلا بد أن يكون الوحى مفهومًا ومعقولاً. وما دام الإنسان هو أشرف المخلوقات، وهو خليفة الله فى أرضه، فالحياة الإنسانية على هذا النحو عاقلة مقدسة، بل هى المعجزة التى تجلت بها الحقيقة الإلهية، وفى هذا يقول الحديث القدسى « كنت كنزًا مخفيًّا، فأردت أن أعرف، فخلقت الخلق، فيه عرفونى ». إذن فالفصل الحاد بين الوحى الإلهى والعقل الإنسانى ليس إلا أثرًا متخلفًا من العقائد والأفكار البدائية التى كانت تفصل بين

الروح والجسد، وتعتبر الحياة دنسًا وسقوطًا، والموت صعودًا وطهارة. متفقين جميعنا على أن الإسلام فى جوهره النقى يقدس الحياة ويحترم العقل ويمجد الحرية، فنحن متفقون على أن حياتنا التى نحياها فى هذا العالم هى مرجعنا الأول فى تجديد الخطاب الدينى(١٤٢).

وينتهى هذا الموقف إلى التأكيد على مرجعية الواقع ورفض مرجعية الدين، ومن خلال هذا التأكيد نجده يصل بشأن تجديد الخطاب الدينى إلى ثلاث نتائج أساسية: وتتمثل **النتيجة الأولى** فى ضرورة رفع الحصار عن العقل ليؤدى دوره كآلية من آليات التجديد، حيث ينبغى أن نعمل عقلنا المجدد فى كل اتجاه، فآفاق التجديد ينبغى أن تكون بلا ضفاف والحديث عن وجود مناطق فكرية آمنة بمعزل عن التساؤل والنقد والنقاش الحر يعد مقدمة للحجر على العقول، وممارسة لسلطة رقابية لا وجود لها فى تاريخ الفكر الإسلامى، وحين وجدت كان ذلك إيذانا ببداية النهاية ودخول عصر الجمود والانحطاط فى كل المجالات.. لذلك ينبغى أن تتسع دعوة التجديد لتشمل كل مجالات الفكر والإبداع، وأن تتسم بقدر هائل من التسامح مع بعض النتوءات، بل ومن بعض ما يمكن تصوره أنه خروج على الإجماع، وأن الحرية هى وحدها التى تحمى نفسها وتحمى المجتمع من التآكل ومن التسترعلى فساد يحتمى بمقولات زائفة تتعلق بالحفاظ على الهوية وحماية القيم(١٤٣).

وتشير **النتيجة الثانية** إلى التأكيد على تعدد المرجعيات وليس الإسناد إلى المرجعية الدينية فقط. ارتباطًا بذلك يذهب هذا الموقف إلى القول «بأننا لا ننظر إلى القرآن الكريم أو السُّنة الشريفة أو الواقع مجردين من كل قصد وكل ثقافة، بل نقرأ القرآن الكريم والسُّنة الشريفة، ونتأمل الواقع ونواجه مشكلاته بعقول مفكرة ومعارف شتى وتجارب متفاوتة. وإذا كان الإسلام قد ظهر منذ خمسة عشر قرنًا شهدت أجيالاً متعاقبة من المسلمين الذين تركوا لنا تراثًا غنيًّا لا نستطيع أن نتجاهله ونبدأ كما لو كنا أول جيل، فإن علينا أن نقرأ القرآن الكريم فى ضوء التراث، كما نقرأ هذا التراث فى ضوء القرآن الكريم والسنة الشريفة والواقع قراءة نقدية تُنقِّيه مما ثبت خطره أو خطأه وتجاوزه الزمن، وتكشف عما فيه من ثغرات، وما يحتاجه من إضافات، وهذا بالضبط هو الخطاب الدينى(*). فليس الخطاب الدينى إلا ما نفهمه من

(*) لا اعتقد أن أكثر خبراء الولايات المتحدة كفاءة فى تمزيق أنساق القيم سوف يكون أكثر كفاءة من هذا المفكر الشيطانى، الذي يرغب فى تنقية القرآن مما يثبت خطأه والإضافة إليه.

القرآن الكريم والسُّنة الشريفة فى ضوء ما نستشعره من حاجات وما نعانيه من مشكلات مادية وروحية، فردية واجتماعية، قومية وإنسانية »[١٤٤]

وتذهب **النتيجة الثالثة** لتؤكد على الهدف النهائى الذى يسعى إليه هذا الموقف، ويتمثل فى دفع المجتمع فى اتجاه تبنى العلمانية الغربية؛ حيث ينفصل الدين عن السياسة، وبذلك ينسحب الدين عن أن يشكل أخلاق المجتمع، وليتولى المجتمع فى إطار العلمانية صناعة أخلاقه، أخلاق بلا مثل طاهرة نقية صادرة عن السماء، بل أخلاق صادرة عن حياة الإنسان فى المجتمع بإيجابياتها وسلبياتها، أخلاق تتميز بالنزعة المساواتية الظالمة التى تتساوى فى إطارها، الطهارة والنقاء مع الممارسات الجنسية خارج أطرها الشرعية وحتى « اللواط »، أخلاق يؤكد مفكرو العلمانية أنها تنتج عن تفاعل البشر مع بعضهم، وحسبما تكون طبيعتهم تكون أخلاقهم. وحيث تصبح مسائل الحياة الدنيا هى التى تشغل اهتمام الإنسان، أما الحديث عن الآخرة وقوى الغيب، فهى قضايا مؤجلة أو مزاحة من المجال العقلى للبشر؛ إذ أن ظواهر الواقع الذى نعيش فى إطاره هى الأولى بالاهتمام، حيث يحل العلم وحده محل الدين فى تنظيم أوضاع البشر فى الحياة الدنيا.

ب- أبعاد التجديد ومبادئه: من الطبيعى فيما يتعلق بتجديد الخطاب الدينى أن تظهر على السطح قضية المنهج الذى ينبغى أن يتبع لتجديد الخطاب. ونقصد هنا بالمنهج مجموعة الإجراءات والقواعد الأساسية التى ينبغى اتباعها ومراعاتها حتى يمكن أن يتحقق التجديد. على هذا النحو نعتقد أن تجديد الخطاب الدينى ينبغى أن يتضمن ثلاثة مكونات أو أبعاد أساسية: **البعد الأول** يتعلق بمجموعة المعايير التى ينبغى أن تراعى فى عملية التجديد، وذلك حتى تصبح عملية التجديد منضبطة تحقق أهدافها. فى حين يحاول **البعد الثانى** تحديد الآليات والأدوات التى يستعان بها عادة فى إنجاز عملية التجديد، أما **البعد الثالث** فيؤكد على منطق عملية التجديد ذاتها. على هذا النحو سوف نعرض لطبيعة المواقف المختلفة من الأبعاد الثلاثة لعملية التجديد، برغم إدراكنا أن الخلاف حول القضايا المنهجية بين المواقف الثلاثة من المحتمل أن لا يكون بنفس درجة التباين التى برزت فى المواقف السابقة، باعتبار أن أغلب قضايا المنهج هى عادة موضع قبول واتفاق، على خلاف التباين الذى قد يبرز فيما يتعلق بالمضامين التى يتناولها أو يسلم إليها المنهج، وكذلك الاتجاه الذى يستخدم فيه.

فيما يتعلق **بالبعد الأول** والذى يتناول مجموعة المبادىء أو المعايير الأساسية التى ينبغى أن توجه جهود تجديد الخطاب الدينى، نجد أن ثمة مواقف عديدة تختلف حول طبيعة المبادىء الموجهة لجهود التجديد.. تأكيدًا لذلك؛ نجد أن الموقف الأول يلتزم التزامًا يكاد يكون حرفيًّا بالنص أو المرجعية الإسلامية. ومن طبيعة هذا الموقف أنه يفتح نافذة ضعيفة أمام محاولات التجديد حفاظا على قدسية النص. يبدأ أصحاب هذا الموقف بالتأكيد على أن دعوة التجديد التى نعايشها الآن تقع تحت ضغط حضارى وإنسانى لعبور الفجوة الماثلة بين الدين الإسلامى والثقافة العالمية الراهنة وأطرها الاجتماعية وقيمها المعرفية وآلياتها الدستورية والسياسية والاقتصادية. هذا الضغط من شأنه أن يدفع المجددين إلى أحد طريقين، الأول تبنى منطق «المقاربات» حيث نجدهم يماثلون بين نص الشورى القرآنى والديموقراطية، غافلين عن تعارض المنظومتين الإسلامية والغربية ومرجعيتهما المعرفية. وفى المقابل يجنح البعض الآخر إلى منطق «المقاربات» منطلقين من «مثالية» المبادىء المكتسبة من الإسلام على نحو تميزه بعدالة إنسانية اجتماعية لاهى بالرأسمالية ولا بالاشتراكية، وتقنين وضع الفرد فى إطار الجماعة بمعزل عن ليبرالية الحقوق الفردية الغربية وتبعاتها الاجتماعية والأخلاقية السلبية. ومن الواضح أن هناك فارقًا كبيرًا بين المنطقين، وحتى يؤدى من تبنوا منطق المقارنات دورهم فإنهم يضطرون إلى إعادة قراءة وتأويل النصوص الدينية فى القرآن الكريم والسُّنة الشريفة والتراث، وبطرق ومداخل معرفية مختلفة، تتسع غالبًا حتى إعمال آليات النقد الذى يوجه الاتهام إلى ثقافات المجتمعات الإسلامية التى فرضت نفسها على النص القرآنى والنبوى فصادرته[١٤٥]. من الواضح أن هذا الموقف لا يرى ضرورة الاقتراب من المفاهيم الغربية بقدر ما ينظر إلى الإسلام باعتباره نسقًا فكريًّا يحتوى على مفاهيم قادرة على تنظيم الحياة الاجتماعية بكفاءة متوازية مع نظائرها الغربية التى أصبح المسلمون يفتتنون بها، ويعبر هذا الافتتان عن حالة من الضعف التى تمر بها الأمة الإسلامية، ومن المفترض إذا أردنا أن نجدد خطابنا؛ فإنه من الضرورى أن يتم ذلك بالنظر إلى لزوميات مرجعيتنا وفى حدود ما ترتضيه.

ارتباطًا بذلك يرى هذا الموقف ضرورة أن نتعامل مع النص فى كليته ولا نقرأه قراءة جزئية حسبما يفعل بعض المفكرين الإسلاميين أصحاب **الموقف الثالث** الذين يخدمون أهداف قوى عالمية ضاغطة لتعديل الخطاب. حيث «يتخذ هؤلاء من نقد التراث، ومن آيات القرآن

الكريم التى تُقرأ مجزأة دليلاً على هذه العصرية، بمنطق تأويلى يفارقون به أصول المنهج العلمى نفسه فى التعامل مع كلية النص، باعتباره منتجا لحالة ثقافية كلية، وبالتالى لايمكن تجزئته. فهم يمارسون بمنطق التجديد والرأى ما يعيبونه على مدرسة النقل والسلفية من تجزئة للنص والانتقاء من بين عناصره خارج سياقه الكلى، حالهم فى ذلك حال المقتسمين الذين انتقوا النصوص مجزأة للاستفادة منها فى برهنة متميزة، هؤلاء قال فيهم الله تعالى: ﴿ كَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَى ٱلۡمُقۡتَسِمِينَ ۝٩٠ ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلۡقُرۡءَانَ عِضِينَ ﴾ [سورة الحجر: آية ٩٠-٩١]، فالإبطال تعدد الزوجات يتم الاستدلال بجزء من النص القرآنى ﴿ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً ﴾ [سورة النساء: آية ٣]. وكذلك ﴿ وَلَن تَسۡتَطِيعُوٓاْ أَن تَعۡدِلُواْ بَيۡنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوۡ حَرَصۡتُمۡ ﴾ [سورة النساء: آية ١٢٩]. والأسلوب نفسه يستخدم لإبطال آيات الجهاد حيث تقدم آيات الحوار والمجادلة الحسنة ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [سورة النحل: آية ١٢٥]، وكذلك ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [سورة البقرة: آية ٢٥٦]. والتأكيد على وسطية الأمة ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا ﴾ [البقرة: آية ١٤٣]، ويستندون إلى عهد الصحيفة التى وقَّعها الرسول(ﷺ) بين المهاجرين والأنصار واليهود فى المدينة المنورة فى السنة الأولى الهجرية» كقاعدة لتأكيد التعايش بين الأديان. إضافة إلى اعتبارهم الأمر الإلهى بالشورى مدخلاً للديموقراطية مستندين إلى قوله (تعالى): ﴿ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ ﴾ [الشورى: آيه ٣٨].

هؤلاء الذين اجتهدوا بأنفسهم أو ساعدهم غيرهم قدموا اجتهادا خانوا فيه المنهج العلمى فى قراءة كلية النص، الكلى بطبيعته، من خلال التجزئة والانتقاء. ولو أنهم بذلوا جهودهم فى فهم النص الكلى من داخل بنائه العضوى الموحد لأسهموا فى تحقيق نوع من التجديد النوعى الذى يتمتع بمصداقية كبرى»(١٤٦).

وبين **الموقف الأول والثالث يلتقط الموقف الثانى** الخيط من الموقف الأول فى جزئية التأكيد على ضرورة الاجتهاد فى نطاق الخطاب الإسلامى، بإعادة قراءة واستكشاف المعانى التى تساعد على الالتقاء وحاجات الواقع المتجدده. يذهب هذا الموقف إلى التأكيد على « عالمية الإسلام التى تعد أصلاً من أصوله الكبرى منذ أن جاء لكل البشر زمانًا ومكانًا، وبما قد يحتاج من أهله الذين كرمهم الله به أن يشرحوا تعاليمه وينشروه فكرًا وسلوكًا وتاريخًا وحضارة

وواقعًا، بما يساعد على توصيل رسالته إلى الفرد والعالم من خلال التعريف بالثوابت والمقدسات وقضايا الفكر، بالاستعانة بالمنطق وأخلاقيات العلم، مع استمرار فتح باب الاجتهاد وأبواب الإبداع، « مع المتابعة الناقدة بعيدًا عن الشطط والفوضى والتجاوز، أو قريبًا من المنهج الصحيح فى الخطاب الدينى العقلى الوجدانى، بمنطلقاته التلقائية بما فيها من تناغم الفطرة وصحة القياس، وما يحيطها من جدية الحوار واحترام الآخر، بما يتميز به الخطاب من الصدق والمباشرة والشفافية والمكاشفة بعيدًا عن الالتواء أو المكر أو الغموض أو المراوغة، فهو إذن منهج نقدى اجتماعى عقلى، يحترم النص ويجتهد فى الاستنباط والاستنتاج اجتهاده لتوظيف ذلك فى الاسترشاد المستند إلى البراهين والحجة والدليل والإقناع »[١٤٧].

ذلك يقودنا إلى **المبدأ الثانى** الذى يذهب إلى أن الإسلام يعظم من دور العقل، ويعظم من دور التفكير العلمى الذى يقوم به العقل، يؤكد ذلك جملة الآيات التى تشير إلى التفكير، حيث لا تكتفى الآيات القرآنية بمجرد توجيه الإنسان إلى التفكير بشئ من العمق وبُعد النظر فحسب، بل إنه يصف الذين لا يفكرون تارة بعدم التَّعقل وتارة أخرى بعدم التَّبصر. ومن هنا يتضح أن القرآن الكريم يُعد أول كتاب سماوى جعل التفكير فريضة على أتباعه. هذا التأكيد يلقى بالتبعة على المجتهدين من فقهاء المسلمين الذين عليهم أن يعملوا العقل فى نصوصهم وفى واقعهم على السواء « فيوم يكف العقل عن مواكبة العصر وبمثل سرعته فى مجال استنباط الأحكام للجديد والمحدثات، ولو لم يكن لها سوابق فى كتب السابقين، نكون قد أسأنا إلى الشريعة وحكمنا عليها بالعقم. وما دام الفقيه المسلم قد أحجم عن اقتحام الجديد بالرأى الجديد النابع من فكره ومن اجتهاده، فقد ظلم الشريعة وعطل مسيرتها. إن العقل لا يناقض الإيمان والعلاقة بين الإثنين علاقة تلازم، والشريعة تحترم العقل لدرجة أن جعلته واحدًا من مقاصدها التى دعت لحفظها وحمايتها، لذلك كان أسلوب القرآن الكريم فى الدعوة إلى الإيمان أسلوبًا عقليًّا محضًا، والعقل بعد ذلك هو وسيلتنا إلى تنفيذ الأمر الإلهى بالتعرف إلى سنة الله فى خلقه -وهو ما يسمى بلغة البحث العلمى- ومن له إلمام عقلى بالإسلام يدرك أن الله تعالى زودنا فى الواقع بكتابين لا كتاب واحد، كتاب القرآن الكريم وكتاب الكون. « فإذا كان هذا مكان العقل فى شريعة الإسلام، فكيف يقف المسلمون اليوم، وبينهم أصحاب الرأى والاجتهاد جامدين أمام سيل المتغيرات والتطورات التى كررنا مرارًا أنها لا تتناقض مع رأى الإسلام، ما دامت تعمل فى خدمة الإنسان أيًّا كانت عقيدته »[١٤٨]

ويتعلق **المبدأ الثالث** الضابط للتجديد بضرورة القيام بواجب الوقت، حيث يذهب أصحاب هذا الموقف إلى التأكيد على أن أباءنا قاموا بواجب وقتهم كلاًّ فى عصره، وعلينا أن نقوم بواجب عصرنا كما قاموا بواجب عصرهم. وذلك يعنى أن التجديد لا ينكر الماضى ولا يدخل فى صراع معه ولكنه يقف عنده، وهو ما يعنى أن هناك احترامًا لهذا الماضى، الأمر الذى يفرض علينا أن لا نقول أنه أخطأ أو نتهمه بالقصور أو التقصير باعتبار أنه لا يصلح الآن. فى نطاق ذلك يختلف الإصلاح عن التجديد، وذلك يرجع إلى أن الإصلاح يفترض أن الماضى كان على خطأ، وأن الاستمرار فى هذا الخطأ يعد خطأ أكبر. الإصلاح مبناه الصدام، أما التجديد مبناه الوفاق والاستمرار والبناء لا يلتفت للماضى لكى يصارعه، ولكن لكى يستلهم مناهجه ويضيف إليها ولا يناقضها، على هذا النحو -فكأنه قد أحيا السلف- ولو كان الإمام الشافعى يحيا الآن لغير كثيرًا من أفكاره وفقًا لمنهجه هو نفسه وطبقًا لمقتضيات العصر الذى يعيش فيه، وطبقًا للأغراض النبيلة والمآلات إلى آخره »[١٤٩] يؤكد هذا المبدأ إذن على استمرارية المنهج واستمرارية المضمون أو القضايا، وإن كان قد ذهب إلى إمكانية اختلاف نتيجة القراءة أو التأويل فى كل عصر، ذلك يرجع بالأساس إلى فاعلية متغيرات الزمان والمكان.

ويتصل المبدأ الرابع بتوفير المناخ الموضوعى الذى يساعد على التجديد، ويتمثل أول أبعاد هذا المناخ فى التأكيد على مبدأ الحريات؛ ذلك أن إطلاق الحريات فى كل اتجاه من شأنه أن يساعد على ازدهار الإبداع، أما القهر أو الخوف أو فرض القيود يؤدى بطبيعته إلى قتل الإبداع وقتل الشفافية وتبديد التجديد. فى هذا الإطار لابد من تبديد مخاوف البشر من الإسلام، فقد أقنع الإعلام الناس فى مجتمعاتنا بأن أى تجربة إسلامية ستكون تجربة «طالبان» أو «الجماعة الإسلامية» فى الجزائر. كأن الإسلام لا يدرك إلا من هذه الزاوية الدموية الجامدة. لقد حدث تلويث للإسلام، وأعتقد أن على المهتمين بتجديد الخطاب الدينى أن يهتموا بتبديد هذه السمعة السيئة فى عقول بعض الآخرين، ويردوا بذلك إلى الإسلام طبيعته السمحة والمثالية. فى حين يتمثل **البعد الثانى** فى التأكيد على مبدأ التدرج حتى يستوعب البشر مضمون التجديد، ولنأخذ مثالاً على ذلك من تحريم الإسلام للخمر، حيث تم التحريم على ثلاث مراحل، وقد كان بوسع الله أن يحرمه جملة واحدة. فى البداية قال تعالى: ﴿ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ ﴾ [النساء: الآية ٤٣] ، وكان ذلك يعنى إباحة السكر لكن فى غير وقت

الصلاة، ثم انتقل إلى مرحلة ثانية حينما أشار تعالى إلى الخمر باعتبار أن فيها إثمًا وفيها نفعًا لكن الإثم أكبر من النفع، ثم انتقل فى مرحلة ثالثة إلى التحريم الكامل للخمر وعقاب شاربها[١٥٠]. ويشير **البعد الثالث** إلى دعوة الجميع للمشاركة فى تجديد دينهم، حقيقة أن المتخصصين هم الذين يقومون بالتجديد والعمل به فى توجيه سلوكياتهم وسلوكيات الآخرين بقيمه ومبادئه. على هذا النحو يصبح من غير الموضوعى ولا المنطقى فى عملية التجديد عزل حركة الإخوان المسلمين عن المشاركة فى نهضة المجتمع[١٥١]؛ لأنه من الواجب عليهم كجماعة أن يؤدوا دورًا أساسيًّا فى نشر نتائج التجديد على الجماهير لتستوعبه وتعمل به. فحركة التجديد هى فكر وممارسة، وإذا كانت حركة تجديد الخطاب تستهدف الديموقراطية وحقوق الإنسان، فإن حرمان البعض من المشاركة يعد مخالفة لمعانى الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان، وهى ممارسات تتناقض ومتطلبات التجديد.

ويقف **الموقف الثالث** على يسار الموقفين السابقين، ويضم جماعة متنافرة فى مفرداتها، بعضهم ذو توجهات علمانية غربية، والبعض الثانى مُتَفَقِّه فى الدين، وإن كان على قناعة بالعلمانية الغربية، أما البعض الثالث على قناعة بالعلمانية، وإن كان غير متفقِّه فى الدين، حيث نجده ينطلق فى أفكاره من فقه الشارع. يطرح هذا الموقف بدوره مجموعة من المبادىء التى يرى أنها كفيلة بضبط عملية التجديد. ويتمثل **المبدأ الأول** فى تأكيده على أهمية أن لا تنطلق جهود تجديد الخطاب الدينى من نفس الأسس اللاهوتية التى استقرت فى الفكر الإسلامى منذ القرن الثالث الهجرى[١٥٢]. يسعى هذا الموقف إلى تجديد الخطاب الإسلامى انطلاقًا من أسس جديدة، حيث تتعلق هذه الأسس بطرح التساؤلات المكبوتة أو المسكوت عنها، مثال على ذلك يشير النظر إلى القرآن الكريم -حسبما يذهب هذا الموقف- إلى اعتباره محتملاً لأنماط عديدة من المعانى والدلالات، الحديث منها والقديم، الأصولى منها والليبرالى، ويتساءل أشاوس هذا الموقف عن أى المعانى سينتصر ويسود ويقهر المعانى الأخرى ويحبسها فى سجن الهرطقة والردة والكفر، أو الأصولية والتطرف والإرهاب؟[١٥٣].

ويتقدم هذا الموقف إلى مبدأ ثان يحاول تمزيق المقدس فى إطار مناخ الحرية والديموقراطية الذى يطالب به، حيث يطرح هذا المبدأ عدة تساؤلات تتعلق بمعنى كلام اللّٰه: ما طبيعة الوعى وكيفيته؟ ما معنى التنجيم ودلالته؟ ما معنى أن القرآن الكريم لم يوح اللّٰه به إلى

محمد (ﷺ) دفعة واحدة، بل نزل مفرقا حسب الأحوال والملابسات؟ هل القرآن الكريم نص واحد، أم كثرة من النصوص، لكل نص منه سياقه الخاص؟ لماذا حين جمع القرآن الكريم فى مصحف لم ترتب النصوص حسب ترتيب نزولها، وما حكمة الترتيب الحالى؟ كيف بدأت عملية الجمع والتدوين فى المصحف وكيف تطورت؟! وما علاقة ذلك بتعدد القراءات؟(١٥٤).

ومن الواضح أن القول بذلك محاولة للعبث بالنص الدينى وليس تجديد الخطاب الدينى، ونتساءل هل ستؤدى الإجابة عن هذه التساؤلات إلى تحديث المجتمع، أليس من المنطقى أن يعمل التجديد على إعادة تأمل التراث للبحث عن مبادىء وقيم التحديث فيه، بدلاً من العمل على نشر الفوضى فى إطاره؟ والسؤال الذى نطرحه يتعلق: بمن الذى فوَّض هؤلاء بالعمل على إعادة ترتيب ديننا. إن الدين يشكل المعانى التى توجه سلوكيات البشر فى المجتمع، ومن ثم: فالعبث بهذه المعانى يعد إضرارًا بتراث المجتمع، وتشويها لعقول البشر؛ يقوم بها بشر يسعون إلى نشر الفوضى فى حياتنا(*).

