الخطاب الإسلاميّ: بين الرؤية والمشروع[1]

علي فيّاض

لا يـرى الكاتب في طرح العلّامة الأمين ابتعاداً عن تيّار تجديديٍّ عريض يجد النهضة العربيّة في إحلال الديمقراطيّـة وتطوير البنى المعرفيّة، وذلك من خلال تأصيل الحرّيّـة وإعطاء الأولويّة للمبحث العقليّ على ما سواه. ويتساءل الكاتب إنْ كانت هذه المقاربة، بما هي تكثيفٌ للأبعاد السياسيّة والثقافيّة (دون السـياديّة) واختزال الدين إليها، قادرة على تخطّي الاحتجاج السياسـيّ والإحياء الدينيّ وصولاً إلى التقدُّم ببرامج تغييريّة في مواجهة التحدّيات التنمويّة والاجتماعيّة.

العلّامـة السيّد محمّد حسن الأمين لا أحبُّ أن أساجله، وبعضُـ الناس يحولُ الودُّ دونَ مساجلتهم حتّى لو اختلفت معهم. ومساحة الاختلاف، وإن وجدت، فإنّها لا تُعاش، ولا قابليّة لها أنْ تكون بيْنـاً، بـل هي وصْـلٌ، وأعمق الوصل وأبهاه ما قـام على الغيريّة، في قبال التشابـه الذي يجعل من الوصل فعلاً بارداً لا مناقب فيه ولا فعل.

وهـذا الرجل تشـدّني مهابته، ويطربني شعـره، ويستوقفني الجمال في خبايـا كلماته، وأجد، بالاستنـاد إلى تأمُّـلٍ في أحوال العلمـاء وما يقتضيه زمننا هذا، أنّه لا يكفي للعـالِم علمُهُ، بل لا بدَّ له مـن أن يكـون إمّا رجل مقاومة ونضال، أو رجلَ حرّيّةٍ وحـوار. ولا أجازف في القول إذا قلت إنّ العلّامة من رموز النموذج الثاني.

مـع هذا الكتاب، ومنذ السطور الأولى يكشف النسقُ عـن نفسه، اذ لا مواربة فيه ولا اختباء، وهـو نسقٌ أعرفه وأفهمه، بل أعيش الكثيرَ مـن همومه، وهو يرسم مساره من الكفر إلى التمذهب إلى التأسلم فالتأنسن، ليبني له مستقرّاً عند مبلغه ذاك، والتأسلم هنا لا ينفي التمذهب ومثله التأنسن

(١) نصُّ محاضرة أُلقاها، في معهد المعـارف الحكميّة، د. علي فيّاض مدير المركز الاستشاري للدراسـات والتوثيق، وهي مناقشة لكتاب السيّد محمّد حسن الأمين [**الاجتماع العربيّ الإسلاميّ: مراجعات في التعدّديّة والنهضة والتنوير** (بيروت: دار الهادي ٢٠٠٣)]. ملاحظة: كلّ الإحالات الواردة في صلب النصّ، فهي للكتاب المذكور.

لا يلغي ما قبله، إنّه تَرَقٍّ وليس إلغاءً وإمعاناً وليس تجاوزاً، كالطبقات التي تُبنى على بعضها فلا يقوم ما هو فوق إلّا على ما هو تحت.

والنسق هذا مأخوذٌ بالحداثة، فهي محرِّكُه الكامن، ومبعثُ قلقه الذي لا يخبو، فهو في تراتبه وتنوُّع مجالاته، في محلِّ الإجابة الدؤوبة عن سؤال دائم: كيف نقدِّم فهماً للإسلام حداثويّاً وعصريّاً قادراً على التكييف واستيعاب التعقيدات المعاصرة الحضاريّة والاجتماعيّة والسياسيّة وغيرها؟ أي بمعنى آخر كيف نقدِّم إسلاماً قادراً على الحياة وأمّةً قادرة على التجدُّد والنموّ والنهوض؟.

في هذا السياق، أورد هذا المزيج من الملاحظات والانطباعات والتعليقات والاستفسارات:

أوّلاً: إنّ العلامة السيّد محمّد حسن الأمين يُقدِّم إجاباته على أسئلة التجديد والنهضة من قلب المنظومة المفهوميّة السائدة لدى الكتّاب والمفكّرين التجديديّين:

إنّ مقولةَ الفصل بين الدين من ناحية وفهم الدين أو القراءة الدينيّة من ناحية الثابت والبشريّ المتغيِّر او المتعدِّد، هي ذاتُها الركيزة المنهجيّة التي نجدها عند «محمّد مجتهد شبستري» و«عبد الكريم سروش» و«نصر حامد أبو زيد» وكثيرين غيرهم.

