الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

المدرسة العليا للأساتذة الشيخ مبارك الميلي ـ بوزريعة ـ

ـ قسم الفلسفة ـ

الخطاب التجديدي عند روجيه غارودي

رسالة من متطلبات نيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

تخصص فلسفة التربية

من إعداد الطالب :

بوالأنوار كيحول

تحت إشراف الأستاذ الدكتور:

مسعود بعيش

أعضاء لجنة المناقشة:

أ د. شيكو يمينة	المدرسة العليا للأساتذة ـ بوزريعة ـ	رئيســـــــا
أ د. بعيش مسعود	المدرسة العليا للأساتذة ـ بوزريعة ـ	مقـــــــررا
د. خالف نورية	المدرسة العليا للأساتذة ـ بوزريعة ـ	عضوا مناقشا
د. لعروسي نادية	المدرسة العليا للأساتذة ـ بوزريعة ـ	عضوا مناقشا
د. علة مختـــار	جامعة زيان عاشور ـ الجلفة ـ	عضوا مناقشا
د. حجاج خليل	جامعة عبد الرحمان بن خلدون ـ تيارت ـ	عضوا مناقشا

الموسم الجامعي: 2021/2020

بســـــــــــــــم الله الرحمـــــان الرحيـــــم

" ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ". (125)

° الآية الكريمة **125** من سورة النحل °

الاهداء:

إلى عائلتي النواة الممتدة تشد بعضها بعضا، حفظهم الله لي سندا مكملا و إنتماءا يناجي أنايا، هذا الجسد المتناغم قلبا و روحا.

إلى وطني الحبيب، المحفوظ بآيات الرحمان مهما كاد الكائدون و الأعداء .

- اللهم أجعل هذا البلد آمنا و أرزق أهله من الثمرات -

إلى الإنسانية الحقة، متسامية عن كل أدلجة أو انتماء نحو الفطرة الخيرة للبشرية في خطاب تجديدي جامع للشتات.

تشكر و عرفان

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

بعد أن وفقني الله تعالى لإستكمال هذا العمل، لا أجد نفسي إلا مدانا أمام إنسان بأتم معنى الكلمة، كان القائد و الدليل و المتابع و الموجه لجميع خطواتي في الدراسات العليا، فوقفة إجلال و قيام إحترام لشخص **الأستاذ الدكتور مسعود بعيش** حفظه الله تعالى و متعه بدوام الصحة و العافية، و ذلك لسعة صبره و تحمله مشقة عناء هذه الرحلة العلمية في سماء البحث الفكري مكللا مسارا لما بعد التدرج منذ المذكرة الأولى، إلى رسالة الماجستير، وصولا إلى هذه الأطروحة.

فكل عبارات الود و التقدير لا تفي الرجل جزءا من حقه لما ترك في نفسي من بصمة أثر فلسفية.

كذلك أتقدم بأسمى آيات الإحترام لأساتذتي الأفاضل في قسم الفلسفة، هؤلاء الزمرة من العلماء الذين نهلنا من علمهم و منهجهم نهلا أحياءا أدام الله عليهم نعمه و آلاءه، أو أمواتا جعل الله علمهم و أعمالهم صدقة جارية إرتقاءا لجنات الفردوس الأعلى.

إهداء خاص

إلى عميد الخطاب الفلسفي المنطقي في الجزائر

الأستاذ الدكتور

محمود يعقوبي

رحمه الله

مقدمـــة

مقدمة:

إذا كانت الفلسفة هي البحث في الأفكار قصد طرق الحقائق، فإن ما يميز هذا بحثها التنوع و ما يحمل صفة فعل التفلسف هو الاختلاف، ذلك ما يتوازى مع الطبيعة البشرية،

فليست هناك حقيقة مطلقة, ثمة حقيقة وعدد من العقول والمفكرين ينظرون إلى هذه الحقيقة كل من زاويته, هنا تظهر التعددية, فتتعاون كل وجهات النظر لتبيان الحقيقة المركزية التي نبحث عنها. لا يوجد في المجتمع البشري من يمتلك نظرية متكاملة لبناء رؤية متكاملة للأشياء إنما يكون العمل في إطار تقصي الحقيقة. إذ إن التعددية مجموعة من وجهات النظر التي تنظر إلى مركز الحقيقة الذي نبحث عنه بصور نسقية متفاوتة.

فللفلسفة فكر إنساني يأخذ القيم العليا, بمعنى الأخلاق الصدق, الكذب, العدل, المساواة, هذه القيم منتشرة بكل العالم وموجودة في كافة الأديان لكن كل دين يسبق على أخلاقيته القدسية الإلهية.

كذلك في الفلسفة ننظر إلى القيم العليا من ناحية مجردة منتشرة في كل المجتمعات, بينما كل الدعوات الدينية التي تدعو إلى التعصب لفضائلها في مواجهة فضائل الشعوب الأخرى, هي بعيدة عن الفكر, إذن الفلسفة هي التي تصوب الحقيقة الموضوعية في كل زمان ومكان باتجاه هذه القيم, تنير عليها وتدعو كل البشرية للانتماء لها.

انبثقت رؤية العالم الجديد و أنتجت خطابا على صورتها ومثالها، وهي صورة لم تخلف جديدا في عناصر الخطاب التجديدي في طوره المعاصر والذي ورثته مكتمل العناصر، لكنه اكتمال نظري، فلصبح في مركب الخطاب الجديد جزءا فعليا بدأ يأخذ حظه من الفعل والتأثير، و لقد انتهى المركب المكون لهذا الخطاب التجديدي على شاكلة مصدره و متلقيه.

إن هذه الرؤية لم تبق في دائرة الفلسفة فقط، بل تمظهرت في أشكال التعابير الثقافية المختلفة، وكوّنت لنفسها تمركزا ثقافيا ذاتيا هو التمركز الثقافي الغربي، بما هو تكثف مجموعة من الرؤى في مجال فكري و شعوري مخصوص، أين تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي نشاط سواء باستكشاف أبعاد نفسها أو بمعرفة الآخر.

لكن مع نهاية القرن التاسع عشر، الذي كان يلوح بمعالم فكر فلسفي مختلف، تبدّلت هذه النظرة إلى نماذج العقلانية بخاصة الفلسفة الذاتية وريثة الديكارتية، وصارت هذه الذاتية ينظر إليها كتهمة لا ينفك الفكر الفلسفي المعاصر على ترديدها و نقدها، وأضحت نُذرا على حلول عصر العدمية الآتي لا محالة، وبشارة على تصدع التمركز الثقافي الغربي وريث فلسفة الذاتية ومثل التنوير الفلسفي ونظريات التقدم الحضاري.

و من هنا نجد أنه من بين أهم المصطلحات التي تربو الفلسفة إلى تهذيبها مصطلح الخطاب، و الخطاب كمفهوم فلسفي هو "بنية" فكرية ومنه فللخطاب الفلسفي يبقى رهن التجربة الإنسانية، فقد ارتبط وتغذى قديماً على الميتافيزيقيا والدين ، وفيما بعد عاش واستمر بالعلم والتاريخ ، أما الفلسفة المعاصرة ، فتعيش وتتغذى على الممارسة الاجتماعية الكلية للإنسان ، ويعتبر العلم وفتوحاته نبعاً أصيلاً لهذا الخطاب، ولهذا فأهم ملامح الخطاب المعاصر هو أصالته ، وروح النقد ، والصرامة المنهجية ، وقدرته الدائمة على تصحيح ذاته ومسيرته الكبرى منذ عشرين قرنا أو يزيد ، وهو بهذا يعيد تعريف الفلسفة على ضوء الانجازات والفتوحات النقدية المنهجية في العلوم الطبيعية والإنسانية.، فهو دائم الانشغال بذاته بنفس مستوى الانشغال بالواقع وخطاباته المتعددة بالنقد، والمساءلة، وتشكيل المفاهيم ،الخطاب الفلسفي فيبدأ وينتهي بقوانين العقل والواقع على اعتبار أن العقل مطابق للواقع / الواقع المعياري/، فهو إذن خطاب نقدي يعتمد التساؤل والشك بالمعطى القائم والمنجز من المفاهيم والقواعد المؤسسة للمذاهب والمنظومات أو للخطابات الأخرى، التي لن تستقيم أمورها إلا بنقد تاريخي ومعرفي لتصوراتها عن نفسها، ولمستوى فاعليتها المعرفية

والاجتماعية، خاصة إذا كانت أيديولوجيا مطبقة، أو مرشد عمل لطبقات، أو وحدات اجتماعية معينة تستهدف التغيير أو رفض التغيير، ولهذا تبدو كلمة الفلسفة هي الكلمة الفصل في نهاية المطاف التي تنتظر نضوج التجربة الإنسانية واكتمال خطاباتها لتدلي بدلوها.

ثم إن إعادة الاعتبار لمقولات التعددية و الاعتراف، والخصوصية الفلسفية واللامعقول و الدين ، لم تصبح ممكنة إلا خارج الخريطة الإشكالية التي رسمتها خطاطة الأنوار.

فللفكر الغربي اليوم لا يزال ينتج الكثير من النظريات والمواقف، بيد أنه أصبح أكثر خشونة في تسويق أطروحاته التي تتصف بالميوعة والهلامية في قبض معانيها! بل زاد تسارعه نحو المابعديات (كما بعد الحداثة، وما بعد التاريخ، وما بعد الأيديولوجيا) أو نحو النهايات القاتمة (كما في موت الإنسان، ونهاية التاريخ) وغيرها، من دون انتظار لنضجها وتفاعل الفلاسفة معها، بينما ثقافتنا الإسلامية والعربية لا تزال تغص في القديم فضلاً عن أنها تستوعب وتبتلع ذلك الجديد، فهي إلى الآن لم تحسم أمرها بعد في مفاهيم أكثر وضوحاً في تراثها وتاريخها ربما مرّ عليها عشرة قرون وهي تراوح في الموقف ذاته من دون أن تتجاوزه.

انطلاقا من هذه الحركة الجدلية المزدوجة يجب تحديد أهمّ خصائص هذا التوجّه الجديد على قاعدة أنه تأسيس وعي بديل يتجاوز منهج الوصف و يرفض إنتاج نفس المعرفة، يتحقق ذلك عبر تمكّن من العلل التي حكمت مؤسسات الماضي وفكره ومن القوانين التي صاغت الظواهر والوقائع السالفة. لكن جوهر هذا اللحظة تمثّل في إنهاء حالة تدهور الوعي بالعالَم و ذلك بتحديد أكثر المصطلحات تعلقا بمفهوم التجديد و بحيز الفلسفة في واقعنا الإنساني

و بذلك يكون منطق التجديد الرامي إلى المعاصرة هو في أهم جوانبه إعادة الاعتبار للثقافي ليس على أنه ذو أولوية معرفية فكرية فقط بل لصبغته العملية الحضارية.

فلوتباط التجديد بالثقافة هو إعادة إنتاج للسياسي لأنه إحياء للممارسة التي تتطلب تحيين التجربة التاريخية للمجتمع، فلعاقة السياسي اليوم تتمثّل في أنه غدا إدارةَ وحكمًا وحسب فلم يربط بين هذه الإعاقة وما حصل للمفكر من تهميش وإقصاء أفضيا إلى التفويت الثقافي.

أمّا رهان التجديد ففيه انطلاق من أن الثقافة هي طريقةُ حياةٍ تشمل كل أنماط السلوك وأنها تتطور وتزدهر بقدر ما تأخذ على عاتقها تطوير المجتمع وإبداع صيغ يواجه بها معضلاته المختلفة .، وهذا ما انتبه إليه جيل آخر من التجديديين في أن غياب المعاصرة في المجتمعات العربية أدّى في جانب منه إلى فقدان الثقافة الخاصة تحكّمها في واقع الناس وسلوك الجماعات بما أتاح المجال لما عُرف بـ"الغزو الثقافي" الذي لا يعني إلاّ قصور الثقافة الذاتية على تحقيق مصداقيتها في أرض واقعها.

و لقد شهد الثلث الأخير من القرن الماضي وبداية العقد الأول من هذا القرن بروز ظاهرة «الفكر الإسلامي الغربي» الذي ظهر في الغرب ممثلاً في مجموعة من الشخصيات البارزة التي اعتنقت الإسلام واتخذت منه إطارا ومنطلقاً للتفكير في قضايا الفكر والدين والثقافة والحضارة.

إن أهمية هذا الفكر تأتي من كون شخصياته عاشوا في فضاء الحضارة الغربية

وتعرفوا على ثقافة الغرب من الداخل، فضلاً عن معرفتهم العميقة بالإسلام التي جاءت بناء على دراسة ومعايشة موضوعية. ويمثل الفكر الإسلامي الغربي، إضافة قيمة إلى الفكر الإسلامي بما قدمه من اجتهادات ومواقف تمثلت في إعادة قراءة النص الديني والتراث الإسلامي في ضوء الفكر الغربي وما يحمله من مفاهيم وقضايا ومناهج.

ولا شك في أن الفيلسوف روجيه غارودي من أبرز الشخصيات التي تمثل هذا الاتجاه الإسلامي في الفكر الغربي، نظراً إلى الجدل الكبير الذي أثاره في الوسط الثقافي الغربي ثم الوسط الثقافي الإسلامي.

و يعتبر روجيه غارودي من بين أهم مفكري الحضارة الغربية الذين اشتغلوا بالبحث فيها بالنقد تحليلا و تفكيكا خاصة ما تعلق بالمركزية الغربية التي كان اتجاهها واضحا وصريحا، عبر عن ذلك في جميع مؤلفاته تقريبا، حيث خصها بالنقد سواء في أصولها، أو المرتكزات التي تقوم عليها،كما انتقدها في تجلياتها .

لقد نقد غارودي الغرب الذي اعتبره حادثا، كما نقد البنية التي تأسس عليها الغرب الحديث والمعاصر ونقد المركزية الغربية المتعالية التي تنبذ الآخر وتصادر حقه في الوجود الحضاري والثقافي، إنه يدعو الغرب إلى أن يعيد النظر في ذاته وإلى الآخر الحضاري من خارج محيطه الغربي والانفتاح عليه.

إن غارودي قد نصّب نفسه مدافعاً عن الإنسان ضد الظلم وضد الحركات التي تنفي وجود الإنسان وتنكر حريته.

ويعتبر غارودي أن حوار الحضارات يولد مشروعا كونيا يتسق مع اختراع المستقبل ، وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع ، وهذا المشروع الكوني هو مشروع أمل على السلم العالمي أحد أساسيات مرتكزاته تقوم على الخطاب و كيفيات بنائه.

و لعلنا نحاول في هذه الدراسة البحثية أن نغوص في فكر فيلسوفنا و الوقوف على محطات حياته الفكرية لإبراز الجوانب الرئيسية في فهم ماهية إنسان الحضارة، و على ضوء ذلك تتمحور فكرة البحث حول التأسيس لمعالم خطاب متجدد يخص العالم الإسلامي في سياق النهوض به من دائرة التخلف و التبعية نحو تجسيد المشروع الحضاري المنشود، للمساهمة بفعالية أكبر في الخروج من مرحلة الركود نحو الحيوية و تجسيد الأفكار.

من أجل ذلك نحاول أن نستفيض فيه بهذا البحث الذي يحمل عنوانا يتمثل في:

الخطاب التجديدي عند روجيه غارودي

و ذلك تركيزا على الموروث الفكري لمفكرنا و محاولة التعمق أكثر بالتحليل في المرجعية الفلسفية لرؤى التجديد في الخطاب و إسهاماته في الحضارة في شكلها المعاصر، و كل ذلك بالأخذ والاهتمام أساسا بالبيئة الفكرية و الإيديولوجية المتشعبة للرجل كونه ترعرع في كنف المحيط الغربي مشتغلا على نقده و استمرارا في رحلة بحث معرفية نحو الحقيقة باختلاف ينابيعها، لتأتي مرحلة اعتناقه الإسلام متأثرا بل و موظفا تعاليمه السمحة المتعلقة بالخطاب التجديدي بأنواع مجالاته التي تمس حياة الإنسان.

لأجل ذلك، فالإشكال المطروح في البحث هو:

ما هي مرتكزات و أبعاد الخطاب التجديدي في فكر روجيه غارودي ؟

يتفرع من هذا الإشكال الأساسي بعض الأسئلة تحيط بالدراسة تمثلت في:

1/ ماهي مجالات الخطاب الأساسية التي تستوجب التجديد فيها ؟

2/ ماهي الأسس الفلسفية النقدية لتجديد مستويات الخطاب الإنساني عند غارودي ؟

3/ إلى أي مدى كانت لنظرية غارودي في دراسة خطاب التجديد الحضاري صلة بأزمة الواقع الإسلامي ؟

4/ هل تعد فلسفة الخطاب التجديدي لغارودي امتدادا لمن قبله ؟

5/ هل استطاعت فلسفة غارودي أن تحقق غايتها في إرساء خطاب حضاري للإنسانية ؟

و كان المقصود تناول موضوع البحث من جهة منهجية المعرفة الفلسفية التي أقام عليها فكر غارودي وسائله الاستدلالية و إجراءاته المنهجية في دلائله و مسائله.

و من أبرز مناهج البحث العلمي نجاعة في مثل هذه الدراسات التي تتناول نجد

المنهج الوصفي التحليلي الذي يعتمد على الوصف و التفسير و التحليل بالحديث عن الظاهرة كما هي في تفسير العلاقات بين الأسباب و المسببات، كذلك تفكيك الظاهرة إلى عناصرها التي تشكلها، هذه المزاوجة بين التحليل و النقد، ببناء تحليل يحل فيه محل النقد

بالمنهج الذي يقوم على الإحاطة بالمفاهيم المتعلقة بقضية معينة و دراستها و تفسيرها وصولا إلى استخلاص النتائج، و ذلك بهدف دراسة و تحليل فكر غارودي حول التجديد، و ما أحيط بذلك من دراسات بغية تحليل جملة من المفاهيم و المصطلحات المتعلقة بالبحث لمفكرنا كمفهوم الخطاب و التجديد و المسألة الحضارية و العولمة كواقع مفروض، و المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر، فتم تحليل ما هو مركب إلى أجزاء و عناصر أساسية قصد معرفة جميع أبعاده و مدى تأثيرها في هذا الكل المركب وكل ذلك للكشف عن شبكة المفاهيم الأساسية في دراسة الخطاب التجديدي الحضاري عند فيلسوفنا.

كما تمت الاستعانة بالمنهج النقدي، ذلك أن آلية النقد تكون أساس البحث الفكري، لأن الرغبة في تأسيس خطاب فلسفي جديد، يختلف عن كل من الخطاب الغربي من جهة، وخطاب واقع المسلمين من جهة أخرى هي التي حملت غارودي على طرح سؤال مركزي متعلق بإمكان المعرفة.، لذلك سيعمد إلى النقد الفلسفي، الذي يمثل الآداة المهمة بغية تحقيق المشروع الحضاري في المجال التجديدي.

أما منهجيا، فاختيار موضوع البحث من حيث الأهمية و الجدارة، بالإضافة إلى تحصيل فائدة مجتمعية، قصد التوصل إلى كيفية الاستفادة من بحث فيلسوفنا روجيه غارودي في مجال الحضارة و أزمة الإنسان المسلم نحو حركة إحياء و تأصيل الفكر التجديدي في مستويات الخطاب المختلفة الميادين .

فبحثنا هو أساس نوعي يعتمد على وصف الظواهر و محاولة التفسير و الفهم الأعمق و تقصي المعلومات و الأفكار التي أنجزها الباحثون حول مختلف المشكلات البحثية ذات العلاقة بموضوع دراستنا.

كذلك اعتمدنا على مراجعة الدراسات السابقة ذات العلاقة بموضعنا و ذلك بهدف تحديد الثغرة و من ثم نقطة الانطلاق، و الاستفادة من التجارب السابقة لنماذج تمثل جوانب الدراسة، لذلك فمراجعة الدراسات السابقة تضفي القيمة العلمية على البحث، إضافة إلى الإحاطة بالإشكالية مبرر الدراسة.، مثل سلسة الحضارة للمفكر مالك بن نبي، والدراسات المنبثقة عنها، كذلك مسألة صراع الحضارات للمفكر صامويل هانغتون، وما أتبعها من تحليلات فكرية، كذلك مؤلف نهاية التاريخ لـ فوكو ياما، إضافة إلى مقاربات المفكر نصر حامد أبو زيد فيما يخص الفكر الإسلامي في جزئيته الخطاب الديني...

و قد تطلبت معالجة خطة البحث الاعتماد على المواد الأولية ممثلة في المصادر و المراجع، فالمصادر تمثلت في جل مؤلفات فيلسوفنا روجيه غارودي نذكر بعضها:

نداء إلى الأحياء، نحو حرب دينية، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، حفارو القبور: الحضارة الإنسانية التي تحفر قبرها، الإسلام و القرن الواحد و العشرين، الإسلام في الألفية الثالثة، الإسلام، وعود الإسلام، الأصوليات المعاصرة، أسبابها و علاجها...

أما بالنسبة للمراجع نجد منها ما عنت بفكر غارودي نذكر منها:

فكر غارودي بين المادية و الإسلام ل عادل التل، مفكرون غربيون يعتنقون الإسلام ل محمد صالح الصديق، الإسلام و المذاهب الفلسفية، إسلام غارودي المغزى و المعنى لمصطفى حلمي...

إضافة إلى مصادر و مراجع مختلفة تخص الدراسة ككل مثل:

محمد عمارة، العالم الإسلامي و المتغيرات الدولية الراهنة عبد العزيز برغوث، مقومات التجديد الحضاري في عصر العولمة سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المفهوم التجديدي

رضوان السيد، المسألة الثقافية في العالم العربي و الإسلامي نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي.، و غير ذلك مما يشمل الدراسة ككل.

و لأجل رسم أهداف الدراسة، التي تعد ذات أهمية في منهجية البحث العلمي، فقد قمت بتقسيم بحثي إلى خمسة فصول، قبلها الفصل التمهيدي، على النحو الآتي:

الفصل التمهيدي: تم فيه ضبط منهجي للمصطلحات الأساسية للبحث المتمثلة في:

التجديد، حيث تم تأصيل مفهوم التجديد لغة و نصا، إضافة إلى مستويات التجديد، ثم التجديد من منظور الحضارة.

الخطاب، كذلك تأصيل مفاهيمي لمصطلح الخطاب من الناحية الفلسفية، علاقته بالثقافة كحيز للتلقي المباشر له.

الحضارة، ضبط المفهوم و علاقته بمصطلحي البحث الأساسيين المتمثلين في كل من التجديد و الخطاب.

الفصل الأول: تم تناول شخصية مفكرنا محور بحثنا الفيلسوف روجيه غارودي، حياته و محطاتها الأساس و المتمثلة في الماركسية دفاعا ثم نقدا، حوار الحضارات و نقد الغرب، إضافة إلى مرحلة إسلامه و ما أعقبها من تأثيرات على شخصه.

الفصل الثاني: تم فيه تفصيل نقد غارودي للحضارة الغربية من ناحية خطابها الفلسفي و الاجتماعي و الاقتصادي، ثم الثورة العلمية و التقنية في نظر غارودي، و ما أعقب ذلك من نقد خطاب الهيمنة على العالم ككل.، كما تم التطرق إلى موضوع جدل صراع الخطاب الغربي ـ الإسلامي و ما أنتجه من ظاهرة الإسلاموفوبيا خاصة تأجيجها من الناحية

الإعلامية كسلطة في توجيه الخطاب ثم تذليل هذا الفصل بالخطاب الموضوعي للمفكرين الغربيين المسلمين.

الفصل الثالث: حمل عنوان الخطاب العولمي وجدل التجديد، تم التفصيل فيه بعنصر المشروع العولمي و خطاب التجديد، وهنا تناول الخطاب السياسي الأمريكي كمحدد للمشروع العولمي و أكثر مصطلحات هذا الخطاب الذي استحدثه و المتمثل في الإرهاب، ثم تم ختام هذا الفصل بجدل الخطاب التجديدي من حيث جوهره و من حيث ضرورته الحضارية.

الفصل الرابع: في هذا الفصل تم طرح فكرة تجديد الخطاب الديني، من حيث المنطلقات الفكرية للخطاب الديني الإسلامي المعاصر و آلياته، من حيث حتمية التجديد فيه، و ضرورته، و كذلك ضوابط الخطاب التجديدي في الدين، وهنا تم التركيز على إشكالية العقبة الكأداء في الدين من منظور غارودي، و خطاب التصوف عنده.

الفصل الخامس: هذا الفصل الأخير تناول فكرة حوار الحضارات عند غارودي، من صراع الحضارات إلى تعايشها، و ما أعقب ذلك من فكرة تجديد الخطاب الديني و أقره في حوار الحضارات. و تم تذليل هذا الفصل بتسليط الضوء على محاكمة فكر غارودي، محاكمة الفكر ـ الحقيقة، و التعرض لعنصر الولايات المتحدة و إسرائيل ... من يستعمل...من.

و عن أسباب اختيار الموضوع، فالأمر ذو شقين من الناحية الموضوعية و من الناحية الذاتية، **فموضوعيا** هو الحاجة إلى ضبط الخطاب و إحياء الكثير من المفاهيم و القضايا الفكرية بآلية التجديد التي هي في حد ذاتها سنة كونية للبشر، كذلك كشف اللثام عن الكثير من الأفكار عند مفكرنا الفيلسوف المسلم روجيه غارودي ذات الأبعاد الحضارية، والتي بدورها تتعرض للحجر الفكري من قبل دوائر و أقطاب كان له التأثير الكبير في كشف مخططاتها في طمس الحقيقة، كذلك إن الرجل لم يأخذ حقه بحظ وافر في الدراسات مقارنه بما تركه من ثروة فكرية وذلك موازاة مع أرخبيل حياته الإيديولوجي بدءا من الماركسية

وصولا إلى إسلامه، التي كانت عقب رحلة فلسفية منطقية إعلاءا للحقيقة و جوهرها، إثر حادث تعرضت له أفكاره في الجزائر تحديدا في الجلفة، حينما كان مسجونا إبان الحرب العالمية الثانية، حيث قام بحراك داخل السجن، فأمر القائد بقتله، حينها لم ينفذ الأمر الجنود المسلمون من قناعة دينية حنيفة أن الإسلام خطاب يتعالى عن القتل، هذا الأمر حرك ملكتي الدهشة و الإحراج، هذين الخاصيتين للتفكير الفلسفي، فاستمر البحث و التقصي إلى أن أعلن ولوجه الإسلام سنة 1982 م.، حيث استمر في رحلة دفاعه عن الخطاب التجديدي لقلب الإسلام النابض نحو العالمية في قالب فلسفي نقدي ذاتا و موضوعا.

أما **ذاتيا** فلما لهذا الموضوع و مفكره من خصوصية كانت نتيجة مرافقة بحثية لأكثر من عقد من الزمن من أبي الفكري **الأستاذ الدكتور مسعود بعيش،** فكانت محصلة إشرافه منذ ولوجي عتبة البحث العلمي في مذكرة التخرج لشهادة أستاذ التعليم الثانوي و الموسومة بفلسفة التجديد عند روجيه غارودي، ثم توسعا و استمرارا للبحث في رسالة الماجستير بعنوان فلسفة التجديد الحضاري بين مالك بن نبي و روجيه غارودي، إلى أن توصلنا للإستفراد ببحث أطروحة الدكتوراه هذه في الخطاب التجديدي عند روجيه غارودي...