ومن خلال **المبدأ الثالث** يذهب هذا الموقف إلى ضرورة التفرقة فى كلام الله ودلالته، لنميز بين «التاريخى والأزلى»، فهذا التمييز سوف يساعدنا على اكتشاف أن كثيرًا من «الحدود العقابية» مثل قطع يد السارق، وجلد الزانى والزانية، والعين بالعين والسن بالسن... إلى غير ذلك: هى قيم سابقة على القرآن الكريم. فى إطار ذلك يمكن أن ندرك أن «الأزلى» فى القرآن الكريم هو تحقيق العدل بالعقاب، أما شكل العقاب فهو التاريخى، لا ينبغى أن ننحاز إلى التاريخى على حساب الأزلى(١٥٥). ويتكامل المبدأ الرابع مع المبدأ السابق حينما يذهب إلى أن الشريعة الإسلامية دون تطوير أو إصلاح لا تصلح لبشرية القرن الحادى والعشرين، وأن إصلاحها وتطويرها إنما يكون بتأسيسها استنادًا إلى النصوص الكونية للإسلام(١٥٦). على هذا

(*) كأن مهمة هذا الموقف أن يمزق أستار المقدس فى حياتنا حتى تتحول إلى حياة بلا مثل ولا قيم، كأن قيمة المنتمين إلى هذا الموقف هى العمل على هز رواسخ الأمة حتى يدفعوها إلى مزيد من الركوع، مستغلين في ذلك حماية القوى الطاغية المسيطرة على العالم والتى تضيق حرية التعبير، أى تعبير. فى كل أمة هناك محرمات لا ينبغى المساس أو العبث بها، كالدين الذى يعتبر جزءًا من الهوية، بخاصة فى العالم الإسلامى؛ فحينما رأت فرنسا أن الحجاب معاد لقيم العلمانية أصدرت قانونًا يمنع الحجاب، بل وفصلت من العمل أو مكان الدراسة كل من يرتديه، فهل نعمل مثل فرنسا بأن نسكت صوت هؤلاء بإقالتهم من حياتنا، لأنهم يرتكبون الخيانة لهوية الأمة مستغلين مناخ حرية التعبير، أم أن هذا المناخ هيئ لهم لكى يقدموا هذا التفكير العبثى؟

النحو ينبغى أن يتجه التجديد نحو قراءة نصوص الشريعة قراءة جديدة متأثرة بالحياة العصرية، كذلك بحقن الثقافة الإسلامية التقليدية ببعض صور التفكير العقلانى. بالإضافة إلى ذلك فالشك ينبغى أن يوجه بالأساس إلى النص، أى نصوص الشريعة؛ لأن الداء يكمن فى نسق النصوص التى تستند إليها الشريعة.. وإذا كانت هذه النصوص قد اختارها الفقهاء الأوائل لكونها كانت تنسجم مع حاجة عصرهم ومجتمعاتهم، وإذا كانت هذه النصوص قد أنبتت حضارات عظيمة شكلت مساهمة المسلمين فى الحضارة الانسانية؛ فقد استنفدت هذه النصوص الآن أغراضها وفقدت صلاحيتها. وقد آن الأوان للمسلمين المعاصرين أن يمارسوا الجهد الذى مارسه الفقهاء الأوائل، بأن ينتخبوا نصوصًا أخرى من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، هى تحديدًا النصوص الكونية للإنسانية ليجعلوها أساس التشريع والثقافة والفكر، ولكى تساعدهم فى بناء حضارتهم من جديد، حتى يتمكنوا من المساهمة فى الحضارة الإنسانية للقرن الأول من الألفية الثالثة[١٥٧]. على هذا النحو ينبغى أن يكون الهجر والانتقاء مستندًا إلى أسس القطيعة والاستمرار. القطيعة تكون مع الأسس الثقافية التى استنفدت أغراضها وانتهت مدة صلاحيتها، وأصبح استمرارها يشكل عقبة كؤودا أمام تقدم الحياة. فى حين تتحقق الاستمرارية من استقاء الأسس الجديدة من العناصر المفتاحية أو النظرية الأساسية للفكر الإسلامى، تلك القادرة على التفسير الكلى للقضايا، وعلى تقديم إجابات منسقة لمختلف القضايا المعاصرة. قد يكون هذا الجهد التجديدى خروجًا عن المألوف، غير أن فكر التجديد قد يبدو كصوت نشاز، أو تغريد خارج السرب فى البداية، ومن شأن ذلك أن يحدث بمرور الوقت صدمة فى النفوس وتحديًا للعقول واستفزازًا لسدنة القديم؛ وذلك لأنه يأتى للبشر من المستقبل[١٥٨].

على هذا النحو يعمل هذا الموقف على تبديد النص أو المرجعية من كل اتجاه. هو ينطلق بذلك من خلال رفض اتساق المعانى الإسلامية كما تظهر فى الكتاب والسُّنة، حيث يسقط هذا الاتساق أمام تعدد المعانى والدلالات. بالإضافة إلى ذلك يرفض ترتيب عناصر النسق الإسلامى وبخاصة وثيقته الأساسية المتمثلة فى القرآن الكريم، حيث يدعو إلى إعادة ترتيبه من جديد كمدخل آخر لإشاعة الفوضى فى بنائه، وانشغال الأمة بقضايا إصلاح دينها بدلاً من استجماع الطاقة المتجددة فى الدين بما يساعد على عملية التحديث ومواجهة التحديات. ثم بعد ذلك

يسعى إلى التأكيد على تخلف الشريعة عن حركة الواقع، دون أن يتأمل طبيعة الظروف أو الشروط التى ينبغى أن تراعى لتطبيق الحدود، ثم هو أخيرًا يرى المبادىء الكونية للإسلام هى المصدر الذى ينبغى أن نقصده لإنجاز جهود التجديد والتحديث، وليست الشريعة لكونها تاريخًا أو ثقافة قديمة ارتبطت بعصر قديم. إذا تأملنا المبادىء التى طرحها هذا الموقف لضبط عملية التجديد؛ فسوف نجد أنها سوف تقود فى النهاية إلى تقويض أسس الدين وتبديد هويته، وهو هدف الخارجين على الأمة، أو الساعين إلى تبديد وجودها.

ج – منطق تجديد الخطاب الدينى: عرضنا المرجعية التى ينبغى أن ينطلق منها التجديد، ولاحظنا تباين المواقف المختلفة من المرجعية التى ينبغى أن تكون ضابطة لعملية التجديد، بالإضافة إلى ذلك فإننا قد عرضنا للمبادىء الأساسية التى يمكن أن تتم عملية التجديد فى ظلها. ونهتم فى هذه الفقرة بالمنطق الذى ينبغى أن تستند إليه عملية تجديد الخطاب الدينى، وما هى العناصر الأساسية التى يمكن أن تشكل بناء هذا المنطق. استنادًا إلى ذلك ينقسم المهتمون بتجديد الخطاب الدينى إلى ثلاثة مواقف: يرى أصحاب **الموقف الأول** أن التجديد مطلوب باعتباره يستجيب لواجب الوقت، فقد أكدت وثائق الإسلام الأساسية على التغير دون الثبات، فالتغير سنة الله فى خلقه، وهو ما يعنى أن الواقع الذى نعيش فيه متغير، ومن الطبيعى أن يكون النص القرآنى يحتوى هو الآخر على رؤية للتغير طالما اتفقنا على كونه نصًّا مطلقًا وشاملاً وصادرًا من عند الله تعالى. على هذا النحو فالتجديد مطلوب غير أنه ينبغى أن يحترم النص ويلتزم به، ويجتهد فى الاستنباط والاستنتاج اجتهاده فى التوظيف والاسترشاد من وراء البرهان والحجة والدليل والإقناع. وانطلاقًا من سمو الهدف ورغبة النهوض، وتجاوز العثرات والكبوات التى قد نقع فيها إذا لم نتملّك أدوات الاجتهاد، ونتسلح بأخلاقيات المجتهدين[١٥٩].

ذلك يعنى أن هذا الموقف يدعو إلى محاولة البحث عن تكشف النص عن معانٍ جديدة من خلال الأدوات المنهجية التى يقرها الإسلام. فى هذا الإطار نجد للقرآن الكريم منهجه وضوابطه التى نستطيع بالاستناد إليها مواجهة مختلف الإشكاليات بالنظرة التى تقدم الإجابات لهذه القضايا أو المشكلات. على هذا النحو يوجد كتاب وميزان وقسط على ما يذهب المنتمون لهذا الموقف، مستشهدين فى ذلك بالآية الكريمة: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ

ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٞ﴾ [سورة الحديد: آية ٢٥].

فالقرآن الكريم ليس آيات تتدفق تبعًا لكل منهج وغرض، ولكنه يتضمن وجود ميزان «منهج» ضابط للتناول، وبصرامة كحديد الأرض الصلب. ومن ثم يصبح القول بأن الإسلام اشتراكى أو رأسمالى أو حتى علمانى قولاً غير منهجى، فالإسلام ليس أيًّا من هذه التصورات المنهجية السابقة، بل شيئًا يختلف عنها. إنه هو فى ذاته، الإسلام إسلامى بطبيعته وذاته، ومواقفه نابعة من ذات منهجيَّته، وعلى هذا النحو لا ينبغى أن نعقد تماثلاً بين شورى الإسلام والديموقراطية الغربية، ولا يمكن القول بديموقراطية الإسلام. فالفارق بين النسقين قائم منهجيًّا. وإذا كانت الشورى لم تطبق فى الإسلام فى تاريخنا من بعد الحقبة النبوية الشريفة إلا لمامًا وجزئيًّا، فإن الأمر المؤكد أن للشورى الإسلامية منهجهًا الإسلامى(١٦٠). يرى هذا الموقف أن ثمة تحديدًا واضحًا للمنهج الإسلامى، كما يرى أن الإسلام له منهجه الذى هو أساس تصوره أو نظرته إلى الحياة، وإذا أردنا أن نفهم هذا المنهج، فلابد أن نتلمسه من داخل الإسلام، وحسب القواعد التى أقرها الإسلام كذلك.

الموقف الثانى ملتزم بالمرجعية الإسلامية ونصوصها، وإن كان يرى أهمية التجديد فى تأمل هذه النصوص ولو بآليات وأدوات حديثة، غير أننا لا ينبغى أن نغفل طرفة عين عن طبيعتها وعن كونها نصوصًا مقدسة لا ينبغى المساس بها. تأكيدًا لذلك يذهب هذا الموقف قائلاً «لقد ظل القرآن يُفْهَمْ وإلى يومنا هذا فى المعاهد الشرعية والكليات والأكاديميات بوسائل وآليات منضبطة، تتمثل فى دلالات الألفاظ المعجمية فى لغة العرب وعلوم النحو والصرف ودلالاتها، وأصول الفقه والمنطق الصورى وهو القدر المتفق عليه بين الفقهاء مثل الكل أكبر من الجزء، وأن السماء فوقنا والأرض تحتنا. بالإضافة إلى وسائل أخرى تساعد على فهم النص المقدس؛ منها مراعاة السياق وكيفية التعامل مع أسباب النزول، بحيث يقود ذلك إلى الأخذ بها فى مواطن، وعدم الأخذ بها والعبرة بعموم اللفظ فى مواطن أخرى(١٦١). بالإضافة إلى ذلك فإن القرآن الكريم متعدد الرؤى، ويتم إدراك معانيه بأدوات مضبوطة، ولا يترك لأى شخص أن يفهمه كما يشاء. ومن هنا جاءت أزمة بعض الباحثين الذين حاولوا فهم النص القرآنى بغير أدواته، واعتبرت محاولاتهم ذات طبيعة عبثية. ومن الطبيعى فى هذا الإطار أن

ترفض البنيويَّة والتفكيكية والمذاهب الأدبية التى عاملت النص القرآنى كما لو كان نصًّا بشريًّا يمكن التلاعب به[١٦٢]. ذلك يعنى أن فهم النص القرآنى يتطلب المعرفة بأدوات محددة يفتقدها أغلب المطالبين بضرورة التجديد؛ ذلك أنه لكى نسعى إلى فهم مضامين أو معانى النص، فإنه من الضرورى أن يكون لدينا المنهج، وأن نمتلك الأدوات والإمكانيات التى تيسر لنا ذلك.

نفس الأمر بالنسبة للمطالبين بتأويل النص، وقد بدأت المطالبة بالتأويل استنادًا إلى الجهود التى بدأها « شلاير ماخر» فى نطاق الهرمينوطيقا، حيث التأويل بدون الأدوات التقليدية، واستبدالها بأدوات حديثة كالأسلوب الذى بشر به العالم الباكستانى « فضل الرحمن »، وهو الأسلوب الذى يدرس فى الجامعات التركية لتجديد الدين. غير أنه يختلف عن التأْويل المنصوص عليه فى الكتاب. وارتباطًا بذلك هناك تأويل قام به المفسرون، غير أنه كان تأويلاً منضبطًا غير منفلت، تأويلاً يخضع لمنهج وأدوات محددة. ذلك أنه إذا كان التأويل بدون أدوات وغير منضبط؛ فإنه يعتبر نوعًا من العبث أو التأويل المنفلت، نموذج لذلك انحرافات التأويل التى ذهبت إليها الباطنية، والتى أكدت فيها أن الصلاة تعنى التوجه إلى الإمام، والصيام هو كتم سر الإمام، والحج هو قصد الإمام. لقد حدثت انحرافات التأويل هذه بسبب الخروج على المنهج وعدم امتلاك الأدوات، وكذلك الخروج على النحو والصرف ودلالات اللغة[١٦٣].

يؤكد هذا الموقف أيضًا على أنه لقراءة النص فى محاولة لفهمه ينبغى أن تراعى قاعدتين: الأولى تتعلق بطبيعة النص القرآنى أو كثير من الأحاديث الموثوق بها، حيث نجد أن النص متجاوز للزمان والمكان بطبيعته، ومن ثم فهو قابل للفهم المتعدد، لكونه يقدم معانى متنوعة للواقع المتغير، وإن لم تكن هذه المعانى متناقضة أبدًا، فقد قال الله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾ [سورة فصلت: آية ٥٣]، وقال سيدنا على بن أبى طالب (ﷺ) « أنه حمال أوجه »، وقال الرسول (ﷺ) « لا تنتهى عجائبه »، كما قال (تعالى) فيه ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: آية ٢]. على هذا النحو فالنص يقرأه من أراد العبث به فينغلق عليه، ويقرأه المؤمن المتقى فتتكشف أمامه معانيه. ذلك أن القراءة الذاتية للنص قائمة وتأويله مستمر، غير أن التأويل ينبغى أن ينجز وفق قواعد ضابطة، تساعدنا على استكشاف معان موثوق بها للنص، تعكس بعض حقيقته.

وتتمثل **القاعدة الثانية** فى ضرورة معرفة الواقع بنفس درجة معرفتنا للنص حتى يتحقق الإدراك السليم. فى هذا الاتجاه لابد أن نبذل جهودًا تستهدف إعادة تأمل النص بصورة مستمرة لاستكشاف معانٍ جديدة، متنوعة ومتغيرة، وتحتمل إطلاقية النص أن تستكشف فى إطارها معانٍ نسبية عديدة؛ ذلك لأن واقعنا الآن يختلف عن الواقع الذى كان يعيش فى إطاره المسلمون الأوائل، حيث كان واقعهم غير متغير بمعدلات عالية، أما واقعنا الآن فقد أصبح متسارع التغير بسبب التكنولوچية وشبكات الاتصال الحديثة، فقد أصبح العالم الذى نعيش فيه يشكل قرية صغيرة(١٦٤).

ويؤكد هذا الموقف الذى يسند عملية التجديد إلى حالة متوازنة ومتفاعلة بين النص والواقع على أهمية بناء النموذج المعرفى الإسلامى، الذى يشكل حلقة بين التراث والوثائق الأساسية للإسلام، من ناحية، واحتياجات العالم الواقعى المعاصر المتجدده والمتغيره من ناحية أخرى، نموذج يمتلك القدرة على ترشيد تجديدنا لإبداع فقه جديد يلائم أحوال الواقع المتغير، وقادر على إنتاج الأحكام التى تستطيع تنظيم تفاعله. ويتم بناء هذا النموذج المعرفى من خلال اشتقاق عناصر من المبادىء الأساسية للإسلام ومقاصده الخمسة، وهذا النموذج من شأنه أن يساعدنا فى التعامل مع الأحداث إما بالقبول أو الرفض(١٦٥)، كما يوجهنا إلى الأسلوب الأمثل للتعامل مع الواقع المتغير وإصدار الأحكام، بحيث يصبح هذا النموذج المعرفى هو الإطار الذى يستبعد شطط التفسير والتأويل، ويحافظ دائمًا على استنباط الأحكام التى تعكس روح النص، وفى ذات الوقت هى الأحكام الأكثر ملائمة للواقع المتغير.

على يسار الموقفين السابقين نجد الموقف العلمانى، الذى يعتمد بالأساس منهج النقد باعتباره المقدمة الضرورية لنقد الخطاب الدينى، ويؤكد هذا الموقف أن الخطاب الحافز على الازدهار والتقدم هو الخطاب الذى يعلى من شأن النقد، نقد الواقع ونقد التراث سعيًا لبلورة إجابات معاصرة تتناول مشكلاتنا المختلفة(١٦٦)، حيث يتضمن هذا الخطاب النقدى -على ما يذهب المنتمون لهذا الموقف- تجديد الخطاب بما يجعله مستجيبا لاحتياجات الواقع وشروطه. بالإضافة إلى ذلك يرى هذا الموقف أن هذا النقد ينبغى أن يكون محكومًا بثلاث قواعد أساسية: **القاعدة الأولى** تفرض لزومية الحرية لنجاح هذا الخطاب النقدى فى تحقيق أهدافه، فبدون الحرية التى تعنى رفض القيود لن يزدهر فكر، وبدون الفكر الحر فلن ينجح أى مشروع،

مصنعًا كان أو مزرعة دواجن. ذلك يعنى أننا فى حاجة ملحة وعاجلة لحرية البحث فى التراث الدينى بوصفه شرطًا أوليًّا للتجديد(١٦٧).

وتتمثل **القاعدة الثانية** فى ضرورة أن يتجه النقد إلى قتل القديم بحثًا عن الجديد أو بحثًا عن العناصر الحية أو المتجددة فى إطاره. فى هذا الإطار قال الشيخ أمين الخولى: « أول التجديد قتل القديم بحثًا »، ولا يفهم معنى القتل إلا فى سياق الخطاب التجديدى للشيخ، حيث يقول « تعد الفكرة حينًا ما كافرة تحرم وتحارب، ثم تصبح مع الزمن مذهبا، بل عقيدة وإصلاحًا تخطو به الحياة خطوة إلى الإمام ». إنها سُنَّة الحياة المطردة المتكررة فى حياة الفكر الإنسانى عامة، وفى حياة الفكر الدينى بصفة خاصة. هذه الظاهرة المطردة لا تعنى أن التجديد وثب فى فراغ، أو سعى نحو مجهول. إنه يبدأ من قتل القديم بحثًا، ولكنه لا ينتهى عند هذا. فقتل القديم إنما يعنى تسليط منهج النقد التاريخى بضوئه الكاشف ليميز بين ما فى التراث من عناصر قابلة للنماء، وما فيه من عناصر جفت وصارت من شواهد التاريخ(١٦٨).

وتشير **القاعدة الثالثة** إلى أن عملية التجديد تتطلب رفع الحصار عن العقل، فإذا تأكدت هذه القاعدة أو هذا الشرط؛ فإن التجديد ينبغى أن يكون بلا ضفاف. وهو ما يعنى أن الحديث عن ضرورة وجود مناطق فكرية آمنة بمعزل عن التساؤل والنقد والنقاش الحر هو مقدمة للحجر على العقول، وممارسة سلطة رقابية لا وجود لها فى تاريخ الفكر الإسلامى، وحين وجدت كان هذا إيذانا ببداية النهاية، ودخول عصر الجمود والانحطاط فى مختلف المجالات، وليس فى مجال الخطاب الدينى وحده(١٦٩). وإذا كان هذا الموقف يؤكد على النقدً كآلية نمتطيها لتجديد الخطاب الدينى، فإن هذا النقد لكى يصبح نقدًا منطقيًّا؛ فإنه ينبغى أن يتم بالنظر إلى المرجعية الإسلامية فى مبادئها ومقاصدها الأساسية. غير أنه إذا تم من مرجعية مخالفة؛ فإن المنطقية تنتفى عنه؛ لأنه فى هذه الحالة يسعى إلى تحريك النص موضوع النقد ليتبنى طبيعة مضمون المرجعية المضادة التى ينطلق منها النقد، وهو الخطأ الذى وقع فيه هذا الموقف. حيث ذهب إلى نقد الخطاب الإسلامى السلفى بالنظر إلى الأطر التصورية للمرجعية الغربية، الأمر الذى يعنى الوصول إلى نتائج محددة سلفًا، وهى بطبيعة الحال نتائج رافضة لمضمون الخطاب الإسلامى، ومؤكدة على عدم تلاؤمه مع الواقع المعاصر. فالنقد العلمى الموضوعى للخطاب الدينى ينبغى أن يكون بالنظر إلى مرجعيته، فإن لم يكن فبالنظر إلى مرجعية الواقع الذى قد

يتجاوز إمكانيات الخطاب -غير الدينى بطبيعة الحال- أما نقد الخطاب بالنظر إلى مرجعية أخرى أو مضادة، وهى المرجعية العلمانية فأمر يجانبه الصواب.

د – آليات تجديد الخطاب: من المنطقى أن تتكامل آليات تجديد الخطاب الدينى مع المبادىء الأساسية التى تضبط عملية التجديد، ومع المنطق الذى يتحقق به التجديد ذاته. ونقصد بالآليات هنا مجموعة الوسائل التى يمكن أن تعيننا فى تحقيق التجديد بالنظر إلى منطقه وبما لا يخون مبادئه. ونحن إذا تأملنا هذه الآليات فسوف نجد أنها قد تأثرت كذلك بظلال المواقف المختلفة وطبيعة توجهاتها الأساسية فى تجديد الخطاب.

يتأكد ذلك إذا نظرنا إلى الموقف الدينى المتشدد نسبيًّا، والذى يخلع على النص المتمثل فى القرآن الكريم والسنة الشريفة قداسة هى لازمة له، ويوسع هذه القداسة أحيانًا لتشمل فقه الأئمة الأربعة السابقين. ارتباطًا بذلك، فإننا نجد أن هذا الموقف يرى أن الاطلاع على اجتهادات السابقين يعد إحدى الآليات الرئيسية لتجديد الخطاب الدينى، حيث تعنى إعادة قراءة أعمال السابقين وفرزها بالكامل لاستخراج ما يصلح منها وتطويره واستبعاد غير الصالح منها، سواء بحكم كونه خاطئا منذ البداية، أو بحكم انتهاء صلاحيته الزمنية التى وجدت فى زمانها. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الشرط بعمق شديد وبلاغة أخّاذة حينما قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ﴾ [سورة التوبة: آية ١٠٠]، فدل عز وجل على أن الاتباع المأمور به حتى للسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار هو الاتباع بإحسان -أى بتجديد وتطوير- وهو ما لا يمكن إثباته إلا بحاسة النقد الرشيد، الذى يفرز الصالح من الطالح. وهو ذات المنهج الذى اتبعه القرآن الكريم مع المجتمع المسلم فى عهد نزول الوحى؛ حيث داوم الله عز وجل على تقويم سلوك المؤمنين، ونقد أفعالهم ومتابعتهم بالإرشاد والتقويم. وذلك على عكس مطلق الاتباع فى الصحيح والخاطئ المنهى عنه صراحة بحديث الرسول (ﷺ) بقوله « لا يكن أحدكم إمَّعَةً »... ويتكامل مع ذلك إعادة اكتشاف الرؤى المنهجية فى النصوص المرجعية للجماعة، وهى القرآن الكريم والسُّنة الشريفة المستندة إلى أحاديث الرسول بشرط اتفاقها وتوجهات القرآن الكريم، ومن ذلك الآيات المكية والمدنية فى القرآن الكريم، وتدرج التشريع والنسخ عند من يقولون به، وصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان حتى يوم القيامة، وبلاغة القرآن الكريم والإيمان بالقضاء

والقدر، حيث تضمنت هذه الأمور رؤى وأدوات تقدم أوسع الآفاق لأى حركة إحياء أو تجديد على امتداد عمر الدنيا من وقت البعثة وحتى يوم النفخ فى الصور، وهى أمور جرى إهدارها وعدم النظر إليها بصورة كاملة(١٧٠).

ولا يخرج **الموقف الثانى** عن المرجعية، وإن كان لم يمتنع عن السعى للاستفادة من منجزات الحضارة الغربية الحديثة بما يساعد على التجديد الرشيد فى الخطاب الإسلامى. فى هذا الإطار نجد أن هذا الموقف يشير إلى ثلاث آليات رئيسية يمكن أن تساعد فى عملية التجديد: وتتمثل **الآلية الأولى** فى ضرورة أن لا ينغلق النص الدينى على ذاته، ويبحث عن التجديد من داخله، بل عليه أن ينفتح على العلوم الحديثة، بخاصة العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع والأنثروبولوچيا واللغويات والقانون والسياسة وتاريخ الأفكار والاقتصاد والسكان والجغرافيا البشرية والفنون والثقافة؛ حيث تسعى هذه العلوم إلى استخلاص الحقائق والتفاصيل المتعلقة بتكوين الواقع الراهن واحتياجاته والقواعد الفعلية التى تحكم حركته. حيث نحتاج إلى أن نتزود بنتائج هذه العلوم فى اجتهاداتنا البشرية الدينية، أو خطابنا الدينى المعنى بإدارة شئون الدنيا، التى هى المجتمع الذى نصنعه باختياراتنا وأعمالنا ونعيش فيه، وهى الأرض التى كلف الله تعالى الإنسان بعمارتها. وحتى نتمكن من أداء هذه المهمة، وأن نقوم بعملية تجديد خطابنا بما يساعدنا على أداء هذه المهمة، فإننا مطالبون بأن نتزود بحقائق هذه العلوم فيما يتعلق بواقع المجتمع، حتى يستطيع الإنسان أن ينفذ ما كلفه الله به خير تنفيذ من عمارة الدنيا، حيث أن ذلك ليس بالشئ الجديد ولا بالمستغرب. فالقراءة الفاحصة الواعية لسير حياة العشرات من كبار الأئمة الأوائل من أصحاب المذاهب أو المدارس الفقهية المؤسسين، وكبار شيوخ تلك المذاهب والمدارس فى عصر ازدهار الحضارة والثقافة الإسلامية، سوف يكشف لنا اتساع وعمق معرفتهم بتلك العلوم أو ما يقترب منها فى عصرهم؛ وهى العلوم التى تراوحت بين التاريخ السياسى -أو ما نسميه الآن بالتاريخ الاجتماعى- والتاريخ الثقافى للعرب وللشعوب الأخرى التى استعربت بعد إسلامها، أو تلك التى دخلت الإسلام ولم تستعرب، ولقد استفادوا من علم السياسة والعمران (الاجتماع) كما استفادوا بعلوم اللغويات والمنطق والعقل والتفكير، وعلوم تاريخ العقائد والعادات، وما نسميه الآن بعلم الأنثروبولوچيا. ومنذ أواخر القرن الثالث الهجرى سوف نجد أن الكثيرين من هؤلاء الأساتذة

العظام قد درسوا أيضًا الفلك والطب والرياضيات؛ بحيث أننا سوف نكتشف فى أعمالهم التى تحتوى على اجتهادات فى شئون إدارة مجتمعاتهم الاستفادة الواعية بهذه العلوم، والوعى الكامل بأثر التغير الاجتماعى والثقافى والسياسى فى اجتهاداتهم، أى فى تجديدهم للخطاب الدينى(١٧١).