إنّ تأصيل الحرّيّة عند السيّد الأمين وتحويلَها إلى قاعدة معياريّة تأسيسيّة لنشوء السلطة وممارستها، والاستدلال على حدود قيدها المتيقَّن، يتشابه تماماً مع ما يذهب إليه العلّامة الشيخ محمّد مهدي شمس الدين في تنظيره الفريد لمقولة الأصل الأوّليّ للسلطة.

يقول السيّد الأمين:

إنّ الحرّيّة أساسٌ والسلطة قيد ولكنّها ضرورة اجتماع، ولكي تقوم السلطة دون الاخلاق بأساسِ الحرّيّة، لا بدَّ من أن تكون قيود السلطة مشتقّة من قواعد الحرّيّة، حيث لا يجوز تقييد الأخيرة إلّا بقواعدها وليس بإدارة خارجةٍ عنها ... وبهذا التحديد، تغدو شرعيّة السلطة ثمرة لاختيار البشر الحرّ في تعيينها وإذ ذاك يغدو الاختلاف حقّاً مصوناً بشرعيّة السلطةِ نفسِها وبنفيه تنفي السلطةُ شرعيّتَها، أي تنفي ذاتها (الصفحة ٤٢).

في المقابل، يقول العلّامة شمس الدين:

إنّ الأصلَ الأوّليّ العقليّ والنقليّ في قضيّة السلطة على البشر من قبل أيّ شخص كان هو عدم المشروعيّة، فلا ولاية لأحدٍ على أحدٍ ولا ولايةَ لأحدٍ على جماعة... والولايةُ الوحيدة الثابتة هي ولايةُ الله... وهذا الأصل الأصيل تعبيرٌ في الوجود والحياة والزمن عن حقيقة التوحيد الخالص والمطلق في الألوهية والخالقيّة والحاكميّة، ولا يمكن الخروج عنه إلّا بدليلٍ قاطع... ومقتضى هذا الأصل الأوّليّ في بابِ سلطة الإنسان على الإنسان هو عدم مشروعيّة السلطة التي تمارس الادارة في المجتمع السياسيّ، ولا بدَّ لإثبات مشروعيّة نواهي وأوامر وإجراءات الادارة من دليلٍ شرعي معتبر يدلُّ على المشروعيّة، ويجب الاقتصار في مدى سعة

المشروعيّة على مقدار دلالة البيّنة، وكلُّ ما شُكَّ في شمول الدليل له من الأوامر والنواهي والتصرُّفات والإجراءات، فالأصلُ فيه عدم المشروعيّة ... إنّ للإنسان ولاية على نفسه، فمن هذه الناحية، الأصل في وضعيّة الإنسان مع نفسه في الكون هو الحرّيّة، والأصل الأوّليّ في علاقة الإنسان بالإنسان الآخر هو الحرّيّة، وهذا يعني أنّ الإنسان لا يتقيّد بإنسانٍ آخر[1].

ثانياً: إنّ النسق المعرفيّ عند العلّامة الأمين هو نسق عُقَلائيّ، تقومُ بنيته الاستدلاليّة على العقل، وتنزع وجهته منزعاً إنسانيّاً راسخاً، وهو في عدّته المنهجيّة أقرب إلى جيل المثقّفين الإسلاميّين التجديديّين منه إلى علماء الدين في المفاهيم واللغة والإشكاليّات....

إنّ المنحى التجديديّ الحداثويّ والبنية العقليّة الاستدلاليّة لا تتجاوز إسلاميّة النصّ ولا الحرص الشديد لدى العلّامة على عدم تجاوز الثوابت والكلّيّات، إلّا أنّ العدّة المنهجيّة لا تستند إلى الأدوات الأصوليّة المعروفة ولا إلى المنطق التقليديّ، ولا يحضر النصُّ الروائيّ لا في الاستدلال ولا في رسم وجهة المعالجة، وإن يكن النصُّ القرآنيّ نسبيّاً أكثر حضوراً.

ثالثاً: إذا قاربت نصَّ العلّامة الأمين، في مستواه السياسيّ أو الفكريّ، فإنّه سيوصلك إلى المكان نفسه، إلى المستوى الحضاريّ، حيث تتأسّس الأزمات التي يولّدها المأزق الراهن، وحيث يكمن جوهر المعالجة التي تفضي إلى النهوض المنشود.