كرس غارودي مشروعه الفلسفي لتقديم أنموذج فكري يرمي إلى أنسنة الخطاب التجديدي الحضاري، و ذلك هدفا منهل لإنقاذ الإنسان المعاصر من الأزمات التي يعاني منها، و ذلك من خلال فعل التفلسف ومواصلة للرسالة الأولى للحكمة،

لذلك فهو يرى أن الفلسفة بالمعنى الصحيح، هي التفكر في الغايات وفي معنى الحياة، والمشاركة في الفعل لتحقيق هذه الغايات...

... فلسفة فعل لا فلسفة وجود.

الفصل التمهيدي:

ضبط مفاهيمي لمصطلحات البحث

المبحث الأول: تأصيل مفهوم التجديد لغة و نصا

- التجديد في القرآن الكريم و في السنة النبوية الشريفة
- نماذج من عملية التجديد
- الفعل التجديدي منظار الحضارة

المبحث الثاني: مفهوم الخطاب و التأصيل الفلسفي

- التأصيل الفلسفي لمفهوم الخطاب
- الخطاب عند ميشال فوكو
- الخطاب و الثقافة: بين الأصالة و المعاصرة

تأصيل مفهوم التجديد لغة و نصا:

يعتبر مفهوم التجديد من أكثر المفاهيم التي تنازعتها التيارات الثقافية و الفكرية المختلفة ، و قد انعكس هذا التنازع على المفهوم ذاته من حيث معناه و دلالاته و قد ساهمت الدلالات و المعاني الغربية لهذا المفهوم في إضافة بعد جديد إلى هذا التنازع ، حيث لم يقتصر الإخلال بهذا المفهوم على المعنى فقط بل تعدى إلى اللفظ ذاته ، و كان العامل المساعد في هذا الإخلال هو إهمال الباحثين المسلمين لعملية تأجيل هذا المفهوم ، و قد يعود أحد أسباب إخفاق عملية التجديد على المستوى النظام و الحركي إلى عدم وضوح التأجيل الفكري و المنهجي لعملية التجديد من المنظور الإسلامي . **(1)**

و من هنا تبرز الضرورة المنهجية لتحديد مفهوم التجديد، لذلك فأول خطوة ينبغي انتهاجها في اتجاه تحديد هذا المفهوم هي القيام بتأصيله من نواح ثلاث:

أولا: التجديد لغة. ثانيا: التجديد في القرآن. ثالثا: التجديد في السنة.

أولا: التجديد لغة

تجدد الشيئ صار جديدا، و جدده أي صيره جديدا، و كذلك أجده و استجده، والجديد نقيض الخلف، والجدة بالكسر مصدر الجديد و هي نقيض البلى.

و الأصل في هذا المعنى القطع، يقال جددت الشيء فهو مجدد وجديد أي مقطوع، ومن هذا القول ثوب جديد وهو في معنى مجدد فأن ناسجة قطعة الآن أماما جاء منه في غير ما يقبل القطع فعلى المثل من ذلك قولهم، جدد الضوء و جدد العهد،وكذلك سمي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديدا ، فالجديدان و الأجدان هما الليل و النهار لأنهما لا يبليان. **(2)**

(1) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل بناء المفاهيم ضرورة منهاجية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ، 1998 ، ط1 ، ج1 ، ص 309.

(2) الإمام أبو بكر الرازي ، مختار الصحاح (بيروت، المكتبة العصرية ، ط4 ، 1998) م1 ، ص 415.

و انطلاقا من هذه المعاني اللغوية نستطيع القول بان التجديد في أصل معناه اللغوي يبعث في الذهن تصورا تجتمع فيه ثلاثة معان متصلة ، لا يمكن الفصل بينها.

الأول : أن الشيء المجدد قد كان في أول الأمر موجودا و قائما و للناس به عهد.

الثاني : أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى و صار قديما.

الثالث : أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى و يخلق قد جاء أن الجديد نقيض الخلق ، وان الجدة نقيض البلى ، فيكون معنى الشيء صيره جديدا غير خالق و لا بال ، فهناك ثلاث عناصر (شيء ، و بال ،و خلق) ، (و قد كان غير بال و لا خلق) ، (يجدد بان يعاد إلى مثل حالته الأولى) ، فالقول جدد الوضوء و جدد الطهر ، أظهرت الدلالة على أن التجديد يتضمن معنى الإعادة ، فتجديد الوضوء، يعني إعادته ، و تجديد العهد هو تكراره تأكيدا. (1)

و على هذا التحديد اللغوي بين بعض الكتاب تعريفهم لمفهوم التجديد الذي يعني "إن التجديد في مجال الفكر أو مجال الأشياء على السواء – هو أن تعيد الفكرة أو الشيء الذي بلى أو قدم أو تراكمت عليه من السمات و المظاهر ما طمس جوهره ، أن تعيده جديدا و كذلك – أيضا – الدين ".(2)

و خلاصة القول أن المعنى اللغوي للتجديد يتمحور حول إعادة بعث شيء أصابه البلى عبر الزمن ، طبقا لنموذجه الأصلي، كما في التصوير القرآني الحكيم قوله تعالى: ° و قالوا أذا كنا عظاما و رفاتا انا لمبعوثون خلقا جديدا °(3)

(1) سبطامي محمد سعيد ، مفهوم تجديد الدين ، دار الدعوة ، ، الكويت، 1404 هـ ، 1989م ، ص 14 ، 15.
(2) جمال سلطان ، تجديد الفكر الإسلامي (الرياض ، دار الوطن ، ط1 ، 1412 هـ) ص 13 .
(3) سورة الإسراء ، الآية 49

ثانيا: كلمة تجديد في القرآن الكريم:

لم يرد في القرآن الكريم لفظ جدد ، أو لفظ الجديد ، و لكن جاءت فيه كلمة جديد ، و هو استعمال سيفيد بلا شك في بيان معنى الجديد ، و من الآيات في ذلك قوله تعالى " و قالوا أئذا كنا عظاما و رفاتا أئنا لمبعوثون خلقا جديدا " قل كونوا حجارة أو حديدا أو خلقا مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة " (1)
يتضح من خلال هذه الآية أن تجديد الخلق هو بعثه و إحياؤه و إعادته ، و قد تكرر هذا المعنى في عدة آيات منها قوله تعالى :" وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد " ، وفي قوله تعالى " و قالوا أئذا أضللنا في الأرض أئنا لفي خلق جديد ."...(2)

فتجديد الخلق هنا أيضا هو إحياؤه و بعثه بعد أن ذهب و لبس أثره و اندرس و ينطبق هذا المعنى على قوله تعالى : " أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد ." (3)

وهذا توبيخ لمذكري البعث يقال:" بالأمر إذا لم تعرف وجهه، فالله عز وجل لم يعجز عن خلق الناس أول مرة، فكيف يعجز عن إحيائهم ثانية "... "بل هم في لبس من خلق جديد " ، أي في حيرة من البعث، ففي هذه الآية إشارة إلى المراحل الثلاث: خلق أول حياة أولى ، ثم موت بعث وإحياء وإعادة وتجديد ، فإذا الخلق (خلق جديد) . (4)

ويشهد القران لتلك المعاني اللغوية المتداولة التي تتمحور حول إعادة بعث وإحياء الشيء بعد أن أندرس.

---

(1) سورة سبا : الآية 7.
(2) سورة السجدة ، الآية 10 .
(3) سورة ق ، الآية 15.
(4) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل مفهوم التجديد ، مرجع سابق ج1 ، ص 346 ، 347 ، وأنظر سبطامي ، مفهوم تجديد الدين ، مرجع سابق ، ص 15-16 .

ثالثا: التجديد في السنة النبوية الشريفة:

ورد استعمال من كلمة (جدد) في بعض أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم – لكن الحديث الأصح والأدق من الناحية التوظيفية لمفهوم التجديد هو الذي روي عن أبي هريرة رضي الله عنة – أن رسول الله عليه السلام – قال : " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل سنة مائة سنة يجدد لها دينها ".**(1)**

وقد تضمن هذا الحديث بيان مجموعة من الحقائق وهي:

1- بيان تجديد الدين.

2- الزمن وعملية التجديد.

3- القائم بالتجديد.

1/ بيان تجديد الدين :

أ- ما المراد بالدين المجدد :

قد يقع التباس في ذهن القارئ لهذا الحديث، يتعلق بالمراد بتجديد الدين هل يقع على الدين، أم على علاقة المسلمين بهذا الدين؟

1- مفاهيم المنهج الإسلامي الذي ينظم الحديث ينصرف إلى أحد الأمرين: علاقة الإنسان بربه وبأخيه، هذا الشق الثنائي يعكس أنها لا تقبل التغيير ولا التحوير ولا التجديد،

إلا فيما يتعلق بالاجتهادات الشرعية المنضبطة بمقاصد الإسلام الكلية التي لا تتعارض مع جوهر الإسلام الذي من خصائص شريعته والمرونة . **(2)**

(1) رواه أبو داوود رقم 4291 و صححه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم 599

(2) عمر فروخ ، تجديد في المسلمين لا في الإسلام (بيروت ، دار الكتاب العربي ، 1401 ، 1981) ص 09 .

2- التفاعل على مفاهيم هذا المنهج أي تمثل الإنسان لهذا المنهج، الذي يخضع لعدة عوامل تسمو به إلى درجات عليا من الانقياد الكلي، وقد تنكص به إلى أسفل درجات الانحراف الكلي أو الجزئي عن المنهج الإسلامي.

وفي هذا المجال هو محل عملية التجديد ، فتجديد الدين في حقيقته تجديد وإحياء وإصلاح علاقة المسلمين بالدين والتفاعل مع أصوله و الاهتداء بهدية لتحقيق العمارة الحضارية وتجديد حال المسلمين وهذا المعنى هو الذي يقبل التجديد ، ولأغرى إن جاء الدين في الحديث الذي معناه مضافا إلى الأمة ، وليس مضافا إلى الله " ليجدد لها دينها " ، فالتجديد ينصب على دين الأمة وليس على دين الله تعالى . **(1)**

"إن التجديد هنا لا يتجه إلى الدين كمنظومة من العقائد والخلاق ، وإنما يتجه إلى فهم الناس للدين ، بمعنى تصفية فهم الناس لدينهم من كل الأمور السلبية ، إذ أن من الآليات الطبيعية للتجديد في كل الأمم والشعوب والثقافات ، هي العودة بفهم جديد ومعاصر إلى الأصول والقيم الكبرى التي صنعت الحقب التاريخية المجيدة ، والتي تحولت إلى حقب نموذجية ومرجعية في الحقب التاريخية المجيدة والتي تحولت إلى حقب نموذجية ومرجعية في الفضاء التاريخي لتلك الأصول والثقافات ، وبمعنى آخر ينبغي تفجير طاقات النموذج الأصلي وإظهار ما يحتويه من إمكانيات و تنوعات و طاقات على توظيف المتعدد في إطار استمرار السياق التاريخي و الحضاري العام الذي يمثله أو يندرج فيه و من هناك تفترق دلالة تجديد الدين عند المسلمين التي تعني إعادة الدين إلى حالته الأولى ، و الدلالة تجديد الدين عند الغربيين التيس تعني التبديل و التغيير ، فيبين المعنيين انفصال لكل لفظ و معنى . **(2)**

(1) يوسف القرضاوي ، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا ، دار الشروق، القاهرة، 2009، ص 27 .

(2) محمد محفوظ ، الفكر الإسلامي المعاصر و رهانات المستقبل ، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ط 1 ، 1999 ، ص 82.

2/ زمن التجديد :

يشير الحديث إلى أن الله عز وجل يبعث على كل رأس مائه " وواقع الأمر أن هذه الإشارة لا تفيد ما أجهد فيه بعض المفكرين أنفسهم فحاولوا أن يجعلوا على رأس كل مائة مجددا و حرصوا على إن يكون في مفتتح القرن بل يؤكد الحديث على حقائق متضمنة في هذه الإشارة هي :

أ – بيان استمرارية و تواصل عملية التجديد .

ب – حقيقة التجديد الذاتي الكامن في الأمة.

ج– انتقاء صفة الهلاك و الجهود التام عن الأمة الإسلامية، فبروز عوامل النصوص بمثابة منبهات بحثنا على ضرورة صلة بدايتها .

3/ القائم بعملية التجديد:

يذهب أغلب شراح الحديث في تفسيرهم لمعنى لفظ "من" إلى أن هذا الشرح بقوله :" وحقيقة الأمر أن هذا الفهم لا يقل خطورة عن سابقة إذ أن حصر عملية التجديد على تشابكها و تعقدها في فرد مجدد ، إنما هو بسيط الأمور أكثر مما تحتمل خاصة أن لفظ "من " للعموم يشمل الفرد و الجماعة و الأصوب أن نشير في حديث التجديد إلى الجماعة .(1)

ومما يعضد هذا الطرح ما ذهب إليه الحافظ ابن حجر يقول في الفتح : أنه لا يلزم أن يكون في رأس كل قرن واحد فقط ، بل الأمر فيه كما ذكره النووي في حديث :" لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق : في أنه يجوز أن تكون الطائفة جماعية متعددة من أنواع المؤمنين، ما بين شجاع و بصير بالحرب وفقيه و محدث و مضر ، وقائم بالمعروف و النهي عن المنكر ، وزاهد و عابد ، و لا يلزم اجتماعهم ببلد واحد ،

(1) محمد محفوظ ، الفكر الإسلامي المعاصر و رهانات المستقبل، مرجع سابق، ص 82.

بل يجوز اجتماعهم في قطر واحد و تفريقهم في بلد واحد و إن يكونوا في بعض دون بعض . **(1)**

فالملاحظ أنه في ختام مناقشة لأقوال العلماء في المقصود " من " أنها تصلح في الحديث المذكور للجمع كما تصلح للفرد، و ذلك أن من في أصل و ضعها صالحة لهذا وذاك .

وفي القرآن الكريم " ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى و هو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة.... " **(2)** ... إذا عرفت هذا ، فقط يكون المجدد فردا ....، و قد يقوم بالتجديد و الإحياء جماعة أو مدرسة أو حركة فكرية أو تربوية أو جهادية يتواصى أهمها بالحق و الصبر و يتعاونون على البر و التقوى.

و قد يقوم بمهمة التجديد أفراد أو مجموعات متناثرة ، كل في موقعه ومجال اهتمامه و اختصاصه ، في هذا مجال العلم و الفكر ، و ذلك في مجال السلوك و التربية وثالث في مجال خدمة المجتمع و رابع في مجال الحكم و السياسة و آخرون في مجال الجهاد و المقاومة ، وكل ثغرة من ثغر الإسلام ، أتحدث أهدافهم ، و مبادئهم و إن اختلفت مواقعهم و طرائقهم . **(3)**

وفي السنة النبوية أحاديث عدة تحوي من حيث دلالتها جوهر العمل التجديدي كقوله صلى الله عليه وسلم " لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتي أمر الله و هم ظاهرون على الناس"**(4)**.

---

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري ،كتاب الاعتصام الكتاب و السنة باب 10 الرياض ، دمشق ،دار السلام ، دار الفيحاء ، ط 1، 1997 م ، ص 361.

(2) سورة النساء، الآية 124.

(3) يوسف القرضاوي، من أجل صحوة ، راشدة تجدد الدين و تنهض بالدنيا ، مرجع سابق، ص ، 19، 20

(4) رواه البخاري(3640) ، ومسلم.(1921) .

وحدد النبي عليه الصلاة و السلام في حديث آخر طبيعة هذا العمل التجديدي بقوله – صلى الله عليه وسلام ...يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينقون عنه تحريف الغاليين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين . (1)

ذلك أن هؤلاء المجددين قد حفظوا على الدين صورته الصحيحة النقية كما لم يتركوا الأمة ليعمها الفساد والضلال بصورة جماعية حيث لا تجتمع الأمة على ضلالة . (2)

وقد أحيوا الدين والسنة بعد إندراسها، مصداقا لقوله – صلى الله عليه وسلم : «من أحيا سنة من سنتي قد أميتت بعدي فإن له من الأجر مثل اجر من عمل بها من الناس لا ينقص من أجور الناس شيء .«(3) وأعاد هذا العمل التجديدي امن جانب آخر ربط الصلة بين الدين – دين الأمة – والمعنى الذي نهل منه الرعيل الأول ، وبهذا لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها.

4/ أقوال العلماء في معنى التجديد :

نقل شارح "الجامع الصغير" عن العلقمي: أن معنى التجديد "إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما " فجعل التجديد ينصب على (العمل) فواضح إذن أن "اللفظ المحوري في هذا التعريف هو لفظ " العمل " ، ولهذا تنصب جهود المجددين على الجوانب العملية التنفيذية في حياة المسلم ، ويدخل في رحابها مناقشة كل ما من شأنه أن يكون سببنا في أنذرنا تعاليم الإسلام أو بعضها. "

وقال " المنياوي " في معنى (يجدد) : «يبين السنة من البدعة ، ويكثر العلم وينصر أهله ، ويكسر أهل البدعة » (4) ،

(1) يوسف القرضاوي، من أجل صحوة ، راشدة تجدد الدين و تنهض بالدنيا ، مرجع سابق ، ص 27 .
(2) عمار جيدل ، تجديد دراسة علم العقيدة الإسلامية ، الأردن ، جامعة اليرموك ، مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي ، جوان 2001.
(3) سنن الترمذي رقم (2677)
(4) يوسف القرضاوي ، من أجل صحوة راشدة تجديد الدين وتنهض بالدنيا ، مرجع سابق ، ص281- 282.

فجعل التحديد منصبا على العلم ومقام آخر قال : «يجدد ما اندرس من أحكام الشريعة ، وما ذهب من معالم السنن ، وما خفي من العلوم الظاهرة والباطنة .«

وهو يشمل العلم والعمل . (1)

وقال شارح سنن أبي وداد: «تنبيه أخر قد عرفت مما سبق أن المراد من التجديد إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة ، والأمر بمقتضاها وأمانة ما ظهر من البدع والمحدثات «

وقال في مجالس الأبرار: «والمراد من تحدي الدين للأمة إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاها.« (2)

«أي يبين السنة البدعة ، ويكثر العلم و يعز أهله ، ويقمع البدعة ويكسر أهلها.«

وحاصل القول اجتمعت كل هذه الأقوال على ضرورة إرجاع الدين إلى ما كان عليه الرعيل الأول فهما له وتمثيلا به ، وينصب هذا التجديد على العلم كما ينصب على العمل أيضا.

استنتاج عام:

يمكن من خلال التأصيل الشرعي لهذا المفهوم الوصول إلى بلورة أبعادهالكلية من الناحية التأصيلية ، إذ نلاحظ ان هذا المفهوم قد اكتسب بنيته واهم دلالاته من خلال تفاعل مجموعة من المستويات نجملها فيما يأتي :

1- المستوى اللغوي :

يؤكد أن مفهوم التجديد بوزنه اللغوي التفعيل إنما يعبر عن حالة من التواصل و الاستمرارية و بذل الجهد و الطاقة (2)، و الحركية التنموية.

(1) يوسف القرضاوي، من أجل صحوة ، راشدة تجدد الدين و تنهض بالدنيا ، مرجع سابق ،ص 10

(2) شرح سنن أبي داوود، (11/ 263).

(2) يوسف القرضاوي، من أجل صحوة ، راشدة تجدد الدين و تنهض بالدنيا، مرجع سابق، ص 27.

2- المستوى النصي القرآن و السنة:

أ- القرآن الكريم :

رغم عدم ورود مادة التجديد بصيغتها أو جذرها "جدد " في القرآن الكريم بل وردت كلمة جدد : إلا أن القرآن الكريم لا يخلو من التعبير عنه أو عن أهم محدداته بمعان كثيرة أخرى تسهم في تجديده و تفسيره مثل : الإصلاح ، و الإحياء و التغيير و النور ، والتنوير .

ب- السنة :

وفي السنة النبوية أحاديث عدة تضمنت مفهوم التجديد تدل دلالة مباشرة عليه كمجدد ، جدد، و دلت بعض الأحاديث دلالة غير مباشرة على التجديد أو تضمنت معنى من معانية كإيراد جملة من المهام التجديدية التي ينبغي على العلماء القيام بها لصون دين الأمة

وقد حوت المنظومة الإسلامية في بنيتها الذاتية –خاصة فيما يتعلق بالتشريع قابلية للتجديد الذاتي في إطار المقاصد الكلية للإسلام ، فيؤكد الإسلام هذا التجديد على خاصية من خصائص الشريعة الإسلامية و هي السعة و المرونة المنضبطة بالأصول الكلية للإسلام و التي تضمن صلاحية الشريعة لكل زمان و مكان و أهم آلية كفيلة باستمرارية هذا الخاصية هي عملية الاجتهاد ، التجديد إنما يكتب أصالته و دقته و ضبطه من الاجتهاد في الإسلام، حيث تبلورت قواعد و أصول و ضوابط التشريع الإسلامي .**(1)**

و بهذا تعبر عملية الاجتهاد عن الوعي الحضاري للأمة الإسلامية و عن ديمومة الإبداع المعرفي للعقل المهتدي القادر على سير وقف قواعد و الاستخلاف و استلهام المقاصد ، و مرتكزا على قاعدة من التوحيد أو قاصدا مرضاة الله عز وجل . **(2)**

(1) زكي ميلاد ، الفكر الإسلامي بين التأصيل و التجديد، ، دار الصفوة ، ط1 ، بيروت ، 1994، ص 70.
(2) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ، مفهوم التجديد ، مرجع سابق ، ج 1 ، ص 355.

وهكذا يتضح – مما تقدم – أن القيم الذاتية للأمة تتضمن كل مبادئ التجديد والتطور ، وبالتالي فإننا لسنا بحاجة إلى استعارة قيم التطوير من الأمم الأخرى ، و إنما نحن بحاجة إلى معالجة ركام التخلف من و حفز الهمم و بعث المقاصد اتجاه تطوير و تجديد ، و هذه القيم لا تغفل ما حولها ، و لكنها تتفاعل و تتمثل حسب منطقها الداخلي.

وتعدت خاصية التجدد الذاتي إطار المنظومة الإسلامية ذاتها إلى إطار أوسع و أشمل يتمثل في كيان الإنسان كله المتفاعل روحيا مع هذه المنظومة ، فالإنسان المستخلف في الأرض تعترضه في سعيه لقيامه بأمانة التكليف حالات من الإبتلاء، و من الغفلة و النسيان و العصيان تعد بمثابة منبهات تحثه على تجديد إيمانه فـ "حالات الإبتلاء التي خوطب بها المؤمنون مرارا و تكرار كانت في جوهرها عملية تجديد و ترسيخ للإيمان ، و كذلك حال التذكير عند الغفلة أو النسيان ، إنما يعبر عن فكرة التجديد و أخيرا حال التوبة و التي قد ترتبط بالفرد أو الجماعة عند ارتكاب الذنوب أو المعاصي ليست إلا تجديدا يعمد فيها إلى طي مرحلة الماضي واستشراف مرحلة جديدة يؤكد فيها على المصالح و تكريسها و يترك فيها المعاصي و الذنوب و في الجملة تشكل الأصول الإسلامية (قرآنا و سنة) (1) تظهر – جليا – من خلال ما تقدم أصالة مفهوم التجديد ، باعتباره أحد المفاهيم الشرعية ، التي يجب استصحابها – اسما و معنا و دلالة – في دراسة مشروع روجيه غارودي ، بوصفه أنموذجا حاول تمثل المفهوم الصحيح للتجديد.

(1) سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل ، مفهوم التجديد ، مرجع سابق ، ص 352.

نماذج من عملية التجديد :

نكتشف من خلال قراءة التاريخ الإسلامي نماذج متعددة من عمليات التجديد ، إذ شهدت الحضارة الإسلامية حركة تجديدية واسعة شملت مختلف مجالات الإستخلاف في الأرض و هذا يدل على أن تفاعل المسلمين بدينهم قد وصل إلى أقصى درجات التوتر و الفاعلية و نتج عن هذا التوتر حركة تجديدية واسعة شملت مختلف مجالات الإستخلاف الحضاري فليست الحضارة إلا الثقافة مكتوبة بأحرف كبيرة ، على امتداد المكان والزمان (1) في الأرض نذكر منها:

أولا : التجديد العلمي المنهجي :

من مقتضيات تمثل الفكرة الإسلامية ضرورة فقه آيات الله عز وجل الشرعية (الوحي) و الكونية ، و هي آيات الله المبثوثة في عالم الأنفس و الآفاق.

وقد تمخض عن هذا الفقه العميق تراث ضخم يعتبر من أنفس ما جادت به قرائح البشرية قديما و حديثا ، كما و كيفا.

و هنا يجب التركيز على بعدين رئيسيين هما :

1- التأسيس المنهجي للعلوم.

2- التفاعل المعرفي مع الثقافات الوافدة في إطار منهج استيعابي متميز.

1- التأسيس المنهجي للعلوم :

برز إلى الوجود المنحى التأسيس المنهجي للعلوم نتيجة أسباب و عوامل متشابكة و معقدة ، أدى اجتماعها و تفاعلها تأثرا و تأثيرا إلى ظهور هذا المنحى.

(1) الحضارات في السياسة العالمية (وجهات نظر جمعية وتعددية) ، تحرير : بيتر جي كاتزنشتاين ، ترجمة : فاضل جتكر ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، فبراير 2012 م ، ص252 .

أ- التراكم المعرفي :

نتج كم هائل من المعلومات عن الحركة العلمية الواسعة التي شهدها التاريخ الإسلامي ، و قد أدى هذا التوسع إلى حدوث تداخل كبير بين العلوم مما استلزم القيام بعملية الفصل المنهجي بين العلوم ، مع ربطها بمحور ثابت هو التوحيد.

ب- التأثير السلبي للثقافات الوافدة :

أثرت الثقافات الوافدة سلبيا على الرؤية الإسلامية الأصيلة، نظرا لأنها تتضمن خلفيات فكرية تنتهي إلى أديان محرفة أو فلسفات وثنية وانطلاقا مما تشكل هذه الثقافات من تهديد خطير للمنظومة الإسلامية اتجهت جهود العلماء. **(1)**

إلى القيام بعملية التأصيل لعلم العقيدة و موازاة مع هذه العملية تركزت جهود العلماء أيضا على التأسيس المنهجي.

ج- اختلاط اللسان العربي باللسان الأعجمي :

كان هذا العامل سببا في اتجاه علماء اللغة إلى بناء قواعد و أصول وضوابط لحفظ اللغة العربية من الذوبان ، إذ لما بدأت بوادر اللحن تدب إلى ألسنة بعض أبناء العرب ، بسبب كثرة اختلاطهم وامتزاجهم بالأعاجم الذين دخلوا في الإسلام ، نتيجة الدعوة الإسلامية التي واكبت الفتوح هب نوابغ العلماء ذوي العقل و الرشد من المسلمين لضبط اللغة العربية في متن مفرداتها و قواعد تصريفها ، و ما تدل عليه اختلاف الصيغ و المعاني ، و لضبط حركات أواخر كلماتها باختلاف أحوال مواقعها من الجملة العربية . **(2)**

(1) قاسم عبده قاسم ، المسلمون وأوروبا ، التطور التاريخي لصورة الآخر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط2، القاهرة ، 2012م، ص44. 2/ حسن حينكة الميداني ، الحضارة الإسلامية ، دمشق ، دار العلم ، ط1 ، 1998 ، ص 477.