وتشتق **الآلية الثانية** التى يؤكد عليها هذا الموقف من **الآلية الأولى** التى أشاد بها، والتى تتمثل فى ضرورة الاستفادة من منجزات العلوم الحديثة فى فهم الواقع الاجتماعى من حيث طبيعته وظواهره وحاجاته إلى التجديد. وعلى هذا النحو؛ فإنه من الضرورى معرفة مكونات الثقافة الحياتية المعيشة واللغة وآليات التفكير، وغير ذلك من مكونات الحياة الاجتماعية الفعلية للبشر فى واقع مجتمعاتهم. وهى الجوانب التى درستها بعمق الآن علوم متخصصة فى مختلف جوانب البناء الاجتماعى، استطاعت أن تمتلك الحقائق وصنوف الفهم الخاصة بهذه الجوانب، بما يمكن أن يساعد على إنتاج خطاب دينى يتلاءم مع مستجدات الواقع والعصر، وإلا تخلف خطابنا وتخلفت مجتمعاتنا عن هذا العصر. فمع كل ما نعرفه عن تغير كل من الواقع والعلوم التى تدرس شئونه؛ فإننا نعتقد أن خطابنا الدينى المعاصر يحتاج إلى الاستفادة الواعية من نتائج ومستخلصات تلك العلوم، لكى يسهم بحق فى تجديد خطابنا الدينى بما يساعد على مواجهة متغيرات عالمنا المعاصر وضروراته والتعامل معها بالكفاءة المطلوبة(١٧٢).

وتذهب **الآلية الثالثة** التى يشيد بها هذا الموقف إلى ضرورة أن نعمل فى تجديدنا للخطاب الدينى باتجاه أن تكون لديه قابلية التفاعل مع الآخر، والسعى لالتقائه على مساحة مشتركة، والآخر هنا له دوائره المتتابعة. وإذا كنا نتحدث عن الخطاب الدينى؛ فإنه من المنطقى أن نتحدث عن الآخر الدينى كذلك. ويعتبر الآخر الدينى هو الآخر الأصيل والأهلى الذى ينبغى أن نهتم به داخل الوطن. فى هذا الإطار من الضرورى أن ننقى خطابنا الدينى حتى لا يجرح مشاعره أو مرجعيته، علينا أن ندرك أن خطاباتنا الدينية ترجع إلى أصل واحد هو الله (تعالى) الذى أنزل كل شيء، فقد قال تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ ﴾ [سورة الحجرات: آية ١٣].

على هذا النحو علينا أن نجعل خطاباتنا تتجه نحو تشكيل ثقافة مشتركة بيننا، وهو ما يعنى إدراك تعبير الأنا والآخر باعتبار أنه غريب على سياقه.

بالإضافة إلى ذلك هناك الآخر الخارجى -أى الآخر الغربى- الذى لانشترك معه فى الموطن علينا أن نعمل على توسيع قنوات التواصل معه بحثًا عن ممكنات التكامل والشمول استنادًا إلى صيغ رشيدة ومرنة. فى هذا الإطار من الضرورى التوضيح للآخر بأن خطابنا ليس عدوانيًا يرفضه، ولكنه خطاب يسعى إلى الحوار. ولتحقيق ذلك؛ فإنه من الضرورى التحرك باتجاه تطوير وعى الآخر، وعلى ساحته تعرض ملامح خطابنا بصورة رشيدة له فى قنوات هذا الآخر وعلى أرضه، وأن نترجم مؤلفاتنا المعاصرة التى تهتم بهذا الموضوع إلى لغة الآخر بحيث يسهل توصيلها على غرار ما كان يفعل قلم الترجمة فى دار الحكمة فى عصر هارون الرشيد ببغداد، أو من خلال زيادة عدد المواقع على شبكة المعلومات لنقدم خطابنا الدينى المجدد حول بعض القضايا ذات الاهتمام المشترك؛ كقضايا المرأة، وحقوق الإنسان، والأقليات. وينبغى أن تساعد فى ذلك مراكزنا الثقافية الإسلامية، بحيث نساهم بخطابنا الدينى المتجدد والمعتدل والملتزم بمرجعيته على إلغاء أى تشويه للإسلام، وأيضًا على نشر ثقافة الأمان فى نظامنا العالمى المعاصر.

يعتمد **الموقف الثالث** أيضًا عددًا من الآليات التى تتكامل مع قناعاته: أول هذه الآليات أن نخلع عن المقدس قداسته، ونتحرك مباشرة إلى نصه بنقده وفق أسس جديدة، أو نموذج معرفى جديد على ما يذهب المنتمون لهذا الموقف. فالنص سوف يتحول حينئذ إلى مجرد نمط من النصوص التى تتساوى مع أى نصوص أخرى. ويذهب هذا الموقف إلى أن تجديد الخطاب الدينى ينبغى أن ينطلق من أسس غير تلك التى استقرت فى الفكر الإسلامى منذ القرن الثالث الهجرى. وإلا بقى التأويل أداة لقراءة الحداثة فى النصوص لا لفهم النصوص فى ذاتها. لقد استعرضنا بعض نماذج للقراءات التحديثية، ولاحظنا ما تنطوى عليه من مخاطر استعادة المعنى التقليدى من براثن المعانى الحداثية. يحدث ذلك طول الوقت وبوتائر منتظمة؛ لأننا جميعًا ننطلق من نفس المفهوم، مفهوم القرآن الكريم كلام الله الأزلى القديم، وصفة ذاته الأزلية القديمة، وهو نفس التعريف الذى يسوغ « أسلمة المعرفة » و»أسلمة العلوم » بالقدر الذى يسوغ العنف والقتل والتكفير باسم الله.. إذا كان كلام الله هو صفة ذاته الأزلية القديمة، فاللغة العربية قشرة على معانيه كما يقرر الغزالى – الأشعرى- فى جواهر القرآن، وبما هى قشرة فإن علوم اللغة والبلاغة والأسلوب والدلالة هى علوم مهمتها إزالة القشور للبحث عن الدرر والجواهر

الكامنة، أى أن كل أنواع العلوم، ما كان منها وما هو كائن وما سيكون. ولأن كلام الله - القرآن لكريم- هو صنعة ذاته الأزلية القديمة، فهو أيضًا يتضمن الحداثة بكل قيمها ومفاهيمها وفلسفاتها كاملة بنفس القدر الذى يبرر به القتل والتكفير والإقصاء والاستبعاد بلازيادة أو نقصان »[١٧٣]. على هذا النحو نجد أن توسيع هذا الموقف لمساحة الحرية فى التعامل مع النص، يتم لخلق حالة من الاجتراء عليه تمهيداً للخروج منه أو تقليص فاعليته، واعتبار أن ذلك نوعًا من التجديد.

وتتمثل **الآلية الثانية** التى يعتمدها هذا الموقف لتبديد الخطاب الدينى وليس تجديده بتحويل الدين والأديان إلى مجال للدراسة العلمية، بحيث يؤدى ذلك بدوره إلى تفكيك أواصر الدين، والأهم هو خلع القدسية عن الدين فى حالة التعامل معه، أو تناول نصوصه بالبحث والتحليل العلمى تحت زعم القيام بتجديده وهو الحق الذى أريد به باطل. ويجسد ذلك أحد المنتمين إلى هذا الموقف قائلاً: « فى مناخ ديموقراطى يحمى حرية الفرد وحقه فى الاختيار، يمكن الحديث عن حرية البحث العلمى والدرس الأكاديمى فى حقول المعرفة كافة. وفى حقل المعرفة الدينية بصفة خاصة. ولعله من الممكن حينئذ الحديث عن إمكانية وجود مؤسسات أكاديمية لدراسة الأديان، لا لمجرد تعليم الأديان كما هو الحال فى العالم الإسلامى كله، ولكن بهدف البحث فى الأديان من حيث تاريخها وبنائها ولاهوتها، ومناهج التفسير وطرائق التأويل، وكذلك بنية مؤسساتها والفرق بين العقائد والدوجما.. إلخ، وهو أمر يختلف اختلافًا جوهريًّا عن الدور الذى تؤديه مؤسسات تعليم الأديان، حيث لا مجال لتعليم العقائد الصحيحة من منظور المؤسسة والتمييز بينها وبين العقائد الباطلة من منظور المؤسسة كذلك. وحين تنشأ مؤسسات البحث فى الأديان، يمكن تأسيس علم الأديان المقارن، وهو علم غائب عن مؤسسات تعليم الأديان. ومع تحقق بعض تلك الشروط يمكن إثارة الأسئلة، وفتح باب النقاش الحر فى كل القضايا المكبوتة والمحبطة، لا المسكوت عنها فقط. يمكن أن يصبح « اللامفكر فيه » بتعبير « محمد أركون » موضوعا للنقاش[١٧٤] وهو ما يعنى أنه: إذا كان هذا الموقف من خلال آليته الأولى لتجديد الخطاب قد نزع عن الدين قدسيته وعن النص حصانته؛ فإنه من خلال **الآلية الثانية** يسعى إلى الهبوط بمكانة الدين من قوة اعتقادية فعالة تتولى ضبط التفاعل الاجتماعى فى المجتمع وقادرة على استنفار طاقات التحدى والمقاومة عند البشر، إلى جسد مريض أو

ميت تتولى مؤسسات علوم الأديان تشريحه، وإذا كان نيتشه فى أوروبا قد قال فى القرن التاسع عشر: « إن الله قد مات »، فيبدو أن ثمة أشاوس مسلمين على أرض الإسلام شغوفين بتقليده، تواقين إلى نطق ذات العبارة على أرض الإسلام.

خامسًا: تجديد الخطاب الدينى فى سياقه الاجتماعى

يبدو أن تردى الأوضاع السياسية والاجتماعية جعلت مختلف الأطراف على تقارب كبير فيما يتعلق بالسياق الاجتماعى الذى ينبغى أن يتحقق فيه تجديد الخطاب الدينى؛ ذلك أن المثقفين المهتمين بتجديد الخطاب الدينى -على اختلاف أطيافهم- لم يعد بإمكانهم امتلاك ترف الاختلاف أمام ظروف بلغت درجة عالية من التردى، بحيث خلقت أقصى حالات الاتفاق بين أصحاب المواقف المتناقضة. ويشهد على تردى هذه الأوضاع الاجتماعية أن نسبة السكان تحت خط الفقر تتأرجح بين ٤٠- ٥٠٪، وأن السكان تحت خط الفقر المدقع تصل نسبتهم إلى ٢٥٪ من النسبة السابقة، يضاف إلى ذلك ارتفاع معدلات الفساد، واستمرار حالة الاستقطاب الاجتماعى، وتعمق أزمة الطبقة المتوسطة. الأمر الذى أنتج جرائم اجتماعية اكتست بطابع أخلاقى يشير ليس إلى انهيار ما هو اجتماعى فقط، ولكن إلى ما هو أخلاقى، يضاف إلى ذلك انتشار جرائم تعاطى المخدرات، والاغتصاب، والزواج العرفى خارج إطار الشرعية بين الشباب؛ ولأن تجديد الخطاب يناقش على خلفية أوضاع السياق الاجتماعى وما يجرى فيه، فقد دفعت أوضاع السياق الاجتماعى المتردية إلى التقريب بين وجهة نظر المختلفين أو المتجادلين دائمًا، وهو ما يعنى أن تردى السياق الاجتماعى وضع نهاية للجدل الذى استبدل به توسيع مساحة الاتفاق.

فى هذا الإطار فإننا سوف نناقش تجديد الخطاب الدينى بالنظر إلى سياقه الاجتماعى فى نطاق ثلاثة أبعاد أساسية: ويتمثل **البعد الأول** فى وجهات النظر التى عبرت عنها المواقف المختلفة فيما يتعلق بتجديد الخطاب الدينى فى إطار حالة من الإصلاح الشامل، فى حين يركز **البعد الثانى** على ربط تجديد الخطاب الدينى بتجديد أو إصلاح الخطابات الأخرى، أما **البعد الثالث** فيركز على الربط بين تجديد الخطاب الدينى وعملية الإصلاح السياسى.

وفيما يتعلق بتجديد الخطاب الدينى فى إطار حالة من الاصلاح الشامل، نجد تأكيدًا على

تجديد الخطاب الدينى باعتباره يرتبط بصورة أساسية بعملية التجديد الاجتماعى والسياسى، حيث لا يمكن الشروع فى تجديد الخطاب الدينى دون الشروع فى نوع من الإصلاح الاجتماعى والسياسى الشامل الذى يؤسس دعائم الدولة الديموقراطية، التى تضمن التعددية وتحمى الحريات العامة فضلاً عن حرية الفرد وحقه فى التفكير والاختيار، وهو الحق الذى يمكن أن يطلق حريات البحث العلمى وبخاصة فى مجال الدراسات الاجتماعية. ويتضافر مع ذلك أن الخطاب الدينى لن يؤتى ثماره المرجوة بدون الإصلاح الثقافى المجتمعى الذى ينطلق ليخلق حالة فكرية واجتماعية وسياسية عامة[١٧٥] تساعد على انطلاق المجتمع عن طريق التحديث والتقدم. ويؤكد الخطاب الدينى المسيحى على نفس المنطق حينما يذهب إلى أهمية أن يكون لدى المجتمع ما يمكن أن نسميه Brain Trust الذى يضم بداخله خطابات كل ألوان الطيف الموجودة بالمجتمع فى الاقتصاد والسياسة والثقافة، -فى الدين المسيحى والإسلامى على السواء- حيث يقدم المتخصصون فى كل مجال خطابَهم الذى يكون أشبه بمشروع قومى يُشخص واقع المجال، وكيف نصلحه أو نجدده لننطلق به إلى المستقبل. واستنادًا إلى هذه الخطابات المتنوعة يمكن أن نقدم رؤية شاملة أو استراتيچية تقود تطور المجتمع؛ ولأن الوحدة فى التنوع، فإنه من الممكن أن نصل استنادًا إلى هذه الخطابات المتنوعة إلى المشروع القومى للإصلاح والتجديد[١٧٦] أو ما يمكن أن يسمى بتجديد أو إصلاح الخطاب العام. وإذا كنا قد أشرنا إلى ضرورة التجديد الشامل، أو تجديد الخطاب الدينى على خلفية تجديد السياق الاجتماعى والخطابات المتعلقة به فى مختلف مجالاته، فإنه من الضرورى أن يستهدف تجديد الخطاب الدينى تطوير الظروف التى تيسر تقدم المجتمع، وكذلك الشروط التى تتولى ضبط ذلك[١٧٧].

ويسعى **الموقف الثانى** المهتم بتجديد الخطاب الدينى على خلفية السياق الاجتماعى إلى محاولة ربط تجديد الخطاب الدينى بتجديد الخطابات الأخرى؛ إذ يذهب هذا الموقف إلى التأكيد على أن الخطاب الدينى فى المجتمع المصرى يعد من أقوى الخطابات تأثيرًا وفاعلية من حيث قدرته على تحريك الجماهير إن لم يكن أقواها، ولا شك أن هذه الظاهرة تخص عددًا من البلاد أبرزها مصر. وقد اكتسب الخطاب الدينى قوة غير عادية بعد نكسة ١٩٦٧م، حيث حدث ما يمكن أن يسمى برد الفعل العكسى ضد الخطاب السياسى. فقد تم تحليل أسباب النكسة على أساس أن الأمة قد ابتعدت عن الله والكتب المقدسة. واكتسب الخطاب الدينى

قوة بتصور ظهور العذراء فى حى الزيتون، أو بظهور الملائكة وهم يظللون الجنود أثناء العبور فى حرب ١٩٧٣م، وقد ظل خطابنا الدينى متفوقًا برغم محاولات الخطابات السياسية والثقافية والفنية تقديم البديل المقنع له. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنه من الطبيعى أن نسعى إلى معرفة وجهة نظر الخطاب الدينى فيما يتعلق بمختلف قضايا المجتمع، باعتبار أنه الخطاب الذى أصبح بمثابة الضابط الأخلاقى والروحى لقضايا السياسة والاقتصاد والاجتماع وليس وسيلة يستخدمها الخطاب السياسى أو الاقتصادى أو الاجتماعى لتحقيق مآربه[١٧٨]. ذلك يعنى أن تجديد الخطاب الدينى ينبغى أن يكون على توازٍ مع تجديد الخطابات الأخرى إن لم يكن سابقًا عليها؛ لأن الخطاب الدينى ليس مطلقًا أو معلقًا فى الهواء، ولكنه يرتبط بظروف وبيئة وضغوط وممارسات اجتماعية متعددة هى التى تشكل نسيج هذه البيئة وهذه الممارسات؛ هل يمكن -على سبيل المثال- فى صلاة الجمعة أن يتحدث الخطاب الدينى عن التسامح والرحمة بالآخر، وجنود الأمن المركزى يكسرون عظام المتظاهرين؟![١٧٩]، أو أن يسعى بعض البلطجية أمام أعين الشرطة فى محاولة لتجريد بعض النساء من ملابسهن ثم يتحدث الخطيب عن الرحمة؟!. على هذا النحو ينبغى أن تعمل الخطابات المختلفة على تجديد نفسها فى معية واحدة. يؤكد بعض المنتمين لهذا الموقف أنه إذا كانت هناك بعض الاقتراحات التى تطالب بتجديد الخطاب الدينى الذى يشكل نطاق تخصصنا، فإن كل تخصص ملزم؛ كذلك بأن يجدد خطابه، وينطق بكلمة الحق، وأن يتعاون مع غيره على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان، فكل واحد منا فى حاجة إلى غيره. وكما قال أحد الحكماء: ما من عالم فى فن إلا وهو تلميذ لعالم فى فن آخر، ونحن نستمع إلى إخواننا فى أمور قد تكون اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية، وأقول دائمًا لا مانع أن يكون شيخ الأزهر تلميذًا للمهندس فيما يتعلق بتخصصه، والطبيب والمهندس هما أيضًا تلميذان لشيخ الأزهر فى تخصصه، وكل إنسان يجب أن يحترم رأى الآخر، ونحن نرحب بكل نقد وبكل نصيحة وبكل توجيه يتعلق بالخطاب الدينى »[١٨٠].

وبالإضافة إلى التأكيد على أهمية تجديد الخطابات فى جملتها وفى معية واحدة وبصورة متزامنة، نجد أن هذا الموقف يخص بالتأكيد بعض الخطابات بصورة ثنائية، لعلاقاتها التأثرية المتبادلة. فى هذا الإطار نجد أن بعض المطالبين بالتجديد يؤكدون على أهمية تجديد الخطاب الدينى ارتباطًا بالخطاب الإعلامى، وذلك يرجع إلى أن « الصورة المتعلقة بالخطاب الدينى المتدفق من خلال وسائل الإعلام وهى الأكثر انتشارًا والأكثر تأثيرًا من الخطاب الدينى المباشر

الذى يتم عبر المساجد والندوات الدينية المتخصصة. على هذا النحو فإن زيادة كم البرامج الدينية عبر الإذاعات والقنوات التليفزيونية المحلية والفضائية يمثل ضرورة، بشرط أن يقوم على هذه البرامج أشخاص من ذوى الثقافة الدينية العلمية الرفيعة، وأن يباح فيها الاجتهاد ومعالجة القضايا المعاصرة بشفافية وجرأة »[١٨١]. إلى جانب ذلك هناك من يؤكد على ضرورة الربط بين تجديد الخطاب الإسلامى وتجديد الخطاب المسيحى، مع التأكيد على أن يكون هذا التجديد من طبقتين. فى إطار **الطبقة الأولى** يتجه التجديد من الماضى والحاضر إلى المستقبل، بحيث تعكس هذه الحركة التاريخية أو الزمانية اتجاهات لتطوير الخطاب حتى يمكنه الاستجابة لحاجات الواقع المتغيرة والمتجددة. فى حين يتجه التجديد فى إطار **الطبقة الثانية** إلى اتجاه الخطاب الإسلامى والمسيحى المجدد إلى تأسيس مساحة التقاء مشتركة تتوافر لها إمكانيات الاتساع بصورة دائمة، حتى نقترب من تجديد يؤكد على وحدة الخطاب الدينى الذى يعمل بدوره على تأكيد وحدة وتماسك المجتمع.

ويتعلق **الموقف الثالث** بالسعى إلى ربط تجديد الخطاب الدينى بتجديد الخطاب السياسى، لأن تجديد الخطاب الدينى من غير تحقيق الإصلاح السياسى -أو تجديد الخطاب السياسى- لن يمكنه من أداء دوره بالفاعلية الملائمة. ذلك يعنى أنه « لا يمكن الفصل بين الدعوة إلى تجديد الثقافة الدينية والمطالبة بالإصلاح السياسى، وعلى ذلك فإن كل خطوة فى اتجاه تطوير الديموقراطية هى خطوة نحو توفير المناخ الأفضل لإحداث تطوير فى المرجعيات الثقافية والتشريعية الضرورية، وفى خط موازٍ فإن الإصلاح الدينى يعد شرطًا أساسيًّا من شروط دعم الديموقراطية وتأهيل حقوق الإنسان »[١٨٢]. ذلك يعنى أن السلطة السياسية يمكن أن تعتبر هى الطرف السياسى القادر على تقديم المساعدة لتطوير الفكر الإسلامى. كما أنها هى التى أدت فى الماضى دورًا أساسيًّا فى جمود هذا الفكر وانفلاته، لكنها مع ذلك ليست الطرف الوحيد الذى يحق له وضع شروط أو احتكار المبادرة فى هذا المجال، بل هى مطالبة فقط بتوفير المناخ الذى يسمح بالتفكير والبحث والمراجعة.

ويعيد هذا الموقف التأكيد على ارتباط الدينى بالسياسى بقوله « إذا كان الذين يتحدثون عن تجديد الخطاب الدينى باعتباره خطوة على طريق الإصلاح، فلماذا لم يفتح أحد ملف الخطاب السياسى. إذا أردنا الإصلاح فليس الدعاة أو خطباء المساجد هم سبب الفوضى، بل هناك خطابات أخرى ينبغى أن تفتح ولا بد أن تكون هناك أولويات ». ومن وجهة النظر هذه

فليس تجديد الخطاب الدينى هو الذى ينبغى أن ينجز أولاً، بل ينبغى أن يشغل تجديد الخطاب السياسى المرتبة الأولى فى هذا الصدد. فالجهود التى يمكن أن تبذل لتجديد الخطاب الدينى يمكن أن تصاب بانتكاسة فى ظل تهافت الخطاب السياسى الذى يشكل بيئة الخطاب الدينى[١٨٣] ذلك يعنى أن تجديد الخطاب السياسى سوف يعنى مزيدًا من فتح آفاق الحرية والبحث فى ظل مناخ ديموقراطى يتيح حرية التعبير، إضافة إلى أن إصلاح الخطاب السياسى سوف يعنى التأكيد على استقلال الدولة والمجتمع، بحيث يصبح فى قدرتهما صد أى ضغوط خارجية يمكن أن تسعى لفرض تجديد الخطاب السياسى أو الدينى بما لا يحقق مصالح المجتمع، أو يشكل طاقة دافعة له على طريق التقدم والتطور.

سادسًا: الفاعل المنوط به تجديد الخطاب الدينى

الفاعل الذى سوف يتولى تجديد الخطاب الدينى ليس موضع اتفاق بين أطراف الجدل. وعلى خلاف الفقرة السابقة التى سادها قدر كبير من الاتفاق نجد أن الخلاف قد اتسعت مساحته فيما يتعلق بالفاعل الذى ينبغى أن توكل إليه عملية التجديد. فى هذا الإطار برزت عدة مواقف متباينة، حيث يذهب **الموقف الأول** إلى أن تجديد الخطاب الدينى ليس مسألة يمكن أن يقوم بها كل من يريد ذلك؛ لأن البحث فى الدين يستلزم المعرفة العميقة والعلمية بالدين، وهو ما يفرض أن يكون القائم بالتجديد متخصصًا. فى هذا الإطار؛ فإن ثمة التباسًا من الممكن أن يرد إلى أن الدين له بعدان؛ **البعد الأول** اعتقادى حيث يتشكل الدين فى هذا الإطار من مجموعة من المعتقدات، سواء تعلقت بالعبادات أو المعاملات طلبًا لرضاء الله (تعالى) ورجاء فى دخول الجنة، بحيث تشكل هذه المعتقدات رؤية المؤمنين للدين وقناعتهم به. على خلاف ذلك نجد أن الدين يتشكل فى **بعده الثانى** من مجموعة من المبادىء أو القضايا التى تشكل نسقه الفكرى، الذى يتضمن نظريات وقوانين تتعلق بالكون والإنسان والمجتمع؛ ولأنها مبادىء عامة فقد احتاجت إلى فئة من المتخصصين أو المتفقهين فى الدين لكى يقوموا باستنباط الأحكام المختلفة والملائمة للواقع المتجدد وهم رجال الدين الدارسين له.