الحرّيّة والتنمية والديمقراطيّة وتداول السلطة والعقل النقديّ، هي مرتكزات التجدُّد الحضاريّ عند العلّامة الأمين...

وتبدو هذه المرتكزات رغم أهمّيّتها المطلقة أنّها تندرج ضمن سياقات تأصيليّة تقوم على التزامات مفاهيميّة لا يمكن تجاوزها، فالحرّيّة يجب أن تقترن بالغاية التي هي الله (مفارقة تفسير العلّامة للأمانة بوصفها حرّيّة في القرآن الكريم)، والديمقراطيّة لا معنى لها في النظام الإسلاميّ لأنّ الشورى تقوم مقامَها، بينما هي ضرورة في المجتمعات غير المحكومة بأنظمة إسلاميّة، في حين أنّ بشريّة السلطة ورفض مقولة الحقِّ الإلهيّ لا تلغي ضرورة إقامة الحكم الإسلاميّ الذي هو بعد الفراغ من الأدلّة الشرعيّة، إنّما هو واجب عقليٌّ تُحتِّمُه ضرورةُ إقامة أحكام الشرع التي لا يمكن إقامتُها بدون وسيلةِ السلطة.

أمّا العدوُّ اللدود الماثل دوماً في العمليّة النقديّة عند العلّامة الأمين فهو السلطة الاستبداديّة، سياسيّةً كانت أو معرفيّة أو اجتماعيّة، والتي حتّى في عزِّ علمانيّتها تستندُ إلى أساسٍ غيبيٍّ تاريخيٍّ،

(١) راجع: محمّد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** (بيروت: منشورات مجد، ١٩٩١) الصفحات ٤٣١-٤٣٦، و«الحريّات الشخصيّة في المنظور الإسلاميّ»، مجلّة **المنهاج** (بيروت: خريف ١٩٩٨) العدد ١١، الصفحة ٢٥٧.

أو أنّها تتمفصل على الدين نفسه.

وهـي تقـف إلى جانب «ثالـوث التخلُّف والجهل والفقـر الذي هو حصان طـروادة الحقيقيّ للاستعمار والصهيونيّة داخل بنية المجتمع العربي».

في واقـع الامر إنّ البحثَ في جوانب المأزق الحضـاريّ والنهضويّ العربيّ لا بدّ أنْ يُفضي إلى مـا أفضت إليه رؤية السيّد الأمين، لكن بتقديري، تفرضـ خطورة الموضوع أنْ لا نكتفي بتحديد معـالم المأزق ومستويات المعالجة، بل المطلوب تحويل الرؤية إلى مشروع والمشروع يجب أن ينطوي علـى مدخليّات الحلّ، اذ إنّ ترتيب الأولويّـات وفصل المدخليّات عن المخرجات (أي الفصل بين الأسبـاب والنتائج)، ومن ثـمّ تحديد الحامل لهذا المشـروع، (هل هو الأمّة جمعـاء، أم الحزب، أم الأحـزاب، أم المجتمع المدنيّ، أم أنّ الأمر منوطٌ بـولادة قيادةٍ تاريخيّة عربيّة جامعة، أم غير ذلك)، كلّ من شأنه أن يخرج المعالجة من ركام الإسهامات العربيّة التي لا تزال تتوالى منذ عقود والتي يتّسم معظمها بالتعميم الذي هو بدوره أحد معالم المأزق نفسه.

أحسب أنّ هناك أربعة اتّجاهات عربيّة، فيما يتعلّق بنظريّة النهوض وهي:

١. الاتّجاه السـياديّ الـذي يرى أنّ المدخل إلى النهوض هو مقاومة الاسـتكبار الذي تُشـكِّل اسرائيل ركيزةَ سياسـاته وحضـوره في المنطقة، فإنّ مقاومة إسرائيل هي المشروع الأساسيّ الكفيل بإضعـاف الاستكبار وإحداث حالةِ استنهاضٍ شعبيٍّ عـارم، يمكن أن تتجاوزَ بتوظيفاتها الاقتصارَ علـى المقاومة إلى إحـداث حراكٍ شعبيٍّ وتوكيدِ ديناميّات تغييرٍ تاريخيّة. (ولا يخفى أنّ قسماً كبيراً مـن الحـركات الإسلاميّة ينـدرجُ في هذا الاتّجـاه وفي طليعتها حزب الله)، وقد رتّـب هذا الاتّجاه تحالفاته وفقَ رؤيته هذه، وجمَّدَ عمليّات التغيير السياسيّ لصالح مهمّات النضال والمقاومة.