د- الوضع في الحديث :

انتشر هذا العامل بسبب خفوت الجذوة الإيمانية ، و كان من آثار هذا الخفوت ما شهدته تلك الحقبة من صراعات سياسية و عقائدية و مذهبية كان من تداعياتها شيوع الكذب في الحديث ، و قد كان رد فعل العلماء في مستوى هذه التحديات ، حيث اتجهت جهودهم إلى تأسيس علم الحديث ، و هذا ببناء أصول و ضوابط بلغت أقصى درجات الضبط و الدقة إذ وضعوا منهجا رائعا للتثبت من صحة رواية الأحاديث ، و لنبذ ما وضعه الوضاعون الكذابون ، مما نسبوه إلى رسول الله (ص) كذبا وافتراءا ، إما تفرضا و إتباعا للهوى أو غفلة و جهلا ، و لتصنيف سائر الأحاديث المروية في درجات مناسبات لقوة الوسائل التي تمت بها صلة الخبر برسول الله (ص) ، و بهذا يعد هذا العلم إبداعا إسلاميا خالصا حفظ السنة النبوية من التحريف و التزييف. (1)

هـ – توسيع الحياة الإنسانية :

حدث توسع كبير في الحياة الإنسانية كما و كيفا ، و هو ما أدى إلى حدوث مستجدات جديدة في حياة الناس و لمسايرة هذه المستجدات انصبت جهود العلماء على بناء قواعد و أصول تضمن مواكبة الشريعة الإسلامية للزمان و المكان ، و تجسدت ثمرات هذه الجهود في تأسيس علم الفقه الإسلامي و أصوله و علم المقاصد و ما يتفرع عنها.

و ينبغي الإشارة إلى أن خاصية مسايرة الشريعة الإسلامية للزمان و المكان تعود أساسا إلى صياغة النص القرآني الذي جاء على نحو بليغ معجزا يحفظ ديمومة الحكم على الرفع من تغيير الظروف ، أثر تطوير الحياة الإسلامية.

(1) حسن حينكة الميداني ، الحضارة الإسلامية ، مرجع سابق، ص 465.

2-التفاعل المعرفي مع الثقافات الوافدة في إطار منهج استيعابي متميز :

أهم خاصة اتسم بها الفكر الإسلامي هي قدرته الذاتية على الإستيعاب، ثم تمثل الإنتاج الفكري للحضارات الإنسانية في إطار منهج يتميز بالقراءة الوظيفية النقدية البناءة للإنتاج الفكري ، عن طريق سبر أغواره و دقائقه و كشف بنيته الداخلية و بالتالي إبراز تناقصاته، و هو ما يفسح المجال لتأسيس منهج بديل يجمع بين القدرة على هضم الثقافة الوافدة الدخيلة و القدرة على تمثل الثقافة الذاتية الأصلية و بذلك تتحول العناصر الثقافية المستمدة من عناصر مختلفة و متباينة ، و من خلال عملية خلق جديدة إلى ثقافة عربية و فكر إسلامي له خصائصه التي صارت تميزه عن غيره.

و لا تكمن أهمية هذا الإقتباس في القيمة الذاتية للإنتاج الفكري الوافد ، بقدر ما تكمن في قيمة الحركة الواعية في تفاعلها مع هذا الأثر تهيؤ خاصا في وعي الشخص – الفكر الإسلامي – فيقتنص هذا الأثر و تحدث المعجزة ، تلك هي صعقة العبقرية ، و هذا هو مخاضها الذي لا يصفه لسان و لا يقوم به بيان. **(1)**

و هناك رأي آخر مفاده أن الحضارة الإسلامية رغم تنوع أصولها ، لم تكن مجرد جمع آلي للثقافات القديمة ، بل هي بالأحرى خلق جديد انبعثت فيه هذه العناصر لتكون حضارة جديدة و ذلك بأن انتقلت إلى صور عربية إسلامية و هذه العملية سمة مميزة لكل مرحلة من مراحل هذه الحضارة.

(1) عبد الرحمان مرحبا ، أصالة الفكر العربي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، ،الجزائر ، 1983 ، ص 163

ثانيا: التجديد التربوي:

نرصد في التاريخ الإسلامي نماذج متعددة من التجديد التربوي الذي انطلق منذ عصر الصحابة رضوان الله عليهم ، وقد انتقل العمل التربوي جيلا عن جيل ، فلم يخل أي عصر من مجدد في هذا الميدان ، بل أن هناك بعض العلماء من جمع بين التجديد العلمي المنهجي و التجديد التربوي ، نذكر منهم الإمام الحسن البصري ، و الأئمة الأربعة ، و شيخ الإسلام ابن تيمية و تلميذه ابن القيم و غيرهم من العلماء الربانيين ، فكان لهؤلاء أكبر الأثر في ترشيد السلوك العملي للأمة الإسلامية إذ أحيوا ما اندرس من السنن و حثوا على الالتزام بها و قمعوا أهل البدع و الهواء و نشروا العلم و بصيغة أدق عملوا على إعادة ربط الأمة الإسلامية بالمنهل العذب الذي ارتوى منه الرعيل الأول.

استنتاج عام :

في ضوء استقراء النماذج التاريخية لعملية التجديد بمختلف مناحيها يمكن الخروج بالمحصلة الآتية :

1- قوة الإسلام الذاتية القادرة على امتصاص كل الصدمات ، و هذا بقابلية للتجديد ،/ فكانت هذه الصدمات بمثابة منبهات حضارية حثت على النهوض و الإستمرارية في التجديد الذاتي ، و تتبع هذه القدرة الذاتية من الدفعة الروحية الهائلة التي أحدثها الإسلام في النفس فجعلها في أقصى درجات التوتر و الفاعلية للقيام بدورها الرسالي ، الذي يتمثل في الإستخلاف الحضاري في الأرض. (1)

2- قدرة الإسلام الذاتية على مسايرة الحياة الإنسانية بكافة مناحيها زمانا و مكانا وهو ما يؤكد خاصية شمولية الإسلام للحياة.

(1) عبد الرحمان مرحبا ، أصالة الفكر العربي، مرجع سابق، ص165.

3- قدرة الإسلام الذاتية على استثمار الثقافات الإنسانية في إطار توظيف منهج استيعابي متميز.

4- العمل التجديدي جزء لا يتجزأ من الممارسات العلمية و العملية و الأمة الإسلامية.

الفعل التجديدي منظار الحضارة :

من خلال هذه التوطئة التأصيلية و التاريخية، نزداد يقينا بالمكانة الرفيعة التي يحتلها التجديد في المنظومة الإسلامية ،/ بوصفه أهم عامل للإستمرارية و التواصل الحضاري و بالتالي ديمومة الشهادة و الوسطية بين الأمم فهو نوع من التكليف باستمرار التصويب و تقويم الإنحراف و ضبط المسيرة ، بالتركيز في إعادة المرغيرة للواقع ، و التقويم له ، بقيم الكتاب و السنة ، و محاولة تصويبه و العودة بمساره إلى الينابيع الأولى.

و على هذا يكتسب مفهوم التجديد في الرؤية الإسلامية معنى متميزا ، يعني العودة إلى الأصول و إحيائها في حياة الإنسان المسلم بما يمكن من إحياء ما اندرس و تقويم ما انحرف و مواجهة الحادثات و الوقائع المتجددة دائما و أبدا ، من خلال فهمها و إعادة قراءتها تمثلا للأمر الإلهي المستمر "بالقراءة."

فالتجديد دائما يتحرك من نقطة ثابتة يعود إليها و يتفاعل معها لتشييد عمارته الحضارية ، يرتبط بأصل ثابت قادر على العطاء المتجدد خلال التفاعل البشري و المطلق و النسبي من خلال تقديمه لعلاقة واضحة بينهما بينة الأسس مستلهمة المقاصد، فهو مراجعة دائمة للتقليد – بجميع أشكاله – بالتأصيل. (1)

فالأمة الإسلامية بدون العمل التجديدي المتواصل ما هي إلا أمة خامدة جامدة في مؤخرة الركب ،...

(1) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المفهوم التجديدي ، مرجع سابق ، ص 359.

مفهوم الخطاب:

الخطاب من الألفاظ التي شاعت في حقل الدراسات اللغوية ولقيت إقبالا واسعا من قبل الدارسين والباحثين، فالخطاب ليس بالمصطلح الجديد ولكنه كيان متجدد يولد في كل زمن ولادة جديدة تنسجم وخصوصية المرحلة، وهو كمفهوم لساني يمتد حضوره إلى النصوص المتعاليات من شعر جاهلي وقرآن كريم،وكذا في الدراسات الأجنبية ، حيث تمثل الأوديسا والإليادة نماذج خطابات متفردة بغض النظر عن نوع الخطاب.

ورغم قدم جذور هذه الكلمة في الثقافة العربية من حيث أصولها المقترنة بالنطق، فإن الكلمات ‹‹ استخداماتها المعاصرة، بوصفها مصطلحا له أهميته المتزايدة تدخل بمعانيها إلى دائرة الاصطلاحية التي هي أقرب إلى الترجمة ،والتي تشير حقولها الدلالية إلى معان وافدة، ليست من قبيل الانبثاق الذاتي في الثقافة العربية، فما نقصد بالكلمة المصطلح (الخطاب) هو نوع من الترجمة أو التعريب لمصطلح Discourse في الانجليزية ونظيره Discours في الفرنسية أو Diskurs في الألمانية.... (1)

فأغلب المرادفات الأجنبية الشائعة لمصطلح (الخطاب) ‹‹ أما على مستوى الاشتقاق اللغوي مأخوذة من أصل لاتيني، هو الاسم Dircursus المشتق بدوره من الفعل Discursere الذي يعني (الجري هنا وهناك) أو (الجري ذهابا وإيابا) وهو فعل يتضمن معنى التدافع الذي يقترن بالتلفظ العفوي، وإرسال الكلام والمحادثة الحرة والارتجال، وغير ذلك من الدلالات التي أفضت – في اللغات الأوربية الحديثة إلى معاني العرض والسرد..... (2)

وقد بدأ هذا المصطلح يرتسم في مناخه الدلالي بعد ظهور كتاب (فرديناند دي سوسير) ° "محاضرات في اللسانيات العامة" لما فيه من مبادئ أساسية ساهمت في وضوح مفهوم الخطاب، ومن بين التعاريف التي قدمت للإحاطة بالمصطلح والتي تبدو في عمومها تعاريف جزئية تضيء جوانب مفردة من هذا المفهوم ،إلا أن تقديمها لا ينم عن الاختلاف الموجود بينها بقدر ما ينم عن تكامل متدرج يصبو إلى الإفصاح عن ماهية الخطاب.

°عالم لسانيات فرنسي (1857-1913م) .

(1) جابر عصفور : آفاق العصر ، دار الهدى للثقافة والنشر ، ط1، سوريا – دمشق ، 1997 ص 47 – 2 .

(2) المرجع نفسه ، ص 47 – 48.

التأصيل الفلسفي لمفهوم الخطاب:

أصبح مصطلح «الخطاب» في الآونة الأخيرة مصطلحاً شائعاً ، إلا أنه تشعب ، وصارت له دروب عديدة ومفاهيم مختلفة ولا متناهية ، حتى بات العثور عليه وتحديده أمراً صعباً.. بادئ ذي بدء يتحدد المعنى اللغوي للخطاب في عدة اتجاهات ، فهو يعني الإجابة عن شيء ما والنطق به ، أو مراجعة الكلام ، وقد قيل في قوله تعالى «وفصل الخطاب» هو أنه الحُكم بالبينة أو اليمين ، أو الفصل بين الحق والباطل ، والتمييز بين الحكم وضده ، أو الفقه في القضاء.. **كما نجد مثلا في لسان العرب:" الخطاب والمُخاطَبَة: مُراجَعَة الكَلامِ، وقد خاطَبَه بالكَلامِ مُخاطَبَةً وخطابا وهُما يَتخاطَبانِ (1)**.... **من** ناحية أخرى فإن أغلب المرادفات الأجنبية الشائعة لهذا المصطلح مأخوذة من أصل لاتيني ، وهو الاسم DISCURSUSالمشتق بدوره من الفعل DISCURRERE الذي يعني «الجري هنا أو هناك» أو «الجري ذهاباً وإياباً» وهو فعل يتضمن معنى التدافع الذي يقترن بالتلفظ العفوي ، وإرسال الكلام ، والمحادثة الحرة ، والارتجال.. يقوم مفهوم الخطاب في اللغة سواء العربية أو الأجنبية على التلفظ أو القول بين طرفين : أحدهما مُخاطِب ، وثانيهما مُخاطَب ، وقد يتحاوران في شكل حديث حر ، فيقال حينئذٍ : إنهما يتخاطبان ، فيفهم أحدهما الآخر عن طريق البينة وفصل الخطاب.، من هذا المنطلق يُفضي الاستعمال الاصطلاحي إلى معانٍ ودلالات أكثر تحديداً : إذ يتحول الخطاب إلى رسالة أو نص يكتبه كاتب إلى شخص آخر ، وقد يُكتب الخطاب شعراً ، ولكن الأشهر أن يكون نثراً ، كما يعني «العرض ، والسرد ، والخطبة الطويلة نسبياً غير الخاضعة إلى خطة جامدة ، ثم الموعظة والخطبة المنمقة ، والمحاضرة ، والمعالجة البحثية ، وأخيراً اللغة من حيث هي أفعال أدائية لفاعلين ، أو ممارسة اجتماعية لذوات تمارس الفعل الاجتماعي وتنفعل به بواسطة اللغة» .

ويصبح المنطوق اللغوي جزءاً أساسياً من مفهوم الخطاب ، فهو الوحدة الأولى للخطاب ، وعلاقته به كعلاقة الجزء بالكل ، إلا أنه يتميز عن الخطاب في كونه يستطيع أن يستقل بذاته ، أي أنه ليس مشروطاً بالخطاب ، كما أنه يمكن أن يُقيم علاقاتٍ متشابكة مع التحليل الخطابي.

(1) ابن منظور (جمال الدين ابو الفضل محمد بن مكرم ، ت 711هـ)، لسان العرب ، تحقيق أمين محمد عبدالوهاب ، ومحمد الصاوي العبيدي ، دار احياء التراث العربي، ط 2 ، ج 4، بيروت ، 1997م، ص 135

وبذلك فإن المفهوم الاصطلاحي للخطاب يعني «الميدان العام لمجموع المنطوقات ، أو مجموعة متميزة من المنطوقات ، أو هو ممارسة لها قواعدها تدلُ دلالة وصفٍ على عدد معين من المنطوقات وتشير إليها»، (1) كما أنه عبارة عن «مجموعة من المنطوقات أو الملفوظات التي تكون بدورها مجموعة من التشكيلات الخطابية المحكومة بقواعد التكوين والتحويل» .(2)

ولكن اللغة في جميع الأحوال تتكون من منظومة ، أو من نسق من المنطوقات الممكنة ، تماماً كما يعرفها دي سوسير باعتبارها «نظاماً من العلاقات» (3) ، إذ أن الخطاب في أحد معانيه «هو اللغة باعتبارها حواراً بين الكاتب والقارئ ، أو بين افكار الكاتب وأفكار القارئ ، أو بين ما يُمثله الكاتب «اجتماعياً أو سياسياً أو ثقافياً ...

من المعروف أن الفلاسفة، قد ناقشوا مشكلة سلطة اللغة "الحركة السوفسطائية"، وعلاقة اللغة بالواقع والعالم الخارجي" أفلاطون"، و بنية وتركيب اللغة وعلاقتها بالمنطق والسياسة "أرسطو"، و علاقة اللغة بالفكر والمعرفة " ديكارت – لوك"، وعلاقة اللغة بالمجتمع "روسو" كذلك فإن السفسطائية قد وقفت عند سلطة الخطاب عندما اكتشفت الإمكانيات التي تحملها اللغة كالمغالطة والقدرة على التمويه وإيقاع الخصم في الخطأ ودور الخطابة في تغيير الرأي والموقف، ومنذ ذلك التاريخ على الأقل، طرحت مسالة العلاقة بين اللغة والسلطة فهل للغة سلطة ذاتية أم أنها تستمدها من شيء خارج عنها كالسلطة السياسية والدينية وغيرها،ومن المعروف أن السفسطائية قد وقفت عند سلطة الخطاب عندما اكتشفت الإمكانيات التي تحملها اللغة كالمغالطة والقدرة على التمويه وإيقاع الخصم في الخطأ ودور الخطابة في تغيير الرأي والموقف، وفي هذا السياق من الطرح العام للمسالة ظهرت تحليلات ميشيل فوكو في اللغة والخطاب على نحو فلسفي.

(1) ميشيل فوكو : نظام الخطاب وارادة المعرفة ، ترجمة أحمد السطاتي وعبدالسلام بنعبد العالي ، دار النشر المغربية الدار البيضاء 1985م، ص 51 ، 52

(2) الزواوي بغورة : مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة 2000م ص94

(3) فرديناند دى سوسير : دروس في الالسنية العامة ترجمة صالح القرمادي وآخرون ، الدار العربية للكتابة ، طرابلس 1985، ص 41

الخطاب عند ميشال فوكو:

من هذا المنطلق نحاول تحديد مفهوم «الخطاب» وبخاصة في السياق الفلسفي كما هي الحال في بعض طروحات المفكرين، وهنا نقف عند أكثر منظري الخطاب شهرة وتأثيرا وهو ميشيل فوكو وهو فيلسوف فرنسي، ارتبط اسمه بالحركات البنيوية ومابعد البنيوية، الذي خصص للخطاب كتابين من كتبه، وهما: أركولوجيا المعرفة 1969 م ، ونظام الخطاب 1971م، وقدم فيهما تصوره للخطاب، وهو تصور يفارق بصورة واضحة المفهوم عند سابقيه، ومن خلال الاستعراض التاريخي لمفهوم الخطاب في الثقافة الغربية يتبين:

1 – " ارتباط الخطاب بالفلسفة والمنطق من حيث كونه "عملية عقلية منظمة تنظيما منطقيا أو عملية مركبة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية أو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي يرتبط بعضها ببعض".

2 –أن الخطاب أصبح توجها في الدراسات الألسنية... تعبر عنه أعمال بنفيست ومدرسة تحليل الخطاب الفرنسية.

أن ميشيل فوكو الذي اعتمد على هذه الخلفية الفكرية وخاصة على أعمال ليفي شترواس وبنفيست قد اختلف مفهومه للخطاب عن سابقيه. (1)

مفهوم الخطاب عند ميشيل فوكو:

يتحدد مفهوم الخطاب عند فوكو بشكل واضح ، حيث حاول بكل ما أوتى من علم أن يحفر لهذا المفهوم سياقاً دلالياً واصطلاحياً مميزاً عبر التنظير والتطبيق ، لذا فإنه يُقدم عدة تعريفات لهذا المصطلح ، فهو يعني عنده «مجموعة من الأدلة من حيث هي عبارات.. والتي تنتسب إلى نفس نظام التكون» أو هو مجموعة من العبارات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية ، فهو ليس وحده بلاغية أو صورية قابلة لأن تتكرر إلى ما لانهاية يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ مع تفسيره إذا اقتضى الحال ، بل هو عبارة عن عدد محصور من العبارات التي نستطيع تحديد شروط وجودها».(2)

يرى فوكو إذاً أن الخطاب يعني الميدان العام لمجموع المنطوقات أو مجموعة متميزة من العبارات بوصفها تنتمي إلى تشكيلة خطابية محددة .

(1) الزواوي بغورة : مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو ، مرجع سابق، ص94

(2) ميشيل فوكو :حفريات المعرفة ، ت: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط 2 ، 1987، بيروت، ص 100

كما أنه يُشكل «شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه».(1)

أما عن أنواع الخطاب فقد تبني ابن رشد التقسيم الأرسطي له إلى برهان وجدل وخطابة وسفسطة وشعر، وأرجع كل خطاب إلى فئة اجتماعية. فالبرهان هو خطاب الخاصة من الفلاسفة، وهو يعتمد على المقدمات الأولية اليقينية المبرهن عليها عقلياً، والجدل هو الخطاب الذي ينفع مع العامة لكونه يعتمد على المقدمات المشهورة، والخطابة هي خطاب العامة الذي يلجأ إلى إقناعهم بالتحسين والتقبيح والمدح والذم اعتماداً على ما لديهم من حس أخلاقي. أما السفسطة فهي الخطاب المغالط الذي لا يهدف إلا إلى الخداع والإيهام وإيقاع الخصم في التناقض دون الوصول إلى الحقيقة. وقسم ابن رشد مواقف الناس من الشريعة ثلاثة أقسام: جمهور وجدليون وحكماء. ويجب حمل الشريعة على ظاهرها للجمهور والجدليين لأنهم ليسوا من أهل النظر العقلي، بل يعتمدون على المشهورات، أما التأويل فهو خاص بالحكماء الفلاسفة وحدهم، لتمكنهم من قواعد البرهان العقلي. الخطابة تصلح مع الجمهور وهم ليسوا أهل نظر أو فكر، وبالتالي لا يجب أن يطلعوا على نتائج العلوم البرهانية، إذ هي لديهم كفر. يقول ابن رشد: "وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل، فضلاً عن الجمهور ومتى صرح بشئ من هذه التأويلات إلى من هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة. (2)

(1) سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ط 2 ، 2000 م ص 89

(2) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. مع مدخل ومقدمة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1997. ص 119.

الخطاب و الثقافة: بين الأصالة و المعاصرة:

تنطوي استعارة مصطلح الخطاب من نسق ثقافي إلى أخر على إشكالات في الاستخدام، لأن الثقافة "تنهض ويستقيم صرحها كلما أفلحت في إنتاج معرفة خصبة وجديدة تواجهها اصطلاحات واضحة الدلالة، ومن المؤكد أن ثقافة أي أمة من الأمم تتقوّض وتتلاشى لأسباب كثيرة منها: اضطراب دلالة المصطلح، وتعارض المفاهيم، وشيوع الغموض، والقلق في التراسل العلمي بين مصادر المعرفة ووجهات التلقي، الأمر الذي يعرض تراكم المعرفة ذاته إلى كثير من الصعاب ومنها عدم استقرار المفاهيم وما يقوده ذلك من اضطراب ليس في الوصف والتحليل والاستقرار، إنما في الاستنباط واستخراج النتائج التي يهدف الوصول إليها كل بحث".**(1)**

يتضح ذلك في الاستخدامات المتعددة لمصطلح ما، بحيث تعطي دلالة في حقل معرفي معين تختلف عنها في حقول المعرفة الأخرى، ونجد أن مصطلح الخطاب شأنه شأن المصطلحات التي تكونت حولها ضبابية تعريفية، بحيث أن التعريف الذي قدمه أحد الباحثين أو اللغويين يختلف عن التعاريف التي قدمها باحثون آخرون.

لذا ظل الخطاب كمفهوم يقبل التأويل في حقول المعرفة الأخرى دون وضع إطار تعريفي محدد له بما يؤدي إلى تحديد خصائصه وسماته، وعلى نحو ينطبق عليه التعريف في حقول المعرفة المختلفة التي تستعين بمفهوم الخطاب، إذا علمنا أن كثيراً من الخطابات تخضع للمعارف التي تستخدم فيها، كالخطاب السياسي والخطاب الإعلامي والخطاب الديني والخطاب الأدبي والخطاب الفلسفي....الخ.

أن الخلط والغموض والارتباك الذي طال مصطلح الخطاب يرتبط بسببين هما:**(2)**

(1) عبد الله إبراهيم، إشكالية المصطلح النقدي: الخطاب والنص، مجلة أفاق عربية، بغداد، السنة الثامنة عشرة، آذار، 1993، ص56.

(2) المرجع نفسه، ص57.

أ/ <u>إشكالية الأصالة</u>: ويتجلى أمرها في ظل ممارسات ثقافية كثيرة ومتنوعة تحاول أن تضفي على المصطلح دلالات حديثة وتعمل على انتزاعه من حقل معرفي، وتستعمله في حقل معرفي أخر دون أن تراعي خصائصه التي أكتسبها ضمن حقله الأصل، الأمر الذي يغذي المصطلح بمفاهيم غريبة.

ب/ <u>إشكالية المعاصرة:</u> ويتجلى أمرها في ظل ممارسات ثقافية أكثر تواتراً وتنوعاً تعمل على نقل المصطلح من ثقافة إلى أخرى، دون أية مراعاة لخصائصه التي أكتسبها من البنية الثقافية الأصلية التي نشأ وتشّكل فيها، دون مراعاة أيضاً لخصائص الثقافة التي يصار إلى استخدامها فيها.، في تاريخ اللسانيات نجد أن علماء اللغة يفرقون بين الخطاب وبين الحديث، ذلك أن الحديث يمكن أن يجمع في عينة لغوية واحدة، ويحلل إلى عناصر صغرى بدءا بالصوت (الفونيم)؛ لأنه أصغر وحدة، بينما تحليل الخطاب يسير في اتجاه أخر، إذ إن الجملة هي الوحدة الصغرى التي يحلل إليها.**(1)**

وإذ كان الإيصال هو البعد الأول للاتصال، فان التأثير هو البعد الثاني له، ومن ثم فإن الخطاب نصوص تم ترتيبها حسب أهميتها وضرورتها من وجهة نظر فاعلها ليتم من خلالها إيصال أفكار معينة في مجال معرفي محدد: لغوي، أدبي، إعلامي، سياسي...الخ، لدى الفاعل هدف إقناع المتلقي بما لديه من أفكار، ونستطيع أن نحدد هنا فاعل الخطاب والمتلقي إذ لدى الأول هدف إقناع الثاني بمجمل أفكاره ويبقى أن يتم التوضيح فيما إذا كان لدى الثاني (المتلقي) الرغبة في التلقي ويتوقف هذا على إيجاد الفاعل الوقت المناسب لإرسال خطابه. **(2)**

---

(1) حميدة سميسم، الخطاب الإعلامي العراقي، بحث مقدم إلى مؤتمر الأعلام الأول، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الأعلام، 2001، ص2.

(2) ضياء رشوان، مفهوم الحدود في الخطاب القومي العربي، مجلة السياسة الدولية، القاهرة، العدد111، 1993، ص177.

الفصل الأول:

روجيه غارودي الإنسان الفيلسوف

المبحث الأول: من هو غارودي

المبحث الثاني: مصادر فكره (الأصول الفلسفية لغارودي)

- **الدفاع عن الماركسية و نقده لما بعد ماركس**
- **مرحلة حوار الحضارات**
- **مرحلة الإسلام: أسلمة غارودي أم إسلامه**

تمهيد:

إن الفسيفساء الفكرية عند الفيلسوف روجيه غارودي، إنما يعكسها التنوع و الغزارة في فكره ما جعلت ذلك ينصب في عدة مجالات معرفية أساسها الفلسفة، و أحد أهم خصوصياتها المتمثلة في النقد، وذلك في كل ما يخص الانسان و ما يحيط به من واقع محلي أو عالمي.

فحياة مفكرنا غارودي كانت أشبه بمخاض تتصارع فيه الأفكار و المعارف و الإيديولوجيات

فقد عرف محطات عديدة في حياته، يمكن تصنيفها في ثلاث مراحل أساسية:
مرحلة الماركسية، مرحلة حوار الحضارات، مرحلة الإسلام.، هذه الأخيرة التي توصل لها بعد بحثه في عالم الفكر، فأيقن بأنه وجد المنطق في الإسلام .، فحسبه في الإسلام تجد العلاقة بين الله الخالق وبين المخلوق الإنسان علاقة مباشرة بلا وسيط.، و خرج بنظرية شاملة تبشر أن الإسلام هو البديل لكل الإيديولوجيات المعاصرة.