ويحدث الخلط أحيانًا حينما يسعى بعض المؤمنين بالدين إلى تقمص دور علماء الدين الذين يشكل الدين مجال تخصص لهم. فى هذا الإطار لا يختلف الدين فى ذلك عن أى مجال آخر فى المجتمع، فالإنسان الذى ينتج أو يستهلك السلع الاقتصادية لا يعقل أن يكون عالم

اقتصاد[١٨٤]، والإنسان الذى يقرأ ويكتب لا ينبغى كذلك أن يصبح « معلمًا » أو « باحثًا علميًّا ». ومن ثم فإذا حدث خلط للأوراق كأن يكون المستهلك رجل اقتصاد أو الذى يقرأ ويكتب « معلمًا »، أو المؤمن التقى الورع متخصص فى الدين، فإن هذا الأمر يمكن أن يقود إلى تبديد الخطاب الخاص فى أى مجال من مجالات المجتمع، وبخاصة مجال الخطاب الدينى. ولذلك فحينما سعت بعض القوى الغربية إلى تبديد خطابنا الدينى، فإنها أوكلت القيام بهذه المهمة للعلمانيين غير الثقات؛ لأنه ليست لهم أية قراءات متخصصة وعميقة فى الدين، أو الذين ينتمون بشكل واهٍ للعلم الدينى ويكملون بحكم وجودهم الدور السلبى الذى أداه بعض المستشرقين فيما يتعلق بدين الإسلام[١٨٥].

على هذا النحو نجد أن بعض المفكرين الذين ينتمون إلى هذا الموقف، يرون ضرورة أن يكون الفاعل الذى يتصدى لتجديد الخطاب الدينى متخصصًا فى الدين، « فمسألة التجديد فى حاجة إلى متخصصين من ناحية المعرفة والمنهج والدراسات المناسبة فى هذا الأمر. ليس من الضرورى أن يرتبط ذلك بالحصول على شهادة معينة، ولكن أن يمتلك إجازة الحديث فى الدين، فقد كان المتخصصون فى الدين قديمًا يحصلون على إجازات التفقه فى الدين من خلال ارتباطهم بشيخ معين لعشر سنوات مثلاً، ينقلون عنه علمه ويمنحهم إجازة ذلك »[١٨٦]. وقد تطور الأمر الآن ليصبح الدين تخصصًا لمؤسسات كبيرة وكاملة كجامعة الأزهر، والأزهر الشريف ومجمع البحوث الإسلامية، فأعضاؤها أصبحوا هم المتخصصين فى تجديد الخطاب الدينى وهم المنوطين بذلك. ذلك أن تجديد الخطاب الدينى « يحتاج إلى متخصصين متعمقين، عندهم الرغبة فى تجديد الخطاب الدينى وفى التغيير، ويمتلكون القدرة على ذلك. وهذه عملية ليست بالهينة ولا باليسيرة، ونتائجها محفوفة بالمخاطر من كل اتجاه، ولا يقتصر ذلك على الإسلام فقط، ولكنه قائم وموجود فى كل الديانات. فقد قام مارتن لوثر الألمانى بهذا الدور التجديدى فى نطاق المسيحية الكاثوليكية وتبلور تجديده فى ظهور المذهب البروتستانتى، وفى البوذية ظهرت جماعات مجددة كذلك. واشتراط أن يكون المجدد فى الدين متخصصًا أن تجديده قد يقر ببطلان أسس، وقد يؤكد فاعلية أسس أخرى » مما قد يؤثر على تدين أتباع الدين فى المجتمع[١٨٧]. وذلك يعنى ضرورة « أن يكون المجتهد فى الدين متخصصًا فى العلوم الدينية عامة والفقه خاصة وأصول الفقه على وجه أخص »[١٨٨] « وينبغى أن يقوم رجال الدين الأزهريين بأنفسهم بهذا التطوير »[١٨٩].

يؤكد مفكرو هذا الموقف أنه حينما « يتحدث البعض أحيانًا عن تجديد الخطاب الدينى يتكلم عن القرآن الكريم والسُّنة الشريفة بالتحديد. وأتصور أن الخطاب الدينى يتضمن كل شىء منسوب إلى الدين، وما هو منسوب إلى الدين درجات، هناك القرآن الكريم والسُّنة الشريفة والفقه والتاريخ والتقاليد، يأتى القرآن الكريم فى **المرتبة الأولى**، ثم تأتى السنة وباقى المراتب. وواضح أن أغلب السياسيين والمثقفين النشطين -على غرار الذين حضروا الندوة التى عقدت فى باريس حول تجديد الخطاب الدينى فى ١٢، ١٣ أغسطس ٢٠٠٣م- يتحدثون فى الدين لإرضاء الولايات المتحدة الأمريكية وأيضا للعبث بالدين ذاته... ليكن معلوما أنه حينما نتحدث فى القرآن الكريم والسُّنة الشريفة، فإن الحديث ليس مباحًا لأى شخص، بل ينبغى أن يكون الكلام مقصورًا على أهل الاختصاص، أما بالنسبة لغير أهل الاختصاص حينما يتحدثون فى الدين؛ فإن بإمكانهم أن يطرحوا التساؤلات، ولكن أهل الاختصاص هم الذين يقدمون الإجابات، فهم الذين يمتلكون القدرة على ذلك[١٩٠]وينص هذا الموقف على أن التجديد قد يكون فرديًّا، بمعنى أن يقوم فقيه بتطوير فقه بعينة كما حدث من جانب الأئمة الأربعة. غير أن عملية الإبداع أو التجديد تطورت الآن فلم تعد فردية، بل تحولت لتصبح جماعية، وهى حالة أصبحت عامة فيما يتعلق بالإبداع والابتكار فى نطاق الفكر الإنسانى، الذى أصبح التجديد فيه جماعيا، يناظر ذلك عمل الفريق فى البحث العلمى، ولكنه اتخذ شكل « المجامع التى تتولى القيام بمثل هذه الأمور، وفى هذا الإطار تتولى المجامع العلمية والدينية وضع الضوابط التى تضبط عملية التجديد. فى إطار هذه المجامع تتلاقح الأفكار والأفهام وتتطور العقول. وقد تبدأ التجديدات فردية لكنها تعرض أساسًا على المجمع العلمى لإجازتها. والمجمع فى أى علم من العلوم يتشكل من تشكيلة لها وزنها فى أى علم من العلوم، وهو الذى تنتج عنه التجديدات، ويشارك فى هذه المجامع عادة علماء الشريعة، وأيضًا علماء ينتمون إلى تخصصات غير الشريعة »[١٩١]. والخاصية المميزة لأصحاب هذا الموقف أنهم على وعى كامل ودقيق بما يحدث فى الواقع، ويدركون بدقة الحاجة إلى التجديد، غير أنهم يدركون أن المتخصص فى شئون الدين هو القادر على التجديد بما لا يضر المرجعية أو يقترب من مقدساتها، فأهل مكة أدرى بشعابها على ما يقولون.(*)

(*) فى مقابلة مع فضيلة الشيخ على جمعة مفتى الديار المصرية، أشار إلى أنه لاهوتية فى الإسلام، بمعنى أن الإسلام لا يشترط في المجدد إلا أن يكون إنسانا تعلم فى مجال التخصص الذى يريد التجديد فيه.=

ويقف **الموقف الثانى** على يسار **الموقف الأول**، ويضم فريقًا من المتفقهين فى الدين، لكنهم ليسوا من أهل الاختصاص، يتوازن لديهم الاهتمام بالمرجعية والاهتمام بما يحدث فى الواقع. أحيانـًا يقتربون من الموقف الأول، وأحيانـًا يأخذون ببعض طرف من الموقف العلمانى. يذهب هذا الموقف إلى التأكيد على أن الإسلام الذى يتعبد به المسلمون اليوم يختلف عن إسلام الفقهاء والمحدثين والمفسرين الذين وضعوه خلال ألف وأربعمائة عام. وأن هذا الإسلام الذى قال به البعض يختلف عن إسلام القرآن الكريم، بحيث لا يصبح بعض الفقهاء همُ الفاعل القادر على التجديد؛ لأنهم ينحرفون عادة عن المرجعية الإسلامية إلى حد التناقض معها أحيانـًا. ويعطى هذا الموقف أمثلة على هذا التناقض، فيؤكد أنه بينما يقول القرآن ﴿ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾ [الكهف: ٢٩] و﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، يروى لنا الفقهاء حديثـًا يؤكد أن « من بدل دينه فاقتلوه ». ثم لا يقفون عند ذلك بل يبدعون صيغة « من جحد معلومًا من الدين بالضرورة يعد كافرًا ». وبينما يقول القرآن عن المرأة ﴿ وَلَهُنَّ مِثۡلُ ٱلَّذِي عَلَيۡهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيۡهِنَّ دَرَجَةٞ ﴾[البقرة: آية ٢٢٨]. ﴿ وَلَا تَتَمَنَّوۡاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٞ مِّمَّا ٱكۡتَسَبُواْ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٞ مِّمَّا ٱكۡتَسَبۡنَ وَسۡـَٔلُواْ ٱللَّهَ مِن فَضۡلِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٗا ﴾ [النساء: آية ٣٢]. و﴿ مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗ وَلَنَجۡزِيَنَّهُمۡ أَجۡرَهُم بِأَحۡسَنِ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ [سورة النحل: آية ٩٧]، يقول هؤلاء الفقهاء «المرأة عورة » « ناقصات عقل ودين » « لا أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة »، وهى كلها أحاديث ضعيفة أو لها ظرف خاص(١٩٢). ويعزى أصحاب هذا الموقف تخلف المسلمين إلى مثل هذا التراث الفقهى الذى يختلف مع صحيح الإسلام، دون أن يدرك المضامين الحقيقية لمبادىء ومرجعية النسق الفكرى أو يلتزم بها، كما أن هناك بعض فقهاء الزور الذين يقدمون تفسيرات تنحرف بالدين وتضل به عن أهدافه.

=غير أن العلمانيين يريدون أن يتكلموا فى الدين على طريقة حلاق الصحة الذى يتكلم في الطب. وهذا لم يقل به عاقل، بل يعتبر نوعًا من أنواع الشغب، فهل يليق أن يتكلم فى الطب من لم يدرس الطب، وأن يتكلم فى الدين من لم يدرس الدين. الصحيح أن يتكلم فى الطب بعد أن يدرس الطب. ومعنى أن نقول لا وجود لكهنوتية أنه ليس هناك حاكم يحكم باسم الدين. بل يوجد رجل دين هو الذى يشرع، هو الذى يقول هذا حرام وهذا حلال، من تلقاء نفسه، وبدون الرجوع للنصوص لأنه عارف بها، وهناك أدوات يستخدمها فى هذا الصدد.

ولتوضيح معالم هذا الموقف يتجه أصحابه إلى وضع مجموعة من المعايير التى تحدد معالم الفاعل المنوط بعملية التجديد. فيؤكد بداية أنه ليس من الضرورى أن يكون من رجال الأزهر، وسوف « تعارض المؤسسة الدينية ذلك؛ لأنها تؤمن أن من ليس منها، أعنى من لم يتخرج من الأزهر أو يضع على رأسه العمامة الحمراء، فإنه لا يكون أهلا للحديث عن الإسلام. فقد اعتبروا أنفسهم وحدهم « أهل الذكر»، كأنما أخذوا من الله توكيلاً وميثاقًا واحتكروا لأنفسهم الإسلام، فهو حرفتهم ومصدر عيشهم ورزقهم، وهم فى الحقيقة لا يدافعون عنه وإنما يدافعون عن أنفسهم »[١٩٣]. وينتقل هذا الموقف إلى تحديد **المعيار الثانى** مؤكدًا أن السلطة فى مجتمعاتنا تسعى إلى دس أنفها فى كل شىء لتهيمن على كل شىء، ومن ثم فمن الضرورى أن لا يقع المجدد تحت تأثير هذه الهيمنة؛ « إذ يجب أن يكون المجددون -دعاة التجديد- مستقلين عن السلطة، حفاظًا على مصداقيتهم وحماية للأفكار والآراء والاجتهادات التى يتوصلون إليها. فكم من جهود هامة ضاعت بسبب التوظيف الرسمى لها ولأصحابها؛ لأن الحكومات تبحث غالبا عن من يساندها فى معاركها السياسية أو فى اختياراتها الاجتماعية، ولا تهتم كثيرًا بتداعيات ذلك على عالم الأفكار والقيم »[١٩٤]. ويتمثل **الاعتبار الثالث** الذى ينبغى أن يراعيه فاعل التجديد فى أنه ليس من الضرورى أن يتفق دعاة التجديد على استراتيجية واحدة فى إنجاز عملية التجديد، فكل مجدد ينتمى إلى سياق اجتماعى بعينه فى نطاق الأمة الإسلامية الواسعة، وعليه أن يضع أولويات التجديد بحسب احتياجات السياق الذى يعيش فى إطاره. وبحسب قبول السياق لمضامين عملية التجديد أيضًا، ولا يعنى ذلك المهادنة أو التخلى عن القضايا المشروعة، ولكنه يعنى بالأساس تهيئة الظروف الملائمة لقبول هذا التجديد. غير أن الاختلاف فى تحديد أولويات التجديد أو المداخل إلى بناء استراتيجية التجديد لا ينبغى أن يضر بالمرجعية الإسلامية بالأساس. كما يذهب هذا الفريق -كمعيار رابع- إلى التأكيد على أهمية انفتاح المجدد على العلوم الحديثة التى تهتم بشئون المجتمع. على هذا النحو بإمكان المجددين الاستفادة من مخرجات المتخصصين فى العلوم الاجتماعية والإنسانية وربما العلوم الطبيعية، بما يساعد على تجديد الخطاب الدينى فى الاتجاه الذى يساعد على دعم تماسك المجتمع، وتأكيد عواطف التسامح على ساحة تفاعله. وذلك من أجل مجتمع قادر على الانفتاح على الثقافات الأخرى ولديه إمكانية الاستفادة منها، مجتمع يقبل بالتعددية والحوار متطلع ومتعلم من خبراته وتراثه وخبرات الآخر، مجتمع يقبل بالنقد ويسعى إلى التقدم ويلتزم

بالقوانين والقواعد والآداب العامة، ويتجنب الخرافات ويتبنى التفكير العلمى المنطقى أسلوبًا للحياة، والقيم التى أرستها الأديان أساسًا لحياته وعلاقاته[١٩٥]. وهذا يعنى أن هذا الموقف بدا وكأنه قطع بعض الخطوات فى اتجاه التأكيد على حاجات الواقع المتجدد، وفى اتجاه توسيع مساحة الاستفادة من نتائج العلم الحديث، مع استمرار التأكيد على المرجعية الدينية كما وردت فى المواثيق الأساسية للقرآن الكريم والسُّنة الصحيحة.

ويتحدد **الموقف الثالث** بالموقف العلمانى الذى لا يرى الدين تخصصًا وإنما هو عقيدة، ومن ثم، فمن حق كل المعتقدين فى الدين أن يجددوا فى دينهم، وهم فى غالبهم متأثرون بالنزعة اليسارية التى تخلع على العلم طابعًا جماهيريًّا. تأكيدًا لذلك يذهب أحد المعبرين عن هذا الموقف قائلاً « إن الخطاب الدينى لا يهم وزارة الأوقاف وحدها، ولا فئة من المسلمين دون أخرى. بل يهم المسلمين جميعًا، ويتجاوز المسلمين إلى غيرهم من المصريين وغير المصريين؛ لأن الخطاب الدينى ليس وظيفة حكومية، وليس سرًّا مقدسًا وليس قضية شخصية، ولكنه قضية وطنية وثقافية عامة تشمل المواطنين جميعًا وتشغلهم، وتوجه سلوكهم، وتؤثر فى كل مجال من مجالات حياتهم. فمن الطبيعى أن نهتم جميعًا بالخطاب الدينى ونحرص على أن يؤدى دوره ويثبت كفاءته. على هذا النحو فالمسلمون جميعًا مطالبون بالنظر فى دينهم ودنياهم، والاجتهاد لأنفسهم من خلال التفكير فى الإسلام ودراسته وتقديم دوره فى تاريخ البشر وتاريخ حضارتهم، ومناقشة القضايا والأسئلة المطروحة عليهم اليوم »[١٩٦]. وهو ما يعنى ترك الإسلام بمواثيقه الأساسية ساحة مباحة للجميع يأتيه المسلمون وغير المسلمين، يقدمون لقضاياه أى تفسير وأى تجديد. وهى بطبيعتها تصورات تسعى إلى تبديد الدين بالوكالة عن القوى الغربية التى تسعى إلى ذلك، ويؤدى هذه الوظيفة فصيل وطنى فاقد لمعنى المواطنة والهوية، ناهيك عن تنكره لمعانى العروبة والإسلام.

ويذهب آخر -ينتمى إلى هذا الموقف- مؤكدًا أن من حق أى شخص أن يشارك فى تجديد الخطاب الدينى « حتى ولو لم يكن متخصصًا فى الدين طالما أنه آمن بالدين واقتنع به وعاش على هداه، ومن حقه أن يقول رأيه فيه ومن حق الآخرين أن يردوا عليه، وليكن المنطق والعقل والنص الدينى هو الفيصل... لماذا نخشى على الدين من استخدام عقولنا، كما لو كان دينًا قاصرًا وضعيفًا. إذا كان دينًا قويًّا فلنترك الأمر للبشر ليقولوا رأيهم فى الصحيح أو الخطأ، لكن

ليس هناك مفوض من قبل الله. علينا منذ البداية أن نتذكر هذا؛ لأننا نعلم أن الكثير يتحدثون كما لو كانوا مفوضين من الله ومعهم توكيل رسمى أو توكيل سلطوى، ولا يمكن أن يكون هذا لأحد مهما بلغ علمه؛ إذ ليس هناك متخصص فى شئون الدين، وإنما هناك خبير؛ لأن القرآن الكريم ذكر جيد، أى خبر الأمر، والعلماء فى الماضى لم يكونوا يدخلون مدارس معينة وكانوا يجتهدون، وهذا جهد يمكن أن يقوم به أى إنسان ونحكم على اجتهاده. وعندما قال اسألوا خبيرًا، فإن ذلك يعنى من له اجتهاد أفضل من غيره، ولكن ليس لهذا الخبير سلطة. واذا قيل أن هناك شروطًا للاجتهاد كشرط فهم اللغة أو الإلمام بعلوم معينة، فإنها لا ينبغى أن تكون شروطًا، بل مهارات وكفاءات، وعلينا أن نتناقش لنعرف من أكثرنا مهارة فى الفهم والاجتهاد »[١٩٧]

ارتباطًا بذلك؛ فإن علينا أن نحترم عقل الإنسان كما احترمه الله سبحانه و(تعالى) الذى طالبنا بأن نعمل عقولنا فى كل اتجاه. « وطالما أن الله خلق لنا عقولنا لنجتهد بها، فلماذا نترك شخصًا واحدًا أو عدة أشخاص يفكرون لنا فى الدين وبالوكالة عنا؟ ارتباطًا بذلك؛ فإنه من الضرورى إلغاء دار الإفتاء؛ لأنها تعنى أن الدولة اختارت شخصًا، موظفًا لتسند إليه مسألة الفتوى فى الشئون الدينية. وإذا كان من الضرورى وجود المفتى ودار الإفتاء فلنسميها دار الرأى، ولتقل دار الرأى رأيها فى مسائل معينة استنادًا إلى مرجعيتها الدينية، لكن ما تقوله لا ينبغى أن يسمى فتوى؛ لأن هذه الكلمة لها تأثير خاص كما لو كانت فرمانا لو خرج عنه الناس لخرجوا عن الدين أصلاً. على هذا النحو ينبغى أن نسقط كلمة الفتوى؛ لأنها تحمل دلالة أخرى غير حدود الكلمة، إنها تعنى السلطة والإلزام بمضمون الفتوى »[١٩٨]. ومن الواضح أن أصحاب **الموقف الثالث** يعملون فى اتجاه رفع القداسة عن الدين، يجعلون التجديد فيه حقا للكافة المتخصص وغير المتخصص، وهو الأمر الذى يعنى تهيئة الفرصة للعبث بالدين من خلال منح حق تأويله لمن يمتلك أدوات ذلك ومن لا يمتلك، إضافة إلى السعى لإلغاء امتلاك أحكام الدين لأى سلطة تلزم بطاعتها، لقد وسع هذا الموقف ضفاف العبث بالدين حتى يصبح الدين نفسه بلا هوية ولا ضفاف وربما بلا وجود.

ويعبر **الموقف الرابع** عن الموقف المسيحى من تجديد الخطاب الدينى. ومع أن المنتمين لهذا الموقف يعبرون عن ذات الأفكار والتوجهات التى عبر عنها أصحاب المواقف الثلاثة السابقة،

إلا أن وجهة نظرهم تتميز بالطابع الخاص نسبيًّا، وإن كان هذا الموقف يعيش حالة من الاستقطاب الموازية لنظيرها لحالة أو موقف المفكرين على الشاطئ الإسلامى من تجديد الخطاب الدينى. بداية نجد أن التوجه المتدين فى الخطاب المسيحى يرى أنه « من الضرورى أن تطرح مسائل الدين للحوار بين الفئات المختلفة والمتنوعة التى تهتم بالخطاب الدينى عمومًا، وأن يجلسوا مع بعضهم فى جلسات حوارية يختلفون ويتفقون حتى ينتهوا إلى تصور يسعى إلى ملاءمة بعض ثوابت التراث لاحتياجات العصر، ليتفاعلوا ويخرجوا علينا برأى، هذا الرأى الذى وصلوا إليه هو رأى الشعب، الذى يسعى إلى تأكيد التلاؤم بين جوهر الخطاب واحتياجات المجتمع »[١٩٩]. وهو ما يعنى أن الموقف المسيحى المتدين يختلف عن الموقف الإسلامى الذى أكد على أن تجديد الخطاب ينبغى أن يقتصر على الخاصة المؤهلين للتعامل مع النص، والمدركين لحدود ومضامين المرجعية الدينية.

على خلاف ذلك تعبر بعض عناصر الموقف المسيحى عن رؤية أكثر راديكالية، وهى وجهة نظر تتضمن الهجوم على رجال الدين مؤكدة أن « معظم الذين يتحدثون عن تجديد الخطاب الدينى هم المسئولون بصورة أو بأخرى عن التردى الحالى لهذا الخطاب، فالذين أفسدوا هم الذين يطالبون بتجديده. فمن الملاحظ أنه لم يظهر فى المجتمع المصرى مجددون حقيقيون لديهم تصور عن التعامل مع الخطاب الدينى بشكل مختلف، بل إننا نجد أن نفس النخبة، هى التى يتم تدويرها، والذين يطالبون عادة بتجديد الخطاب الدينى هم « نفس الرموز الدينية ». وهم يفعلون ذلك حتى لا تسحب السجادة من تحت أقدامهم. وأعتقد أنهم يشعرون بالتهديد ربما بسبب ظهور بعض الدعاة الجدد -على الصعيد الإسلامى والمسيحى- غير التقليديين الذين يطرحون خطابًا دينيًّا مختلفًا، وأصبحت لهم شعبية أفضل من شعبية النخب التقليدية، هذا الخطاب الجديد من خصائصه أنه يبتعد عن الأمور الأكثر تعقيدًا فى العقيدة والقيم والطقوس »[٢٠٠].

يسعى المنتمون إلى هذا الموقف إلى تحديد أدق للفاعل المخول بتجديد الخطاب الدينى، من خلال التأكيد على أن الخطاب الدينى ليس ملك رجال الدين، كما أن الدين ليس ملك رجال الدين، وهم ليسوا أوصياء عليه. فالخطاب الدينى فى النهاية هو خطاب المؤمنين، والمؤمنين كافة. فهو خطاب يتسع لكل شخص لديه رؤية وإسهام، فى نطاق ذلك فإنه بإمكان المؤمنين

المتخصصين فى مجالات السياسة والثقافة والاجتماع وعلم النفس أن ينتجوا خطابًا دينيًّا أفضل من خطاب رجال الدين؛ لأنه أصاب قدرًا كبيرًا من الثقافة العامة وهو فى نفس الوقت شخص متدين، وبالتالى يستطيع أن يؤسس ارتباطًا بين الجانبين، على عكس رجل الدين الذى يبقى إنتاجه الفكرى مرتبطًا بالمؤسسة الدينية، والمؤسسة الدينية مثل أى مؤسسة أخرى لديها مصالح ولديها رغبة فى الاستقرار، وبالتالى تنتج الخطاب الذى يضمن لها الاستقرار والهيمنة. ومن ثم نجدها تنزعج من قيام أفراد من خارج المؤسسة بإنتاج خطاب دينى، معبرة بذلك عن نزوة مؤسسية بيروقراطية ليس لها علاقة بالدين. ذلك أنه عندما يصبح الدين مؤسسة، فإن المؤسسة تصبح لها مصالح، وهذه المصالح لا يجب أن يضار الخطاب الدينى بها. ويوسع هذا الموقف من مساحة البشر الذين من حقهم المشاركة فى تجديد الخطاب الدينى، بالتأكيد على ضرورة أن يسمح للعاديين من البشر الذين يمتلكون القدرة على إنتاج خطاب دينى جديد باستعمال هذا الحق. ويتساءل هذا الموقف: ماذا يمنع أن يقوم صحفى بإنتاج خطاب دينى، طالما هو مؤمن ويمارس الدين ويفهمه؟ تأكيدًا على ذلك تشهد الخبرة اللبنانية على أن المثقفين اللبنانيين المتدينين أنتجوا خطابًا دينيًّا رفيع المستوى، ربما أفضل مما يمكن أن ينتجه رجال الدين. وإذا كان هذا الموقف لا يسعى إلى إقصاء رجال الدين، إلا أنه يؤكد أنهم غير كافين وحدهم لإنتاج خطاب يتلاءم واحتياجات الواقع المتجدد ما لم يستعينوا بخبرة المؤمنين المتخصصين فى مجالات المجتمع المختلفة[٢٠١].