٢. الاتّجـاه المعـرفيّ– التنموي الذي يرى أنّ أزمةَ الواقع العربـيّ، تكمُن في بناه المعرفيّة، وما لم تجْـرِ عمليّات إعادة تشكيل العقلِ العربيّ على نحوٍ يعيد للعقـل اعتبارهُ فإنّ المأزق سيراوح مكانَه، وبالتـالي فإنّ إعادة تشكيل القيـم المعرفيّة وولوج عصر العلم بما يفضـي إلى تنميةٍ اجتماعيّة حقيقيّة سيسمح بالخروج من المأزق فالطريق تبدأ مروراً بالمجتمع وصولاً إلى النظام السياسيّ (ويندرج في هذا الاتّجاه جمعٌ كبيرٌ من المثقّفين العرب منهم محمد عابد الجابري).

٣. الاتّجـاه السياسويّ الذي يرى إلى الديمقراطية كخشبةِ خلاصٍ ممّا نرزح فيه، لأنّ أزمةَ واقعنا هي بالدرجة الأولى أزمةُ سلطة وأزمة نظام سياسيٍّ أدّت إلى تعطيل الفاعليّة الشعبيّة وتغييب المجتمع عـن الاضطلاع بمهماته، فالمدخل إلى إطلاق الفاعليّة الشعبيّة والحيويّة المجتمعيّة، هو التغيير في بنية النظـام السياسيّ. وفي سياق التدليل على أهمّيّة الديمقراطيّـة في إحداث تحوُّلاتٍ جذريّة في واقعنا

الراهن، وُفقَ هذا الفهم، يتبنّى العلّامة الأمين نفسُهُ، حسبما يُفهمُ من سياقِ المعالجةِ عندَه، المعادلةَ الجوهريّةَ التي تقول: «إنّنا نقترب من فلسطين كلّما اقتربنا من الديمقراطيّة» (الصفحة ٣٨٩).

يبقى أن نشير إلى أنّ الدعوةَ الديمقراطيّة تقترن باستمرار بالتأكيد على أهمّيّة الحرّيّة وتداول السلطة والعقلانيّة والتنمية الاجتماعيّة ولا يخفى أنّ هذا الاتّجاه شديد الشيوع في أوساط النخب واليسار الجديد والليبراليّين والإسلاميّين التجديديّين.

٤. الاتّجاه التغييريّ الشموليّ الذي يدمج بين الأبعاد التغييريّة كافّةً في عمليّة واحدة، بحيث يرى أنّ هذه العمليّة يجب أن تُخاض على المستويات كافّة في وقت واحد فالتغيير كلٌّ معقّدٌ ومتداخل، بحيث لا يمكن التمييز فعلاً بين ما هو سياديّ وما هو سياسيّ وما هو معرفيّ، إذ لا يمكن التصنيف بين ما هو بنية تحتيّة وما هو بنية فوقيّة، أو بين ما هو مدخلات وما هو مخرجات، فالكلّ مطلوب والكلّ يفضي إلى الكلّ...

وأمّا في خصوص هذا الاتّجاه، فنحن بحاجة إلى نقاش عميق وفعلي، كي نتبين ما إذا كان يعبِّر عن أعلى درجاتِ النضج النظريّ أو أنّه يعبِّر عن فوضى نظريّة عارمة.

السؤال: إلى أيٍّ من هذه الاتّجاهات ينتمي العلّامة الأمين؟

حبّذا لو نسمع منه مباشرة، ما يقطع علينا مجازفة التأويل والتفسير وسوء الفهم، لكن أغلب الظنّ، أنّه محمول بتوليفة نظريّة من الاتّجاهين السياسويّ والمعرفيّ– التنمويّ، إذ هو نفسه يعبِّر عن نفسه بأنّ العقل والحرّيّة هما مصدر القوّة في كلِّ اجتماعٍ سياسيٍّ وفي مواجهة التحدّيات الكبرى التي داهمته منذ قرن» (الصفحة ٣٨٨).

رابعاً: يرى العلّامة الأمين أنّ الخطاب الإسلاميّ المعاصر مرّ في مراحلَ ثلاث، وهو يشهد الآن «الطور الثالث في تدرُّج الصيغة التاريخيّة للخطاب الإسلاميّ الذي بدأ خطاباً ثقافيّاً إحيائيّاً، ثمّ خطاباً سياسيّاً تنظيميّاً، ثمّ ها هو يتأهّب للمزج بينهما في طوره الثالث وهو طور النضج والتحوُّل واجتراح معاصرته المنشودة (الصفحة ٢٢) الذي يجب أن تقدّم فهي إجابات حول الموقف من شمائل جوهريّة كالحرّيّات العامّة والديمقراطيّة وحقوق الإنسان ومبدأ تداول السلطة وحقوق الأقليّات»(الصفحة ٢٠).