من بين أهم المباحث في فكر غارودي نجد ما يسمى حوار الحضارات، فقد تعمق في دراسته لها، وخرج بنتيجة تتمثل في ضرورة بناء هذا الحوار وفق منظور فلسفي نقدي لإحياء عملية التجديد الحضاري، والتي لا يمكن أن تتم واقعيا إلا في ضوء ما يصطلح عليه بالخطاب التجديدي الذي عني بكل الميادين الحياتية.

من هو غارودي:

روجيه غارودي مفكر فرنسي ولد سنة 1913، كان عضوا في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي عام 1945 و في مكتبه السياسي عام 1956م، و فصل عن الحزب إثر مواقفه من أحداث تشيكوسلوفاكيا عام 1968.(1)

انتهى بعد رحلة طويلة شاقة في عالم الفكر و واقع الحياة إلى الإسلام فاعتنقه بعد أن أيقن بأنه الدين الحق الذي لا نجاة للإنسانية مما تعانيه إلا به، فاختارهدينا عن رضا و طمأنينة، فأصبح من دعاته يكشف عن محاسنه و يذود عن حياضه و يهدي إليه.

اعتنق الإسلام في شهر رمضان عام 1402هـ فغير اسمه من (روجيه غارودي) إلى (رجاء غارودي) و كان معروفا عنه في الستينات أنه من المنظرين الأقوياء للفلسفة الماركسية و من أشدهم تحمسا له، بيد أنه اكتشف بالتجربة العلمية و الممارسة الذاتية أن الماركسية نظام باطل يتجلى زيفه و بطلانه في التأكيد على الجانب المادي، و يتجاهل القيم الجمالية الدينية في الحياة و الإنسان. (2) التقى بالعلامة الشيخ البشير الإبراهيمي بالجزائر سنة 1944 و تحدثا معا حول البطل الجزائري الأمير عبد القادر و تاريخه الماجد الحافل بالبطولات الخالدة، و اعتبر هذا اللقاء ذا بعد و فعالية في مسيرته نحو الإسلام.

(1) معجم الفلاسفة، إعداد جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1987، ص420.

(2) محمد الصالح صديق، مفكرون غربيون يعتنقون الإسلام و يتحدثون عنه، دار هومة للطباعة و النشر و التوزيع، الجزائر، سنة 2003، ص54.

ثم واصل رحلته و عدته التجرد و النزاهة و الدراسة و البحث و التصور و المقارنة و التحليل و التعليل فكانت الرحلة شاقة تخللتها منعطفات و اكتنفها أحيانا غموض و ظلام، و لكنها انتهت به إلى الحقيقة التي ظل يبحث عنها منذ أمد طويل في تعطش و لهف، و هذا ما صرح به في الإسكندرية يوم 1983/3/21 لجريدة الأخبار حيث قال: " أحب أن أقول أن انتمائي للإسلام لم يأت بمحض الصدفة، بل جاء بعد رحلة عناء و بحث تخللتها منعطفات كثيرة حتى وصلت إلى مرحلة اليقين الكامل و الخلود إلى العقيدة أو الديانة التي تمثل الاستقرار، و الإسلام في نظري هو الاستقرار".

و في جوابه عن سؤال حول مدى إمكانية أن يكون المفكر "غارودي" جسرا بين المسلمين و المفكرين في الغرب قال: "الإسلام ليس في حاجة إلى جسر أو ممر فالإسلام في حد ذاته لديه القدرات الكافية للوصول إلى كل عقلية و إلى جميع البشر في كل المجتمعات... و ليس هناك إسلام للغرب و إسلام للشرق، و إنما إسلام واحد يمكن أن يصل إلى كل عقلية و كل ثقافة باللغات و الثقافات المختلفة.(1) و من سلسلة حياته أنه:

- في عام 1933 بدأ دراسته مؤلفات ماركس و انجلز و لينين.
- عام 1937 انتخب عضوا في المكتب الفدرالي في فيدرالية تارن الشيوعية.
- 1940 اعتقل بسبب نشاطه الثوري المعادي للهتلرية و سجن في معسكر للاعتقال في الجزائر ثم أطلق سراحه عام 1943.

(1) محمد الصالح صديق، مفكرون غربيون يعتنقون الإسلام، مرجع سابق، ص56.

- 1944 تفرغ للعمل في الحزب الشيوعي الفرنسي.
- 1945_1962 انتخب عضوا في البرلمان.
- 1949 زار أربع عشر دولة في أمريكا اللاتينية حيث اطلع على الحركات الثورية في تلك القارة و نشر تقريرا يندد فيه بالاستغلال و الاضطهاد في تلك الدول.
- 1951 أمضى عاما في الإتحاد السوفياتي كمراسل لجريدة هيو مانيتية.
- 1953 حصل على شهادة الدكتوراه في التعليم العالي، و زار الولايات المتحدة 1955.
- 1956 أصيب بصدمة تحت تأثير البيان الشيوعي الذي ألقاه "خروتشوف" في المؤتمر العشرين حول عهد ستالين "و بدأ النظر في العهد الستاليني" و في أمور كان يراها بديهية و منع إعادة نشر كتاب (النظرية المادية في المعرفة).
- 1957 إصدار دراسته عن "الإنسانية و الماركسية" و ذلك من أجل تجديد في الماركسية. في 1970 وضع حد لخلافاته مع الحزب الشيوعي بإصدار كتاب (الحقيقة كلها) ثم فصل من الحزب.
- 1972 بدأ غارودي مرحلة حوار الحضارات فأصدر عدة كتب حول ذلك: البديل(1972)، مشروع الأمل(1976)، كلمة رجل(1975)، في سبيل حوار بين الحضارات، مفاتيح الماركسية(1977). ـ 1974 أوجد مجلة البدائل الاشتراكية.
- 1976 أسس المعهد الدولي للحوار بين الحضارات، و هو مدير المعهد...**(1)**

(1) راغب السرجان، عظماء أسلمو، مؤسسة مالك بن نبي للبحوث الفكرية و التطوير، bennabi213@.

إضافة إلى هذا هناك مؤلفات كثيرة أصدرت قبل و بعد إعلان إسلامه منها: مستقبل المرأة، الإسلام دين المستقبل، مادية الإسلام، فلسطين أرض الرسالات السماوية، المساجد مرآة الإسلام، بيوجرافيا القرن العشرين و فيه وصيته الفلسفية، الأصوليات المعاصرة.(1)

مصادر فكره: الأصول الفلسفية لروجيه غارودي:

لقد تأثر "غارودي" بالصوفية الهندية حيث يظهر ذلك في حوار جرى بينه و بين "محمد جابر الأنصاري" إذ قال:

"هؤلاء* ظنوا بالعقل وحده يعيش الإنسان، كم كانوا مخطئين! العقل وحده يدرك الحدود بين الأشياء و لكنه لا ينفذ إلى جوهر الأشياء، لابد من ملكة أخرى غير العقل، و فوق العقل تتجاوز الجزئيات اللامتناهية، و لكن المأساة أن الحضارة الحديثة اعتنقت ما قال أرسطو و ابن رشد و توما الاكويني عن العقل المتأثر و أهملت الاتجاه الآخر... فانتهت إلى الطريق المسدود".

و في سؤال أي اتجاه تقصد؟ أجاب غارودي أفضل اتجاه ما قبل سقراط في الفلسفة الإغريقية، و ذلك الاتجاه فوق العقل المتأثر بالروح الهندية، و حين سئل لماذا تذهب بعيدا غلى الفلسفة الهندية و لديك الروحية المسيحية؟ أجاب غارودي "أباء المسيحية تأثروا تأثرا

(1) عادل التل، فكر غارودي بين المادية و الإسلام، دار البينة للنشر و التوزيع، بيروت، ط2، سنة 1979، ص25_27.

عميقا بالفكر الهندي، هذه الحقيقة الراسخة يحاول الغرب التهرب منها تحت تأثير الدعاية الهندية، خذ موعظة الجبل و هي أهم و أكمل نصا من التراث المسيحي... إنها تناقض التعاليم اليهودية، و تقترب من الروح الهندية". **(1)**

و حين سئل هل أنه يعتمد في ذلك على التحليل و الاستنباط أم لديه شواهد تاريخية بشأن تأثر المسيحية بالروح الهندية أجاب قائلا: "التاريخ عامة بحاجة لإعادة كتباته... لقد كانت منطقة الشرق الأدنى تعج بالمؤثرات الروحية الهندية زمن المسيح و ما قبله، حتى الأفلاطونية المحدثة متأثرة بالصوفية الهندية و بواسطتنا و بالتأثر المباشر أيضا استمدت المسيحية الطابع الروحي العميق من تراث الهند".

بعيداً في مغامرة السؤال عما وراء الظلمة. ربما لتبدّد قليلاً من كثافة الشك، أو لأنها وجدت نفسها، في كل مرة، بحاجة إلى شحنة إضافية من اليقين لتستريح إليه وتطمئن.

لقد وقع روجيه غارودي، منذ البداية، في مشقَّة السؤال الفلسفي، فكان يعلم أن نهايات العصور تثير دوماً شعوراً بالرهبة، لكنه آثر ولوج قسوتها حتى يتحصَّل عبر الألم ما يستحيل عبر سواه. **(2)**

(1) رامي كلاوي، من الإلحاد إلى الإيمان، الطبعة الأولى، دمشق، دار قتيبة للطباعة و النشر و التوزيع، سنة 1990، ص120.

(2) محمود حيدر، مجلة المنهاج، دائرة المعارف الإسلامية، لبنان،2004، العدد 35، ص66.

الدفاع عن الماركسية و نقده لما بعد ماركس:

إلى جانب تأثره بالفكر الهندي، هناك مدراس فكرية و عقائد دينية متعددة نهل منها غارودي تتجلى في ثنايا مؤلفاته و نجد منها الماركسية، حيث يرى غارودي أن الماركسية ليست فلسفة من جملة الفلسفات، بل هي اجتياز الوعي لحركة التاريخ العميقة، و التطلع والطموح.

تطلع "برومثيوس" إلى الأخذ بزمام الصيرورة و إلى بناء المستقبل عن وحي، إن الماركسية هي خط اتجاه القرن الذي نعيش فيه. **(1)**

و الماركسية في رأيه أتت بالبينات على خصوصيتها و على جدواها المبدعة في العديد من مجالات الممارسة، فغيرت الحياة الاقتصادية و الاجتماعية في بلدان ضخمة، و أتاحت لملايين البشر –ظلوا مستبعدين آلاف السنين– أن يدخلوا عالم الحضارة و أن ينعموا بظروف معاشية إنسانية. **(2)**

و كان تأصيله للفكر الماركسي من مقاربة فلسفية من زاوية الدفاع عنها من الذين أرادو تحويل الفكر الماركسي إلى مقولات معلبة أرادوها أن تصلح لكل زمان ومكان، وجعلوا الأفكار تحل محل الواقع، بل أن يستنبط الأفكار من الواقع كما كان يفعل ماركس، أي أنهم، بكلمة أخرى، جعلوا النظرية الماركسية تقف على رأسها بعد أن كانت واقفة على قدميها، هذا ما كان يذكر به غارودي دائما، ويناضل إلى جانب بعض رفاقه في الحزب الشيوعي.

(1) روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين، تر: نزيه الحكيم، دار الآداب، ط1، سنة1967، ص29.
(2) المصدر نفسه، ص29_30.

و يضيف قائلا: "لقد انطلقت هذه الفلسفة (أي الماركسية) يمثل انطلاقة الجيش إلى حملته فاستطاع ماركس و انجلز أن يبصرا الإنسان بإمكاناته الخلاقة، و أن يضعا للطبقة العاملة برنامجا لبناء مجتمع يتيح تفتح الإنسان و منهجا هو في وقت معا خطة معركة و طريقة علمية لبناء هذا المجتمع. (1)

و في عام 1968 وقع حادثان مهمان هما: حركة الطلاب (الإضراب الوطني) و التدخل السوفياتي في تشيكوسلوفاكيا، من خلال هذين الحدثين بدأت الخلافات بين غارودي و قيادة الحزب الشيوعي لذلك طرح أفكارا جديدة على الماركسية في مؤلفاته التالية:

- في سبيل نموذج وطني للاشتراكية.
- الجذور الفرنسية للاشتراكية.
- منعطف الاشتراكية الكبير.، و في الكتاب الأول المذكور –في سبيل نموذج وطني للاشتراكية– يقول غارودي: " حين ينطوي بعض الرجال في شعب ما، و الشبان بصورة خاصة على آمال تخرج من المألوف بقدر تطلعات أيار 1968 فإنه يكون من الإجرام أن نخيبهم.، و أن المهمة الأولى المترتبة على الإنسان الماركسي هي أن يفهمهم، و المهمة الثانية بالنسبة إلى الإنسان المناضل هي أن يجد في الفعل القاسم المشترك بين جميع أولئك الذين يحبون المستقبل، يعني أن يعي الحقيقة التالية، ألا و هي أنه لابد من ابتكار نموذج جديد

(1) روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين، مصدر سابق ، ص30.

للاشتراكية بالنسبة إلى بلدان بلغت مرحلة عالية من التصنيع و التطور، و يصرح غارودي بأن هذه هي القضية التي طرحتها في فرنسا أزمة أيار. و هذه هي القضية التي طرحها الحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي منذ كانون الثاني (أيار) 1968.

و في قوله عن نموذج الأفكار الجديدة يقول: " إن خلفاء لينين من ستالين إلى بريجنيف يعكرون رونق الصورة الرائعة التي خلفتها ثورة أكتوبر في نظر العالم، و أن معتقداتهم تفقر الماركسية و تشوهها و تشكل عقبة في زجه تحليل علمي للتناقضات الداخلية في الرأسمالية... إني على قناعة بأن الاشتراكية وحدها تستطيع أن تخلق علاقات اجتماعية تناسب مقتضيات التحول العلمي و التقني و تجعله يخدم تحرر الإنسان، تحرر الناس جميعا".

وفي نطاق مراجعاته للماركسية انتقد الفهم الجزافي لمقولة (الدين أفيون الشعوب)، لأن القول ((بأن الدين في كل زمان ومكان يصرف الإنسان عن العمل والكفاح متناقض تناقضا صارخا مع الواقع التاريخي)) (1)،

بل انه حينما بدأ ينقد مسلمات الماركسية الجامدة، اتهمها بالتحول إلى دين رسمي ذي طقوس وأتباع.

(1) روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين، مصدر سابق ، ص147.

برز التوجه الماركسي بقوة في مقولات غارودي من خلال أطروحة الدكتوراه التي أحرز عليها في فرنسا والمعنونة ب"النظرية المادية في المعرفة"، فضمنها أدرج غارودي أهم الموضوعات التي تناولها "كارل ماركس" و"فريديريك انجلز" و"لينين" و"ستالين" و"ماوتسي تونغ" باعتبارهم شخصيات منظرة للفلسفة المادية، مؤكدا أن الفلسفة المادية علمية ترتكز على ثلاث أسس:

أولا– أن حوادث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة.

ثانيا– أن المادة هي الواقع الأول، وما إحساساتنا وفكرنا إلا نتاج الواقع وانعكاس له.

ثالثا– أن المعرفة المثبتة بالتجربة وبالممارسة العملية، يمكن أن تدمج بصورة تامة في العالم باندماجها في قوانينه، فتشكل مع باقي مكوناته وحدة تتفاعل معها في إطار التأثر والتأثير .

وعلى هاته الأسس التي تمثل القاعدة المادية لنظرية المعرفة مضى"غارودي" يتحدث عن الحركة وقوانينها العامة بوصفها العامل المحرك في عملية التغيير والتبدل والتحول.
فمن منطلق المادية الجدلية، يرى أن الحركة كانت في الطبيعة قبل الحياة، وبالحركة تم الانتقال من المادة العضوية إلى المادة الحية، وفي هذا الإطار نجده يعتضد بنظرية "داروين" في التطور ليوضح أصل الحياة ونشوء الأجناس. **(1)**

لكن غارودي منذ 1956 شرع في تأسيس حوار فكري مع الماركسية ولهذا نجده في السنة نفسها يمتنع عن إعادة نشر رسالته للدكتوراه"النظرية المادية في المعرفة"، ويتجه نحو البحث عن ماركسية منفتحة ذات طابع إنساني. وخلال سنوات الستينات يُصدر غارودي كتابا هاما في النقد الأدبي والفني عنونه به:"واقعية بلا ضفاف" منتقدا نظرية الواقعية الاشتراكية الكلاسيكية ومعترضا على فلسفتها التي تجمد الفنون والآداب، وتجعل من الالتزام بالنظرية أو المجتمع إلزاما حديديا صارما يخنق الإبداع الفني ويخمد أنفاسه.

(1) عبد العتاق مخلص، شاهد من الغرب: ورقات تمهيدية لقراءة فكر جارودي، دار القرويين، ط 1،2004، ص62–63.

وفي سنة 1966 أصدر غارودي كتابه"ماركسية القرن العشرين"، مؤسسا بذلك موقفا نقديا من مسلمات الماركسية الثابتة، متهما الماركسية بالتحول إلى دين رسمي ذي طقوس وأتباع، ومبرزا أن هذه المقولة مخالفة لقول إنجلز:"نظريتنا ليست ناموسا إلهيا، ناموسا يجب حفظه عن ظهر قلب وترديده بصورة آلية، بل هي دليل عمل"، كما انتقد فيه الفهم الخاطئ لمقولة:"الدين أفيون الشعوب"، فالادعاء بأن الدين في كل زمان ومكان يصرف الإنسان عن العمل والكفاح متناقض تناقضا صارخا مع الواقع التاريخي. (1)، يطرح غارودي في سياق مراجعاته للماركسية الجامدة، مقولة"لا دين أفيون للشعوب ولا إلحاد وضعي"، حيث يؤكد أن الحياة الأبدية –فيما وراء التاريخ ووراء هذه الحياة الدنيا– هي الأساسية. فلا دين أفيون يجري فيه تصور العلاقة بين الإنسان والله على نحو لا ينادي معه الإنسان الله ولا يلاقيه إلا في التخوم لا في المركز. ولا دين أفيون للشعوب: يتلبس شكل إيديولوجية، وشكل ميتافيزياء، لا شكل فعل وقرار وطريقة خلاقة للحياة. ولكن البديل عن دين أفيون للشعب ليس إلحادا وضعي النزعة؛ لأن الوضعية ليس هي العالم بدون الله فحسب، بل أيضا العالم بدون الإنسان. إن البديل الحقيقي هو إيمان مناضل وخلاق، لا يقصر الواقع على ما هو كائن فحسب، بل يضمنه أيضا جميع ممكنات مستقبل يبدو على الدوام مستحيلا في نظر من لا يملك قوة التأمل. فالإيمان يعني الأمل، مع ما يحمله من استكشاف الإمكانيات الكامنة وراء الواقع المباشر. ويبرز ذلك غارودي بعمق وتفصيل أكثر في كتابه:"نحو حرب دينية" في سياقه مراجعته للماركسية، حيث اعتبر أن الإلحاد لم يكن مكوّنا ضروريا من مكونات الاشتراكية.، كما أكد أن ماركس لم يقم بنقد فلسفي للدين، بل قام بنقد سياسي، مفسرا ذلك بقوله:"ففي نضاله من أجل الطبقات المستغلَّة والمضطهدة، اصطدم[ماركس] في أوروبا التي سيطرت عليها روح"الحلف المقدس"(بين كبار رجال الدين والأمراء ضد كل حركة ديموقراطية أو اشتراكية)، بدين يلعب، فعلا، دور أفيون الشعب".(2)

(1) روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين، مصدر سابق، ص147.

(2) إبراهيم العاتي، الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي من الماركسية الى الإسلام ، ص إ، دنيا الوطن، 2018.

مرحلة حوار الحضارات:

لقد تعمق غارودي في دراسته الحضارات، و خرج بنتيجته أنه لابد من حوار بين هذه الحضارات ليبعث السلام و الوئام و التعاون الفعال بين الشعوب، غنه تذمر من الجرائم الشنيعة للرجل الأبيض، و لذلك نادى بضرورة الحوار.، و الحوار في رأيه أن يفهم كل واحد أن ثمة شيئا يتعلمه من الآخر.، فالماركسيون إذا استهانوا في ميراث الماضي الثقافي بلحظة المسيحية، فإن أنسبيتهم تتعرض لخطر البقاء أنسبية مغلقة تناقض روح الماركسية بالذات. أما المسيحيون فإنهم يعون بأعداد متزايدة أنهم إذا لم يعرفوا كيف يفهمون دروس الماركسية عن دور البنى و العوامل المقرة في انسياق الإنسان أو تحريره، فإن مسيحيتهم تتعرض لخطر التبخر في تقوى شخصية خالصة، متناسية مسؤوليات المسيحي الاجتماعية في بناء مستقبل الإنسان ما يتغير و ما هو جديد.**(1)**.، و من شروط الحوار في نظر غارودي ألا تزعم بلدان أوربا و أمريكا الشمالية أنها الخالقة الوحيدة للقيم، إن الحوار سيتخذ طابعا إقليميا إذا لم يتحول إلى حوار حضارات مع آسيا إفريقيا و أمريكا اللاتينية، و من شروط نجاحه أن يعرف كل واحد كيف يعترف بالآخر و يفهمه معاني نوعيته الأساسية، في نظر غارودي، فإن الحوار بين الحضارات هو السبيل الوحيد الذي يمكن من خلاله «أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل للجميع».

(1) روجيه غارودي، في سبيل نموذج وطني للاشتراكية، ت فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، 1984، ص340.

بدون إقصاء أو تهميش، وعليه، فقد غدا حوار الحضارات ضرورة ملحة ومهمة، بل قضية حياة أو موت، يتحدد بموجبه بقاء البشرية، خاصة في هذا العصر، عصر بلغ فيه الخطر حداً عظيماً، نتيجة سياسات الغرب الرعنّاء، التي قادت البشرية إلى الانتحار والموت، المهم أن يدرك الغرب بأنه لا يملك مشروعاً جماعياً «يتعلق بمستقبل الإنسان، عدا تنمية إنتاجه واستهلاكه، بالاعتماد على تفوق الأسلحة»، اعتراف الغرب بـ«النّقص»، هو إقرار ضمني بحاجته إلى الآخرين، مهما بلغ من قوة، اقتصادية أو عسكرية، عندما يدرك ذلك، ويدرك أهمية الثقافات غير الغربية، وأنه مدين لها بشكل أو بآخر، عندئذٍ يكون الحوار بين الحضارات هو جسر النّجاة، و«السبيل الوحيد، الذي بقي مفتوحاً أمامنا (البشرية) خارج مأزق الموت. فالنظرية التي كوّنها» غارودي «لحوار الحضارات أراد بها أن يخاطب الغرب بصورة أساسية، لذلك فهي تنتمي وتصنف على النظريات الغربية التي تنطلق من نقد التجربة الغربية والفكر الغربي؛ لذلك فهو يرى أنّ» حوار الحضارات أصبح ضرورة عاجلة لا سبيل لردّها، إنه قضية بقاء، لقد بلغنا حد الخطر، بل لعلنا تجاوزناه، إن مهمتنا بعد الفرص التاريخية الضائعة، وضياع أبعاد الرجل الغربي، هي استئناف حوار حضارات الشرق والغرب من أجل وضع حد لحوار الذات الغربي الانتحاري، ، إدراك هذا النقص وإدراك ما ندين به للثقافات والحضارات غير الغربية، هو اليوم على ما نظن السبيل الوحيد الذي بقي مفتوحاً أمامنا خارج مأزق الموت. **(1)**

(1) روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة: د، عادل العوّا، ، منشورات عويدات، ط1، بيروت، 1978، ص23.

يمكن أن نطلق على مفكرنا غارودي لقب فيلسوف القرن العشرين لما عجت به حياته فقد

كان يمثل مشروع "مثقف القرن" بفرنسا لولا حدث قلب حياته رأسا على عقب هذا الحدث هو "اعتناقه الإسلام". سنتعرف على طبيعة هذا التحول، والانعطافات الأساسية فيه، ومنهج إدراك غارودي للإسلام بوصفه رؤية حضارية للعالم والمجتمع والدولة.

إن أهم ما في حياة "غارودي" ليس بالقطع تاريخه النضالي السياسي ضد النازية أو تمرده على قناعاته الشيوعية الموالية للاتحاد السوفيتي، ولكن في اعتباره من أبرز الفلاسفة في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي إلى غاية حلول الألفية الجديدة.

منذ سنة 1933 انتمى "روجيه غارودي" للحزب الشيوعي الفرنسي معتقدا "أن الشيوعية كانت الاختيار الوحيد الذي يطرح بديلا للخروج من أزمة الرأسمالية. كما كانت أفضل جبهة تقاوم هتلر والنازية في هذه الفترة، ففي فرنسا –على سبيل المثال– كان معظم المشتغلين بالكتابة والفنون وأساتذة الجامعات، وحائزي جائزة نوبل: إما أعضاء في الحزب الشيوعي أو أصدقاء للشيوعيين. وذلك بسبب الحالة السيئة التي نشأت عن أزمة الرأسمالية وتيار المقاومة لنازية هتلر".**(1)**

وقد كان غارودي موقنا بأن الحضارة الغربية ستقود البشرية إلى مستقبل مدمر ما لم تنسجم مع الحضارات الأخرى. ليستنتج أن سر النجاة يكمن في الديانات..إنه نداء الإيمان، فالدين هو طريق للتفكير والاعتقاد.

(1) صلاح عبد الرزاق، نقلا عن مصطفى حلمي، إسلام غارودي بين الحقيقة والافتراء، دار الدعوة، الطبعة الأولى، القاهرة، 1996. ص17.

يقول غارودي في أول أيام المحاكمة متوجها لقاضيه وللجمهور الحاضر في قاعة المحكمة: "إنني أستاذ جامعي متقاعد، وكاتب ألفت 54 كتابا وترجمت كتبي إلى 29 لغة وقدمت عني 22 أطروحة جامعية، وقد قاومت النازية في أثناء الاحتلال، ونفيت طيلة 33 شهرا في الجزائر، وكنت عضوا في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي، لكنني فصلت من الحزب عام 1970؛ لأنني قلت إن الاتحاد السوفيتي ليس بلدا اشتراكيا، كما عملت 14عاما كنائب في الجمعية الوطنية (البرلمان) ثم اعتنقت الإسلام.

لخص غارودي في هذه الأسطر رحلة حوالي ثمانين عاما من البحث الفكري والعمل النضالي وفي قضية "المحاكمة بالذات" والتي انتهت إلى مرحلة اليقين الكامل و الخلود إلى العقيدة التي تمثل الاستقرار، و الإسلام في نظره هو الاستقرار. (1)

لقد تميزت حياته ومسيرته الفكرية بالانتقال من أكثر من مدرسة وأكثر من منظومة فكرية إلى أخرى ومن نسق عقائدي إلى آخر، فغارودي الشاب الذي اعتنق البروتستانية في أول أيام حياته سرعان ما تخلى عن جزء منها ليعتنق الفكر الشيوعي وليصبح أحد أبرز المنظرين والمترجمين لأفكار كبار منظري الماركسية، لكنه عاد لينقلب على الشيوعية، ويتحول إلى اعتناق المسيحية الكاثوليكية لينتهي به المطاف إلى الإسلام.