سابعًا: خصائص الخطاب الدينى مجددًا

تتعلق المحطة الأخيرة لهذه الدراسة بشكل الخطاب الدينى بعامة، والخطاب الإسلامى بخاصة بعد تجديده مستقبلاً، مع طبيعة المنظومة القيمية التى ينبغى أن يتضمنها هذا الخطاب. فى هذا الاطار فإن تحليل معطيات الدراسة تكشف أربع ملاحظات:

وتتمثل **الملاحظة الأولى** فى أنه ليس هناك خطاب واحد متفق عليه، بل إننا نجد أنفسنا فى مواجهة ثلاثة خطابات وليس خطابًا واحدًا؛ **الأول**: الخطاب الوسطى، وهو الذى يمثل المجرى الرئيسى الذى تؤكد عليه أغلب المعطيات، ويقف على ساحة مجراه غالبية المجددين إضافة إلى خطابين على هامشه؛ أحدهما الخطاب الإسلامى المتشدد على يمين الخطاب

الوسطى، **والثانى**: هو الخطاب العلمانى المتطرف الذى يقف على هامش الخطاب الوسطى يسارًا. وتتمثل **الملاحظة الثانية** فى ضآلة المنظومة القيمية التى تشكل بنية كل خطاب من الخطابات الهامشية، وغربتها عن القيم الأساسية للخطاب الوسطى. أو أن كل خطاب من الخطابات، سواء الإسلامى المتشدد، أو العلمانى المتطرف يرضى ببعض القيم التى وردت ضمن منظومة الخطاب الوسطى شريطة أن لاتتناقض مع منظومته القيمية الفرعية. وعلى هذا النحو، فإن المنظومات القيمية للخطابات الثلاثة تبرز على هيئة متصل يبدأ من أقصى المواقف تشددًا على اليمين، وينتهى إلى أقصى الموقف تطرفا عند الطرف المقابل إلى اليسار حيث الموقف العلمانى. ارتباطًا بذلك تأتى **الملاحظة الثالثة** أننا إذا تأملنا المنظومة القيمية للخطابات الفرعية سوف نجدها متناقضة إلى حد كبير، لتناقض المواقف بين الموقف الدينى المتشدد وبين الموقف العلمانى المتطرف. وتشير **الملاحظة الرابعة** إلى أن الموقف الوسطى من تجديد الخطاب الدينى هو الموقف الذى يلقى قبولاً جماهيريًّا لتوازن قيمه بعدم مخالفتها للمرجعية من ناحية، وبانفتاحها على ما هو جديد من ناحية ثانية. على خلاف ذلك نجد الخطابات الأخرى مقصورة على فئة محدودة من البشر. وفيما يلى سوف نعرض لبعض ملامح المنظومة القيمية التى يؤكد عليها كل خطاب من الخطابات الثلاثة:

١ – المنظومة القيمية للخطاب الوسطى مجددًا: يؤكد هذا التجديد الوسطى للخطابات: الملامح العامة للخطاب المجدد، باعتباره خطابًا يساعد على إعمال الفكر والاجتهاد، واحترام قيمة العمل واحترام الآخر، ومقارنة الحجة بالحجة دون الانزلاق إلى الإدانات والاتهامات المفزعة، فهو خطاب قادر على مقاومة التطرف والإرهاب، ولديه القدرة على نقد الذات وشجاعة الاعتراف بالخطأ ومراجعة النفس، خطاب يشكل مصدرًا لإفشاء قيم المحبة والسلام وقيم التسامح، واستعادة القدرة على الابتكار، والتعايش مع المتغيرات التى تطرأ على الحياة من حولنا، إضافة إلى إعلاء قيم الانتماء والوطنية واحترام الذات والهوية.. خطاب قادر على المزج بين ما تركه لنا الأجداد وأهم إبداعات الفكر المعاصر[٢٠٢]. ويؤكد هذا الموقف على ضرورة تأسيس خطاب متماسك يتمحور حول منظومة قيمية تشكل قناة يتدفق من خلالها تراث دينى لديه قابلية الإبداع، ومن ثم الالتقاء مع متغيرات الواقع واحتياجاته المتجددة. هذه المنظومة القيمية -التى تحتوى على القيم- أصبحت مهمة لمجتمعنا فى عالمنا المعاصر.

ويمكن تصنيف القيم التى ينبغى أن يتضمنها الخطاب الدينى المجدد مستقبلاً إلى ثلاث منظومات من القيم: **المنظومة الأولى** تتعلق بالخطاب الدينى ذاته. وتتمثل القيمة الأولى فى عصرية الإسلام، بمعنى: إبراز قدرة الإسلام على التعامل مع القضايا المعاصرة. فى هذا الإطار من المهم توضيح وجهة نظر الإسلام فى قضايا حقوق الإنسان والحفاظ على البيئة، وكذلك قضايا الاستنساخ، وغير ذلك من القضايا، من خلال إعادة قراءة النص لاستكشاف هذه المعانى؛ وما دام قد تأكد لنا وللكافة أن القرآن الكريم كلام الله، وأن السُّنة الشريفة والحديث منتميان إلى رسوله الذى لا ينطق عن الهوى، فإن المرجعية الناتجة عن ذلك هى مرجعية شاملة ومتكاملة وكاملة، قادرة على التكيف وتقديم المعانى الضابطة لكل تغيرات أو احتياجات متجددة.. المهم أن يؤدى العقل الإنسانى والعقل المسلم دوره فى استكشاف هذه المعانى، وكما كان الإسلام قادرًا على ضبط الماضى، فهو قادر أيضًا على ضبط الحاضر والمستقبل كذلك. وهو ما يعنى ضرورة أن نبذل جهدًا لإبراز الوجه العصرى للإسلام، وكيف أنه قادر على التعامل مع المسائل أو القضايا المعاصرة انطلاقًا من رؤيته، حتى لا تصبح هذه القضايا ساحة للادعاء بعجز الإسلام، ولا مدخلاً لتسلل القيم والثقافات الأجنبية إلى واقعنا.

ويرتبط بذلك ضرورة أن نقدم إسلامًا عصريًّا للبشر فى نظامنا العالمى المعاصر. حقيقة أن جهود الاستشراق تولت التعريف بالإسلام غير أن الجهد الاستشراقى انتابته نقيصتان، **الأولى**: أن بعض المستشرقين لم يدركوا مع نياتهم الحسنة بعض المقاصد أو المعانى الإسلامية، وذلك يرجع أحيانًا لعدم الإتقان الكامل للغة العربية، أو عدم دراستهم للعلوم التى تساعدهم على استكشاف المعانى فى النص القرآنى. يضاف إلى ذلك، أن الكلمة كرمز قد تؤدى دورها فى توصيل ونقل المعانى الأساسية بين البشر وبعضهم، غير أن نفس الكلمة أو اللفظ حينما يستخدم لنقل المعانى القرآنية، يتبنى مضامين جديدة فى سياقه القرآنى غير سياق التواصل الواقعى بين البشر، ومثلما أن المعانى القرآنية كلية، فإنه من المنطقى أن لا يحددها إلا مفهوم كلى كذلك -يختلف بالتأكيد عن التحديد الجزئى للمفهوم فى اللغة اليومية للبشر- وهو ما يشكل صعوبة أمام فهمه وإدراك معانيه، ناهيك عن نقل مضمونه. بالإضافة إلى ذلك وقع الجهد الاستشراقى فى خطأ التحيز، حيث حاول قراءة الإسلام فى وثائقه وبنيته قراءة متحيزة، فلم ير فيه إلا فتح البلاد بقوة السيف، وتجاهل عظمة المعانى وطهارتها، ولم ير فى

الرسول (ﷺ) سوى رجل مرْواج، ونسى دلالاتها الاجتماعية وحتى الدينية، ولم ير فى الحرب إلا الحصول على الغنائم، ورأى أن ذلك كان منطق حروب هذا العصر، وأن المال أولاً وأخيرًا. وبنظرة شاملة هو مال الله، وأولى به المؤمنون الذين يستعينون به لتجسيد إرادته فى هذا العصر.

التجديد -على هذا النحو- يحتاج إلى أن نقوم بتقديم الإسلام عصريًّا حتى يقرأه الكافة، حتى يتعرفوا على معانيه السامية، وحتى يدرك الجميع أن الإسلام ليس إرهابًا ولا قتلاً، ولا فرضًا للتخلف، ولا عداء للعلم والعلمانية الرشيدة.. حقيقة أن هذا الفهم الخاطئ هُم السبب فيه، غير أننا مُلْزمون بالتبليغ على وجهه الصحيح، وذلك يتطلب جهدًا واعيًا ومدروسًا ودؤوبًا لترجمة الدراسات الإسلامية الجادة إلى اللغات الأخرى، لتكون معرفتها متاحة لكافة البشر، وإذا كانت هناك بعض الجهود الفردية المحددة التى تحققت فى هذا المجال، فمن المعتقد أنه قد آن الأوان لكى نـُعَرِّفَ الوجه العصرى للإسلام بأن نعمل على « ترجمة المبادىء والقيم الإسلامية العظيمة التى تتضمنها الكتابات والأفكار لعلمائنا ومفكرينا إلى اللغات الأخرى، وأنه لابد من أن نفعل ذلك، على الرغم من أن الأقرب إلى الطبيعى أن ينقل عنا الراغبون فينا، وهى الحالة المثالية التى ينبغى أن تكون عليها عملية النقل الثقافى »[٢٠٣] وما داموا لم يفعلوا -أو لم يرغبوا- فلنقدم نحن خطابنا الدينى لهم بلغات أجنبية، وأن نفتح لهم خزائننا الفكرية بأيدينا الأمينة الواعية، بما فيها من مبادىء عظيمة وقيم رفيعة -على هذا النحو- فإننا نحفظها من العبث والتطاول.. ذلك واجب ينبغى أن تقوم به المؤسسات والهيئات والمراكز العلمية والثقافية إلى جانب الدينية فى الأقطار العربية والإسلامية. التى عليها القيام بترجمة ما يزخر به إسلامنا ومبادىء وقيم المعرفة المتضمنة به، لكى تشكل الدفاع الحقيقى ضد كل أشكال الفهم الخاطئ والافتراءات والأباطيل التى يطلقها الذين فى قلوبهم مرض من مفكرى الغرب، أو حتى أتباعهم فى الشرق.

من الضرورى أن يتضمن الخطاب الدينى المجدد إبرازاً لتأكيد الإسلام على دور العقل والعلم. فقد قدمها الإسلام دائمًا بصورة متضافرة، مما جعل أغلب الفقهاء والأئمة يعتبرون العقل والعمل دعامتين أساسيتين قام عليهما الإسلام. ارتباطًا بذلك، لا يذكر الإسلام العقل إلا فى مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه. بالإضافة إلى ذلك يحث الإسلام

الفرد المسلم إلى تحكيم عقله دائمًا، ويلام المسلم الذى يُهمل إعمالَ عقله بعدم التَّبصر تارة، وعدم التَّعقل تارة أخرى. والإسلام الذى عظم العقل، عظم أيضًا التفكير باعتباره عمل العقل، ويؤكد ذلك جملة الآيات التى تحض على التفكير العميق، بل يصل الأمر إلى أن القرآن الكريم هو الكتاب السماوى الذى جعل التفكير فريضة على أتباعه[٢٠٤]، بل وجعل الحفاظ على العقل أحد المقاصد الإسلامية الخمسة. وإذا كان العقل الإنسانى هو آية إنتاج التفكير؛ فإن التفكير المنتظم هو الذى يشكل أساس تراكم العلم، لذلك يحتوى الإسلام على مضامين تقدر دور العلم والعلماء، وتأكيدًا لذلك؛ فإن أول أمر نزل من السماء هو الأمر الصريح بضرورة الأخذ بناحية العلم، يتضح ذلك من قوله تعالى:﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ﴾ [سورة العلق: الآيات ١-٥]. كما تتضح مكانة العلماء فى القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿ قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ [سورة الزمر: آية ٩]، وقوله تعالى: ﴿ يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖ ﴾ [سورة المجادلة: آية ١١][٢٠٥]. ويشكل العمل الضلع الثالث الذى يتكامل مع العقل والعلم، حيث اهتم الإسلام بالعمل «تأكيدًا لذلك: أن عدد الآيات التى تمجد العمل بلغ عددها ٣٥٨ آية تدعو إلى تعظيم مكانته، وتدعو إلى ممارسته. وقد بلغ الاهتمام بقيمة العمل فى الإسلام أن جعله القرآن الكريم أساس الجزاء وميزان التقدير فى قوله تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا ﴾ [سورة الكهف: آية ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ مَنۡ أَحۡسَنَ عَمَلٗا ﴾ [سورة الكهف: آية ٣٠]، ومن نافلة القول أن يكون العلامة ابن خلدون -وهو من مفكرى الإسلام- صاحب نظرية فى العمل»[٢٠٦] ذلك يعنى أن الخطاب الإسلامى المجدد عليه أن يوضح المعانى الكامنة بالنصوص فيما يتعلق بأضلاع مثلث العقل والعمل والعلم، وهو المثلث الذى شكل قاعدة التنظير الأوروبى فيما يتعلق بقيام النظام الرأسمالى الحديث؛ وإذا كان الخطاب الإسلامى يتشكل من المعانى المستنبطة من الوثائق الأساسية، ومن الممارسة الموجهة بهذه المعانى؛ فإن الخطاب الإسلامى مجددًا ينبغى أن يؤكد على الممارسة الواقعية التى تسعى إلى تجسيد هذه المعانى.

من الضرورى أن يعتمد الخطاب الدينى المجدد على الإقناع. وإذا كان الإسلام قد أكد على

العقل؛ فإن العقل بذلك يعد الآلية التى ينبغى أن يحتكم إليها البشر فى إقامة الحجة، هذا الإقناع المستند إلى قدرة العقل على بناء الحجج لابد أن يكون متفائلاً، ومتَّجها إلى المستقبل، أى أن يصبح المستقبل دائمًا هو موضع موازنة مع الحاضر. وإذا كنا نعمل ونخطئ فى الحاضر؛ فإن المستقبل ما زال النطاق الذى يمكن أن نصلح أعمالنا ونؤكد توبتنا فى إطاره، ومن الضرورى كذلك أن يهتم الخطاب الدينى -أيضًا- بالترغيب لا بالترهيب، فالقاعدة الأصيلة: أن الله خلقنا لنكون خلفاءه، وأن نعمل على إعمار الأرض حسب غاياته وقوانينه، حتى يكتمل الواقع أمامنا وندرك عظمة الله فيه. يؤكد ذلك قول أحد رجال الدين «الخطاب المسيحى يحتوى الآن على نزعة متفائلة، على عكس الخطاب القديم الَّذى كان خطابا للتخويف.. اليوم يعمل الخطاب للترغيب، ويذهب الخطاب الدينى إلى التأكيد على أن الحياة مع الله جميلة ومفرحة، غير أنك سوف تشقى إن انحرفت.. نقول للمؤمن أن الله يحبك والأمجاد السماوية فى آخر المطاف تنتظرك، ذلك يعنى أن علينا أن نتفاءل بالحياة وأن نثق بالله، وهناك آية تقول إن الله يعطينا أكثر مما نطلب أو نتصور أو نفكر»[٢٠٧].

وتتصل المنظومة القيمية الثانية بالمجتمع، حيث يسعى الخطاب الإسلامى إلى التأكيد على مجموعة القيم التى تضمن الوجود الملائم لكل من الإنسان والمجتمع على السواء. وتتمثل أول قيمة فى هذه المنظومة فى الحفاظ على الإنسان كاملاً، فالإنسان هو خليفة الله فى أرضه، ومن ثم؛ فالإنسان فى حد ذاته قيمة إسلامية ينبغى الحفاظ عليها من مختلف الجوانب. ويتمثل الجانب الأول فى الحفاظ على حرية الإنسان، حتى تكون له إرادته الكاملة، ولا قيد عليها سوى إرادة الله. وأول مظاهر الحفاظ على الإنسان الحفاظ على حريته، حيث يفتح القرآن الكريم حرية الفكر والاعتقاد على مصراعيه بل ويجعلها أمرًا خاصًّا بالفرد[٢٠٨] شريطة أن لا يضر اعتقاده باستقرار الجماعة. ومن يقرأ الفقه الإسلامى سوف يجد أنه يحيط الحرية بسياج قوى، ويقدم فيما يتعلق بذلك معايير متقدمة للغاية فى الحفاظ على الحرية[٢٠٩]. وإذا كانت الطبقية أو التراتبية تعنى إلغاء المساواة -لأن البشر يتدرجون من حيث مكانتهم بالنظر إلى معيار ما- فإننا نجد أن الإسلام، -وهو ما ينبغى أن يؤكد عليه الخطاب الدينى مجددًا- استنادًا إلى القرآن الكريم «يحقق وحدة الجنس البشرى، ويقضى بالمساواة بين الناس جميعًا سواء كانوا بيضًا أو سودًا، أغنياء أو فقراء، رجالاً أو نساء». وعلى اختلاف مذاهبهم؛ لأنهم

« أبناء وبنات آدم »، ويوجب التقارب فيما بينهم، ولا يجعل التفاضل بينهم إلا بالتقوى أى بالعمل والخلق، وفى ذلك قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾ [سورة الحجرات: آية ١٣][٢١٠] بالإضافة إلى ذلك ينبغى أن يوضح الخطاب الإسلامى المجدد: أنه إذا كان الإسلام قد حافظ على حرية الإنسان، وحافظ على البشر بتأكيد المساواة بينهم، فإنه قد فرض على الإنسان أن يحافظ على جسده، فلا ينبغى أن يكون خليفة الله فى الأرض مشوه الجسد أو مُدنِّسه « فقد كرم الإسلام الإنسان والجنس البشرى عندما جعله خليفة الله على الأرض، بعد أن خلقه فى أحسن تقويم، ووهبه السمع والبصر والعقل والقلب، ورفض العصبية وتفضيل جنس على جنس.. وقد كرم الرسول الكريم (ﷺ) الجسم الإنسانى بالحماية، بعد أن كرم الضمير والفكر بالحرية. فحَّرم كافة ألوان التعذيب أو سوء المعاملة وجعل عقوبة من يصنع ذلك بعده أن يحرره »[٢١١]. ويعد الدور الذى ينبغى أنه يؤديه الخطاب الدينى المجدد فى تعبئة البشر لتطوير مجتمعهم، ودفعه إلى طريق التقدم من القيم الأساسية التى ينبغى أن تلقى اهتمامًا.

ذلك يعنى أنه لكى يتقدم المجتمع.. من الضرورى أن يمتلك الفكرة المقنعة التى تشكل طاقته الدافعة فى هذا الاتجاه. « وإذا كانت أوروبا قد تبنت منظومة القيم العلمانية لتقود تقدمها ونجحت فى ذلك؛ فإن تركيا تعد مثالا حزينا فى هذا الصدد، حيث تأرجح المجتمع بين الفكرة العلمانية المقنعة للدولة والتى يرفضها المجتمع، والمنظومة الإسلامية التى يعتنقها المجتمع ولا تأخذ بها الدولة؛ فإننا باعتبارنا الأمم الشرقية تحركها المعنويات عادة، وبخاصة الدين باعتباره يؤكد على أكثر المعانى قداسة. تأكيدًا لذلك يذكر رئيس الوزراء الهندى السابق، أننا بعد تجارب التنمية الطويلة التى نجحنا فى بعضها، وفشلنا فى البعض الآخر، أدركنا أن الإنسان فى الشرق لا تحركه الأخلاق الحديثة كما هى الحال فى العالم الغربى[٢١٢]، بل يحركه الدين الذى يؤكد على قوى مقدسة تراقبه وهو يعمل -أى وهو يعمر مملكة الله فى الأرض- على هذا النحو؛ فإن المنظومة الدينية ينبغى أن تلعب دورها فى الدفع بحياتنا إلى الأمام وإلى التقدم »[٢١٣].

الخطاب الدينى الجديد الذى نريده ينبغى أن يتعامل مع مشكلات حياتنا اليومية، وذلك

يرجع إلى أن الخطاب الدينى هو أقوى الخطابات فى مجتمعاتنا على نحو ما أشرت، ولأنه خطاب قوى فى تأثيره، فإنه ينبغى أن يدفع البشر من أبناء وطننا، مسيحيين ومسلمين على السواء إلى اتباع أبسط قواعد السلوك المدنى القويم. ونحن « إذا فكرنا فى بعض أحداث حياتنا الواقعية الأخيرة، من قطار الصعيد إلى قطار الشرقية إلى قطار المناشى، ومن حوادث تريلات النقل، إلى حوادث الميكروباصات، إلى حوادث أبناء العز المحدثين بسياراتهم السريعة، إلى السحابة السوداء الغامضة الشهيرة، وغير ذلك من الحوادث الكثيرة؛ فسوف نجد أن خطابنا الدينى ينبغى أن ينشغل بتبصير الناس فى وطننا، وبأن يوضح نتائج عدم قيام الموظف والمهندس والفلاح والميكانيكى وعامل المزلقان أو التحويلة، والمقاول والسائق والبائع والمشترى بمسئولياتهم، وأن يوضح آثار عدم التزامهم بأصول المهنة أو الصنعة أو الواجب أو القانون، وأن كل ذلك يعد عصيانًا لأوامر الله (تعالى) ونواهيه وكفرًا بنعمته، وأن تجاهلهم لتلك الأصول هو سبب الكوارث ولا سبب غيره »[٢١٤] مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَ ﴾ [سورة النساء: آية ٧٩]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖ ﴾ [سورة الشورة: آية ٣٠] وإذا كانت أغلب مشكلاتنا ذات طبيعة سلوكية بالأساس، بخاصة مشكلات الإهمال والتسيب والركود إلى الحظ والمصادفة، إضافة إلى الوساطة والشللية وتجاهل أبسط قواعد السلوك القويم والقانون والحس السليم، إلى جانب مشكلات السكان والصحة والإسكان ومحو الأمية وتعاطى المخدرات والإدمان، ووحدة الاستقطاب الاجتماعى الناتجة عن اندفاع البعض إلى مزيد من الترف، فى مقابل معاناة البعض لمزيد من الحرمان، إلى جانب بعض المشكلات الفردية، كعدم النظافة والخيانة والكسل؛ فإن خطابنا الدينى ينبغى أن يتصدى لمواجهة هذه المشكلات، حتى تؤدى معانيه دورًا أساسيًّا فى إعادة بناء منظومة قيمنا وثقافتنا، بحيث تشكل المعايير التى تعيد صياغة حياتنا وحياة مجتمعنا بما يلائم احتياجات التطور والتقدم.

وتتصل المنظومة القيمية **الثالثة** التى ينبغى أن يتضمنها الخطاب الدينى بالآخر، سواء كان الآخر الدينى أو الآخر الاجتماعى. فى هذا الإطار ينبغى أن يكون الخطاب الدينى منزها عن كل تجريح قد يوجه إلى الآخرين، ومصانا من الهجوم عليهم أو التهكم من تصرفاتهم، وذلك يرجع إلى أن الخطاب الدينى هو « أرقى خطاب يوجه للإنسان. الخطاب الدينى يجب أن

يتطور على لسان القسيس والشيخ والحاخام، وكل من يعمل بالدعوة الدينية. فنحن نعيش فى قرية واحدة ننظر إلى رجل الدين على أنه مصدر الحب والحنان والفقه والأخلاق، ونستمع إلى كلماته التى تقطر بالحب وتدعو إلى الأخلاق وحب الآخرين والرحمة مع كل البشر، والتسامح مع الآخرين مهما تكن ديانتهم.

إن العصر الذى نعيش فيه هو عصر العولمة وحب الآخر والتفاهم معه وإقامة الحوار البناء معه، الأمر الذى يؤدى فى النهاية إلى احترام الأسرة البشرية كلها وسعادتها »[٢١٥].

كما ينبغى أن يستعيد الخطاب الإسلامى المجدد هويته الأصيلة ليبرز المستوى الرفيع فى تعامل الإسلام مع غير المسلمين، حيث يسوى بين المسلمين والمسيحيين فى كثير من الشئون، « فهو يكفل لهم حريتهم الشخصية، وحرية إبداء الرأى والعقيدة، وحرية إقامة الشعائر، كما يكفل حماية أموالهم ونفوسهم وأغراضهم ونشاطهم، ويؤمنهم ضد العوز والحاجة، ويسوى بينهم وبين غير المسلمين فى حق الملكية وتولى الوظائف العليا وغيرها من الأصول الإسلامية التى يقرها الدين »[٢١٦]. على هذا النحو لا يحتاج الخطاب الإسلامى إلى تجديد فقط، ولكن إلى توضيح رؤيته للآخر بدون تزييف وبدون قصد التبشير أو الأسلمة، حتى تتجلى الحقائق وتتكشف الأباطيل، ويوضح الزيف الذى يلصقه بالإسلام إما معاند أو مغامر أو جاهل أو مغالط أو حاقد[٢١٧]. ففى القرآن الكريم نقرأ: ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا ﴾ [الأنفال ٦١]، وفى الإنجيل « المجد لله فى الأعالى وعلى الأرض السلام، وللناس المسرة » فالسلام هو راية كل دين سماوى، والإسلام يرفض مظاهر التطرف والعنف مع الآخر التى تنسب إليه، مثال على ذلك ما حدث فى عام ٦٢٢ ميلادية « العام الثانى للهجرة » حيث قدم أول صك للاعتراف بالآخر عندما منح سيدنا محمد (ﷺ) يهود المدينة حق إقامة شعائرهم على بعد ثلاثة أمتار من مسجد الرسول (ﷺ)، وهو الحق الذى لم يعترف به العالم الغربى إلا فى عام ١٧٨٩م، أى بعد حروب دينية دامت فى أوروبا بين الملل المسيحية واستمرت لأكثر من ١٦٠٠ عام.