وإذ أوافق تماماً على نظريّة الأطوار الثلاثة لتطوُّر الخطاب الإسلاميّ، ثانياً أودُّ أنْ أشير إلى أنّ المكوِّنات الإبستمولوجيّة للخطاب الإسلاميّ، تكمن في أنّ الخطاب هو حصيلة تفاعل بين محدِّدات ومؤثِّرات؛ المحدِّدات هي ما يكمن في بنية الدين نفسه، والمؤثّرات هي ما يتّصل بالواقع بتعقيداته

المختلفة كالحداثة والتكييف والتجديد وغيرها، أو حتّى أضدادها ويعبِّر بعضها عن نفسه بصورة واعية والبعض الآخر بصورة لا واعية، وأن ارتهان الخطاب فقط للمحدِّدات يجعل منه سلفيّاً أو أصوليّاً أو تقليديّاً باختلاف الرُّتَب والمستويات، أمّا وقوعه الحاسم تحت المؤثِّرات فيجعل منه تجديديّاً أو حداثويّاً او تنويريّاً أو ليبراليّاً أو غير ذلك.

وحيث إنّ عمليّة تشكيلِ الخطاب هي جدليّة تفاعليّة بين المحدّدات والمؤثّرات، فهي عمليّة معقّدة قد يختلط فيها ما هو محدِّد بما هو مؤثِّر وفي بعض الحالات يحلّان مكان بعضهما البعض، وعندها لا يعود الدين دينيّاً إلّا بالاسم، أو يتماهيان وهنا تتوافر الفرصة الموضوعيّة لأعلى درجات الاستقرار في الفكر المنتِج للخطاب.

إنّ هـذه الآليّـات التحليليّة، برأيي، هي إطارٌ نظريٌّ لا مناص منه لفهم الخطاب الدينيّ في ولادته وصعوده وتحوُّلاته وموته...

مـن ناحية أخـرى أرى أنّ الطورَ الثالثَ من الخطـاب الإسلاميّ المعاصر، يشـكِّل تحدّيّاً حقيقيّاً وعميقـاً، وهو الطور الذي يقوم على ربـط نظريّة التغيير بالبعد الحضاريّ، وبحسب العلّامة الأمين، على ربط البُعد الثقافيّ والإحيائيّ بالبعد السياسيّ –التنظيميّ.

وحيـث إنّ نظريّـة التطوُّر التاريخيّ تفرضـ أن يكون الطور الثالث هو الاتّجـاه المستقبليّ الذي لا مناصـ منـه، علينا في المقابل أن نلتفـت إلى النزعات الارتداديّة التي تعيـق عمليّة التطوُّر التلقائيّ، فتؤخِّرها أو تميتها ببطء.

والنزعات الارتداديّة هذه تقوم، برأيي، على تكثيف البعد الثقافيّ وتحويله إلى بعد اختزاليٍّ للدين أو تكثيف البعد السياسيّ وتحويله أيضاً إلى بُعد اختزاليٍّ للدين، وفي عمليّة التكثيف المفتعلة هذه، يتمُّ تحييد الاهتمامات الحضاريّة إمّا عبر تغييرها أو اتّهامها أو تأجيلها.

وهـذه الإشكاليّات بالضبط هي ما دفعـت السوسيولوجيّ الفرنسي «أوليفيه روا» للحكم على تجربـة الإسلام السياسـيّ بالفشل، عندما اعتبر أنّ الحركات الإسلاميّة المعاصـرة قادرة على أن تكون حـركات صراع أو احتجاج سياسيّ أو إحيـاء دينيّ، لكن عندما تجد نفسها في موقع المُطالَب ببرامج تغييريّة لمواجهة التحدّيات التنمويّة والاجتماعيّة تستعير من اليسار المحليّ خطابَهُ أو من الغرب الليبراليّ بعض أطروحاته.

هل هذا صحيح؟.

في الواقـع أنّنـا لا نزال في خِضّم التجربـة وفي أتونها الذي يغلي؛ لكـن إلى ماذا سيفضي ذلك؟ بالتأكيد نحن على قارعةِ تحوُّلات تاريخيّة، والنجاح ممكن لكنّه رهنُ مسؤوليّتنا وشجاعتنا في آن...