روجيه غارودي حين بحثه ينطلق من قناعة أنه هناك ما يعيشه الإنسان يعبر عن لحظات تاريخية من أزمة حياته، لابد من طرح الأفكار، وإصلاحها، وهنا ينبغي أن يحول الفعل الحضاري إلى واقع ثقافي و حضاري و علي قائم بذاته تعيش فيه الأمة قيمها، و مفاهيمها و تعاليمها و نظرتها للكون و الانسان و الحياة بصورة شاملة و متكاملة. (2)

(1) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 389.

(2) محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الاسلامية، دار الفكر، ط 2، دمشق، 1998، ص 19.

وتمثل مؤلفاته ثلاث مراحل مهمة من حياته، فكُتب مثل "الإنسانية والماركسية "، و"أسئلة إلى سارتر"، و"كارل ماركس"، و"من أجل نموذج فرنسي للاشتراكية"، و"فكر هيجل"، و"ما هي الأخلاق الماركسية".. تشكل المرحلة الأولى لفكره الماركسي الشيوعي. أما المرحلة الثانية من المؤلفات فهي تمثل التمرد على الماركسية نموذجها كتب عديدة مثل "الحقيقة كلها"، و"البديل"، و"نداء إلى الأحياء"، و"كيف أصبح الإنسان إنسانيا". في حين أن المرحلة الثالثة من المؤلفات يمكن أن نسميها المرحلة الإسلامية وأهم معالمها كتب من أمثال "وعود الإسلام"، و"الإسلام دين المستقبل"، و"الإسلام وأزمة الغرب"، و"هل نحن بحاجة إلى الله"، وطبعا كتابه الذي أدى به إلى المحاكمة "الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية"، و"الأصوليات المعاصرة". هذا الأخير الذي أعلن فيه الحرب ضد الأصوليات باسم الوفاء للشرائع الحقة و البدايات العظيمة المنتهكة فكرا أو ممارسة لدى الأتباع مما يؤثر على الخطاب الديني، **(1)**

طرق روجيه غارودي كل أبواب العقائد والإيديولوجيات. بدأ بروتستانتيا، فكاثوليكيا وانتهى به المطاف مسلما، ليتبنى بعد ذلك لاهوت التحرير.، و لقد أراد مفكرنا أن يقدم تجربة حياته محاولة فكرية جادة قصد بها و بصدق لأبعد الحدود دحر التخلف . المسلمين خاصة . بكل أشكاله المادية و الذهنية و العملية.، ويأتي ذلك بالنظر في المشكلات التي فجرت هذا التخلف بدلا من البقاء في توتر و أسر للانفعالات، لذلك فالثقافات العقلانية السائرة في بوتقة التجديد هي التي تقيم بينها و بين الأزمات المسافات لتنظر اليها كظاهرة تستحق الدراسة و التمحيص و بالتالي العلاج، أما تلك التي تتحرك و تنفعل داخل فوران الأزمات فإنها تعقدها و تطمس إمكانيات الحل و الرؤية السليمة و الصحيحة.

---

(1) علي حرب، الاستلاب و الارتداد، الاسلام بين روجيه غارودي و حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت، 1997، ص 29.

مرحلة الإسلام: أسلمة غارودي أم إسلامه:

إن أساس انجذاب غارودي للإسلام كان فكريا بالدرجة الأولى فالفيلسوف الذي تخلى عن المادية الجدلية ومن التفسيرات الأرسطية والهيجلية والماركسية للمجتمع وللاقتصاد والثقافة والفن وللكون بشكل أشمل والذي مر بتجارب دينية من البروتستانتية إلى الكاثوليكية وجد طريقا فلسفيا للإسلام وبنى اعتناقه للإسلام على رؤية نقدية للإنتاج الفكري الإنساني عامة، حيث يرى أن الحضارة الغربية قد اعتمدت صيغة النمو المادي التراكمي.. نمو الإنتاج ونمو الاستهلاك كمعيار أوحد للتقدم وللسعادة وللعمل الإنساني ولكن ماذا بعد؟ إلى أين سنصل بعد ذلك.. وأين النمو في القيم والأخلاق والمعاملات والسعادة الحقيقية...

وكان غارودي يبحث عن إيديولوجيا توفر السلام والأمن للبشرية، وتمنح الانسجام بين الأخلاق والسياسة، بين الروح والمادة، بين الفرد والمجتمع، بين الثقافات الغربية وغير الغربية؛ أي أيديولوجيا عالمية تضم كل البشر...دين يسمو فوق القومية والوطن واللغة والمستوى الاقتصادي للحياة..دين يمنح الحياة الإنسانية معناها الحقيقي، وقد وجد غارودي في الإسلام النموذج لنوع من الحوار التوفيقي الذي كان مشغولا به طوال ثلاثين عاما.

ويبدو أنّ غارودي اختار التجربة سبيلاً، لانتقاء العقيدة التي سيظلّ يبحث عنها، حتى يصل إليها ويؤمن بها حتى رحيله. وكان إسلامه حدثاً مدوياً فاجأ الدوائر الغربية التي لم تكن تتوقع أن يكسب الإسلام مثل هذا الفيلسوف العقلاني الكبير، و لقد أربك تحوّل روجيه غارودي إلى الإسلام، في أوائل ثمانينيات القرن الماضي، الكثيرين، ومثّل صدمة عميقة لرفاق دربه والمتحمسين لأفكاره السابقة ومشروعه الفكري، في الوقت الذي ابتهج فيه المسلمون بتحوّل شخصية بوَزن وثقل روجيه غارودي للإسلام.(1)

(1) محمد عثمان الخشت، روجيه جارودي: لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1986، ص85

و من مصادر فكر "غارودي" الإسلام الذي تعمق فيه كثيرا، و خرج بقناعة أنه الدين الذي يخلص الإنسانية من عالم الغموض و الهمجية، و في قراءته للإسلام وضح غارودي رأيه قائلا: " نحن نعتمد على تحليل العظمة الماضية التي عرفها الإسلام باعتباره مبدعا لمبادرة تاريخية و تحليل أسباب الانحدار التي أخضعته لاستعمار الأمس، و الاستعمار الجديد اليوم.

نبحث عن: كيف يمكن للإسلام أن يعود فيجد مكانه في إعادة تنظيم عالم صار فوضى و هيمنة لإمبراطورية الولايات المتحدة ناشرة النظرية الليبرالية و الأكثر تدميرا للعالم برمته، و التي مردها وحدانية إله السوق، أي المال، إنه يدعو شعوب العالم إلى الوقوف في وجه أخطبوط العالم. **(1)**

و في جوابه عن سؤال حول مدى إمكانية أن يكون المفكر "غارودي" جسرا بين المسلمين و المفكرين في الغرب قال: "الإسلام ليس في حاجة إلى جسر أو ممر فالإسلام في حد ذاته لديه القدرات الكافية للوصول إلى كل عقلية و إلى جميع البشر في كل المجتمعات... و ليس هناك إسلام للغرب و إسلام للشرق، و إنما إسلام واحد يمكن أن يصل إلى كل عقلية و كل ثقافة باللغات والثقافات المختلفة. **(2)**

(1) محمد الصالح صديق، فلاسفة غربيون يعتنقون الاسلام، مرجع سابق، ص56.

(2) روجيه غارودي، الإسلام، تر: وجيه أسعد، دار عطية للطباعة و النشر و التوزيع، ط 3، سنة2001، ص11-12.

ولقد وجد "روجيه غارودي" في الإسلام ما لم يجده في غيره من الإيديولوجيات والمعتقدات والأفكار والنظريات الفكرية التي تفرقت بين الكتب والمجلدات وبكلمات أكثر بساطة وفي حوار آخر له في مجلة الأمة القطرية يلخص جارودي أسباب انجذابه للإسلام قائلا: "إذا حكمت على الأمور في ضوء تجربتي الشخصية فإنني أقول: إن ما كان يشغلني هو البحث عن النقطة التي يلتقي فيها الوجدان بالعقل أو الإبداع الفني والشعري بالعمل السياسي العقيدي وقد مكنني الإسلام والحمد لله من بلوغ نقطة التوحيد بينهما ففي حين أن الأحداث في عالمنا تبدو عمياء متطاحنة وقائمة على النمو الكمي والعنف يروضنا القرآن الكريم على اعتبار الكون والبشرية وحدة واحدة يكتسب فيها الدور الذي يسهم به الإنسان معنى.

جاء إسلام غارودي بعد رحلة طويلة من الأسئلة المقلقة والبحث الطويل في حضارات وديانات العالم كله، يقول:"أحب أن أقول إن انتمائي للإسلام لم يأت بمحض الصدفة، بل جاء بعد رحلة عناء وبحث، ورحلة طويلة تخللتها منعطفات كثيرة، حتى وصلت إلى مرحلة اليقين الكامل، والخلود إلى العقيدة أو الديانة التي تمثل الاستقرار، والإسلام في نظري هو الاستقرار... (1) وفي ظل غياب الغاية الإنسانية والإلهية يمكن للإسلام أن يقدم إلى العالم ما ينقصه، وهو إضفاء معنى للحياة، فالإسلام دين التوحيد. في حين أن العالم المعاصر عالم المنافسة والنمو الكمي والعنف تبدو فيه الأحداث حصيلة القوى العمياء المتصارعة، لكن يعلمنا القرآن الكريم النظر إلى الكون والبشر على أنهما كلّ واحد، ويعلمنا الله عز وجل أن نرى في كل شيء وفي كل حدث آية من آيات الله رمزا لحقيقة أسمى هي حقيقة النظام الواحد للطبيعة والمجتمع ولأنفسنا؛ فكل شيء في العالم خاضع لإرادة الله؛ فالحجر في سقوطه والنبات في نموه والحيوان في غرائزه كلها خاضعة؛ غير أن هذا الخضوع لا ينبع من إرادتها فهي لا تستطيع الإفلات من القوانين التي تحكمها.

(1) روجيه غارودي، محاضرة حوار الحضارات، ألقاها في الاسكندرية يوم 21-03-1983، نقلا عن روجيه غارودي، محمد عثمان الخشت(إعداد) لماذا أسلمت نصف قرن من البحث عن الحقيقة، مرجع سابق.

وقد بين غارودي تكريم الله للإنسان بإعطائه العقل مع الإيمان لنميز الخير والشر، فيقول:"إن الإنسان مسؤول مسؤولية كاملة عن مصيره، إذ في مقدروه أن يعطي شريعة الله أو أن يستسلم لها"، وينتقل جارودي إلى أن الإسلام لا يفصل بين الإيمان والعلم والتقنية، بل يجمع بينها في كل لا يتجزأ، ولا يفصل بين البحث عن القوانين والأسباب وبين البحث عن الغايات والمعاني. **(1)**

إن رجلا في حجم "روجيه غارودي" وهو الفيلسوف الذي سمي عقل فرنسا، بل عقل العالم الكبير الذي كتب عن نفسه بنفسه في سيرته، "سيرة شاهد القرن العشرين"، كيف يختصر مدخل القرآن بعيدا عن العقلية التجزيئية والتقزيمية، بعد تأملاته العميقة في القرآن الكريم وسياحته الفكرية والفلسفية فيه يقول: "قوام النظرية السياسية في الإسلام، الحكم لله وحده، وقوام النظرية الاقتصادية في الإسلام، الملك لله وحده. وقوام نظرية المعرفة في الإسلام، العلم لله وحده." وهو معرض الرد على هذا النزوع الإلحادي المتعجرف، الذي أوكس الغرب، طيلة قرنين، إذ اعتمدوا على أنفسهم، وأنكروا الحاجة إلى الغيب، والحاجة إلى سند ومدد فوقي خارج ذات الإنسان وعقله، وهو يشرح ضعف إنسان اليوم وانتكاسته. وعند سؤاله عن أسباب نجاح الإسلام، اعتبر غارودي أن ذلك يعود إلى ثلاثة عوامل هي: التجديد الروحي والثورة الاجتماعية والتغيير الثقافي. **(2)**

و يرى غارودي أنه ليست هناك حقيقة مطلقة, هناك حقيقة وعدد من العقول والمفكرين ينظرون إلى هذه الحقيقة كل من زاويته, هنا تظهر التعددية, فتتعاون كل وجهات النظر لتبيان الحقيقة المركزية التي نبحث عنها.، و لا يوجد من يمتلك نظرية متكاملة لبناء متكامل إنما يكون العمل في إطار خارج عن الحقيقة. إذ أن التعددية مجموعة من وجهات النظر التي تنظر إلى مركز الحقيقة الذي نبحث عنه.

(1) روجيه غارودي، لماذا أسلمت، نصف قرن من البحث عن الحقيقة، مصدر سابق ص91.

(2) روجيه غارودي، هذه وصيتي للقرن 21، حوار: شاكر نوري، العراق، ط1، 2007، ص103.

ولما كان غارودي قد درس الأديان قبل انفصاله عن الشيوعيين، وبقي يقارن ويوازن فيما بينها، فهداه تأمله العقلي ويقينه الداخلي إلى الإسلام، فآمن به وأشهر إسلامه في السبعينيات، وسمّى نفسه (رجاء غارودي)، وكتب عدداً من المؤلفات الهامة مثل: (ما يَعِد به الإسلام) و(حوار الحضارات) و(الغرب حادث عارض)، و(الإسلام في الغرب)، إضافة للعديد من المقالات والأبحاث المنشورة والمحاضرات التي ألقاها في دول العالم المختلفة.

وكان إسلامه حدثاً مدوياً فاجأ الدوائر الغربية التي لم تكن تتوقع أن يكسب الإسلام مثل هذا الفيلسوف العقلاني الكبير!

أما تحوله للإسلام فلا يعتبره انتقالا مفاجئا من الإلحاد إلى الإيمان، (وإنما جاء بعد رحلة عناء بحث، ورحلة طويلة تخللتها منعطفات كثيرة، حتى وصلت إلى مرحلة اليقين الكامل والخلود إلى العقيدة أو الديانة التي تمثل الاستقرار، والإسلام، في نظره، هو الاستقرار). (1) إذن فالإسلام هو الذي منحه الاستقرار الروحي أو النفسي، وأنقذه من القلق والشكوك التي كانت تساوره.

يقول غارودي في معرض حديثه عن انبثاق رسالة الإسلام: (لقد أنقذ الإسلام عند مولده العالم من الانحطاط الشامل، فإن الإمبراطوريات التي كانت تسود العالم تفككت وانحلت كالإمبراطورية البيزنطية والفارسية وكالهند والشمال الأفريقي وأسبانيا، وجاء القرآن فأعلن بكل قوة قيام عالم جديد دعامته الأيمان بالله ورعاية الإنسان).(2)

وهذا الدور ليس حادثاً تاريخياً انتهى بانقضاء زمنه، لكن (هذه المساهمة يمكن للإسلام اليوم أن يقدمها في سبيل خلق مستقبل يتسم بالإنسانية في عالم اتجه للأثرة والانفرادية، ولا يمكن أن يُتَرَك المستقبل للعالم الغربي. فقد هيمن خمسة قرون على مقدرات البشرية فاتجه للإبادة أكثر ما اتجه للتعمير، وفي ظل حضارة الغرب أو نار حضارة الغرب يموت الملايين جوعاً كل عام، لأن الغرب اتجه لتصنيع أطنان المتفجرات وتخزينها، ولأنه في مستوى العقيدة ذوى

(1) جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص389

(2) أحمد شلبي: مقارنة الأديان، ج3 الإسلام ، ط8، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1985، ص49

التفكير في الخالق الأعظم، فأصبحت الحياة للحياة فقط، ثم إن العلاقات الداخلية صارت مبنية على العنف والصراع طلباً للهيمنة، وعلى الصعيد الثقافي أصبح الجهد العلمي بدون غاية). (1)

واستمر غارودي يؤصل أفكاره ورؤاه للإسلام المنفتح والمستوعب، بطبيعته، للديانات والحضارات قديما وحديثا، فلاقت أفكاره صدى واسعا في الغرب، وراح الكثيرون هناك يتلمسون الجوانب الايجابية في الإسلام الحضاري والوسطي المعتدل، ولم يكن هذا ليرضي الدوائر المعادية التي يهمها أن تبقى صورة الإسلام المشوه والعنيف المختزنة في ذاكرة الغرب منذ الحروب الصليبية، فبدأت حملة ضد غارودي لتحجيمه واثبات عدم صحة أفكاره من النواحي النظرية، وكذلك بتشكيل جماعات متطرفة تدعي الإسلام، وتمارس عمليات القتل المبرمج والممنهج لدحض ما قاله من النواحي العملية.

و لقد مثلت فلسفة غارودي فكرا معاصرا يتبنى خطابا جديدا يتجاوز تفسير الأفكار الأمبريالية والأصولية، هذه الأفكار التي سلطت مناهج ايديولوجيتها على العقل البشري، ما ميزت غربة الفكر الحداثي حين استحضرت آليات الحداثة الغربية مع خصوصيتها ومحاولة إقحامها في بيئة مغايرة.

ففكر غارودي يعتبر تيارا شاملا له حضوره المميز في الفكر الإسلامي المعاصر، لا يقتصر على خطاب اجتهادي يخص قضية فقهية مع أهميتها، أو دعوة سياسية لمقاوم ة التبعية للغرب. إنه خطاب تجديدي غير مجزأ ينطلق من اعتبار الإسلام مشروعا حضاريا متكاملا لا يخص بيئة مكانية ولا ظرفا زمنيا ولا جنسا بعينه. إنه دين الإنسانية ككل.

(1) أحمد شلبي: مقارنة الأديان، مصدر سابق ، ص49-50.

الفصل الثاني:

خطاب الحضارة الغربية في منظور روجيه غارودي

و تأثيره على الإسلام

المبحث الأول: نقد غارودي لخطاب الحضارة الغربية

ـ نقد الخطاب الفلسفي الغربي

ـ نقد الخطاب الإجتماعي الغربي

ـ نقد الخطاب السياسي ـ الإقتصادي الغربي

ـ نقد خطاب الهيمنة على العالم

المبحث الثاني: جدل صراع الخطاب الغربي ـ الإسلامي

ـ الإسلاموفوبيا :

- **خطاب التغريب**
- **الخطاب الإستشراقي المغلوط عن الإسلام**
- **الإسلاموفوبيا و خطاب الإعلام / خطاب المعرفة و القوة**

ـ الخطاب الموضوعي للمفكرين المسلمين الغربيين

تمهيد:

يعتبر روجيه غارودي من بين أهم مفكري الحضارة الغربية الذين اشتغلوا على البحث فيها بالنقد تحليلا و تفكيكا خاصة ما تعلق بالمركزية الغربية و التي كان اتجاهها واضحا وصريحا، عبر عن ذلك في جميع مؤلفاته تقريبا، حيث خصها بالنقد سواء في أصولها، أو المرتكزات التي تقوم عليها، كما انتقدها في تجلياتها .

لقد نقد غارودي الغرب الذي اعتبره حادثا، نقد البنية التي تأسس عليها الغرب الحديث والمعاصر ونقد المركزية الغربية المتعالية التي تنبذ الآخر المختلف وتصادر حقه في الوجود الحضاري والثقافي··· إنه يدعو الغرب إلى أن يعيد النظر في ذاته وإلى الآخر الحضاري من خارج محيطه الغربي والانفتاح عليه.

ومع بقاء الخطاب الغربي مُهيمناً على العالم، يرى غارودي أنه ظلّت الأصوليات الغربية لاواعية، خصوصاً حين يتغلّف هذا الخطاب بالشكليات العلمية كالثورة العلمية و التقنية.

ينقد غارودي الغرب في هجومه على الإسلام، و يرى بأن الحضارة الغربية قد بنيت على فهم خاطئ للإنسان، وأنه عبر حياته كان يبحث عن معنى معين لم يجده إلا في الإسلام، عكس ما وصفت الحضارة الغربية الدين الاسلامي، و ذلك شيء مناف للحقيقة.

نقد غارودي لخطاب الحضارة الغربية:

إن العالم بصورته المعاصرة تحكمت فيه المادية في أساس الثورة التقنية التي أنتجت خطابا غربيا من نوع خاص ، فالتقنيات، على تباين شكلها وجوهرها، إنما هي أدوات متكاملة ومتداخلة.، وهذا التكامل والتداخل يمنحها نسقية معينة فيما بينها، على محك الإيديولوجيات المتحكمة فيها، لتفسح في المجال لبلورة و فرض خطابها.

يرى غارودي أن العلم و التقنيات قد نابا عن الدين ، لذلك فإن كثيرا من معاصرينا يعزون لهما الإيفاء بجميع الأماني البشرية، وفي وسعهما إتمام عمل الإنسان بغير ما ينجزها بعرق جبينه.(1) لقد وعدنا العلم بالقدرة الكلية، بالجبروت بالفعل إنه أنجز منذ أربعة قرون صنائع رائعة فإن الآلة منذ القرن السادس عشر و المحرك منذ الثامن عشر استخرجا من المواد ، وأظهرا من الطاقة، و حولا من الأشياء أكثر مما نجح الإنسان في إيجاده منذ بداية تاريخه. ما من شيء أفضل من هذا خدم إرادة القوة في الإنسان، لقد أمن للغرب الذي أخضع كل شيء لتطور العلوم و التقنيات ، أربعة قرون من الهيمنة العالمية، هي أول هيمنة شاملة في التاريخ البشري كله . فقد أتاحت العلوم و التقنيات استبعاد أوبئة الطاعون التي كانت تدمر ملايين الكائنات البشرية و لكنها أتاحت كذلك تدمير ستين مليونا من الكائنات البشرية والأخرى، من عام **1939** م إلى هيروشيما و هي تعدنا بما لا حدود له أيضا.

يضيف غارودي مسترسلا انه لغريب، أليس كذلك ، ألا يكون قد اشتبه، طيلة هذا الزمن الطويل، بهذه " الثورة الصناعية "، الظاهرة أهميتها منذ مهدها و في كل مرحلة من مراحلها بـ " تقدم " في فن الحرب و التدمير.فلقد زودت السيارة ملايين من الناس بعربات أسرع وأرفه من عربة لويس الرابع عشر، لكنها تقتل مائتي ألف شخص في العالم (ثلاث مرات هيروشيما في العام).

(1) روجيه غارودي، نداء إلى الأحياء، ترجمة ذوقان قرقوط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق،1981 م. ص38.

كذلك زودت آلية الأجهزة وكيمياء الأسمدة وبيولوجيا التهجين، الزراعة بوسائل لم يكن في وسعها أن تحلم بها منذ آلاف السنين، إلا أن عدد موتى الجوع في القرن العشرين يتجاوز كثيرا عدد أحلك العصور.(1)

تستطيع الآلات حقيقة، القيام بعمل الإنسان، إنها قادرة على ذلك، ولكن هل تفعل ذلك حقا؟ ففي أي عصر ولدت معدلات العمل والنقل وأوقات الفراغ ألوان التلوث أمراضا عصبية أكثر وأمراض السداد وألوان العنف، والتعطل الحيوي والهروب إلى الانتحار، وكانت أقدر على فصل الإنسان عن الآخرين وعن نفسه.

و يرى غارودي دائما أنه بالرغم من أن العلوم والتقنيات حققت في العالم وحدة فعلية، إلا أنها خلقت تفككا في النسيج الاجتماعي، فلقد أصبح ممكنا من الناحية العسكرية، مع الصواريخ والسلاح النووي، بلوغ أي هدف انطلاقا من أية قاعدة. ومن الناحية الاقتصادية فإن أي انهيار مالي في أية بورصة يخلق أزمة وبطالة في كل مكان. ومن الناحية الثقافية، جعل التلفزيون وتقنيات الصورة كل نقطة من الأرض حاضرة في جميع النقاط الأخرى، وفيها يبسط الأقوى والأغنى الهمجية العظمى. كيف يتم الانتقال من وحدة الفوضى والبربرية تلك إلى وحدة مقصودة، صالحة لتفتح الإنسان وجميع الناس؟ وإذا شئنا أن نعبر عن ذلك بكلمات أخرى، كيف يتم الانتقال من اللامعنى إلى المعنى؟ من الانحطاط إلى النهضة؟ ذلك هو جدل العصر. نحن نعيش ما يدعوه علماء اللاهوت " الفرصة المناسبة "، أي: لحظة تاريخية من الأزمة، ومن طرح الأسئلة، ومن اتخاذ القرار الذي لا مفر منه. إن الشرط الأولي لكل حل لهذه المشكلة الوحيدة والحيوية هو أن يعاش هذا العالم في وحدته.(2)

(1) روجيه غارودي، نداء إلى الأحياء، مصدر سابق، ص 40.

(2) روجيه غارودي، نحو حرب دينية، جدل العصر، ت/صياح الجهيم، دار الفارابي، ط 3، الجزائر 2001 م، ص25.

وأي طفل في العالم جميع الإمكانات الاقتصادية والسياسية، والروحية لكي يبسط كليا جميع الإمكانات التي يحملها في ذاته. فللعائق الرئيسي اليوم لهذا المقصد هو تضليل الليبرالية الاقتصادية التي تزعم أنها متطابقة مع الحرية الإنسانية والديمقراطية، في حين أنها نقيضها، إنها حرية الأغنى والأقوى في افتراس الأفقر والأضعف.(1)

باسم هذه الليبرالية التي تخلط بالحرية ترتكب كل يوم أسوأ الابتزازات. هذا النوع من الحرية هو ما يريد قادة الولايات المتحدة أن يمدوه على الكوكب كله. لقد قال بوش: ' يجب تأسيس سوق من ألاسكا إلى أرض النار. فالعلم والتقنيات مهما تكن نجاحاتهما عجيبة (نجاح الحاسوب مثلا) يمكنهما أن يوفرا لنا " الوسائل " لبلوغ أي هدف كان، ماعدا الغايات الأخيرة التي يستطيع الإنسان وحده أن يعينها لنفسه بطريقة حرة و مسؤولة.(2)

إن نقد الحضارة الغربية يعتمد على أسس منطقية ، إضافة إلى العلمية في العرض و الموضوعية في التقييم ، و هذا ما دفع المفكرين المسلمين إلى نقد جميع مكونات و عناصر الحضارة الغربية في المجالات الفلسفية و السياسية و الأخلاقية.

قام غارودي باستقراء التاريخ فوجد أن العلم بمعناه التجريبي، قد نقله الغرب عن الحضارة الإنسانية، ولكنهم هناك في أوربا اكتفوا بالمنهج وطبقوه، وبنتائج قرائح العلماء فنقلوها واستأنفوا البحث العلمي بعدها، ولكنهم لم يأخذوا (الحكمة) بعبارة أخرى أخذوا الوسائل ولم يبحثوا في الغايات.(3)

ويشرح لنا غارودي هذه الفكرة بناء على القاعدة المنهجية التي انطلق منها المسلمون فتميزوا عن غيرهم، أنه يرى أن العلم عند المسلمين بدأ من محاولة فهم الإنسان واحتياجاته وأهدافه.

(1) روجيه غارودي، نحو حرب دينية، مصدر نفسه، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ص 61.

(3) مصطفى حلمي، الإسلام والمذاهب الفلسفية، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت،2005، ص315

نقل الغرب العلم والمنهج التجريبي ولكن تحولت وجهته وغايته على أيدي علمائه لأنهم نزعوا منه الحكمة.يقول غارودي بسخرية لاذعة (علمنا الذي ندعوه بالعلم بدلا من أن نسميه بكل بساطة بالعلم الغربي). وربما يقصد اتجاه العلم على أيدي الغرب إلى الإضرار بالإنسان والطبيعة، كذلك يقدم لنا غارودي إحصائيات مفزعة بسبب إتباع طراز التنمية الغربية الذي ساد على العالم أجمع منذ خمسة قرون، لأنه يستهدف فقط كثرة إنتاج أي شيء وبأسرع ما يمكن سواء كان نافعا أوضارا، ثم يخص بالحديث اقتصاد التسليح الذي أدى بالغرب أن ينفق خلال سنة **1982** م ما يربو **650** مليار دولار على إنتاج السلاح.