وإذا كان التعصب يسلم إلى نوع من التطرف، فقد شهد العقدان الأخيران تطورات إيجابية مهمة على ساحة الفكر الإسلامى، تشير إلى خطاب إسلامى دينى يجدد ذاته، بحيث تجلى ذلك فى طرح فكرة الوسطية شعارًا، الأمر الذى كان من شأنه أن يساعد على تنامى الأصوات الداعية إلى الدفاع عن قيم المواطنة والتعددية والديموقراطية والانفتاح على الآخر،

والبحث عن المشترك معه. وهو ما تبدى للعيان فى ممارسات ومواقف عدة، من بينها الفتاوى التى قدمت تأصيلاً شرعيًّا للدفاع عن تلك القيم، والبحوث والمؤلفات التى خدمت ذلك الاتجاه، وبروز فكرة المؤتمر القومى الإسلامى الذى يعد تجسيدًا لفكرة العمل المشترك. وسواء كان ذلك التوجه رد فعل لبروز ظاهرة التطرف والإرهاب فى الداخل، أو لضرورة الاحتشاد لمواجهة الضغوط والتحديات التى فرضت من الخارج، فالشاهد أن التطور أصبح حقيقة واقعة، وإن لم تسلط عليه الأضواء الكافية لأسباب يطول شرحها. فى هذه الأجواء ظهرت على ساحة الفكر الإسلامى أطروحات وفَّرت أجواء مدنية لمد الجسور مع الآخر والتواصل معه(٢١٨).

إلى جانب ذلك، ينبغى أن يهتم الخطاب الدينى المجدد بالتعامل مع ظاهرتين متناقضتين: **الأولى** ظاهرة التعصب، **والثانية** ظاهرة المواطنة. وإذا كانت ظاهرة التعصب تعنى التراجع؛ لكى تصبح الجماعة الإثنية وطنًا نعمق انتماءنا إليه، ونطور مصالحنا فى إطاره، ولو على حساب الجماعات الأخرى، فى هذه الحالة؛ فإن المجتمع أو الوطن الكبير قد ينقسم إلى أوطان فرعية، كل شخص أو مواطن فرعى يطور انتماءه وولاءه لجماعته، الأمر الذى يفجر الصراع على ساحة المجتمع نتيجة لذلك، وهى الحالة التى أشار إليها فيلسوف العقد الاجتماعى «توماس هوبز». على هذا النحو نجد أن المواطنة يمكن أن تشكل الآلية، أو المنظومة القيمية، أو الساحة التى يمكن أن يلتقى عليها الفرقاء. هذه المنظومة القيمية ينبغى أن يتجه نحوها الخطاب الدينى المجدد، على الجانب الإسلامى والمسيحى على السواء، وإذا اتفقنا على أن الأديان جميعها صادرة عن الله (تعالى)، فإن الذات الإلهية لا يمكن أن تناقض نفسها، ولذلك من المؤكد أن هناك مساحات مشتركة بين الأديان فى جوهرها الأساسى، وعلينا أن ننحى جانبا الخطابات الدينية التقليدية، والتى تأثرت بالزمان الماضى والمكان الماضى أيضًا، وكذلك بالأحداث الانشقاقية الماضية، لنعود إلى الوثائق المتعددة فى أصولها وجوهرها، لكى نطور بالاستناد إليها خطابًا دينيًّا ذا طبيعة إيجابية يبرز الحقيقة الإلهية بلا تحيزات إنسانية. هذا الخطاب ينبغى أن يؤكد على أولوية الولاء الوطنى العام على الولاء للجماعة، ولا غضاضة فى أن يؤكد هذا الخطاب على أن هناك اختلافات، لكن ينبغى أن تظل هذه الاختلافات على هامش المواطنة وليس فى مجراها الرئيسى، وأن ينظر فى ذات الوقت إلى قيم ومبادىء الالتقاء العديدة، بمنطق أن ثلاثة أرباع كوب الماء الملآن أولى بالاهتمام من الربع الفارغ. علينا

جميعًا أن ننشئ المتحدثين بالخطاب الدينى على ذلك، وأن يعمل إعلامنا على تنشئتنا وفقًا لذات منظومة القيم، حتى تتأكد منظومة قيم المواطنة عندنا جميعًا، بحيث تفرض وجودها علينا وتستمد عواطفها من وجودنا الدينى المتنوع، ومن زماننا ومكاننا المتنوع كذلك.

٢- **المنظومة القيمية للخطاب الدينى المتشدد:** هذا الموقف أصبح محدود النطاق بطبيعته لاعتبارات كثيرة، منها أن فرض تجديد الخطاب الدينى هو مبدأ إسلامى لا خروج عليه، وأن جمود الخطاب الدينى فرضته ظروف ظلامية عديدة، اجتماعية حينًا، وسياسية أحيانًا كثيرة، ومنها أن عجلة التجديد تدور دائمًا طيلة التاريخ الإسلامى، وفى التاريخ الحديث، أخذ ذلك دفعة كبيرة حينما تقابلت الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية على خلفية محاولة النهضة الإسلامية والعربية فى مقابل الاستعمار الغربى. ومنها تأثيرات العولمة التى فرضت موقفًا تقف الحضارات فى إطاره فى مواجهة بعضها بعضًا، وتفرض ظرفًا من الضرورى أن تحدد الحضارات خطاباتها الدينية؛ لأنها أصبحت فى نطاق واقع عالمى جديد فرض عليها أن تتفاعل مع بعضها فى نطاقه. ومنها أنه قد أصبح من المهم ونحن نتحدث عن الخطاب الدينى أن نتحدث عن الجوانب الإيجابية فى الخطاب، وبذلك يصبح التركيز على خطاب الأنا -دون الاهتمام بخطاب الآخر- فيه نوع من التمركز حول الذات، وهو الموقف الذى يقفه الآن المتشددون؛ هم يركزون على صفات الخطاب الإسلامى بذاته بغض النظر عن دوره فى تطوير واقعه أو موضع التقائه بالآخر. يعبر عن ذلك أحد المنتمين لهذا الموقف بقوله «الإسلام دين التواضع والحب، وله من سلامة الفطرة ما يحتاج إلى معرفة الغرب بحقيقته وجوهره، بعيدًا عن التعقيد والتقعر، أو التبغيض والتنفير. فلو كان رسوله المصطفى (ﷺ) فظًّا أو غليظ القلب لانفض الخلق من حوله، ولو لم يكن لما زكاه ربه الأعلى قائلاً: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [سورة القلم: آية ٤]، ولما ساد هذا الدين وانتشر ماشاء له أن ينتشر بين أطراف الأرض»[٢١٩]. إن من الطبيعى أن لا يبرز تفوق الخطاب الدينى المتشدد فى إطار عملية التجديد، وذلك لتمركزه حول الذات ونظرته من أعلى إلى خطاب الآخر؛ لأنه بذلك يكون كمن يسبح ضد التيار، فالعالم يتغير ويتجدد، والله أخبرنا بأن التغيير سنة الكون، وطالبنا الرسول الكريم (ﷺ) بالتجديد بما يلائم شئون دنيانا.

٣- **المنظومة القيمية للخطاب الدينى المتطرف** : إذا كان الخطاب الدينى المتشدد

ينسحب الآن بسبب ماضويته؛ ولأن الظروف جميعها تسحب البساط من تحت أقدامه، فإن الأمر يختلف بالنسبة للموقف العلمانى؛ تقف أقدام هذا الموقف على أرض أوطان ضعيفة منتهكة حرماتها مخترقة حدودها، ثقافتها تتآكل بحكم ثقافة العولمة التى هى ثقافة القوى فى عالمنا المعاصر، وحضارتها الإسلامية هى الأخرى أصبحت موضع تهديد؛ ولأن الحضارات الكبرى كائنات عضوية تمر بمراحل قوة ومراحل ضعف، فإن الحضارة الإسلامية تمر الآن بمرحلة من مراحل الوهن المؤقت، حيث أصبح الهجوم عليها منذ فترة تاريخية مقصودًا ومنظمًا ومتتابعًا ومتراكما كذلك، ولولا مرجعيتها ووثائقها الأساسية المحفوظة فى صدور البشر لاندثرت. هذا الموقف فى حد ذاته أضحى موقفًا مواتيًا لأصحاب التوجهات العلمانية، المستندين إلى خلفية غربية قوية. البعض منهم رأى أن الحضارة الأخيرة هى الغالبة فتبنى موقفها عن انتهازية ومصلحة، فهى الحضارة التى تعقد المؤتمرات وتنفق عليهم ببذخ، وتقدم لهم بطاقات السفر للسياحة فى أى مكان فى العالم بحجة حضور مؤتمر، والبعض الآخر رافض لأسباب نفسية واجتماعية لحضارته فتبنى موقف الحضارة المقابلة التى تنادى بتهميش حضارته. والبعض الثالث ذهب ليتعلم فى الغرب، وليفيد مجتمعه وحضارته بما تعلم، فإذا به يعود وقد حدثت له عملية « غسيل مخ » أو أعيد إنتاجه غربيًّا، تراه يحمل معاول غربية يسعى بها إلى تحطيم قواعد حضارته، والبعض الأخير لم يفهم عن حق أسس حضارته، ولم يدرك أهداف بعض الأقلام الغربية المعادية، وبسبب قدراته العقلية المحدودة أصبح علمانيًّا. وأصبحت للعلمانية قوتها بسبب بعض أفعال التطرف التى وقعت على الأرض الإسلامية، والتى شوهت بعض الصورة الإسلامية؛ ولأن هناك أقلامًا وتوجهات لها ثأر دفين مع الإسلام - وقد آن الأوان لتصفية هذا الثأر- فقد بدا الحديث عن ضرورة تجديد الإسلام، بحيث وضع ذلك على رأس أولويات الأجندة الغربية، وعمل وفقًا لها العلمانيون المحليون إما استنادًا إلى النيات الحسنة، أو من خلال التحالف والنية السيئة. على هذا النحو طرح أصحاب الموقف العلمانى تصورًا لملامح محددة للخطاب الدينى مجددًا يتسق مع توجهاتهم.

وتتمثل أول الخصائص الذى يطالب بها الموقف العلمانى فى ضرورة أن يكون الخطاب الدينى أكثر إنسانية، وإذا كان تجديد الخطاب الدينى قد تحقق فى الماضى؛ فإن عصر العولمة يفرض ذلك، فقد سقطت الحدود بين الدول وانتصرت النزعة الإنسانية، وبرزت الدعوات إلى

حـوار الحضـارات بهـدف الانتقـال إلى حضـارة إنسـانية واحـدة، تقـوم بعمـل مصـالحة للأيديولوچيات المتعددة فى إطار إنسانى واحد. حيث أصبح للإنسان حقوق عالية باعتباره إنسانًا -بغض النظر عن انتماءاته السابقة- الأمر الذى اعتبر مدخلاً إلى قبول الآخر أيًّا كانت مرجعيته، بحيث يعد ذلك مدخلا للقضاء على التعصب بغالبية أشكاله ومظاهره، وخاصة إذا أدركنا أن التعصب هو عبارة عن تقييم الشخص على أساس انتماءاته، وليس على أساس شخصه وإنسانيته وإنجازه(٢٢٠). ويرتبط بذلك تحرير الإنسان من الخضوع للمرجعيات المقدسة، وبالتحديد المرجعيات الدينية، والتأكيد على أن يكون الإنسان هو مرجعية ذاته دون الحاجة إلى أن يكون مراقبًا أو موجهًا بواسطة هذه المرجعيات(٢٢١).

وتتمثل **الخاصية الثانية** فى ضرورة التأكيد على فكر متفائل ومستنير. فى هذا الإطار نحتاج إلى خطاب يؤكد لنا على ضرورة القبول بالحياة وعدم رفضها أو التصغير من شأنها. خطاب يطور لدينا الأمل فى المستقبل، خطاب لا يطور لدينا ثقافة الموت ولكن حب الحياة والميل إلى المستقبل(٢٢٢). خطاب لا يقول لنا أن الحياة لا تستحق أن تعاش، الأمر الذى يدفع إلى العزلة وعدم تطوير هذه الحياة ما دامت لا تستحق أن تعاش. وإذا كنا نطالب بخطاب دينى يستهدف التأكيد على سعى الإنسان لتحقيق السعادة وتطوير الحياة التى تشكل إطارًا لذلك؛ فإن الخطاب الدينى المتجدد لا بد أن يتصف بالاستنارة التى تعنى الاستجابة لروح العصر ومطالب الحياة، دون أن يتناقض ذلك مع جوهر الإسلام الذى اتَّفقنا على أنه يقدس الحياة ويحترم العقل ويمجد الحرية، ومن الضرورى أن يسعى الخطاب الدينى المتجدد إلى نبذ الطغيان وتبنى الديموقراطية، نريد خطابًا دينيًّا يقف فى صف العلمانية، ويحول بين السلطة من أن يسيطر عليها المتاجرون بالدين، ويثبت دعائم الدولة الوطنية باعتبارها تجسيدًا لشخصية المواطنين على اختلاف طبقاتهم وعقائدهم، وتعبيرًا عن إرادتهم الحرة، وتمثيلاً لمصالحهم وأمانيهم(٢٢٣).

ويعد الفصل بين الدين والدولة من الخصائص الرئيسية التى ينبغى أن يتميز بها الخطاب الدينى المجدد من وجهة نظر الموقف العلمانى. فى هذا الإطار يخشى الفكر الحقوقى من تداعيات هذه العلاقة إذا كانت قوية ومتماسكة؛ لأنها قد تفرض افتئاتا على الحقوق الأساسية للمواطنين. وذلك يرجع إلى أن الدين قد يتحول فى نظام استبدادى إلى أداة لتبرير

القمع، ومحاربة الفكر، ومنع الاجتهاد، والتدخل فى الحياة الخاصة للأفراد[٢٢٤]. ارتباطًا بذلك يطالب المنتمون لهذا الموقف بأن يهتم الخطاب الدينى المجدد بألا يكون الدين هو مرجعية كل شىء ومبرر وجوده. كذلك لا ينبغى أن يكون محورًا للتشريع ولا مرجعية للتحليل والتحريم، ولا يكون علماء الدين موظفين عند الدولة يأتمرون بأمرها، ولا تكون السلطة الدينية فى خدمة السلطة السياسية، تمنحها المشروعية وتبرر أعمالها[٢٢٥]. ويذهب هذا الموقف إلى أن البحث الدقيق فى أصول الإسلام أثبت أن الإسلام شىء والدولة شىء آخر، وأن الإسلام لم يرد للأنبياء أن يكونوا ملوكًا أو مؤسسى دول، وإنما أرادهم دعاة، دورهم التبليغ وجردهم من كل سلطة، وأن تجربة المدينة لم تكن تطبيقًا أو إعمالاً لأصول فى العقيدة؛ ولكنها كانت استجابة لتطور الأحداث. ومع ذلك فإن دولة المدينة التى حكمها الرسول والخلفاء الراشدون لا يمكن أن تعد نموذجًا يعمل المسلمون على استعادته؛ لأن دولة المدينة لم تستكمل مقومات الدولة وخصائصها، فمثلاً لم يكن لها جيش محترف ولا سجون، ولم تفرض ضرائب ولم تكن سلطة قمع. كما كان على رأسها نبى يوحى إليه، وهذه تميزها عن الدولة بالاصطلاح المعروف. أما دولة الخلفاء الراشدين التى انتهت بطعن عمر بن الخطاب فكانت سيرًا فى أذيال دولة المدينة وتطلبها سياق الأحداث[٢٢٦].

ويعتبر رفض العنف من الخصائص الأساسية التى ينبغى أن يتميز بها الخطاب الدينى المجدد، وهى خاصية تقع على رأس أجندة القوى الغربية والعلمانية المحلية على السواء. يؤكد أصحاب هذا الخطاب بأنه ليس هناك شىء أبعد من الحقيقة من هذا التصور الخاطئ الذى لا يليق بالنبى الكريم (ﷺ) ولا بالإسلام. إن المسلمين لم يكونوا ثلة من المخادعين بل كانوا مسالمين؛ لأن هذه شريعتهم، وكانوا مأمورين باتباعها، ولو أمروا باستخدام العنف منذ البداية لأطاعوا أمر الله. ولقد رأينا كيف أنه عندما تأذن الله بالانتقال من الخطاب الكونى إلى الخطاب المحلى الفرعى، وجاء فى سياقه الأمر بالقتال استجاب له المسلمون مع قلة عددهم وعتادهم[٢٢٧]. ويختار أصحاب هذا الموقف للإسلام ما يمكن أن يسمى بالعنف الدفاعى، حيث يرون أن الإسلام أوجب القتال عندما يراد فتنة المسلمين عن دينهم. فعندئذ يجب عليهم القتال ويكون القتال عندئذ دفاعيا، ويعد دفاعا عن حرية العقيدة. أما الذين لا يدينون بالإسلام، ولكنهم لا يحاربون المسلمين فهؤلاء أوجب القرآن الكريم البر بهم والعدل معهم ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ

عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾ [سورة الممتحنة: آية ٨][٢٢٨]. وهو ما يعنى أن كل ما جاء فى الكتاب، إنما هو لدرء الفتنة فى الدين، ولم يذكر العلمانيون القتال الذى يفرضه الدين دفاعًا عن الأرض «الديار» والثروة أو الحق، وهى الساحات التى سعى الغرب دائمًا إلى استلاب مواردها من أيدى المسلمين ومن حقهم، وهو ما يعنى أن الموقف العلمانى يتحدث فيما يتعلق بالعنف والجهاد بنفس منطق الأجندة الغربية تقريبًا.

وتعتبر قضية المرأة والمساواة مع الرجل من القضايا التى رأى الموقف العلمانى ضرورة أن يهتم بها الخطاب الدينى المتجدد لتصبح خاصية من خصائصه. بداية يؤكد هذا الموقف على أن القرآن الكريم، حرر المرأة وجعلها كالرجل سواء بسواء، وإن استثنى درجة، وهو الوضع الذى تتمناه المرأة الغربية. كما أثنى القرآن الكريم على ملكة سبأ، أما الحجاب فقد فرض على الإسلام ولم يفرضه الإسلام، وقد أجازه الإسلام بالنسبة لزوجات الرسول (ﷺ) فقط باعتباره بابًا أو ستارًا بينهن وبين الناس تكريمًا لهن. وكيف يتحجبن وقد كان النساء يتوضأن مع الرجال فى وقت واحد من مجرى واحد كما جاء فى البخارى[٢٢٩]. ولم يذكروا بطبيعة الحال قول الله تعالى: ﴿ وَقُل لِّلۡمُؤۡمِنَٰتِ يَغۡضُضۡنَ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِنَّ وَيَحۡفَظۡنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنۡهَاۖ وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّۖ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوۡ ءَابَآئِهِنَّ أَوۡ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوۡ أَبۡنَآئِهِنَّ أَوۡ أَبۡنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوۡ إِخۡوَٰنِهِنَّ أَوۡ بَنِيٓ إِخۡوَٰنِهِنَّ أَوۡ بَنِيٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوۡ نِسَآئِهِنَّ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيۡرِ أُوْلِي ٱلۡإِرۡبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفۡلِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يَظۡهَرُواْ عَلَىٰ عَوۡرَٰتِ ٱلنِّسَآءِۖ وَلَا يَضۡرِبۡنَ بِأَرۡجُلِهِنَّ لِيُعۡلَمَ مَا يُخۡفِينَ مِن زِينَتِهِنَّۚ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ [سورة النور: آية ٣١]. وقول الرسول (ﷺ) لأسماء بنت أبى بكر ما معناه «يا أسماء إذا بلغت المرأة المحيض لا يظهر منها إلا هذا وهذا وأشار إلى كفيه ووجهه»، وهو ما يعنى التعامل بشكل انتقائى، الأمر الذى يشوه موقف الإسلام لمحاولة إلحاقه بالعلمانية الغربية المتطرفة، إضافة إلى أن إسقاط بعض كلام الله افتراء عليه ولا خجل. وحتى لو كان الخطاب موجهًا لأمهات المؤمنين، فإن ذلك حتى يكونوا قدوة تحتذى، والإسلام يؤكد على المساواة ويرفض التمييز، فلماذا يميز أمهات المؤمنين على غيرهن من

النساء. وفيما يتعلق بقضية المرأة يطرح هذا الموقف قضية المساواة بالرجل، فيؤكد أحد المنتمين لهذا الموقف أن المساواة الشاملة تشمل أيضًا عدم التمييز بناء على النوع من ذكر وأنثى، ذلك حسب قول الله تعالى:﴿ فَٱسۡتَجَابَ لَهُمۡ رَبُّهُمۡ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي وَقَٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡ وَلَأُدۡخِلَنَّهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ ثَوَابٗا مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسۡنُ ٱلثَّوَابِ ﴾ [سورة آل عمران: آية ١٩٥]، وغير ذلك من الآيات التى تؤكد على أن المرأة تقف على قدم المساواة مع الرجل فى المسئولية أمام الله، بالإضافة إلى قوله (تعالى) تأكيدًا لمساواتهم أمام القانون ﴿ وَلَهُنَّ مِثۡلُ ٱلَّذِي عَلَيۡهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيۡهِنَّ دَرَجَةٞۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴾ [سورة البقرة: آية ٢٢٨].

ونحن إذا تأملنا مجموعة القضايا التى اهتم بها الخطاب العلمانى، ورأى أنها ينبغى أن تشكل خصائص الخطاب الدينى المجدد، فسوف نجد أنها قضايا قدم الإسلام بشأنها وجهة نظر على درجة من الرقى الإنسانى الرفيع، غير أن هذا الرقى وهذه الرفعة كما تراها بعض التوجهات الغربية العدائية -عن تحيز- حسما، إضافة إلى أنهم أولوها بانحراف عقلى وقراءة خاصة متحيزة، لتقديم تفسيرات وفهم يسئ إلى الإسلام، وتبعهم فى ذلك العلمانيون العرب عن غفلة أو مصلحة !!

ذلك يعنى أننا نجد أنفسنا فى مواجهة مواقف متباينة فيما يتعلق بالخطاب الدينى أو الإسلامى مجددًا، وأننا إذا تأملنا هذا التباين؛ فسوف تبرز أمامنا ملاحظتان، حيث تشير **الملاحظة الأولى**: إلى أن ما تنفرد به الخطابات الفرعية «الدينى/المتشدد/والعلمانى المتطرف» من خصائص محدودة جدًّا، وأن أغلب خصائصها ما زالت تنتمى إلى الخطاب الوسطى الرئيسى، وأن الخصائص التى انفردت بها هى أساس تشددها أو تطرفها، فى حين تؤكد **الملاحظة الثانية**: على أن الخطاب الوسطى المجدد هو الخطاب الأكثر شمولا واكتمالاً من حيث خصائصه، وهو فى ذات الوقت الخطاب الذى يلقى قبولاً عامًّا وشاملاً كذلك، باعتباره يعبر عن الروح الوسطية والمعتدلة للإسلام، التى تجفل من الخروج على إجماع الأمة والأئمة.

وترتيبًا على ذلك؛ فإنه من المنطقى أن تكون خصائص الخطاب الإسلامى الوسطى مجددًا، هى التى تشكل أساسًا لمشروع شامل لتجديد الخطاب الدينى والإسلامى، وكذلك قاعدة لبناء مشروع اجتماعى قادر على تعبئة الأمة ودفعها على طريق التحديث والتقدم. فإذا كان ثمة قبول لذلك واتفاق حوله، فهل نبدأ جاهدين من خلال الصفوة الدينية والثقافية المعتدلة والمؤمنة باتجاه العمل نحو تجديد خطابنا الدينى الإسلامى كمرحلة أولى؟! وفى **المرحلة الثانية** تشكل قيم ومعايير هذا الخطاب الوسطى المجدد مرجعية لاشتقاق المعايير التى ينبغى أن تراعيها التنشئة الاجتماعية فى الأسرة والمدرسة والجامعة، أو التى ينبغى أن تعمل وفقًا لها مؤسسات العمل والإنتاج، أو التى يجب أن تشكل مرجعية لميثاق شرف إعلامى يتولى النهوض بعقل الأمة وتطوير وعيها، حتى تستعيد مكانتها التى حددها الله لها بقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [سورة آل عمران: آية ١١٠] صدق الله العظيم

❁ ❁ ❁

الهوامش

(١) سامح كريم ، تجديد الخطاب الدينى .. عمل المجددين فى الإسلام (٢) الأهـرام (قضـايا وأراء)، الأربعـاء ١٢، شعبان ١٤٢٤ هـ ٨ أكتوبر ٢٠٠٣ السنة ١٢٧ العدد ٤٢٦٧٤.

(2) Harre Ram : The Construtive Role of Models (in) Lyndharst Collins (ed) , The Use of Methods in Social Sciencer, Tavistock Publications. 1976, Pp. 16-44 .

(٣) عبد الباسط حسن، أصول البحث الاجتماعى، مكتبة وهبة، الطبعة العاشرة، ١٩٨٨ ص ص ٢٤٠ – ٢٦٨.

(4) Parsons, T : The Social System. The Free Glencoe. Illnois 1950.

(٥) سامى خشبة ، عن تجديد الخطاب الدينى: عمارة الأرض والمسـئولية المدنيـة (٢) الأهـرام ، ثقافـة وفنـون ٣/٨ /٢٠٠٢م، العدد ٤٢١٠٩.

(٦) نبيل عبد الفتاح ، التجديد فى الفكر الدينى، الإمـبريالية العولميـة والاجتهـاد، الأهـرام، ملفـات الأهـرام، ٨/١٧/ ٢٠٠٣م، العدد ٤٢٦٢٢.

(٧) محمد عمارة، الخطاب الدينى بين التجديد الإسلامى والتبديد الأمريكى، مكتبـة الشـروق الدوليـة، ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٤م، الطبعة الأولى ، ص ١٤ – ١٩ .

(٨) نفس المرجع ، ص ١٦

(٩) نفس المرجع ، ص ١٨.

(١٠) نفس المرجع ، ص ١٨ – ١٩ .

(١١) احمد محمود كريمة ، حول تجديد الخطاب الدينى، الأهرام، ثقافة وفنون ٨/٣١/ ٢٠٠٣م، العدد ٤٢٦٣٦.

(١٢) سامى خشبة، عن تجديد الخطاب الدينى، عمارة أرض والمسئولية المدنية ن مرجع سابق.

(١٣) عبد الحسيب الخنائى، نعم للتطوير بعيدا عن الثوابت، يجب أن يقوم الأزهر بهذا الدور؛ لأنه أخطر مسئولياته، الأهرام (تحقيق) ثقافة وفنون، ٨/١٧/ ٢٠٠٣م، العدد ٤٢٦٢٢.

(١٤) نفس المرجع.

(١٥) محمد عبد الفضيل القوصى، الخطاب الدينى.. محاذير ومنطلقـات، الأهـرام قضـايا وأراء ، ٧/٢٥/ ٢٠٠٣م العدد ٤٢٥٩٩ .

(١٦) أحمد شيخون، المفكر الإسلامى، محمد عمارة، المحيط: تجديد الخطاب الإسلامى سنة ٢٠٠٢م، أمريكـا تشـن حربا استباقية لغزو العالم ، مجلة المحيط الثقافى ، حصاد اليوم Ahmed@moheet.com

(١٧) عبد الحسيب الخنائى، رجال الدين يقولون: الاجتهاد ضـرورة والتجديـد أهـم، الأهـرام، ثقافـة وفنـون، ٩/٢٤/ ٢٠٠٣م العدد ٧٢٦٢٩.

(١٨) مقابلة مع المستشار طارق البشرى النائب الأول السابق لرئيس مجلس الدولة حول «اتجاهات الجدل حول تجديد الخطاب الدينى» مايو ٢٠٠٥م، «مقابلة»

(١٩) نفس المصدر.

(٢٠) نفس المصدر.

(٢١) الأستاذ فهمى هويدى .. المفكر الإسلامى والكاتب بمؤسسة الأهرام ، حول « اتجاهـات الجـدل حـول تجديـد الخطاب الدينى» مايو ٢٠٠٥ ، «مقابلة»

(٢٢) فهمى هويدى، نقطة نظام، الأهرام، قضايا وأراء، ٩/٣٠/ ٢٠٠٣م، العدد ٧٢٦٦٦ .

(٢٣) الأستاذ الدكتور: عبد المعطى بيومى .. الأستاذ بكلية أصول الدين جامعة الأزهر، وعضو مجلس الشعب المصرى، «حول اتجاهات الجدل حول تجديد الخطاب الدينى» مايو ٢٠٠٥م، «مقابلة»

(٢٤) فهمى هويدى ، نقطة نظام ، مرجع سابق .

(٢٥) نصر حامد أبو زيد ، تجديد الخطاب الدينى ، ملاحظات واقتراحات، الأهرام ، قضايا وأراء ، ٢/٢٤/ ٢٠٠٢م ، العدد ٤٢٠٨٣ .

(٢٦) نصر حامد أبو زيد، تجديد نظام حياتنا السياسية هو الخطوة الأولى (ملف إشكاليات تجديد الخطاب الدينى) «سواسية» العدد ٥٣- ٥٤ / ديسمبر ٢٠٠٣م، ص ١٨.

(٢٧) أحمد عبد المعطى حجازى ، تجديد الخطاب الدينى .. نعم، الأهرام، الكتاب، ١/١٦/ ٢٠٠٢م، العدد ٤٢٠٤٤.

(٢٨) أحمد عبد المعطى حجازى، نحن فى حاجة إلى فقه جديد، اللقاء التشاورى النوعى حول «السبل العملية لتجديد الخطاب الدينى» باريس ١٢- ١٣ أغسطس ٢٠٠٣.

(٢٩) الأستاذ الدكتور صلاح قنصوة أستاذ الفلسفة الحديثة، وعميد كلية الآداب السابق جامعة الزقازيق، وأستاذ بأكاديمية الفنون ، مايو ٢٠٠٥م، «مقابلة»

(٣٠) نفس المصدر.

(٣١) نفس المصدر.

(٣٢) على ليلة: ماكس فيبر والبحث فى أصل الرأسمالية المعاصرة، المكتبة المصرية للتوزيع والنشر الأسكندرية، ٢٠٠٤م، ص ٩٣.

(٣٣) القس أكرم لمعى، عن تجديد الخطاب الدينى، أسئلة وإجاباتها، الأهرام، ثقافة وفنون ، ٣/٨/ ٢٠٠٢م.

(٣٤) نفس المرجع.

(٣٥) نبيل لوقا بباوى، تجديد الخطاب المسيحى، الأهرام قضايا وأراء الخميس ١٠/١٦/ ٢٠٠٣م، ٤٢٦٨٢.

(٣٦) نيافة الأنبا موسى أسقف الشباب بالكنيسة القبطية الأرثوذكسية، حول «اتجاهات الجدل حول تجديد الخطاب الدينى» مايو ٢٠٠٥م، «مقابلة»

(٣٧) نفس المصدر.

(٣٨) نفس المصدر.

(٣٩) الأستاذ سامح فوزى، الكاتب الصحفى بجريدة وطنى حول «اتجاهات الجدل حول تجديد الخطاب الدينى» ، مايو ٢٠٠٥م، «مقابلة»

(٤٠) حيدر إبراهيم على، تجديد الخطاب الدينى، مجلة المحيط الثقافى، العدد الثانى والعشرون، أغسطس ٢٠٠٣م، ص ص ٦٤ - ٦٥ .

(٤١) الأستاذ الدكتور عبد المعطى بيومى، مصدر سابق، «مقابلة».

(٤٢) سيد إسماعيل ضيف الله، إعلان باريس حول سبل تجديد الخطاب الدينى، مجلة سواسية، مرجع سابق، ص ص ١٥ - ١٦ .

(٤٣) نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص ١٨ .

(٤٤) مصطفى النشار، ملاحظات حول تحديث الخطاب الدينى، قضايا وآراء، الأهرام، ٧/١٣/ ٢٠٠٣ العدد ٤٢٤٨٧.

(٤٥) عبد المعطى بيومى، مصدر سابق «مقابلة».

(٤٦) فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور على جمعة مفتى الديار المصرية، أبريل ٢٠٠٥، «مقابلة».

(٤٧) نيافة الأنبا موسى ، مصدر سابق «مقابلة».

(٤٨) الباقر العفيف، كيفية تجديد الخطاب الدينى، أفكار أولية للنقاش، اللقاء التشاورى النوعى حول السبل العلمية لتجديد الخطاب الدينى، مرجع سابق ص ١٨.

(٤٩) أحمد عبد المعطى حجازى، تجديد الخطاب الدينى .. نعم ونعم ! الأهرام ١/٢٣/ ٢٠٠٢م العدد ٣٢٠٥١.
(٥٠) الأستاذ سامح فوزى ، مصدر سابق «مقابلة».
(٥١) محمد عمارة ، مرجع سابق ، ص ٨.
(٥٢) عبد المعطى بيومى ، مصدر سابق «مقابلة».
(٥٣) نفس المصدر.
(٥٤) نفس المصدر.
(٥٥) فضيلة الشيخ على جمعة ، مصدر سابق «مقابلة».
(٥٦) فهمى هويدى ، مصدر سابق «مقابلة».
(٥٧) سناء صليحة ، خطابنا الدينى .. هل يحتاج إلى تطوير ؟ الأهرام ٢٠٠٣/٨/١٧م.
(٥٨) نفس المرجع.
(٥٩) محمد عمارة ، مرجع سابق ، ص ص ١٠ – ١١ .
(٦٠) نفس المرجع ، ص ١١
(٦١) محسن العوجى ، تجديد الخطاب الدينى بين مطرقة الأتباع وسندان الخصوم ، صحيفة الرياض فى ٢٠٠٣/٩/٢٩م.
(٦٢) نفس المرجع .
(٦٣) نفس المرجع.
(٦٤) نفس المرجع.
(٦٥) نيافة الأنبا موسى ، مصدر سابق «مقابلة».
(٦٦) نفس المصدر.
(٦٧) نفس المصدر.
(٦٨) نفس المصدر.
(٦٩) أحمد عبد المعطى حجازى ، تجديد الخطاب الدينى .. نعم نعم ! مرجع سابق.
(٧٠) نفس المرجع.
(٧١) الباقر العفيف ، كيفية تجديد الخطاب الدينى ، مرجع سابق، ص ٢.
(٧٢) نفس المرجع ص ٥.
(٧٣) سامح فوزى ، مصدر سابق «مقابلة».
(٧٤) نفس المصدر.
(٧٥) نفس المصدر.
(٧٦) صلاح قنصوة، مصدر سابق «مقابلة».
(٧٧) سامح فوزى، مصدر سابق «مقابلة».
(٧٨) حيدر إبراهيم، مرجع سابق ص ٦٥.
(٧٩) محمد عمارة، مرجع سابق ، ص ٢٢.
(٨٠) أحمد شيخون، مرجع سابق.
(٨١) نفس المرجع.
(٨٢) معتز الخطيب ، تجديد الخطاب الدينى فى الزمن الأمريكى ، المشروع الأمريكى : تحديث الإسلام ، الشرق الأوسط، ٢٠٠٤/٢/٢٣.

(٨٣) نفس المرجع.

(84) Abdel- Hakim. S.S : Culture Encounters, Conflict, Dialague, Or What? Current Western Theoric Cairo Studies of Cross Cultural Relations, (in) Cairo Studies in English, "Special Issue" Pp, 302 – 320.

(٨٥) محمد عمارة ، مرجع سابق ، ص ٢٣.

(٨٦) نفس المرجع ، ص ص ٢٤ –٢٥.

(٨٧) نفس المرجع ن ص ٢٥.

(٨٨) نفس المرجع ، ص ٢٧.

(89) Jansen, G. H, Militant Islam, Harper & Row Publishers, New York, 1979, p. 121.

(٩٠) محمد بركة ، المثقفون العرب .. عساكر بالجهات الرسمية أم مارينز فـاتحين ، محـيط ، شـبكة المعلومـات العربية .

(٩١) محمد عمارة ، مرجع سابق ، صص ٢٣ – ٢٨.

(٩٢) على ليلة، تفاعل الحضارات بين إمكانيات الالتقاء ، واحتمالات الصراع ، فى قضايا ومشكلات عالمية معاصرة (بالاشتراك) ، الجامعة العربية المفتوحة ، "تحرير" على ليلة ٢٠٠٥ ، ص ٨٣.

(٩٣) أحمد شيخون ، مرجع سابق .

(٩٤) نفس المرجع .

(٩٥) معتز الخطيب ، مرجع سابق.

(٩٦) محمد يحيى ، تجديد الخطاب الدينى ، مجلة البيان .

(٩٧) صلاح الدين الجورشى ، أفكار حول تنشيط الدعوة إلى الإصلاح الدينى ، اللقاء التشاورى النوعى حول السـبل العلمية لتجديد الخطاب الدينى ، باريس ١٣،١٢/٨/٢٠٠٣، ص ١.

(٩٨) نفس المرجع .

(٩٩) نبيل عبد الفتاح ، التجديد فى الفكر الدينى : الإمـبريالية العولمية والانفتاح ، الأهرام ١٧/٨/٢٠٠٣ ، العـدد ٤٢٦٢٢ .

(١٠٠) محمد يحيى، مرجع سابق.

(١٠١) نفس المرجع.

(١٠٢) نبيل عبد الفتاح ، مرجع سابق.

(١٠٣) أحمد عبد المعطى حجازى ، تجديد الخطاب الدينى. نعم نعم! مرجع سابق.

(١٠٤) محمد عبد الفضيل القوصى ، الخطاب الدينى. تجديد أم تبديد ، الأهرام ١٤/٩/٢٠٠٣م العدد ٤٢٦٥ .

(١٠٥) القس أكرم لمعى ، عن .. تجديد .. الخطاب .. وأسئلته .. وإجاباتها ، الأهرام ، ٨/٣/٢٠٠٢م.

(١٠٦) نبيل لوقا بباوى ، مرجع سابق.

(١٠٧) فضيلة الشيخ على جمعة ، مصدر سابق «مقابلة».

(١٠٨) نصر حامد أبو زيد ، تجديد الخطاب الدينى: ملاحظات واقتراحات ٢٤/٢/٢٠٠٢م العدد ٤٢٠٨٣ .

(١٠٩) أحمد عبد المعطى حجازى ، نحن فى حاجة إلى فقه جديد ، مرجع سابق ، ص ١٩

(١١٠) سيد إسماعيل ضيف الله ، مرجع سابق ، صص ١٥ –١٦ .

(١١١) محمد عبد الفضل القوضى ، الخطاب الدينى .. محاذير ومنطلقات ، الأهرام ٢٥/٧/٢٠٠٣م.

(١١٢) منيع عبد الحليم محمود ، فى الخطاب الاسلامى المعاصر ، الأهرام ، ٨/١١/٢٠٠٣م العدد ٤٢٧٠٥

obeikan.com

(١١٣) أحمد عبد الحفيظ ، ليس تجديد الخطاب الدينى؛ بل رؤية جديدة للذات وللعالم ، الأهرام ، ٢٠٠٣/١١/٢٩م.
(١١٤) نفس المرجع.
(١١٥) الباقر العفيف ، مرجع سابق.
(١١٦) أحمد عبد الحفيظ ، مرجع سابق.
(١١٧) فهمى هويدى ، نقطة نظام ، مرجع سابق.
(١١٨) نصر حامد أبو زيد ، تجديد نظام حياتنا السياسية هو الخطوة الأولى ، مرجع سابق ص ١٨
(١١٩) صلاح الدين الجورشى ، مرجع سابق ، ص ١٣.
(١٢٠) سامح فوزى ، مصدر سابق «مقابلة».
(١٢١) نفس المصدر.
(١٢٢) نفس المصدر.
(١٢٣) فاروق جويدة ، خطاب ثقافى .. أم خطاب ديني؟ الأهرام ٢٠٠٣/٧/٢٥م العدد ٤٢٥٩٩ .
(١٢٤) نفس المرجع.
(١٢٥) طارق البشرى ، مصدر سابق «مقابلة».
(١٢٦) نفس المصدر.
(١٢٧) فضيلة الشيخ على جمعة ، مصدر سابق ، «مقابلة» .
(١٢٨) نفس المصدر.
(١٢٩) نفس المصدر.
(١٣٠) نفس المصدر.
(١٣١) كمال متولى ، تحديث الخطاب الدينى بين العلمانية والمعاصرة . الأهرام ٢٠٠٤/٨/٢٤م العدد ٤٢٩٩٥ .
(١٣٢) عبد المعطى بيومى ، مصدر سابق «مقابلة» .
(١٣٣) جمال البنا ، الخلاص من رواسب الوثنية المهمة الأولى لخطاب التجديد ، «ملف إشكاليات تجديد الخطاب الدينى» سواسية ، مرجع سابق ، ص ٢١ .
(١٣٤) عبد المعطى بيومى ، مصدر سابق «مقابلة».
(١٣٥) صلاح قنصوة ، مصدر سابق «مقابلة».
(١٣٦) نفس المصدر.
(١٣٧) نفس المصدر.
(١٣٨) نفس المصدر.
(١٣٩) الباقر العفيف ، مرجع سابق ، ص ١٤.
(١٤٠) نفس المرجع ، ص ١٥ .
(١٤١) رضوان السيد، تجديد الخطاب الدينى فى الزمن الأمريكى، العنف .. والإصلاح الدينى، ٢٠٠٤/٢/٢٣م، ص٢.
(١٤٢) معتز الخطيب ، مرجع سابق، ص ١
(١٤٣) أحمد عبد المعطى حجازى ، الخطاب الدينى الجديد فكر جديد ، الأهرام ٢٠٠٢/٢/٢٧م العدد ٤٢٠٨٦ .
(١٤٤) نصر حامد أبو زيد ، تجديد الخطاب الدينى ، ملاحظات واقتراحات ، مرجع سابق.
(١٤٥) أحمد عبد المعطى حجازى ، الخطاب الدينى الجديد فكر جديد ، مرجع سابق .
(١٤٦) الباقر العفيف ، مرجع سابق ، ص١٦.
(١٤٧) محمد أبو القاسم حاج حمد ، تجديد الخطاب الدينى فى الزمن الأمريكى ، الإسلام ...ومنعطف التجديد ، ٢٠٠٤/٤/٢٣م.

(١٤٨) عبد الله التطاوى ، إحياء مفردات الخطاب الدينى ، الأهرام ٢٠٠٤/٥/٨م العدد ٤٢٨٨٧ .
(١٤٩) على عياد ، تجديد الخطاب الدينى .. وذكرى نبى الأمة ، الأهرام ٢٠٠٣/٥/١٦م العدد ٤٢٥٢٩ .
(١٥٠) فضيلة الشيخ على جمعة ، مصدر سابق ، «مقابلة».
(١٥١) فهمى هويدى ، مصدر سابق ، «مقابلة».
(١٥٢) نفس المصدر السابق.
(١٥٣) نصر حامد أبو زيد ، تجديد نظام حياتنا السياسية ، «ملف إشكاليات تجديد الخطاب الدينى» ، سواسية ، مرجع سابق ، ص ١٨.
(١٥٤) نفس المرجع ص ١٨ .
(١٥٥) نفس المرجع ص ١٨ .
(١٥٦) نفس المرجع ص ١٨ .
(١٥٧) الباقر العفيف ، مرجع سابق ، ص ١٨ .
(١٥٨) نفس المرجع ، ص ١٥ .
(١٥٩) نفس المرجع ص ص ١٥ -١٦ .
(١٦٠) عبد الله التطاوى ، إحياء مفردات الخطاب الدينى ، مرجع سابق .
(١٦١) محمد أبو القاسم حاج حمد ، مرجع سابق .
(١٦٢) فضيلة الشيخ على جمعة ، مصدر سابق ، «مقابلة».
(١٦٣) نفس المصدر.
(١٦٤) نفس المصدر.
(١٦٥) نفس المصدر.
(١٦٦) نفس المصدر.
(١٦٧) نفس المرجع .
(١٦٨) نصر حامد أبو زيد ، تجديد الخطاب الدينى ، ملاحظات واقتراحات ، مرجع سابق .
(١٦٩) نفس المرجع.
(١٧٠) نفس المرجع.
(١٧١) نفس المرجع.
(١٧٢) أحمد عبد الحفيظ ، ليس تجديد الخطاب الدينى بل رؤية جديدة للذات وللعالم ، الأهرام ٢٠٠٣/١٢/٢٩م العدد ٤٢٧٥٦ .
(١٧٣) سامى خشبة ، مرجع سابق.
(١٧٤) نفس المرجع.
(١٧٥) نصر حامد أبو زيد ، نحو منهج إسلامى جديد للتأويل ، اللقاء التشاورى النوعى حول السبل العملية لتجديد الخطاب الدينى ، ص ٧ .
(١٧٦) نفس المرجع ص ٨ .
(١٧٧) سيد إسماعيل ضيف الله ، مرجع سابق .
(١٧٨) نيافة الأنبا موسى ، مصدر سابق ، "مقابلة" .
(١٧٩) سامح فوزى ، مصدر سابق ، "مقابلة" .
(١٨٠) القس أكرم لمعى ، عن تجديد الخطاب الدينى .. وأسئلته .. وإجاباتها ، ٢٠٠٢/٣/٢٨ العدد ٤٢٠٩٥ .

obeikan.com

(١٨١) فهمى هويدى ، مصدر سابق ، «مقابلة».
(١٨٢) فضيلة شيخ الأزهر محمد سيد طنطاوى ، تطوير الخطاب الدينى ضرورة يفرضها الواقع (فى) قضايا إسلامية العدد ٨٤ ، ١٤٢٢هـ ٢٠٠٢م ص ٦ .
(١٨٣) مصطفى النشار ، ملاحظات حول تحديث الخطاب الدينى ، الأهرام ، ٢٠٠٣/٧/١٣م العدد ٤٢٥٨٧ .
(١٨٤) رضوان السيد ، مرجع سابق ، ص٧ .
(١٨٥) فهمى هويدى ، مصدر سابق ، «مقابلة».
(١٨٦) نفس المصدر.
(١٨٧) محمد يحيى ، مرجع سابق.
(١٨٨) طارق البشرى ، مصدر سابق «مقابلة».
(١٨٩) فضيلة الشيخ على جمعة ، مصدر سابق ، «مقابلة» .
(١٩٠) عبد الحسيب الخنائى ، رجال الدين يقولون: الاجتهاد ضرورة والتجديد أهم ، الأهرام ، ٢٠٠٣/٨/٢٤م، العدد ٤٢٦٢٩ .
(١٩١) نفس المرجع .
(١٩٢) فهمى هويدى ، مصدر سابق «مقابلة».
(١٩٣) فضيلة الشيخ على جمعة ، مصدر سابق «مقابلة».
(١٩٤) جمال البنا ، تجديد الخطاب الدينى ، اللقاء التشاورى النوعى حول السبل العملية لتجديد الخطاب الدينى ، مرجع سابق ، ص ص ٨-٩ .
(١٩٥) نفس المرجع ، ص١٥.
(١٩٦) صلاح الدين الحورشى ، مرجع سابق ، ص ٨ .
(١٩٧) نبيل صمويل ، دعوة لتطوير الخطاب الدينى ، الأهرام ، ٢٠٠٢/٢/٣م العدد ٤٢٠٦٢ .
(١٩٨) أحمد عبد المعطى حجازى ، الدعوة للجميع ، الأهرام ، ٢٠٠٢/١/٣٠م العدد ٤٢٠٥٨ .
(١٩٩) صلاح قنصوه ، مصدر سابق «مقابلة».
(٢٠٠) نفس المصدر .
(٢٠١) نيافة الأنبا موسى ، مصدر سابق «مقابلة».
(٢٠٢) سامح فوزى ، مصدر سابق «مقابلة».
(٢٠٣) نفس المصدر.
(٢٠٤) الباقر العفيف ، مرجع سابق.
(٢٠٥) سامح فوزى ، مصدر سابق «مقابلة».
(٢٠٦) سامح كريم ، تجديد الخطاب الدينى وماذا نترجم من قيمه ومبادئه؟ الأهرام ، ٢٠٠٣/٢/٥ العدد ٤٢٧٠٢ .
(٢٠٧) نفس المرجع.
(٢٠٨) نفس المرجع.
(٢٠٩) نيافة الأنبا موسى ، مصدر سابق «مقابلة».
(٢١٠) عبد المعطى بيومى ، مصدر سابق «مقابلة».
(٢١١) نفس المصدر.
(٢١٢) جمال البنا ، مرجع سابق ، ص ١٠
(٢١٣) نفس المرجع ، ص ١٢.

(٢١٤) عبد المعطى بيومى ، مصدر سابق «مقابلة».
(٢١٥) نفس المصدر.
(٢١٦) سامى خشبة ، .. عن تجديد الخطاب الدينى .. والبداية من السلوك العلمى ، ٢٠٠٢/٣/١٥م، العدد ٤٢١٠٢ .
(٢١٧) نفس المرجع.
(٢١٨) سامح كريم ، مرجع سابق.
(٢١٩) عبد الله التطاوى ، الخطاب الدينى .. وطبيعة المرحلة، ٢٠٠٢/٢/٢م العدد ٤٢٠٦١ .
(٢٢٠) فهمى هويدى ، مصدر سابق «مقابلة».
(٢٢١) منيع عبد الحليم محمود ، فى الخطاب الإسلامى المعاصر ، الأهرام ٢٠٠٣/٢/٨م العدد ٤٢٧٠٥ .
(٢٢٢) القس أكرم لمعى ، مرجع سابق.
(٢٢٣) معتز الخطيب ، مرجع سابق ، ص ٣ .
(٢٢٤) محمد بركه ، مرجع سابق.
(٢٢٥) أحمد عبد المعطى حجازى ، الخطاب الدينى الجديد ، فكر جديد ، مرجع سابق .
(٢٢٦) صلاح الدين الحورشى ، مرجع سابق ، ص ٥ .
(٢٢٧) محمد بركه ، مرجع سابق.
(٢٢٨) جمال البنا ، مرجع سابق ، ص ١٢ .
(٢٢٩) نفس المرجع ، ص ١ – ١١.

* تعقيب (١)

الدكتور كمال الدين إمام

سألتزم فى تعقيبى بالنص الذى أسند إلىَّ، ولن أسقط فكرتى الشخصية على الموضوع، وسوف أستبعد الخطاب المسيحى من النص المكتوب؛ لأن عملية المقارنة ما بين الخطابين وما بين المنتجين ليست عملية قابلة للحوار أو النقاش؛ لأن هذا خطاب له منطلقاته الأساسية وله فرقه الأساسية، فالخطاب البروتستانتى غير الخطاب الأرثوذكسى، وحتى الأناجيل تختلف عن بعضها، ولذلك فإن عملية المقاربة ما بين الخطاب الإسلامى والخطاب المسيحى هى عملية تعوزها الدقة من وجهة نظرى، ولهذا سأستبعدها.

أشهد أننى تلقيت هذا التكليف بقراءة هذه الورقة والتعقيب عليها بقلب مفتوح لاعتبارين: أحدهما **موضوعى** والآخر **شخصى**، أما **الاعتبار الموضوعى** فمصدره أهمية الوصول إلى حد أدنى من الاتفاق حول تجديد الخطاب الدينى فى مصر، باعتباره عنصرًا أساسيًّا فى صياغة الوعى الوطنى المنشود، وفى واقع يستدعى السرعة فى التحرك قبل أن يجرفنا الطوفان، وقد اتكأت على هذا التكليف للتفكير بصوت مسموع فى شأن آخر يحتل الذروة من همومنا الثقافية. أما **الاعتبار الشخصى** فله وجهان:

الأول: مصدره إحساسى بالذنب والتقصير عن عدم الاستجابة لدعوات خلت للمشاركة فى أنشطة هذا المركز البحثى المهم، الذى يعد علامة مضيئة على إيجابيات لم يسلَّط عليها الضوء فى جهود مصر الأكاديمية، وخاصة أن علاقات الود والاحترام المتبادل تربطنى بكل القائمين على هذا المركز؛ رئيسًا ومديرًا ومنسقًا وهيئة استشارية، ولهم الفضل فى إخراجى من دائرة غيبة مفروضة وهى بالتأكيد مرفوضة على المستوى النفسى.