ويستخلص من هذا الرقم الكبير أن معدل ما يصوب نحو كل إنسان على وجه الكرة الأرضية من وسائل الدمار هو أربع أطنان من المتفجرات.

ومن المذهل حقا أنه بعد الثورة الصناعية بقرنين التي تنبأ لها البعض بازدهار غير محدود للإنسان، مات في العالم الثالث من الجوع عام **1980** م خمسون مليون نسمة.

ويحمل غارودي الدول الصناعية الكبرى مسؤولية الفارق الشاسع بين (نمو) البعض و (تخلف) البعض، لأن تحقيق التنمية للبلدان الكبرى (أوربا، الولايات المتحدة واليابان) ليس ممكنا إلا بنهب الثروات المادية لثلاثة أرباع العالم. و بالتالي ميلاد النزعة الفردية التي تجعل من الفرد مركز كل شيء ومقياسا له".**(1)**

إن العمل الخلاق لم يعد يستخدم لتطوير الإنسان، جميع الناس، وإنما يستخدم لانتفاخ الفقاعة المالية لأقلية طفيفة لا غاية لها إلا تنمية هذه الفقاعة. ولم تعد تطرح مشكلات معنى العمل والإبداع والحياة. بل إن معنى الكلمات ذاته قد حرف.

(1) حسن بن مهدي، روجيه غارودي، أزمة الدولة في الوقت الراهن والإسلام، مجلة الثقافة، السنة 7، مارس /أفريل 1997، ص: 107

وتطلق " الديمقراطية " على أرهب قطيعة عرفها التاريخ بين الذين يملكون والذين لا يملكون.

وتطلق " الحرية " لنظام يسمح، بحجة " حرية التبادل "و" حرية السوق "، للأكثرين قوة أن يفرضوا أعتى الدكتاتوريات الخالية من الإنسانية: الدكتاتورية التي لا تتيح لهم افتراس الأكثرين ضعفا.وتطلق " العولمة " لا على الحركة التي تفضي إلى وحدة سيمفونية للعالم، بمشاركة جميع الثقافات، بل على العكس، تفضي إلى انقسام متزايد بين الشمال والجنوب ناجم عن وحدة إمبراطورية، مدمرة لتنوع الحضارات وإسهامها، وذلك لفرض ثقافة الطامعين في السيطرة على كوكب الأرض.**(1)**

و يطلق " الإنماء " على نمو اقتصادي، لا غاية له، ينتج على نحو متسارع أي شيء؛ نافع وغير نافع، ومؤذ وغير مؤذ، كالأسلحة أو المخدرات، لا على إنماء الإمكانات البشرية، المبدعة، إمكانات الإنسان، لأن ثلثي العالم لم يعد في مقدوره أن يستهلك، حتى من أجل بقائهم على قيد الحياة.، أما هجرة الأكثرين حرمانا فهي العبور من عالم الجوع إلى الم البطالة والاستبعاد.لقد ارتكب خطأ التوجيه مع نشوة التقنية من أجل السيطرة على الطبيعة والناس، عندما ولدت حياة بلا هدف، هي عبادة حقيقية للوسائل، عبادة منتهاها: وحدانية السوق التي خلقت استقطابا متزايدا للثروة المضاربة، إن لم تكن ثروة " المافيا "، ثروة الأقلية، ولبؤس الجماهير، وهذا ما قاله في وصفه لحضارة الغرب في بعدها عن البحث عن الغايات: " إنه أول مجتمع في التاريخ لا يقوم على أساس أي مشروع حضاري ".**(2)**

إن الاستقلالية الفردية في الغرب أفضت إلى تفكك الأسرة، إلى حد جعل الغرب يغبطون الشرق لما يتمتع به من روابط أسرية قوية.**(3)**

---

(1) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل: منشوراتANEP، ط2،الجزائر ، 2003م، ص 14.

(2)روجيه غارودي، البديل، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت : دار الآداب، ط2، 1978م، ص44 .

(3) أحمد سليم سعدان، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، عدد 131، 1989، ص 105.

لذلك يرى غارودي أن من عيوب الغرب اعتماده على ثقافته دون أن يعطي الأهمية المطلوبة و الكافية لثقافة الآخر أي للثقافة اللاغربية، و يضرب مثالا بشخصه على الإنكفاء على الثقافة الغربية، فيقول: " فقد حزت على درجة التخرج في الفلسفة و اجتزت امتحاناتي دون أن أعرف كلمة واحدة عن فلسفة الهند و الصين و الإسلام".

ويعلق على قصور فهم الباحثين الغربيين و قلة اهتماماتهم، و يضرب المثل بالفلسفة بقوله:" و قد فهم الباحثون (في الغرب) الفلسفة بمعنى حصري ضيق إلى حد كبير، واعتبروا أنها بحث فكري محض بدل أن يكون طراز حياة. و باستثناء الأخصائيين فإننا نجهل جهلا مطبقا كل ما يتصل بالثقافة اللاأوربية ".إن الحصرية الغربية للثقافة في الإطار الغربي، و بالمنظور الغربي – كما يصورها غارودي– من العوامل الرئيسية التي تشكل نظرة الغرب لثقافة و هوية غيره. لذلك لا ينبغي أن يطغى على الدعوة إلى الأصالة أو الرجوع إلى الذاتية مثل هذه النظر، و هذا التصور الذي لا يسمح بالظهور الواضح الدقيق للحقيقة.(1)

إن الغرب و خاصة سدنة العولمة فيه، لم يحاول بهذا المنطق أن ينفرد بالحضارة و ما يتبعها و ما يترتب عليها، إنما هو يقاوم الحضارات الأخرى بطريقة عملية تدميرية.فقد اكتشف غارودي بفكره النقدي، ومعرفته الواسعة، وانفتاحه على الثقافات غير الأوروبية، وجود أزمة حضارية عميقة في الغرب والحضارة الغربية، ولا سبيل لتجاوز هذه الأزمة وتداركها في نظره، إلا بالانفتاح على الحضارات الأخرى غير الأوروبية، والتحاور معها، والتعلم منها، لاكتشاف ما يسميه بالفرص المفقودة، والأبعاد الإنسانية والأخلاقية المطلوبة، التي نمت في الحضارات والثقافات غير الأوروبية.(2)

(1) أحمد مغازي " العولمة و التنوع الثقافي " مجلة الباحث، ،العدد 2 ،2009 م، دارهومة، الجزائر، ص 206.

(2) زكي الميلاد تحت عنوان " تعارف الحضارات "، مجلة الحوار الثقافي، ، دار أج ب، 2013 م، جامعة مستغانم، الجزائر، ص 08.

فمن غير اللائق أن ينصب الغرب نفسه منتصب الحكم ومعلم الأمم في نظر إلى الآخرين على أنهم أقل منه مستوى وأنهم بحاجة إليه فيتوجب عليهم أن يظلوا تابعين له وعليه يجب

أن يعطي كل طرف من أطراف أخرى قدرا من الاهتمام لا يقل عن الاهتمام بالثقافة الأصلية لأنه من الخطأ الجسيم أن نهمل الآخرين وأن نعتمد أنه بالإمكان الاستغناء عن الغير ولكي يحصل هذا الحوار فإنه حسب غارودي يستلزم: "تحول كبير في العقلية الغربية و جهد كبير في التواضع الفكري".(1)

نقد الخطاب الفلسفي الغربي :

تشكل الفلسفة الغربية البناء التحتي للحضارة الغربية لأنها تزودها بتبريرات فكرية و منطقية لمبادئها و مفاهيمها . و لذلك يهتم المفكرون المسلمون بنقد الفلسفة الغربية لأنهم يعتقدون أن هذا الأساس ، سيؤدي حتما إلى انهيار هذا البناء الفوقي . إذ يركز الناقدون المسلمون على الجوانب المادية في الفلسفة الغربية التي تنكر وجود الله أو دوره ، الوحي الإلهي، الأنبياء، الأخلاق والروحيات. و هذا ما يفسر الاهتمام الكبير الذي يوليه المفكرون و المثقفون المسلمون بنقد الفلسفة الغربية ورموزها، من ديكارت و فوكو ياما.

كفيلسوف و زعيم ماركسي سابق وأستاذ جامعي للفلسفة، يكرس غارودي جانبا من نقده للحضارة الغربية لنقد الفلسفات و الفلاسفة الغربيين. إذ يجعل من قناعاته الماركسية السابقة منطلقا لنقد الحضارة الغربية. فهو ينتقد الفلسفة الغربية المعاصرة بسخرية حين يصف الفلسفة في العالم المعاصر هي من ألعاب التسلية للمتخصصين المتميزين، هي الألعاب البهلوانية اللغوية. فالمفكرون بعيدون عن المشكلات الحياتية اليومية ، و عن حركات الشعوب ، كما ينتقد غارودي غياب معنى الحضارة الغربية باحثا عن الأخلاق و القيم في ظل العلاقات المادية التي صار " كل شيء فيها له ثمن و حتى الدين و الحقيقة ".

(1) روجيه غارودي، حوار الحضارات، مصدر سابق، ص 107.

و يضيف متسائلا : ما هي رسالة الفلسفة ؟ كيف يمكن للفلسفة أن تجعل الناس أكثر سعادة ؟ ما الذي يجب أن نبتغيه لنصير أكثر إنسانية ؟.، في هذا السياق يطرح غارودي المشكلة وهي: ما الذي سيترتب في الخمسين سنة القادمة على ما نتخذه من اليوم من قرارات؟ و يؤيد غارودي الفيلسوف غاستون باشلار الذي له الفضل في تبني الابستيمولوجيا ، معرفية غير ديكارتية تميل إلى أن تجعل من البحث العلمي و من فرضياته المؤسسة له (التحقق التجريبي) حالة من الإبداع الشعري، وذلك عن طريق تفكيره العميق حول تاريخ العلم في القرن العشرين ، و موازاته بتأملاته حول الخيال الشعري .ثم يستنتج غارودي : (باستثناء هؤلاء المفكرين الثلاثة الذين كانوا أكثر المفكرين تجديدا في القرن العشرين و مواصلة الرسالة الأولى للحكمة، ظلت الفلسفة التي تدرس في الجامعة – فيما عدا بلانشير– في كل الأحوال مستخفة برسالة الفلسفة، و غريبة عن هدفها الحيوي).(1)

يوجه غارودي انتقاده لبعض الفلاسفة الغربيين بسبب مواقفهم و آرائهم. إذ ينتقد الحرية التي دعا إليها الفيلسوف الفرنسي الوجودي جان بول سارتر (**1905–1980** م)، فيقول : " إن الحرية التي يؤسسها سارتر لا تستطيع أن تكون إلا حرية سلبية : إنها القدرة على أن تقول (لا) دون ان تكون لديك القدرة على الإبداع. والخلاصة لديه كانت واضحة : الحياة نوع من الشغف غير المجدي " ، كما كتب في الصفحات الأخيرة من (الوجود و العدم) .

و يروي غارودي مجاهرته برأيه بفلسفة سارتر أمامه حيث يقول " و كثيرا ما كنت أتسبب في غضب سارتر أثناء محادثتي الودية معه . فقد قلت له مرة : إنني لم أجد شيئا ايجابيا في فلسفتك لم أكن قد قرأته من قبل عند فيخته (**1762-1814** م). و الفارق بينكما أن فيخته كان قد قطع علاقته بالوجود و بادر بوضع فلسفة للفعل ، فهو يعرف ضرورة مسلماته و استحالة البرهنة عليها في نفس الوقت"(2).

---

(1) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق ، ص233.

(2) المصدر نفسه، ص227.

ينتقد غارودي الفيلسوف الألماني هيدجر (**1889–1976** م) الذي جعل من نفسه راعيا للوجود ، و استمر في غزل الوجود و الزمان بمأمن من الوجود الواقعي الذي كانهتلريا في ذلك الحين ، و من الزمن الواقعي زمن معسكرات الموت في وقت الحرب، و ينتقد الفيلسوف الفرنسي ألتوسير (**1918–1990** م) الذي يعرض الماركسية هي الفكر الأكثر حيوية في قلوب الجماهير ، دون أن يصل إلى جذور هذه الفلسفة . لأنه يعكس روحا يائسا من الزمن و يطبق بنيوية جافة ،قاد تلاميذه إلى الظن بأن (الإنسان هو عروس خشبية متحركة تتحكم فيها الأبنية)**(1)**.

و يمضي غارودي في نقده للفلاسفة الذين لا يلتزمون بما يدعون إليه و لا يجسدون المبادئ و الفلسفات التي ينادون بها ، و ربما يقدمون الفلسفة كتبرير للسياسة المتوحشة في العالم. وينتقد غارودي الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (**1926–1984** م) لأنه يصل إلى نتيجة هي " موت الإنسان ". ثم يوجه غارودي نقده للفلاسفة الذين يلقون محاضراتهم (في الفصول و المدرجات الجامعية ، و يعزلون طلابهم عن ضجيج الشارع و عن زلازل الشعوب.، فأصحاب الايديولوجيات في البنتاغون مثل الفيلسوف الأمريكي فرانسيس فوكو ياما ، يرون نهاية التاريخ في الانتصار العالمي لما لا يجترئ على ذكر اسمه ، ويختفي خلف كل العلاقات الاجتماعية ، ألا و هو وحدانية السوق .، كما يوجه غارودي نقده إلى " باحث أقل تفاؤلا ، و أقل شهرة هو صموئيل هانتجنتون الذي يريد هو أيضا تكريس التاريخ في مواجهة أبدية بين حضارة يهودية – مسيحية و بين تحالف إسلامي – كونفوشي ". و بالتالي يستنتج غارودي : أن الفلسفة بالمعنى الصحيح ، أي التفكر في الغايات و في معنى الحياة ، والمشاركة في الفعل لتحقيق هذه الغايات و هذا المعنى ، قد خانت رسالتها في الغرب : شرقه و غربه على السواء ".**(2)**

---

(1) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق ، ص 228

(2) المصدر نفسه، ص232.

نقد الخطاب الإجتماعي – الثقافي الغربي :

إن أهم المحاور التي يركز المفكرون المسلمون الغربيون عليها في نقدهم لأهم مظاهر الحياة الاجتماعية و الثقافية هي حالة التفسخ الأخلاقي و عبادة المادة في الغرب . أما روجيه غارودي في كتابه " الولايات المتحدة طليعة الانحطاط " الصادر عام **1998** م، التي تمثل القوة الغربية العظمى الوحيدة في العالم ، يتناول المظاهر السلبية للمجتمع الأمريكي و السياسة الأمريكية كمحاولة منه لإثبات فشل الحضارة الغربية في بيتها. و هذا المنهج سائد في جميع كتب غارودي التي يتناول فيها الغرب و الحضارة الغربية.

يركز غارودي دائما على مشاكل المجتمعات الغربية ويعتمد بموضوعية في نقده على مصادر موثوقة سواءا كانت الحكومات والمؤسسات و المعاهد والجامعات الغربية، ويعتبر أن أهم معالم المجتمع الغربي الأكثر تدميرا هي :

1- المخدرات ؛ التي يبلغ حجم التعامل بها في الولايات المتحدة اليوم ، من الضخامة ما يعادل أرقام التعامل في صناعة السيارات ، او صناعة الفولاذ ،ويزداد استهلاك المخدرات طرديا مع فقدان الحياة لمعناها ،نتيجة للبطالة والتسريح من العمل ،أو أمور أخرى ،و نتيجة لاستهلاك المخدرات ، تعاني الولايات المتحدة من ثلاثة ملايين مصاب بالتسمم المزمن .أما الذين يتعاطون المخدرات فيقدر عددهم بعشرين مليون أمريكي .

2- انتشار العنف و الجريمة بشكل مضطرد؛ ففي نيويورك و حسب إحصاءات الشرطة ،تقع في المتوسط عملية قتل كل أربع ساعات .وهناك محاولة اعتداء كل ثلاثين ثانية . ومع ذلك فإن نيويورك تقع في المرتبة العاشرة بين المدن الأمريكية في معدل الجريمة . وفي عام **1989** م تم احصاء **21** ألف عملية قتل في أمريكا. وضمت سجونها أكثر من مليون سجين ،وثلاثة ملايين تحت المراقبة القضائية(**1**).

(1) روجيه غارودي، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، دار الكاتب، ط1، دمشق، ، 1998، ص: 25- 26.

وقتل بين عامي **1989-1991 م** خمسون ألف أمريكي تقل أعمارهم عن **19** سنة (**9** آلاف منهم أقل من **14**سنة) بالرصاص و الحوادث و الجرائم. و ارتفع خلال نفس الفترة معدل الانتحار ، من الذين تقل أعمارهم عن **19**عاما ، ليصبح **93** بالمئة وهم في غالبيتهم من الشباب الذين قتلوا أو جرحوا شبانا آخرين مثلهم .وتشير الاحصائيات أن القتل يأتي في المرتبة الثالثة ،في أسباب موت المراهقين بعد الحوادث (التي لا يستخدم فيها السلاح) و السرطان.**(1)**

3- إنه لأمر ذو دلالة أن الرقم القياسي لانتحار اليافعين ،سجلته الدول الأكثر غني : كالولايات والمتحدة والسويد .

4- مشاكل اجتماعية ،أخرى كالطلاق و الإجهاض و الدعارة و الاغتصاب والتشرد ...

<u>نقد الخطاب السياسي- الاقتصادي الغربي :</u>

يرى بعض النقاد المسلمين و من بينهم غارودي ،أن النظام السياسي الغربي ليس حقيقيا لأن المرشحين غالبا ما يعتمدون على دعم الشركات المتعددة الجنسيات و البنوك الكبيرة و شبكة اللوبي . هنا يلعب المال و القوة و الإعلام دورا أساسيا في صياغة وتوجيه الرأي العام، و ليس الأصوات الشخصية الحرة .إذن استنادا لهؤلاء النقاد،لا توجد ديمقراطية حقيقية كما تدعي وسائل الإعلام و الحكومات الغربية .

نجد كذلك أن غارودي يذهب بعيدا عندما ينكر وجود الحرية الأمريكية ، ويبقى محتفظا بموقفه إزاء الغرب كمنطلق لتوجيه النقد لكل المبادئ السياسية والاقتصادية .إذ يهاجم فلسفة الاقتصاد التي تقف وراء التقدم الغربي ،ويناقش أن " كل دواعي هذا الانحطاط <الغربي >تتبع من منطلق " اقتصاد السوق "الذي أصبحت نسخته الأخيرة الديانة المسيطرة ،

(1) روجيه غارودي، الولايا ت المتحدة طليعة الانحطاط، مصدر سابق، ص 75.

ديانة لا تستطيع أن تعلن على اسمها الحقيقي: " وحدانية السوق ". ويضيف غارودي : " ولم يتحول السوق إلى < ديانة > إلا عندما أصبح المنظم الوحيد للعلاقات الاجتماعية والشخصية والقومية ،و المصدر الوحيد للسلطة والمراتب الاجتماعية.

ولا يعنينا هنا أن نؤرخ لهذا التحول ،الذي أصبحت فيه كل القيم الإنسانية قيما تجارية بما فيها الفكر والفنون والضمائر ".(1)

و يشير غارودي إلى الهوة الكبيرة التي تفصل بين الأغنياء والفقراء في أمريكا ،ويرى أنها اتسعت خلال عقد الثمانينات إلى درجة أن المليونين ونصف من الأغنياء سيتلقون وحدهم عام **1990** م، نفس حجم الدخول التي يتلقاها مائة مليون من الفقراء الذين يقعون في أسفل السلم . كما ينبه غارودي إلى الفساد الإداري المتفشي في الغرب ،حيث تقدر الأجهزة المالية الأمريكية أن **20 بالمئة** من الضرائب الفيدرالية لم تسدد ، وقد بلغت عام **1989** م مائة مليار دولار ،أما الفساد فقد نشط في قلب النظام ،فخلال عشر سنوات بين **1980–1990** م بلغ عدد القضاة الذين أدينوا بالتلاعب بالأموال العامة والفساد أعلى من عددهم في المائة وتسعين عاما السابقة من تاريخ الولايات المتحدة.(2)

و يسلط غارودي الضوء على مشكلة تمركز الثروة بأيدي قلة من الطبقة الغنية ، إذ يقول " في فرنسا، يمتلك **10 بالمئة** من الأثرياء **54 بالمئة** من الثروة الفرنسية، وأن **50 بالمئة** من الفرنسيين يملكون **6 بالمئة** فقط . فهذه هي محصلة الديمقراطية الغربية ،عنوان اقتصاد السوق ،الذي هو محتواها الحقيقي ".ويتساءل ناقدا :هل عرف التاريخ نخبة أو شمولية اقتصادية و ثقافية بمثل هذه الشراسة ؟ هل تخشون مما هو أخطر ؟.(3)

---

(1) روجيه غارودي، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، مصدر سابق ، ص: 25–26

(2) المصدر نفسه، ص75.

(3) روجيه غارودي، حفارو القبور: الحضارة الإنسانية التي تحفر قبرها، ترجمة عزة صبحي، دار الشروق، 2002م، ط3، القاهرة، ص132.

فيما يتعلق بالنظام السياسي الغربي ، يبدي غارودي معارضته لنظرية العقد الاجتماعي للمفكر الفرنسي جان جاك روسو (**1712-1778** م) ويصفها بأنها كذبة وأن " صاحبها كذاب ". كما يرفض غارودي الديمقراطية الغربية معتقدا أنها مجرد" ديمقراطيات شكلية "

يتتبع غارودي منتقدا البدايات الأولى لنشوء الديمقراطية حيث يقول " في السنوات المدرسية

الأولى يعلموننا اعتبار أثينا ، في القرن الخامس قبل الميلاد ، بمثابة الأم والنموذج

للديمقراطيات، وهذا ينسينا أنه في أثناء في زمن بريكليس ، كان هناك **2000** مواطن حر، مقابل **110** آلاف شخص محرومين من كل حق سياسي .كانت هذه الديمقراطية أوليغارشية [حكم القلة] قائمة على أكتاف الرقيق ". ثم يستنتج غارودي قائلا : " كل أوجه الأشكال التاريخية الأخرى للديمقراطية تعتمد على الوهم نفسه والدجل نفسه ". **(1)**

و يشير غارودي إلى أن الثورة الفرنسية التي تتبجح بحقوق الإنسان قد حرمت غالبة الفرنسيين من حقوقهم السياسية حيث يقول أن الدستور الفرنسي أعلن في مقدمته ،أي في إعلانه لحقوق الإنسان و المواطن : (كل البشر يولدون أحرارا و متساوين في الحقوق) لكنه استبعد في مواده حق التصويت من ثلاثة أرباع المواطنين الذين أكدوا أنهم < مواطنون سلبيون > ، عن طريق نظام اقتراع قائم على الملكية ، لأن المالك فقط هو المواطن.**(2)**

ثم يضرب مثلا آخر للديمقراطية الأمريكية حينما يقول " ديمقراطية الآباء المؤسسين للولايات المتحدة، إنما هي ديمقراطية من أجل البيض، لا للسود، وطبعا لا للهنود الحمر ". فيبدو أن اشتراط الملكية في حق التصويت قد سرى أيضا في بقية الديمقراطيات الغربية ، ففي هولندا أجرت أول انتخابات عام **1795 م** و كان من حق الرجال فقط المشاركة فيها ....

(1) صلاح عبد الرزاق، المفكرون الغربيون المسلمون، دوافع اعتناقهم الاسلام، ج 1، دار الهادي للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، ص 248: مقابلة مع روجيه غارودي في باريس بتاريخ 2001/7/14.(2) روجيه غارودي، حفارو القبور، مصدر سابق، ص 130.

وفي عام **1814 م** فرضت ضريبة على الرجال الذين يريدون المشاركة في الانتخابات. وفي عام **1848 م** أقر قانون حدد القانون المشاركة في الانتخابات للرجال فقط من سن **23** عاما بعد أن يدفعوا مبلغا محددا، وفي عام **1896 م** تم سن قانون يحوي شروطا أكثر للمشاركة في الانتخاب وهي أن يكون الرجل بعمر **25** عاما فأكثر، وأن يكون حاصلا على شهادة دراسية،ويدفع حدا أدنى إيجارا لمسكن، أو يمتلك مبلغا في حسابه في البنك، و قد شمل هذا القانون **50 بالمئة** من الشعب الهولندي.

<u>نقد خطاب الهيمنة الغربية على العالم :</u>

من أجل إثبات الصفات المدمرة للحضارة الغربية ، يركز النقاد المسلمون على كيفية المعاملة غير الإنسانية التي يعامل بها الغربيون الشعوب و الأمم و الحضارات الأخرى، وخاصة المسلمين. إذ يوجه اهتماما كبيرا لرسم صورة سوداء للممارسات التاريخية الغربية خلال عهود الاستعمار، وفي الحروب المعاصرة، والمعايير المزدوجة، وتصدير الأسلحة،ودعم الأنظمة الديكتاتورية في إفريقيا و آسيا و أمريكا اللاتينية، ثم العولمة الحديثة.

في الغالب يركز ناقدوا الحضارة الغربية على فشل النظام السياسي – الأخلاقي الغربي، سواء في الغرب نفسه، أو في أنحاء العالم .وهم يؤكدون على أن النظام الغربي قد أنتج حربين عالميتين مدمرتين و التي كلفت ملايين الضحايا .كما أن الغرب يقف وراء نشوء الأيديولوجيات المتطرفة كالنازية و الفاشية و العنصرية . هذا النظام مسؤول أيضا عن الحروب الأخرى و النزاعات المسلحة مثلا في ايرلندا الشمالية و البوسنة وكوسوفو .
لقد فشل الغرب في سياسته الخارجية منذ أن أخذت الدول الأوربية تشن الحملات العسكرية لاستعمار الشعوب و الأمم في أنحاء العالم . كان تاريخ الولايات المتحدة أيضا تاريخ استغلال العبيد السود ،خاصة في ميدان زراعة القطن.**(1)**

(1) روجيه غارودي، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، مصدر سابق، ص44.

و يضيف غارودي بأنه في الديمقراطية المسماة ليبرالية، لا تسمح هيمنة رأس المال بأي مشاركة ديمقراطية حقيقية.إذ لم يعد الاقتراع المباشر ضمانا للديمقراطية. إنه لم يكن كذلك في الماضي أبدا. إن الاستعمار يتناقض تماما مع المبادئ الغربية المعلنة : الديمقراطية و الليبرالية و حقوق الإنسان، لقد قام الغرب بعمليات نهب شديدة و مدمرة للمصادر الطبيعية للشعوب غير الغربية، ومازال يمارس هيمنة سياسية و اقتصادية و أحيانا عسكرية، كما في العراق و أفغانستان. فأدت خمس قرون من الاستعمار إلى نهب ثلاث قارات ، و على تدمير اقتصادياتها، و تكبيلها بالديون ، على حد وصف غارودي .