أما **الوجه الثانى**: فلأننى أعتبر الدكتور على ليلة أحد المشاركين فى هذه الورقة من المساهمين باقتدار فى البناء الأكاديمى لعلم الاجتماع، وأنا من قرائه المعجبين منذ عقدين، ولا أعتبره غريبًا عن مجال البحث فى تجديد الخطاب الدينى فى مصر، ليس لخبرته الميدانية الفائقة فى البحوث الاجتماعية فحسب، ولكن أيضًا لاهتمامه المباشر بحضور الإسلام على جغرافيا الوطن أفكارًا وتيارات، وآخر ما قرأته له فى هذا الصدد هو الكتاب الخامس فى

تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الصادر عن مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بجامعة القاهرة عام ٢٠٠٢م، تحت عنوان التيار الإسلامى بين التأييد والمعارضة قراءة فى الصحافة المصرية. وهو بحث كبير تجاوز الأربعمائة صفحة.

ولهذه الاعتبارات كلها صرت متشوقًا لقراءة البحث، وقد ألزمت نفسى بقراءتين: **الأولى** استهدفت منها الاستمتاع بما يكتبه الأستاذ على ليلة، **والثانية** للتعقيب عما أظنه يحتاج إلى الحوار والمناقشة، وملاحظاتى حول هذا البحث تلغرافية تأتى على هذا النحو:

الأمر الأول- يتعلق بالمقدمة، وقد تحركت على مساحة واسعة شملت الكرة الأرضية، مع أن موضوع البحث يدور حول تجديد الخطاب الدينى فى مصر، واتسمت بعمومية شديدة تداخلت فيها الأفكار واختلطت لتقترب من المقال الصحفى، وربما كان من الأجدى لو اهتم الباحثان فى المقدمة بضبط المصطلحات وتحديد الفروض، ولوتم ذلك لخلت المقدمة من ضبابية فى المفاهيم، فالإسلام السياسى هوالجهاد فى منظور الدراسة، والتراث الدينى هو مفهوم غير محدد فى الدراسة؛ ما هى عناصره وهل يشمل القرآن الكريم والسُّنة الشريف أم لا يشملهما؟! وكذلك قاعدة المواطنة وهى فى الأساس مصطلح قانونى له أبعاد سياسية لم يحدد ولم يضبط فى مواجهة مصطلح الهوية الذى يبحث عن مضمونه فى المعجم الثقافى. وهذا قليل من كثير يشير إلى عدم اهتمام البحث بضبط مصطلحاته، وهو الأمر الذى أفرز تعميمات نتحفظ على الكثير منها.

الأمر الثانى- فى الإجراءات المنهجية، فلقد اختار الباحثان لفكرة المتصل أو إدراك المتصل باعتباره أكثر ملاءمة لفهم الجدل الدائر حول التجديد وربط التجديد بأصوله، والفكرة فى حد ذاتها جيدة باعتبار التجديد قضية كلية، وهو ما لم نسلم به طالما أن فكرة التجديد، لم يتم ضبطها والمعنى الخاص لم يتم تجريده وإفراده؛ لأن التجديد -باعتباره قضية كلية- معطى دينى وتاريخى فى آن واحد، والحوار الدائر يتعلق بتفاصيل التجديد وليس بمبدأ التجديد، وكل القضايا محل الحوار الساخن هى من الجزئيات وليست من الكليات، فهل فكرة المتصل هى الأكثر ملاءمة أم ما يسميه الأصوليون السرد والتقسيم الذى يدخل بنا إلى صميم المشكلة؟

وهكذا ضاعت فكرة التجديد بين الكلى والجزئى، وبين الفروع والأصول. واعتبر البحث النشأة التاريخية للمذاهب الأربعة تجديدًا، وعدم تطبيق عمر بن الخطاب عقوبة السرقة فى عام

الرمادة تجديدًا، وهكذا تراكمت سحب التعميم على مفهوم التجديد وهو لحمة البحث وسداه. وبداية أفسر موقف الخليفة الثانى عمر بن الخطاب؛ لأن الظاهرة عامة فى سوء الفهم، فالخليفة يعلم أن سلطته هى تطبيق النص لا تعليقه ولا إيقافه، وأى نص قانونى هو تجريد قولى يصنع نموذجًا من النص على الوقائع يتضمن حكمًا وجزاءً، ومهمة ولى الأمر وقضاته هو: إنزال النص على الوقائع، وحتى يتم ذلك لابد من تطابق الواقع الزمنى مع الواقعة الموصوفة فى النص التجريدى، وما حدث أيام عمر: أن السارق كان جائعًا وأن عام الرمادة كان عام أزمة، والنص يتحرك على واقع عادى بسيط ليس فيه جوع وليس فيه أزمة، وهكذا فهم عمر النص على صحيح ما أنزل له، وهو أن نص السرقة لا ينطبق على هذه الوقائع المعروضة، أى أن المسألة مسألة تكييف قيد ووصف كما يقول أساتذة القانون، ولوكان القاضى أقل فقهًا من عمر لما طبق النص أيضًا لوجود شبهات حول الفعل، والحدود تدرأ بالشبهات.

أما ظهور المذاهب الأربعة، فهو تطور فى التاريخ الفقهى يشمل أكثر من خمسمائة مذهب، ومنها ما يتوسط فى فهم النص كالأحناف، ومنها ما ينطلق فى فهم النص استجابة لمقاصده ورعاية لأهدافه، وكلها فى داخل دائرة المذاهب، ومنها ما بقى، ومنها ما هو على صفحات التاريخ، وكل مذاهب الفقه أنساق جزئية دافع عنها أصحابها، وهى إلى يومنا يؤخذ منها ويترك. وأعتقد أن ضياع فكرة التجديد وتحديده يعود إلى النظر فى أمور كثيرة .. نظرة طائر، وهذا هوتعبير الأستاذ الدكتور على ليلة فى موضوع يستحق النظرة المتأنية شديدة العمق والتحليل، ومن أمثلة هذه النظرة -العجلى- ماذا تعنى كلمة السنة وكلمة البدعة فى تعريف التجديد عند أمين الخولى، وما هى دلالات الاختيار العمدى لشخصيات لديها اهتمام بالحوار، مع أن الشخصيات المختارة فى الجانب الإسلامى كل منها يمثل رؤية فكرية خاصة به لم تتحول بعد إلى تيار؛ من هؤلاء أستاتذتنا طارق البشرى، ومحمد عمارة، وعلى جمعة، وفهمى هويدى، أما الاختيار العلمانى فقد انصب على أشخاص يتقدمهم صلاح قنصوة وهو يمثل التيار اليسارى بكل أطروحاته، وقد كشف الدكتور على ليلة فى دراسته السابقة عن الإسلام بين التأييد والمعارضة، من خلال تحليل مضمون صحيفة الأهالى، أن اليسار متحيز ضد التيار الإسلامى. ونقدى أن الدكتور على ليلة فى الاختيار الإسلامى يركز على أفراد، وفى الاتجاه المضاد يركز على تيارات يمثلها نصر أبو زيد، وقد جعله قسيمًا فى هذا البحث، يمثل أحد

تيارات التجديد الدينى اعتمادًا على فكرة المصلحة، مع العشماوى ومع حجازى. ويكفى هنا أن أشير إلى رؤية مفكر لا يتعاطف مع التيارات الإسلامية أو تجديد الخطاب الدينى، وهو أستاذنا الدكتور فؤاد زكريا؛ إذ يقول فى تعقيبه على ندوة الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان فى الوطن العربى ردًّا على محمد عابد الجابرى -وأنا أتفق معه تمامًا فى إشارته لتغليب مبدأ المصلحة فى بعض الفتاوى الشرعية- يقول: « إن بعض الناس يغلبون مبدأ المصلحة وهذا يدل على مرونة الإسلام، ولكن المسألة أخطر من هذا بكثير جدًّا، لأننا لو طبقنا مبدأ تغليب المصلحة على نصوص شرعية صريحة بهذه الطريقة وسرنا فى هذا؛ الخط إلى نهايته ألغينا الشريعة، وهذه هى النتيجة التى تستخلص عقليًّا ومنطقيًّا من هذا المبدأ، ولكننى أقول أننا إذا مضينا مع هذه الفكرة إلى أبعد آفاقها سوف نلغى الأصل فتغلب المصلحة، أى أننا سوف نفكر فى العصر من خلال منطقه، ومن خلال الحالات التى تطرأ عليه، بغض النظر عما تقوله النصوص، وهذه هى النتيجة التى تنذر بالخطر، والتى تترتب على هذا المبدأ، وأنا لست ضدها ولكننى فقط أريد أن أنبه إليها »، وهذا نص ما ذكره فؤاد زكريا (ص / ١٢) فى ذلك الكتاب، ولا تعقيب إذن على كيفية إدخال مثل هذا التيار باعتباره خطابًا دينيًّا إسلاميًّا.

الأمر الثالث- يتعلق بحركية تجديد الخطاب الدينى حاليًا، فيرى البحث أنه على الرغم من التجديدات القوية التى قدمها علماء شرفاء فى الفترة الأخيرة؛ إلا أنه فى المرحلة الأخيرة - ولا تعجبنى كلمة الفترة والمرحلة- قد خفتت أو بدأت تتمزق لعدة اعتبارات .. من بينها التحالف الذى وقع بين السلطة السياسية وأصحاب النزعة الدينية المحافظة، ذلك أن فترات التوقف عن التجديد والمحافظة ترجع فى الأساس إلى أصحاب النزعة الدينية المحافظة المتحالفة مع السلطة السياسية المتسلطة ذات الطبيعة الأبوية، هذه الفقرة من البحث فيها كل العيوب التى أشرت إليها. بداية لا يعجبنى تعبير الطبيعة الأبوية بل الأفضل البطريركية؛ لأن أغلب الحكام يتعاملون مع الرعايا كعبيد لا كأبناء، ثم أين يوجد هذا التحالف؟ ومتى حدث؟ ومع من؟ وهذا سؤال يستدعى الإجابة وخاصة أننا نتحدث عن مصر فى العقود الأخيرة، هل حدث مع الأزهر؟ هل مع دار الافتاء؟ هل مع مجمع البحوث الإسلامية؟ هل مع الوعاظ والخطباء؟ هل مع وزارة الأوقاف؟ كل ذلك غائب، وأنا لست ضد أن يكون هناك صفقة؛ لكن لابد أن نعرفها ونعرف مبادئها، ونعرف مع من وبخاصة أننا بصدد دراسة إمبريقية، وقد

يسمح بمثل هذا الكلام فى إطار أيديولوچى تتصارع فيه بعض الأيديولوچيات مع بعضها وتلقى الاتهامات جزافًا، إنما فى إطار بحث إمبريقى علمى أعتقد أن الأمر يختلف. ثم ما هى صورة هذا التحالف؟ وما هوعائده على أصحاب النزعة الدينية؟ وما هو موقعهم من السلطة؟ وأين مكانهم من الإعلام الذى أدى دورًا فى أزمة الخطاب الدينى؟ بل وأزمة الأمة التى عبر عنها الأستاذ الدكتور على ليلة بصدق فى كتابه (التيار الإسلامى بين التأييد والمعارضة)، وهو ما كرره أيضًا فى هذا البحث بالقول: إن الإعلام قد أدى دورًا فاعلاً فى هذه الأزمة، فبرامجه أصبحت من ناحية تبشر بثقافة استهلاكية مترفة، وإذا كان لهذه الثقافة مكانتها فى المجتمعات الغربية التى تعيش حالة من الوفرة وأصبحت ثقافاتها ذات طبيعة مادية، فإنها بالتأكيد غريبة عن سياقنا الحضارى والدينى البسيط والفقير والمتقشف، ومن ثم فهى وإن كانت تشبع حياة القلة؛ إلا أنها تستفز مشاعر الشريحة الغالبة، إلى جانب ذلك بدأت البرامج والإعلانات التلفزيونية تشهد سلوكيات بها مسحة من الإباحية، وتتصادم مع الأخلاق والتقاليد.

بهذا الإطار يصبح التقسيم الرباعى للتجديد الإسلامى الذى تبنته هذه الورقة على مدى التاريخ الإسلامى إلى أربعة خطابات دينية، يصبح أمرًا يحتاج إلى مراجعة فى تفاصيله وجزئياته، والخطابات الأربعة هى (الخطاب الوسطى، والخطاب الصوفى، والخطاب النصوصى ويمثله أحمد بن حنبل قديمًا، وخطاب الرفض والغضب)، وهذا التقسيم للخطاب الدينى على امتداد التاريخ غير صحيح: أولاً- لأن خطاب الأشاعرة يعبر عن اتجاههم فى العقيدة، والقول بأنه يمثل الوسط فى هذا المجال بين المعتزلة وغيرهم من الفرق ليس مسلمًا به، كما أن جميع الفرق الإسلامية تعتمد على النقل والعقل والتجربة، فلا الصوفية الأوائل يبتعدون عن هذه المصادر كما لا يبتعد عنها الأشاعرة، ولا يبتعد عنها المعتزلة، وموقف ابن حنبل فى فتنة خلق القرآن الكريم لا يعنى التمسك بنص مجرد بعيدًا عن العقل أو مقاصد الشريعة. كل ذلك يتعلق بالبناء العقائدى. أما على مستوى الخطاب الدينى المطلوب تجديده وهو يتعلق بالفروع؛ أى بالفقه، فالخريطة متغيرة فأصول الفقه عند الأشعرى تنتمى إلى مدرسة المتكلمين التى أسسها الشافعى، والقاضى عبد الجبار شافعى فى الفقه ومعتزلى فى العقيدة، ومذهب أحمد بن حنبل هو من أيسر المذاهب الإسلامية فى فقه المعاملات وأكثرها احترامًا

لحقوق الإنسان ولحرياته، حيث يقول إن المسألة إذا لم يكن فيها نص أو أثر فهى على أصل الإباحة، لكننا لا نقرأه بعيدًا عن الاتجاهات التى ألصقت به.

إن ما جاء فى نص البحث هو قراءة غير تاريخية للفرق الإسلامية أو المذاهب الفقهية، فلا يوجد مذهب إسلامى واحد يستبعد السنة من مصادره؛ لأن استبعاد السنة يجعل الإسلام الذى نؤمن به غير قابل للتطبيق فى عدد من أنساقه التفصيلية النصية؛ كالصلاة والصوم والزكاة وغيرها، ويظل ما ذكرناه فى مجال التفرقة بين التجريد النصى والتنزيل الواقعى فاصلاً بين ثبات النص وتغير الواقع.

وهنا نفرق بين حجية النص وسنية النص كمسألة رئيسية وأساسية، ولعلنى أتساءل: ماذا يعنى تجديد الخطاب الدينى؟ وهل يتجاهل النص، أم أنه يتفاعل مع النص؟ وما هو الخطاب الدينى بداية؟

إن الخطاب الدينى -على المستوى الأصولى- هوخطاب الله المتعلق بالمكلفين، وهذا الخطاب يتسم بالثبات والبقاء والديمومة؛ لأن الخطاب جزء من الذات، وهو لن يتحول إلى منتج ثقافى، ولن يفهم إلا من خلال أمرين: الإيمان بأنه من عند الله، والاحتكام فى تفسيره لقوانينه اللغوية، ولذلك سمى الراغب الأصفهانى التعامل مع القرآن الكريم بقوانين لغة أخرى «بالتفسير المستكره»، وهذا هو الخطاب على المستوى الأصولى، وهذا هو حظه من الثبات والديمومة. والخطاب بالمعنى الفقهى والعلمى للأحكام الشرعية هو المكتسب من الأدلة التفصيلية، وهذا يعنى أنه خطاب يتعلق بالجزئيات والتفاصيل، وأنه موصول بالخطاب الكلى ومرتبط ضرورة بالواقع المعيش؛ ولأنه علم مكتسب فهو قابل للتغير إذا تغير الواقع، وهذه هى مساحة الاجتهاد العقلى وعلى واقع غير محصور، وهو فهم واستنباط لحكم الله يثاب عليه المجتهد إن أخطأ أو أصاب، وفى هذه الدائرة لا يكون الخطاب الدينى - كما قال الدكتور على- إلا متجددًا؛ لأن الآراء الفقهية باعتبارها اجتهادات بشرية فى النصوص يمكن أن تختلف وأن تتباين وأن تتغير بتغير الظروف؛ لأن العلم المكتسب بطبيعته لا يمكنه أن يتحول إلى مطلق، وفى ختام كلمتى أذكر بأن تعريف الخطاب يشمل كافة العناصر التى أشار إليها، فهو اللفظة المقصود بها إفهام من هو متهيىء لفهمه، وعناصر البيئة والسياق والمنتج، ولقد أدركه عالم أصولى فى القرن الخامس الهجرى فى كتابه الأحكام وكان يدير حوارًا حول الخطاب وكيف

يكـون؟ ومما يتكـون؟ وهـم يتكلمـون عـن خطـاب أصـولى منضـبط ودقيـق، ونحـن نـتكلم عـن فرضيات ارتجالية وأرجو ألا نسقط فيها.

لـدى سـؤال هـو: هل مفهـوم التجديد للخطـاب الـدينى فـى الكتابـات الغربيـة انتقل بعد الحـادى عشر مـن سـبتمبر أو قبلـه بعيـدًا عـن مفهـوم الإصـلاح؟ وهـو المفهـوم الـذى تبنتـه تلـك الكتابـات منـذ الاحتكـاك الفكـرى بـين العـالم الإسـلامى والغـرب، وخاصـة فـى القـرون الثلاثـة الأخيرة؟ بمعنى آخر؛ هل اختلف مفهوم تجديد الخطاب الدينى عن مفهوم الإصلاح؟ وهل ابتعد عن فرضية الانقسام بين الدين والدولة؟

obeikan.com

* تعقيب (٢)

الدكتور محمود خليل

الحقيقة أن هذا الموضوع من الموضوعات التى تشغلنى، مع أننى باحث فى مجال الإعلام، إلا أن قضية الدين والجدل حول فكرة تجديد الخطاب الدينى من القضايا الأساسية التى تشغل كل مهموم بقضايا الفكر والثقافة والسياسة فى مصر. والحقيقة أنه عندما قرأت الورقة أُثير فى ذهنى العديد من الإشكاليات:

أولى هذه الإشكاليات: هى إشكالية تحديد المفهوم؛ ماذا نقصد تحديدًا بمفهوم التجديد عندما نتحدث عن قضية تجديد الخطاب الدينى؟! والحقيقة أن الورقة اجتهدت فى هذه المسألة، وخصوصًا فى إطار المقدمة المطولة التى اعتمدت عليها، ولكن أتصور أن هناك جانبًا كان من المهم التركيز عليه فيما يتعلق بقضية تحديد مفهوم التجديد، وهو البعد الخاص بتحديد العلاقة بالنص القرآنى على وجه التحديد؛ لأن عملية التجديد هى عملية تتمحور فى إطار تحديد الموقف من هذا النص على وجه التحديد، ثم مجموعة النصوص الأخرى المولدة عنه، بمعنى أن الكثيرين ينظرون إلى العقل العربى على أنه عقل تمحور حول نص، وهذا النص فى الأساس هو النص القرآنى، ثم هناك مجموعة من النصوص التى تولدت عن هذا النص وترتبط به كنصوص السيرة ونصوص الفقه والأحاديث النبوية، وكل هذه النصوص المختلفة تشكل جدلاً تراثيًّا ينسحب على الجدل المثار حاليًا حول فكرة تجديد النص، وعلى سبيل المثال الأطروحات التى تتعلق بما قدمته السيرة من تفاسير لبعض الآيات القرآنية الكريمة، والأطروحات التى قدمتها نصوص الأحاديث النبوية الشريفة، تجد أن البعض ممن يستدعون فكرة التجديد، يرتكنون إلى نصوص السيرة أحيانًا وأحيانًا، ما يرتكن البعض الآخر إلى النصوص النبوية.

وفى هذا السياق: تجد أن هناك خلافًا وجدلاً حول فكرة التجديد بمفهومها الإحيائى، صحيح أن هناك مفهومًا للتجديد يضعه البعض فى دائرة الإحياء، ولكن إحياء ماذا بالضبط من نصوص التراث؟! الارتكان إلى أى قاعدة نصيَّة فى مسألة الإحياء تلك؟ هل يرتكن مثلاً إلى النصوص التى قدمها المعتزلة، أم إلى النصوص التى قدمها الأشاعرة ؟ فهناك اختلافات جمة

ما بين الباحثين وما بين المجتهدين فى محاولة وضع مفهوم تجديد الخطاب الدينى، وحول كيفية الاستدعاء، والمساحات التى يمكن استدعاؤها فى هذا السياق.

الإشكالية الثانية: تتعلق بمرتكزات تجديد الخطاب، فإذا أردنا أن نجدد الخطاب الدينى فما هى المرتكزات التى يمكن أن نستند إليها ؟ البعض يطرح مثلاً تحكيم قاعدة المصالح المرسلة وتحكيم قاعدة الاستحسان كمنطلقات لتجديد هذا الخطاب، والبعض يطرح قاعدة لا حرج فى الدين، والبعض الآخر يطرح قاعدة أنتم أعلم بشئون دنياكم. وأتصور أن جزءًا من تحديد المفهوم هو تحديد مجموعة المرتكزات التى يمكن فى ضوئها ضخ دماء جديدة فيما يتعلق بفقه النص الدينى. وهذا يصب فى إطار مسألة التجديد.

من ناحية أخرى لدىَّ بعض المآخذ على العينة التى اعتمد عليها البحث؛ لأن البحث يقدم اتجاهات الجدل حول فكرة التجديد، ولكى نحدد الاتجاهات المختلفة والأطياف المختلفة التى قدمت حول قضية التجديد، كان من الضرورى أن نعتمد على عينة أكثر انضباطًا من ذلك، وأتصور أن الخطاب الإعلامى يشكل مساحة أساسية، وكان من المهم التحاور معه بحثيًّا؛ لأن الخطاب الإعلامى منذ نشأة الصحافة فى مصر وهو يمثل مساحة وساحة أساسية للتحاور حول فكرة التجديد تلك، فالكثير من الأفكار التى طرحها الشيخ الإمام محمد عبده -على سبيل المثال- والكثير من الأفكار التى طرحها الشيخ رشيد رضا والشيخ على عبد الرازق، ستجد أنها طرحت أساسًا على صفحات الجرائد، ثم طبعت فى شكل كتب بعد ذلك.

كل هذا الزخم حول فكرة التجديد كانت وسائل الإعلام هى الساحة الأساسية له، وأتصور أن هناك حالة صعود ضخمة فى الاهتمام بالمادة الدينية عمومًا داخل وسائل الإعلام المصرية، وداخل وسائل الإعلام العربية:

إن الخطاب الدينى المطروح عبر وسائل الإعلام المختلفة يمكن من خلال تحليله الوقوف على أطياف الاتجاهات المختلفة حول قضية التجديد، فالخطاب الدينى عبر وسائل الإعلام بعضه خطاب ساكن غير متحرك، وعندما نحدد فكرة التحرك أو السكون للنص فنحن نقصد بها الدرجة التى يتفاعل بها هذا النص مع قضايا الواقع، وبخاصة قضية التجديد فى جوهرها؛ لأن البعض ينظر إلى مفهوم تجديد الخطاب الدينى على أساس تفعيل قدرته وفقهه فى إطار

ظروف المرحلة التى نعيشها، أو الكيفية التى يمكن أن يتفاعل بها النص فقهيًّا مع معطيات وظروف الواقع المعيش فى الوقت الحاضر.

ونجد أن كلا الخطابين مطروح عبر وسائل الإعلام، وربما كان الخطاب الصحفى فى جوانب منه خطابًا يميل إلى السكون فى بعض الأحيان، ولكن هناك موادًّا دينية كثيرة جدًّا تحاول أن تحرك الخطاب الدينى فى اتجاه التجديد، وعلى -سبيل المثال- صفحة الفكر الدينى فى الأهرام فى المرحلة الأخيرة؛ حيث تحاول أن تشتبك مع قضايا الواقع المختلفة، وتحاول أيضًا أن تطرح رؤى حول تجديد الخطاب؛ لأن المساحات التى ركز عليها البحث وخصوصًا ما يتعلق بكتابات الأستاذ فهمى هويدى وكتابات الدكتور محمد عمارة أو كتابات أحمد عبد المعطى حجازى، هذه المساحات هى مساحات مطبوعة، لكن أتصور أن هذه الخطابات هى خطابات جيدة، ولكنها ليست المساحة الوحيدة التى تطرح اتجاهات حول فكرة التجديد داخل الخطاب الدينى فى الصحف المصرية، فهناك صفحات دينية تطرح هى الأخرى اتجاهات، وهى اتجاهات جديرة أيضًا بالتحليل.

إن خنق مسألة التجديد فى إطار متصل أمر أختلف معه بعض الشىء؛ لأن مسألة القول إن الأمر يبدأ من متصل، ويبدأ من فكرة تقديس النص والدعوة، أو التعامل معه بمنطق اللامساس، وأن هذا النص نضج فقهًا حتى احترق، وأنه لا يوجد هناك أى داعٍ أو ضرورة لطرح الجديد حول هذا النص، أعتقد أن هذه المسألة غير موجودة بهذه الحدة فى إطار الطرح حول فكرة التجديد، اللهم إلا فى جانب أساسى تم إهماله أيضًا فى هذه الدراسة وهو خطاب الجماعات الإسلامية، وأتصور أن الجماعات الإسلامية هى الأخرى لها خطاب إعلامى يعبر عنها، وعلى سبيل المثال فإن جريدة آفاق عربية تطرح رؤية حول مفهوم التجديد فى الخطاب الدينى، والعلمانيون أيضًا، فأنت تجد أيضًا من يرفض فكرة عدم خضوع النص للتجديد، ويسقط عنه صفة القداسة، ويتعامل معه كمنتج ثقافى قابل للنقد، ومنهم من ينفى النص نفيًا قاطعًا، ويدعو إلى إقصائه عن الحياة.