لقد أعطى الغرب الاستعماري ،منذ خمسة قرون – و العرض مستمر – مثال التطرف الأكثر فتكا ، وهو الادعاء بامتلاك الثقافة الوحيدة الحقيقية ،الدين العالمي الوحيد ، مع نفي أو تدمير الثقافات الأخرى ، الديانات الأخرى ،والنماذج الأخرى للتنمية .يتهم غارودي الغرب بارتكاب جرائم فظيعة و عمليات إبادة جماعية ضد الإنسانية ،مستشهدا بأمثلة مما ارتكبه الأمريكان ضد الهنود الحمر و الزنوج ،وما فعله الفرنسيون في الجزائر وما قام به البريطانيون في الهند .إذ يذكر أن تاريخ الولايات المتحدة هو أولا تاريخ إبادة الهنود،

ثم ينقل غارودي شهادات من الحكام الإنكليز أنفسهم على ما ارتكبوه في الهند ، إذ كتب الحاكم العام للهند اللورد كورنواليس عام **1789 م** هذه الشهادة (يمكنني أن أعلن بثقة أن ثلث أراضي الشركة في الهند أصبحت غابة تسكنها الحيوانات المتوحشة فقط). وكتب السفير المقيم في مورشير آباد عام **1769 م** (إن هذا البلد الجميل الذي كان مزدهرا في ظل أكثر الحكومات استبدادا وتعسفا ،أصبح على شفا الخراب منذ اشتراك الانجليز في إدارته).**(1)**

(1) روجيه غارودي، حفارو القبور، مصدر سابق، ص19.

و يقارن غارودي بين وضع المسلمين في الجزائر قبل و بعد الاحتلال الفرنسي إذ يقول : أطعمت الجزائر جيوش الثورة الفرنسية و الامبراطورية بفضل صادراتها من القمح .

و كان حاكم الجزائر قد نفذ صبره فطرد القنصل الفرنسي ، بعد رفض الحكومات الفرنسية من عام **1815** إلى عام **1830 م** دفع ديونها للجزائر . بعد الاحتلال صارت الجزائر تعتمد على الصادرات الفرنسية من أجل قوتها .

و يضيف غارودي : هل يجب أن نضيف أنه بالجزائر كانت نسبة التعليم العربي**65 بالمئة** من السكان تحت قيادة الأمير عبد القادر الجزائري ،بينما بعد تحريرها عام **1962** م أصبح بها **65 بالمئة** من الأميين، مع **8 بالمئة** فقط من الشعب الجزائري ذي ثقافة فرنسية.**(1)**

يرفض غارودي التوصيف الغربي للغزو الاستعماري باعتباره تبشيرا بالحضارة ،حيث يقول " من الدال و الكاشف ،أنه في عصر الاستعمار الثقافي ،يكون التاريخ هو تاريخ الغزو الشرعي للأراضي الجديدة من أجل حمل الحضارة إلى البرابرة .وهكذا يكتسب كل غزو او عدوان استعماري شرعيته باسم الحضارة .أما مقاومة الشعوب المستعمرة ،والمغتصبة، والمقتولة ، فيسمى إرهابا.**(2)**

و يرى غارودي أن البلاد التي عرفت الحضارة الغربية ،عرفتها من خلال ثلاثة وجوه : العسكري، والبائع، والمبشر، الأول يفرض عليها أسلحته، والثاني نموذجه الاقتصادي، والثالث دينه.**(3)**

يعتقد غارودي أن النظام العالمي الجديد يهدف فقط إلى حماية السوق إلى حماية السوق الأمريكية، وفتح أسواق العالم كلها أمامها. ويحلل إستراتيجية الهيمنة الأمريكية على العالم،

(1) روجيه غارودي، حفارو القبور ، مصدر سابق، ص: 24- 25.

(2) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل؟، مصدر سابق، ص186.

(3) المصدر نفسه، ص245.

ويستنتج أنها تستخدم وسائلا مثل اتفاقيات الاستثمار والقروض و الهبات المقدمة لدول العالم الثالث التي الهدف المعلن لهذه الاتفاقيات هو مساعدة هده الدول في عملية التصنيع،ولكن الهدف الحقيقي فهو السماح للشركات متعددة الجنسيات لتنمية أرباحها من خلال أعمالها في تلك البلدان، وكذلك تسهيل إقامة أنظمة دكتاتورية كما حدث في تشيلي والبرازيل والأرجنتين

وفنزويلا، ثم تابعت الولايات المتحدة بعد ذلك هدفها في تحقيق حرية السوق، بوسائل

أخرى، غير استخدام الطغاة العسكريين.فقد أصبح مقبولا وصول حكام منتخبين إلى السلطة،مع استبدال الإرهاب الحكومي بالفساد. وهكذا شهدنا ارتقاء قادة منتخبين. و بعد استبدال الجنرالات الخونة، طلب إلى الحكام الجدد مهمة واحدة هي أن يقوموا بتسديد القروض وفوائدها التي عقدها الطغاة العسكريون ونسيان جرائمهم.(**1**)

ينتقد غارودي دعوات بعض الشخصيات العلمية الغربية و مؤسسات الدراسات الإستراتيجية و الاقتصادية، وتقارير بعض الحكومات الغربية التي تطلب من البلدان تحديد النسل و تعقيم النساء والرجال بهدف السيطرة على عدد المواليد،وبالتالي تخفيض الزيادة السكانية السنوية في هذه البلدان،كشرط لاستمرار المساعدات الاقتصادية.فقد تم تعقيم **44 بالمئة** من النساء البرازيليات في سن الإخصاب، و**39 بالمئة** في الدومينيكان ، و **37 بالمئة** في كوريا الجنوبية.

يستنتج غارودي من الإحصائيات ذات العلاقة فيقول : إنه من الكذب بأن يقال لسكان الجنوب : أنتم فقراء لأن عندكم كثير من الأولاد.

وبذلك تتم تبرئة الشمال، بدلا من أن تقال الحقيقة : أنتم فقراء لأن الاستعمار نهب مواردكم وفكك اقتصادكم،و أن المنظمات الناتجة عن اتفاقية بريتونوودز(2)، و صندوق النقد الدولي و البنك الدولي والجات...الخ،

(1) روجيه غارودي، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، مصدر سابق، ص 114..

(2) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل؟، مصدر سابق، ص74.

تستمر في هذا العمل بالاحتفاظ بالتبادل اللامتكافئ في تقسيم العمل الدولي فارضة على الجنوب نماذج من التنمية و البنى السياسية التي تلبي فقط مصالح الشمال ، و تناول غارودي بعض الجرائم التي ارتكبها الفرنسيون في الجزائر أثناء الاحتلال في القرن التاسع عشر.إذ نقل مقتطفات من مذكرات عسكريين و إداريين فرنسيين كانوا شهود عيان لتلك الجرائم.ففي عام **1801 م** كتب المارشال سانت أرنو (لقد تركت مسيري طريقا عظيما، أحرقت كل القرى تقريبا وعددها مائتا قرية ،وخربت كل البساتين، وقطعت كل أشجار الزيتون). وكتب العقيد مونتياك عام **1842 م** يقول (طاردنا العدو وغنمنا منه النساء والأطفال والدواب والقمح والشعير...)

وكتب آخر يقول (لقد جلبنا برميلا من الآذان المقطوعة زوجا زوجا من المساجين، وظلت الآذان الأهلية تساوي عشرة فرنكات للزوج الواحد،بينما ظلت نساؤهم نهبا مستباحا).**(1)**

فالغرب كما يرى المفكر روجيه غارودي بالفكرية التي احتل بها عقول النخبة التي تغربت، وبالتغيرات التي صاغ بها واقعنا على نمط هذه الفكرية المتغربة، قد أسهم في وضع العقبات الكبرى أمام دعوات وحركات النهضة والإحياء الإسلامي، فزامل التخلف الموروث الذي حرسه ليكونا معا جناح التحدي الذي يحول بين الأمة والانعتاق والانطلاق.

وعلى هذا النحو يجب آن تكن رؤيتنا لموقع " التحدي الخارجي " من أمراضنا الذاتية، وعيوبنا الخاصة، وتخلفنا الموروث، و " التحديات الداخلية " لنهضتنا الإسلامية.**(2)**

فللحضارة الغربية، كانت قد انطلقت من أفكار أسهمت في تشكيلها وحددت رؤيتها للعالم خاصة فكرة التمركز حول الذات، هذه الأخيرة التي انبثقت منها جميع صنوف الإيديولوجيات المختلفة، حيث قامت هذه بتفعيل فكرة الصراع في العالم.

(1) روجيه غارودي، الإسلام في القرن الواحد والعشرين،(إشبيلية الميثاق) Tougui، باريس، 1985 م، ص 18.

(2) محمد عمارة، العالم الإسلامي و المتغيرات الدولية الراهنة، دار الوفاء للطباعة و النشر، ط 1 ، مصر، 1997 م، ص14.

و أخيرا يمكننا القول أن مفكرنا روجيه غارودي أوضح لنا أن الغرب يطغى ما يسمى بالنزعة الفردانية، جعلت العلاقات بين الأفراد تتسم بالسيطرة والعنف والصراع، وكذلك العلاقات مع الحضارات الأخرى، كذلك يوجه غارودي نقدا لاذعا للحضارة الغربية، ففكرة مركزية العالم، تبرر لها الهيمنة والسيطرة، مما نتج عن ذلك كل أشكال الاستعمار والامبريالية، فحسب اعتقاده إن الحضارة الغربية بهذا التوجه ستقود العالم إلى الهلاك.

فعندما تأمّل غارودي الحداثة الغربية، التي نجحت في فرض نفسها بالقوة، ودفعت العالم لأتون حربين عالميتين، من أجل الصراعات على الثروة العالمية، استخلص مفهوم الحداثة في عدد من المبادئ التي اقتبسها من كتابات الفلاسفة الغربيين، مثل أنّ "الإنسان سيد الطبيعة يسخرها كيفما يشاء من أجل مصلحته الخاصة"، و"الإنسان عدو لأخيه الإنسان"، و"أيها الإنسان من خلال عقلك القوي، كن إلهاً"، فالفلسفات الغربية، قدّمت طروحات فلسفية تتمركز حول الذات الغربية.

لقد كان موقف روجيه غارودي من قضية المركزية الغربية واضحا حيث انتقد الأسباب التي أدت إلى بروز معظم الأزمات في الحقل الفكري للحداثة الغربية، فهو أول يبتدئ بنقد كلمة الغرب، فلا يراها ماهية جغرافية بل هي تعني عبارة عن"حالة فكرية متجهة نحو السيطرة على الطبيعة ، (1) هذا الغرب يراه غارودي مجرد مصطلح مآله إلى الزوال، لأنه لم يستوجب موجبات البقاء، لأنهم أرجعوا كل شيء إلى ذاتية الفرد لذا يرى أن الغرب عارض طارىء...ذلك هو الطراز الذي ألفه الغربيون باعتبارهم أن الفرد مركز الأشياء كلها ومقياسها. (2)

(1) روجيه غارودي، حوار الحضارات، مصدر سابق، ص 18.

(2) المصدر السابق، ص 9.

جدل صراع الغرب و الاسلام:

يرى غارودي أن الصراع بين الغرب والإسلام هو صراع بين القيم، بمعنى آخر صراع بين الالحاد والإيمان، وحرب بين وحدانيّة السوق والمعنى، وبين الانحطاط إلى الغريزة الحيوانية للنفس الإنسانية والتسامي، أي التسامي في الهدف ضد الاستسلام لحتميّات اقتصادية غدت قوانين طبيعية كما التلقائية الغريزية، روجيه غارودي الذي دامت رحلة بحث عن دين حقيقي نصف قرن، اكتشف فيها أن المسيحية قد مسها التحريف الذي شوه مضمونها جاعلا منها ديانة عنصرية لا تعترف الا بالمسيحيين، و هذا ما لا يقبله العقل البشري في أن يكون الاله منحازا الى شعب معين، و هذا ما يتناقض مع العهد القديم. **(1)**

لم تغادر المسيحية هواجس الحداثة الغربية وأسئلتها الكبرى. حتى الدولة العلمانية تحظى بعنايتها وإن بدرجات متباينة، صير الكلام على الغرب كمقولة دينية من نحوٍ ما، عنصراً محورياً يمنح المشروعية المنهجية لإجراء التقابل بين الإسلام والغرب.

ربما من هنا أمكن فهم المغزى من تظهير الغرب لأطروحة الخوف من الإسلام. لا سيما لجهة النظر اليها كمزيج مركب من الدين والتاريخ الثقافي والاجتماعي والمصالح الاستراتيجية، وبالتالي استخدامها على هذا الأساس. بهذا المعنى . على سبيل المثل . لم تكن أطروحة صامويل هانتغتون، حول صراع الحضارات، وأطروحات أخرى مشابهة، سوى مثال متأخر على مثل هذا التظهير الذي تترجمه المتاخمات الدامية بين الإسلام ومطامح الغرب العابرة للحدود.

أولى وأبرز الخبرات المؤلمة التي تعرض لها الغرب في علاقته بالعالم الإسلامي، تلك الخبرات التي غرست بذور الخوف من الإسلام في ذهنيته، وجعلته يطور نزوعاً مرضياً يحكم تفاعله مع ذلك الدين وأتباعه.

(1) روجيه غارودي، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، مصدر سابق، ص 84.

الإسلاموفوبيا:

يشير الدارسون إلى أن النشأة الأولى لمصطلح «الإسلاموفوبيا» في الأدبيات والكتابات الغربية تعود الى عشرينيات القرن الماضي، حيث استخدمه مستشرق ولاهوتي بلجيكي هو هنري لامانس الذي عاش في لبنان لسنوات . وذلك في سياق كتاب له عن النبي محمد صلى الله عليه و سلم، ورد أيضاً في كتاب للرسام الاستشراقي الفرنسي ايتيان ديني بعنوان: «الشرق كما يُنظر اليه من الغرب». **(1)**

جدلية الإسلام والغرب، أن التعرُّفُ إلى الخطاب الاستشراقي يمكن أن ينجز من خلال ملاحظة عنصرين أساسيْن متلازميْن فيه، هما: المعرفة والقوة، وهذا التلازم يعني في الواقع أنّ المعرفة تَحْمل دلالات القوة، والعكس. فالمعرفة ليست التعرّفَ على ماهية حضارةٍ أو ثقافةٍ ما وحسب، وإنما التسليمَ أيضًا بالقدرة على القيام بتلك المعرفة؛ والقوةُ هي الانتصار على الآخر لا بسبب التفوق العسكري أو الاقتصادي وحدهما، وإنما بسبب التفوّق المعرفي أساسًا. إنّ هذا المفهوم الاستشراقي المحدّد، والمرتكز على تلازم القوة والمعرفة، يعني أنّ الحديث عن تجدّد الخطاب الاستشراقي لا يشير إلى ولادة جديدة له، بل هو اعترافٌ باستمرارية هذا الخطاب وإنْ بأشكالٍ ونسبٍ تتفاوت وسطوةَ الحالة الاستعمارية المرافقة. وعليه، فإنّ تجدّد الخطاب يعني تزايدَ التلازم بين المعرفة والقوة فيه، ويصبح البحثُ عن هذا التجدّد في الفكر الغربي المعاصر بحثًا عن التجلّيات الجديدة لمعادلة القوة والمعرفة.**(2)**

إنه ليس لنا أن نتوقف عن المراهنة على مستقبل هذه النقلة التي أحدثها هذا الخطاب الجديد، ذلك أن المكاسب التاريخية لا تقبل التراجع والنكوص، إلا أن المهم فعلا هو إدراك تأثيرات ومآلات أحداث سبتمبر والدعوة االغربية الصريحة لمثل هكذا خطاب ، في سياق حربها على ما أسمته بـ"الإرهاب" ، التي فهمت فعليا على أنها حرب "ضد الإسلام" والمسلمين.

---

(1)محمد أحمد النابلسي، الإسلاموفوبيا كمظهر لجنون العظمة ، راجع موقع المركز العربي للدراسات المستقبلية : html.www.mostakbaliat.com/antiarab

(2)هشام صفي الدين ، الاستشراقيون الجدد والاستعمار ، فصلية "الآداب"بيروت، أيلول(سبتمبر) 2008.

فتحويل العداء للإسلام من مظهر تمييزي، إلى رد فعل مَرَضي ناجم عن ممارسات ومظاهر إسلامية متعارضة والقيم الغربية، فـ«نظرة الغرب نحو الإسلام والمسلمين تشكلت عبر مراحل زمنية طويلة، تعددت خلالها رؤى رجال الدين والسياسة والمستشرقين، واتفقت في النهاية على جملة من التصورات التي تمخض عنها الوعي الذي منح من خلاله الغرب نفسه مواقع «الحقيقة» و«المركز» و«العقل» و«المدنية» مقابل إبقاء الآخر في مواقع «الضلال» و«الهامش» و«التخلف».(1)

وعلى العموم لم تكن صورة الإسلام عند الغربيين مشرقة على مدى القرون الغابرة، (باستثناء بعض مواقف بعض المستشرقين الموضوعيين، وعدد من المفكرين المعاصرين). لكن لا ينبغي تجاهل فارق شاسع بين ما حدث في الماضي وما يحدث اليوم. فإذا كانت أخطاء الماضي ومواقفه بعامة مبررة إلى حد ما، أو بعيد.. لبساطة وسائل المعرفة، وجهل كل طرف بالآخر.. فإن الأمر على غير ذلك اليوم، نظرا للتقدم العلمي والتكنولوجي والمعرفي وبخاصة في وسائل الإعلام التي حولت العالم إلى قرية صغيرة، وجعلت الفرد يتابع من زاوية في بيته مجريات الأحداث في العالم، ويتعرف على الشعوب والثقافات والأديان بشكل عميق، الشيء الذي يقطع أي عذر لأي كان في أن يجهل الآخر، أيا كان هذا الآخر، وأينما كان موقعه من العالم.(2)

فيجب فهم هذه النظرة السلبية التي بنيت على محور إيهام المسلمين أن الحضارة الغربية حضارة عالمية وأنها ثمرة تجارب الإنسانية، وعلى هذا فلا مناص لمن أراد التقدم أن يتبنى مفاهيمها ويقتبس نظمها وأن يربط مصيره بمصيرها. وتعدّ نزعة التمركز حول الذات ورفض الحضارة الغربية ومصالحها على جميع مجالات الحياة على حساب باقي الثقافات، من أبرز تجليا ذلك نجد فراغ العالم من المعنى منها، هذا التصور، وهذا ما تم بالفعل، ففلسفة الأنوار الغربية، قامت بسحق حضارات إنسانية، كان من الممكن أن تفيد منها الإنسانية في جوانب متعددة.

(1) علي القريشي . حوار الحضارات والحاجة الى كبح جماح الهويات المتغطرسة . مجلة "العربي" الكويت . العدد 525 . آب(أغسطس) 2002. ص 160

(2) المرجع نفسه. ص 163

خطاب التغريب :

استخدمت حركة التغريب وسائل كثيرة وطرقاً متعددة متمايزة في التأثير متفاوتة في القبول منها المباشر ومنها غير مباشر ، ومنها المادي ومنها المعنوي ومنها الأجنبي ومنها المحلي وقد اتخذت خطط التغريب أساليب منظمة يراعي فيها طول زمن التنفيذ والتخفي والتستر ، حتى لا تنتبه الأمة المسلمة إلى هذه المخططات الغادرة بل تظل غافلة عنها حتي " تستحكم " ويصعب التخلص منها.(1)

ومن أكثر الأساليب المتخذة وأشدها خطراً استخدام أبواق من أبناء الأمة الإسلامية تنفخ فيها ما تريد ، هذا ولاريب أسلوب شديد التأثير قوى الفاعلية ، فالأمة الإسلامية ستنكر أي صوت من غير دينها وجنسها وتبقى أمامة مسددة الآذان غير آبهة بما يقول أما إذا كان صاحب الصوت من جنسها ومن دينها كما يزعم فسيكون له نصيب من القبول.

لهذا زرعت حركة التغريب بين المسلمين بنات سوء ودعاء شر ظلت تسقيهم من مائها وتسكب في عقولهم ، من لونتها حتي صاروا تلاميذاً مطعين تحسن الصفير بما يملي عليهم .

ومن الأساليب الخبيثة التي استخدمت للتغريب ، أسلوب الإقناع القائم على التشكيك ، إذ يقومون بتشكيك أبناء هذه الأمة في تعاليم ومبادئ دينها حتى إذا تم ذلك استعمل أسلوب الإقناع بأخذ الدليل من الحضارة.

فالغرب بالذهنية التي احتل بها عقول النخبة التي تغربت، و بالتغيرات التي صاغ بها واقعنا على نمط هذه الفكرية المتغربة، و يرى أنه مازالت العقلية التي أنتجت عن الحروب الصليبية تشكل و تحدد العلاقات المشتركة بين الغرب و الإسلام. (2)

(1) أنور الجندي , عقبات في طريق النهضة ، دار الاعتصام ، القاهرة، ط1, سنة 1983 م ، ص 2.

(2) مراد هوفمان، الإسلام في الألفية الثالثة، ترجمة: عادل المعلم، مكتبة الشروق، القاهرة، د،ت، ص70.

إن الآخر المسلم والعربي غالبا ما تتم مقاربته، في المخيال الغربي، من خلال منظومة من المفاهيم التي تراكمت عبر فترات زمنية طويلة حيث يتداخل الخطاب اللاهوتي بالخطاب الغربي الحديث. فـ"الشبكة التي يرى "العقل الأوربي" العالم من خلالها وبواسطتها شبكة تهيمن فيها علاقة أساسية هي علاقة "الأنا" و"الآخر"، لا علاقة "آخر" "بآخر"." فلو ألقينا نظرة أفقية سريعة على مجموع ما كُتب حول هذا الآخر في الفضاء الغربي، عموما، سنجد أنها تختزله في البداوة، وعدم التّحضر، والصّعلكة، واللصوصية، ومحدودية التفكير، والخلود الى الأرض، والإقبال المفرط على المتع الجنسية، وشخوص عالم ألف ليلة وليلة بغرائبه ومتعه التي لا يحدها الخيال، والافتتان بالحروب المقدسة، الخ. كما يحيل فضاء الإسلام والعروبة، عموما، الى سواعد اللصوص المبتورة وأعناق غير المسلمين وهى تقطع، والنساء، مرتكبات الزنى، وهن يرجمن. وقد اتسعت هذه الصورة لتشمل موضوعات جديدة أخرى، أهمها الإرهاب والتّطرف كإحدى الموضوعات التي يكثر الحديث عنها في كل الخطابات.(1) فهذه الخطابات، على تنوعها وتعدد مشارب أصحابها، غالبا ما تتمحور حول ثيمات التّعصب، والتّطرف، والحرب المقدسة، والإرهاب، وغيرها. فلا حديث إلا عن المتطرفين والأصوليين والمتعصبين والإرهابيين. وضمن الفضاء الجغرافي الغربي نفسه، يتكثّف الخطاب في أيقونات لغوية وبصرية، فيختزل هذا الآخر في المهاجر البائس رمز "العربي الخامل"، ويتعدى ذلك إلى اختزال المنحدرين من الفضاء الإسلامي والعربي.

يرى غارودي أن التغريب هو تقليد الغرب، في نمط تفكيره، و في هذا الحال، بدأت في العالم الإسلامي ظاهرة التغريب كتقليد لنماذج غربية، كمحاولة لتحقيق ما وصل إليه الغرب من تطورات، فالعالم لم يكن له أن ينجز أي تقدم حسب غارودي لولا استعمار الغرب الشعوب البدائية، من أولئك الذين يقبضون على مصير القرون بأيديهم. (2)

(1) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ط 5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص.ص.. 14-15. (2) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص 207

تتغذى خطابات التشويه والتنميط والاقصاء والكراهية للإسلام والعروبة من مخيال غربي تاريخي موغل في القدم تأسس مع اللحظات الأولى للقاء بين الفضاء الحضاري الإسلامي العربي من ناحية، والفضاء المسيحي، ولاحقا الغربي، من ناحية ثانية، ابتداء من القرون الوسطى في صبغتها الدينية الصراعية وصولا الى العصر الحالي.(1)

مثل هذه المنظومة التفكيرية لا تصدر عن قلّة التمحّص بقدر ما يعاني الغلو الايديولوجي. فالايديولوجيا، على ما هو معروف، هي في أغلب المجالات قناع للمصالح. وهي التي تحدد أيضاً، ما يعتبره كل واحد، أنها مصالحه. ثم إنها تقود أحياناً إلى توسّع في الوسائل بالنسبة إلى الغائيّات، ومن ثمّ إلى مقاومة مثلث الإرهاب والاستبداد والتكنولوجيا المنتشرة لأسلحة الدمار الشامل.،وبهذا المعنى فإن في الايديولوجيا التي تمثّل أهواء الجماعة البشرية ومصالحها، جانباً احتفالياً، فهي تدّعي إقامة حقيقة أكثر واقعية من الحقيقة، وذلك بقوة الخطاب وحده.

وعلى هذا النحو لم تكن رحلة تقسيم العالم على وفق معادلة الخير والشر سوى ترجمة لبلوغ اللّاهوت السياسي الأميركي الدرجة القصوى من اللاعقلانية .

صحيح أن هذه المعادلة هي حصيلة تحولات واقعية لمسار التطور العالمي، إلا أنها «المعادلة» الأقل ثباتاً في التاريخ، ذلك لأنها تشق سبيلها بواسطة القوة المحضة. وتبعاً لسياق كهذا، فمن غير المقدّر أن يفلح العالم المكتظ بعوامل الصدام، في العثور على منطقة الاعتدال والتسوية والتوازن. (2)

(1) محمود حيدر . لاهوت الغلبة . التأسيس الديني للفلسفة السياسية الأميركية ، دار الفارابي، ومركز دلتا للأبحاث المعمّقة، بيروت 2009 ، ص 270.

(2)Senac, Philippe, L'Image de l'Autre : histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam, Ed., Flammarion, Paris, 1983, p. 24

الخطاب الاستشراقي المغلوط عن الإسـلام:

من باب أن الإنسان يميل في العادة إلى معاداة ما يجهل، بوصفه يشكل خطراً غامضاً يحسن الاحتراس منه وتجنبه.، وهذا ما قد يفسر خوف الكثيرين من الإسلام وميلهم إلى معاداته والنفور منه، فللواقع إن هناك جهلاً صارخاً بحقيقة الإسلام، وبخاصة في العالم الغربي، الذي يستقي معلوماته عن الإسلام من مصادر قد تفتقر في كثير من الحالات إلى الموضوعية والنزاهة والتجرد، أو الإحاطة الكافية بحقيقة الإسلام وجوهره. فالمناهج المدرسية وحتى الجامعية في العالم الغربي، ما تزال مثقلة بكم هائل من المعلومات المغلوطة والمضللة عن الإسلام، التي تعود في جذورها إلى نتاجات المدرسة الاستشراقية، إحدى الأذرع التقليدية الرئيسة للاستعمار الغربي. التي يوجد من الشواهد ما يؤكد انطلاقها من مرجعيات مصطبغة بروح الحروب (الصليبية)، لا ينقصها الكثير من التعصب والتحيز وتزييف الوقائع وليّ أعناق الحقائق لإثبات مزاعم وافتراضات قبلية عارية عن الصحة. (1)

وفي هذا الإطار، يشير أحد الباحثين إلى "أن القليل من إنتاج المستشرقين الجدد، وهو كثير في حد ذاته، يذهب إلى صانعي السياسة والقرار في الغرب. بينما يذهب الكثير من إنتاجهم إلى الرأي العام عن طريق أجهزة متطورة للإعلام والدعاية ليؤكد صوراً نمطية أو يشوهها.

وحول النوايا العدائية للاستشراق وسعيه إلى المزيد من اختلاط الأوراق وتوتير العلاقات بين الإسلام والغرب يجد أن الاستشراق الجديد الساعي قولاً وفعلاً إلى صدام (حضاري) مع الشرق الإسلامي حريص أيضاً على فتح حوار على مستويات متعددة يختلط فيه الدين بالسياسة والفاهمون بغير الفاهمين. (2)

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة/ السلطة/الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية ط5، بيروت ، 2001،. ص 66.

(2) مطر، جميل، "حوار الحضارات .. السياسي أولاً"، المستقبل العربي، العدد 325 (آذار 2006)، ص 57.

والواقع إن المنطق ذاته يمكن أن ينطبق على الحالة الغربية اليوم. فمن المعروف أن الغرب يتبنى الكثير من السلوكيات الخاصة به، التي ترتبط في كثير منها بالنظام الرأسمالي ومبادئه البراغماتية الساعية إلى تعظيم الربح واللذة والمنفعة الخاصة، وتدخل في الوقت نفسه ضمن دائرة الحريات الاجتماعية والاقتصادية المعترف بها هناك من قبيل: حرية المقامرة، وتناول الكحول، والاشتغال بالربا، وقوننة ممارسة البغاء والعلاقات الجنسية المثلية، والسماح بالعلاقات الجنسية خارج إطار الزوجية ... الخ. وبكل تأكيد، لا يمكن أن تحظى مثل تلك السلوكيات بمباركة الدين الإسلامي، الذي يعدها ومثيلاتها من المحرمات التي يستدعي اقترافها التجريم والعقاب. ومن ثم، فإن من الطبيعي أن يجد كثير من أبناء العالم الغربي في الإسلام وتعاليمه تهديداً صارخاً لما يعتبرونها حريات أساسية، لا ينبغي المساس بها أو التفريط فيها.!

وتتداخل التعارضات المصلحية والحضارية لترسيم شكل العلاقة بين الإسلام والغرب إلى حد بعيد. فبينما يمكن الإقرار . إلى هذا القدر أو ذاك . بأن الصراع الذي يحكم علاقة العالم الغربي بالإسلام يستند في جزء منه إلى اختلافات حضارية عميقة ضاربة بجذورها في التاريخ، كما تزعم نظرية (صراع الحضارات) الشهيرة لصاحبها المنظر الأمريكي (صامويل هنتجتون. (1)

والحقيقة أن المشروع الاستشراقي في أغلبه لم يكن مهيئا، في طبيعته الأولى، لأن يقارب الإسلام دينا وحضارة مقاربة تبتعد عن الاستعلاء، ولذلك لعدة عوامل. أولها أنه رأى النور مع بداية التوسع الاستعماري الغربي، مما جعله وسيلة في يد السياسيين من أجل تحكم أكبر في الشعوب الإسلامية المستعمَرة، وظفت في قمعها والسيطرة عليها.

(1) Hintington, Samuel. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York: Simon&Schuster, 1996.

فالعوائق السياسية والسيكولوجية الموروثة عن الحقب السابقة حالت دون مقاربة الإسلام كواقع حضاري وثقافي يمكن دراسته دون تدخل اعتبارات الانتماء.، فقلة هم المستشرقون الذين حاولوا إرجاع الأمور إلى أسبابها وهم يكتبون عن الأوضاع في العالم الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فأغلبهم قدم تفسيرات عنصرية في شرحه للأوضاع آنذاك، وربطوها بعنصرين: الأول يكمن في العاهات الفطرية للشعوب التي تدين بالإسلام، والثاني متعلق بالإسلام كدين "مطبوع بطابع التخلف" و"عدم الحركية" والثنائية المعروفة "التّعصب/التّوكل". ومنهم من ذهب الى أبعد من ذلك مستوحيا ومتمثلا الصورة الكنسيّة النمطية للإسلام. وأشهرهم أرنست رينان، الذي لم يجد حرجا في القول "بأن أي فرد يعرف حدودا دنيا من معارف اليوم، يمكن أن يرى بوضوح دونية البلدان الإسلامية، وانحطاط البلدان التي يحكمها الإسلام، والعجز الفكري للأجناس التي تستمد من هذا الدين ثقافتها وتربيتها."(1) فلم يكن يرى في الإسلام إلا " السلسة الأكثر ثقلا التي لم تحمل البشرية مثلها قط.، أما عنصريته فلم يتوان عن نشرها في كل المحافل. ففي محاضرة له حول "نصيب الشعوب السامية في الحضارة" اختزل الإسلام في هذه العبارات "إن الإسلام هو التعصب، إن الإسلام هو احتقار العلم، إنه إلغاء للمجتمع المدني." (2)

كل ذلك حجب عين الموضوع في البحث في معاني هذا الدين الحنيف من هؤلاء، نحو تغييب أبرز أبعاد منهجيات البحث العلمي المتمثلة في المصداقية، فظل الهجوم من جذور تعصبية عقدية ذات انعكاسات نفسية مرضية عندهم ، حتى يصبح الإنسان في ذهول فكري بين دراساتهم الفلسفية وهذا إن سلمنا أنها ترتقي للتوصيف الفلسفي ، لا يدري ماذا تعلم؟ وماذا استفاد؟ وكيف السبيل إلى الاستفادة؟ .

(1).Renan, Ernest, Oeuvres complets, t., I, Ed., Calmann-Levy, Paris, 1949, p. 946

(2) Renan, Ernest, Oeuvres complets, 1949, p. 768

الإسلاموفوبيا و خطاب الإعلام:

لقد أسفرت التدفقات الإعلامية الهائلة التي أعقبت أحداث سبتمبر 2001 إلى جعل «الإسلاموفوبيا» مقولة مركزية تعكس قناعة متجذرة لدى المواطن في الغرب. فعلى سبيل المثال، بات المواطن الغربي يعتقد أن الكراهية التي يكنّها له المسلمون هي أكثر ارتباطاً بالدين الإسلامي نفسه (أي بما هو شريعة ووحي إلهي) منه بالتاريخ المأساوي للعلاقات الأميركية مع العرب ومسلمي الشرق الأوسط. ففي أعقاب الحادي عشر من سبتمبر، فسّر كثيرون من المعلّقين أفعال عناصر القاعدة على إنها تأكيد على فَرَضية «صدام الحضارات»، في حين انتقد كبار الإعلاميين بشكل خاص أي تفكير يرجّح أن تكون الهجمات على المدنيين والجنود الأميركيين رداً مضلّلاً على «الخطايا الأميركية» في الأراضي النائية. وعلى غرار الرد الأميركي على أحداث الحادي عشر من سبتمبر، كان الرد الإسلامي عاطفياً أكثر منه خيالياً. وبالفعل، فقد حرص الكثير من المسلمين على رفض تحميل جموع المسلمين مسؤولية ذلك بدلاً من تخطي نموذج مشؤوم من الاتهامات المتبادلة والانتهازية السياسية. فبينما كان من المبرر أن ينظر المسلمون بشكل عام إلى الحرب على الارهاب بوصفها ذريعة لإخضاعهم سياسياً على قاعدة «إما ان تكون معنا أو ضدنا».. جاءت تصريحات القادة ومواقف المفكرين في الشرق الأوسط في الغالب وكأنها تُظهر حساً من «قلة الحيلة»، بل وترفض جميع خيارات العمل البناء. **(1)**

واستمراراً لتداعيات «زلزال مانهاتن» دخلت مجموعة من العبارات الى ساحة التداول الاعلامي.، وهي غالباً ما تنمُّ عن نزعة دينية وعرقية صريحة من جانب وسائل الإعلام الغربية.

(1) عبد العزيز سعيد، الاسلام والغرب . روايات عن الصراع وتحول الصراع ، الصحيفة الدولية لدراسات السلام ، الجزء التاسع ، العدد الأول ، ربيع وصيف 2004.

فإلى جانب عبارة الإسلاموفوبيا و«الإرهاب الاسلامي» ساهمت «الميديا» بتسويق سؤال: لماذا يكرهوننا؟ ومثل هذا السؤال الملتبس والمضلل سوف يتحول من خلال السعير الإعلامي الى ثقافة يومية تعصف بالمجتمعات الغربية وتحدد اتجاهات الوعي لدى مواطنيها. وتبعاً لهذه الكيفية من عمليات التسويق الإعلامي...

لم تكن الصورة التي ظهَّرها الإعلام الغربي حول الإسلام والمسلمين وليدة الأحداث التي أعقبت تفجيرات الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) 2001، بل هي تعود الى تراكمات تاريخية بدأت مع النص المكتوب الذي وضعه الفكر الاستعماري سواء عبر أجهزته الحكومية المباشرة، أو عبر أعمال المستشرقين. وقد ذهب كثيرون الى اعتبار الرسوم المسيئة للرسول(ص) في الدانمارك وفرنسا وما ترتب عليها من احتجاجات وأحداث دموية كما حدث مع صحيفة «شارلي إيبدو» مطلع العام 2015، بمثابة ظاهرة معاصرة، بل ومستأنفة للاستشراق المحكوم بالثقافة التاريخية المتعصبة حيال الإسلام. وعلى الرغم من محاولة بعض الحكومات الأوروبية وقوى المجتمع المدني التخفيف من وطأة الحملات العدائية ضد الإسلام عبر الفضائيات والإعلام الألكتروني.، فقد بدت المحاولة أدنى إلى إجراءات دبلوماسية ترتِّبُها المصالح الاقتصادية والنفطية والأمنية، وقد شهدت الأحقاب المتعاقبة في العالم العربي الكثير من التجارب غير المشجعة، حيال وسائل الإعلام الغربية. ولعل الطريقة التي عالج فيها قادة الدول الغربية قضية الإساءة للنبي(ص) تعزز هذا الانطباع، وخصوصاً حين دافع هؤلاء عن حرية التعبير حتى وإن جاءت لتؤذي مشاعر أكثر من مليار ونصف المليار مسلم في العالم.، و هذا ما يستدعي النظر في الآلة الاعلامية الغربية التي تكرس المغالطة كمبدأ كل سياق و توظفه في كل مقام. (1)

حتى ان الكثير من محاولات بعض المستشرقين المعاصرين من مثل عالم الاجتماع الفرنسي

(1) عبد الرزاق بن حبيب الحمامي، الارهاب الغربي، قراءة في أطروحة غارودي، المدينة المنورة، د ط، د ت، ص 320.

مكسيم رودنسون، في هذا الاتجاه، لم تفلح أيضاً في إحداث نقلة نوعية في تلك الصورة السلبية عن الإسلام والمسلمين.، ذلك أن الكلام على العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب غالباً ما يُقدَّم على نحو يفضي إلى ما لا حصر من اتجاهات التأويل في مجال السياسة والثقافة وموازين القوة. ولنا من هذه التجارب التي حصلت في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين ما يشهد على ذلك، عندما وضع رودنسون كتابه المعروف «جاذبية الإسلام» قبل نحو أربعة عقود، ولقد كان واضحاً بالنسبة إليه كيف تشكل الوعي الغربي الاستعماري حيال المسلمين على قاعدة إنهم الخطر المحدق والدائم في وجه الغرب.

يومها لم يسفر النقاش حول أفكار رودنسون عن نظر جديد للإسلام يعيد رسم خريطة معرفية تغاير النزعات الإيديولوجية السلبية التي ترسخت تاريخياً بفعل ما كتبه أسلافه. لقد لاحظ رودنسون ما لم يلحظُه السواد الأعظم من أهل الإستشراق الغربي، لجهة أن الحملات الصليبية ليست هي التي أنشأت الصورة الثقافية السلبية عن الإسلام، وإنما كانت الصليبية نفسها نتيجة لتلك الصورة. فالإرهاصات الثقافية التي سبقت الحملات الصليبية كانت . حسب رودنسون . وليدة الوحدة الإيديولوجية للعالم المسيحي اللاّتيني التي أدت بدورها إلى بلورة صورة «العدو المسلم» وإلى توجيه الطاقات نحو الصليبية في الوقت نفسه. **(1)**

السياق الإجمالي للرؤية الثقافية الغربية حيال الإسلام لم يتبدل. فالتحولات التي وقعت على امتداد النصف الثاني من القرن العشرين حتى يومنا هذا، جاءت لتؤكد اتّساق الرؤية وتواصلها. ولئن جاءت الأطروحة التي بسطها رودنسون، على نصاب الدهشة المعرفية الايجابية، فإن ما نجده في الخطاب الثقافي الغربي اليوم حيال الإسلام جاء على نصاب مقلوب.

(1) مكسيم رودنسون ، جاذبية الإسلام ، ترجمة إلياس مرقص ، دار التنوير ، ط 2 ، بيروت، 2005 ، ص 40.

وليست أطروحة « الاسلاموفوبيا » التي شقت سبيلها بلا هوادة في ذهنية الغرب، إلاّ واحدة من التجليات المستأنفة لأيديولوجية الاستشراق. وبصرف النظر عن طبيعة هذا التجلي المستأنف فإن لنا هنا ان ننظر إلى الإسلام كما هو الآن في ميزان الغرب، باعتباره حاضراً وبجاذبية استثنائية في بدايات القرن الحادي والعشرين.

يمكن القول إن علاقة الشرق بالغرب بعامة ظلت على امتداد قرون من الزمن عرضة للمد والجزر. أحياناً تصفو هذه العلاقة لتتوثق روابط الصداقة والتعاون في ظل معاهدات واتفاقات أحياناً أخرى تتوتر وتشتد لتصل حد حمل السلاح وإعلان الحرب. ولأسباب «معلنة وغير معلنة» كانت العلاقة تتغير على الدوام من صراع على النفوذ، وثأر للماضي البعيد، واستعمار تعقبه مقاومة... لتصل في مطلع الألفية الثالثة إلى منعرج خطير بلغ ذروته في أحداث الحادي عشر من سبتمبر في 2001. **(1)**

فـ«نظرة الغرب نحو الإسلام والمسلمين تشكلت عبر مراحل زمنية طويلة، تعددت خلالها رؤى رجال الدين والسياسة والمستشرقين، واتفقت في النهاية على جملة من التصورات التي تمخض عنها الوعي الذي منح من خلاله الغرب نفسه مواقع «الحقيقة» و«المركز» و«العقل» و«المدنية» مقابل إبقاء الآخر في مواقع «الضلال» و«الهامش» و«التخلف».**(2)**

وعلى العموم لم تكن صورة الإسلام عند الغربيين مشرقة على مدى القرون الغابرة، (باستثناء بعض مواقف بعض المستشرقين الموضوعيين، وعدد من المفكرين المعاصرين). لكن لا ينبغي تجاهل فارق شاسع بين ما حدث في الماضي وما يحدث اليوم.

(1) مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام" مرجع سابق، ص 18.

(2) علي القريشي، حوار الحضارات والحاجة الى كبح جماح الهويات المتغطرسة ، مرجع سابق

فإذا كانت أخطاء الماضي ومواقفه بعامة مبررة إلى حد ما، أو بعيد.. لبساطة وسائل المعرفة، وجهل كل طرف بالآخر.. فإن الأمر على غير ذلك اليوم، نظرا للتقدم العلمي والتكنولوجي والمعرفي وبخاصة في وسائل الإعلام التي حولت العالم إلى قرية صغيرة، وجعلت الفرد يتابع من زاوية في بيته مجريات الأحداث في العالم، ويتعرف على الشعوب والثقافات والأديان بشكل عميق، الشيء الذي يقطع أي عذر لأي كان في أن يجهل الآخر، أيا كان هذا الآخر، وأينما كان موقعه من العالم.(1)

الإسلاموفوبيا وجدلية خطاب المعرفة والقوة:

سوف نتبيَّن مما تحصَّل من بعض التنظيرات المهتمة بجدلية الإسلام والغرب، أن التعرُّفُ إلى الخطاب الاستشراقي يمكن أن ينجز من خلال ملاحظة عنصرين أساسييْن متلازميْن فيه، هما: المعرفة والقوة. وهذا التلازم يعني في الواقع أنّ المعرفة تَحْمل دلالات القوة، والعكس. فالمعرفة ليست التعرّفَ على ماهية حضارةٍ أو ثقافةٍ ما وحسب، وإنما التسليمَ أيضًا بالقدرة على القيام بتلك المعرفة؛ والقوةُ هي الانتصار على الآخر لا بسبب التفوق العسكري أو الاقتصادي وحدهما، وإنما بسبب التفوّق المعرفي أساسًا. إنّ هذا المفهوم الاستشراقي المحدّد، والمرتكز على تلازم القوة والمعرفة، يعني أنّ الحديث عن تجدّد الخطاب الاستشراقي لا يشير إلى ولادة جديدة له، بل هو اعترافٌ باستمرارية هذا الخطاب وإنْ بأشكالٍ ونسبٍ تتفاوت وسطوةَ الحالة الاستعمارية المرافقة. وعليه، فإنّ تجدّد الخطاب يعني تزايدَ التلازم بين المعرفة والقوة فيه، ويصبح البحثُ عن هذا التجدّد في الفكر الغربي المعاصر بحثًا عن التجلّيات الجديدة لمعادلة القوة والمعرفة.(2)

(1) علي القريشي، حوار الحضارات والحاجة الى كبح جماح الهويات المتغطرسة ، مرجع سابق ، الصفحة نفسها.

(2) هشام صفي الدين، الاستشراقيون الجدد والاستعمار عن بعد: رجال وآليات . فصلية "الآداب"بيروت ، عدد أيلول(سبتمبر) 2008.

ولو نحن تحرَّينا النتاج الفكري الغربي على مدى العقديْن المنصرميْن، فسنجد معالمَ واضحةً لهذه التجلّيات.

ومشكلة الفضاء الإسلامي والعربي لا تكمن في هذا "الفعل الإيماني" ولكن مبعثها "الفعل الإسلامي"، ونقصد هنا النظام المعياري الإسلامي. هذا النظام الذي صاحب الأمة الإسلامية وجعلها تشارك في فعل التاريخ، أصبح اليوم أحد عوامل جمودها ووجودها خارج التاريخ. فالطابع "القدسي" الذي يحاط به هذا النظام يجعل من الحركة "ردة"، ومن التفكير "بدعة" ومن الجهد المعرفي لتفعيل المعايير الإسلامية خيانة "للإسلام".، وهنا يكمن داء الفضاء الإسلامي والعربي ومبعث آلامه، وهذه السلبية القاسية تجعله يدور حول نفسه و يراوح مكانه ويبدو من الخارج كصحراء قاحلة لا نبت فيها ولا زرع، يقطنها أناس تتجه أنظارهم الى الماضي، متجمعين حول أطلال "يعبدونها" ويقدسونها، ولا هم لهم إلا تقبيح الحضارة الحالية ونعتها بصفات اللاأخلاقية والمجون.

والحاصل أنه إذا كان الفضاء الغربي ينتج خطابا إختصاريا وكريكاتوريا ونمطيا عن الإسلام، فإنه لا يجب أن يكون المشجب الذي تعلق عليه كل الأخطاء كما يقول مالك بن نبي وهو يتكلم عن الاستعمار.(1) فالفضاء الإسلامي والعربي، وهو يشارك بطريقة غير واعية في بناء صورة الإسلام عند الغرب، أكبر من "يخون الإسلام"، وربما يكون هذا الوصف مبالغ فيه لكنه وللأسف حقيقة نعايشها ولسنا في حاجة إلى معرفة متعمقة للتدليل على ذلك.، ففكرة المابعد التي يعلن فيها العقل أنه آن لنا أن نفكر لعصرنا، أن نحرك عقولنا خارج صندوق الطروحات القديمة التي تكلست عليها كأنها من الوحي المعصوم، و هنا يجب أن يكون في الحسبان ثروة المعرفة الفكرية في إرساء قواعد خطاب تجديدي يأخذ بعين الاهتمام النقد الفلسفي كمنهج يغوص في كبريات القضايا ذات الصلة بالمشكلات الراهنة.

(1) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، 1990، ص 99.

بعد هذا التشخيص وتجاوزا لدور الضحية الذين يحسنه الكثيرون، يجب أن نطرح السؤال الذي طالما تحاشاه الكثيرون.، وهو ما الذي يمكن فعله للحد، ولا نقول إزالة فذلك حديث آخر، من نمطية صورة العالم الإسلامي والعربي عند الآخر الغربي، والتخفيف من ظاهرة كراهية الآخر لهذا العالم عقيديا وعرقيا؟ كنا قد أشرنا فيما سبق إلى ضرورة عقلنة بعض ممارسات من ينتمون إلى الفضاء الإسلامي والعربي، وترشيد بعض القراءات الدينية الجانحة، لكن هذا لا يكفي. يجب أن تكون هناك استراتيجية متكاملة تتخذ من الوسائط الإعلامية نفسها أداة لمخاطبة الآخر وتسويق النفس بطريقة ناجعة.

إن استثمار الفكر في مقارعة صناعة الكراهية هو خيار استراتيجي بدل عقلية التحريم.، ونحن عندما نراهن على الفكر، فذلك اقتناعا منا بأن العالم الإسلامي والعربي لو أنفق "ما في الأرض جميعا" ما استطاع ربح معركة الصورة، ما لم يستثمر المعرفة في تسويق صورة ايجابية له. فقدرته على تسويق نفسه مرهونة باستثماراته الفكرية.

فيمكن في هذا الشأن تحويل الاستثمار الفكري والمعرفي الى آليات عملية لترشيد صور هذا العالم في مخيال الآخر الغربي وخطاباته، وذلك عبر المشاركة الفاعلة في صناعة الحضارة وعدم الخلود الى الأرض، وتجاوز الاغترابين" "الاغتراب في الماضي" و"الاغتراب في الغرب. **(1)**

هكذا أصبح من الضروري إتمام هذه المحاولة وتوسيعها لتشمل مختلف أشكال الخطابات السائدة في واقعنا وخاصة منها الخطاب السياسي والاجتماعي، وذلك شريطة التزام الجدّة النظرية والأصالة المنهجية التي تبني المنهج الخطابي القائم على الفهم التاريخي والسوسيولوجي لظواهر النكوص المؤدية إلى خطابات التغريب داخلا و الإستشراق خارجا.

(1) محمد عابد الجابري ، المسألة الثقافية في الوطن العربي منذ الخمسينات، المستقبل العربي، العدد 346، ديسمبر/ كانون الأول 2007، ص. 10-11.

الخطاب الموضوعي للمفكرين المسلمين الغربيين:

لقد بحث المفكرون الغربيون من علماء وفلاسفة ومثقفين عن نظرة جديدة للعالم عندما عجزت ثقافتهم ومجتمعهم وإلحادهم عن الاستجابة لحاجاتهم الفكرية وتساؤلاتهم الفلسفية. فإذا ما وجدوا أن نظاما فكريا معينا يمنحهم تفسيرات مقنعة وحلولا مقبولة للتساؤلات التي تشغل أذهانهم، وتزودهم بنظرة عالمية كاملة، فسينهمكون فيه، وسوف يستجيبون له، ويتفاعلون مع هذا النظام الفكري. وبعد ذلك، فلن يترددوا في اتباع قواعده ومبادئه حتى لو أدى ذلك إلى أن يقودهم إلى اعتناقه.**(1)**

وهكذا يبحث الإنسان الغربي في رحلته البحثية والقلقة عن رؤية جديدة للعالم، ومن ثم كان اعتناق الإسلام عندهم يعني الانفصام عن الرؤية المادية للعالم العاجزة عن تقديم أجوبة لقضايا الموت والحياة الآخرة وخلق الكون. وسنقتصر هنا على معلمين أساسين، كان لتحولهما إلى الإسلام أثرا كبيرا في الغرب والشرق، الأول هو الفيلسوف الفرنسي العملاق روجي غارودي، والثاني هو الدكتور السفير الألماني مراد هوفمان.

أضحت ظاهرة المتحولين إلى الإسلام في الغرب ملفتةً للنظر، فأعداد الغربيين الذين أسلموا ويسلمون باتت مدهشةً للغاية، ولم يعد الأمرُ مقصورًا على فئةٍ دون أخرى، بل إنَّ المتحولين إلى الإسلام في الغرب ينتمون إلى الجنسين معًا، وإلى مختلف المستويات العلمية والأكاديمية.، فلم يعد اعتناق الإسلام محصورا في الدوائر الضيقة من بعض الفئات الاجتماعية العادية، بل أصبح يتغلغل داخل أوساط النخبة الغربية المثقفة. فخلال العقود الثلاثة المنصرمة دخل الإسلام العديد من المفكرين والمثقفين، من أدباء وفنانين وفلاسفة ومفكرين وأساتذة جامعات وسياسيين...

(1) صلاح عبد الرزاق، اعتناق الإسلام، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، 2010، ص100.

نذكر منهم على سبيل المثال: بالطبع فيلسوفنا روجيه غارودي، و الفيلسوف السويديِّ هوجان لارسون الذي أعلن عن إسلامِه في السويد مؤخرا، ونستحضر مفكرين آخرين مثل:

الطبيب الفرنسي موريس بوكاي، والكاتب النمساوي محمد أسد، والسفير الألماني مراد هوفمان، والمغني الإنجليزي كات ستيفنس(يوسف إسلام)، والداعية الإسكتلندي عبد القادر الصوفي، والكاتبة الأمريكية مريم جميلة، والدبلوماسي الانكليزي غي إيتون، والمستشرق الانكليزي مارتن لنغر، والكاتبة الانكليزية عايشة بويلي، والكاتبة الاسترالية جميلة جونز، والأنتروبولوجي الألماني أحمد فون دينفر، وأستاذ الرياضيات الأمريكي جيفري لانغ...

فقد أصبح يساهم هؤلاء في تطوير الفكر الإسلامي عموما من خلال كتاباتهم ومقالاتهم ومحاضراتهم، ويختص هؤلاء بنوع متميز من الأدب هو شهادات اعتناقهم الإسلام، وكيفية انتقالهم وتحولهم؛ غير أنه تختلف في هذه القصص نظرة كل فرد الخاصة إلى الواقع والمجتمع والمعايير والاختيارات. كما تتضمن قصصهم في الغالب نقدا عميقا للفكر المادي الإلحادي وللديانة المسيحية أو اليهودية، متفاعلين بعقول ناقدة ويقظة مع منتجات الحضارة الغربية وإشكالات الثقافة الأوروبية في مختلف الأبعاد الفلسفية والتاريخية والفكرية والسياسية.

إن نقد المعتنقين الجدد للمجتمع العلماني الغربي والثقافة الغربية يمثل قضية فكرية مركبة تعبر عن عمق الأزمة الفكرية التي يواجهها الفرد الغربي المعاصر، إذ ينتقدون المنظور المادي للمجتمع ويجادلون في نتائج عمليات العلمنة والتحديث والتمدن في المجتمع الغربي المعاصر، مفككين عجز المنظومة الغربية المادية عن إرضاء حاجات الإنسان الروحية. ومن ثم كان اعتناقهم للإسلام بوصفها فلسفة حياة كاملة ... **(1)**

(1) صلاح عبد الرزاق، اعتناق الإسلام، مرجع سابق، ص108.

الفصل الثالث:

الخطاب العولمي و جدل التجديد

المبحث الأول: واقع تجديد الخطاب العولمي و تأثيره على الفكر الاسلامي

ـ أبعاد الخطاب السياسي الأمريكي ...

- **الإرهاب ... المصطلح و الأفكار/ الإرهاب... الغاية و الجذور**

ـ خطاب المصالح الأمريكي

- **أمركة الإسلام**
- **خطاب الإصلاح الأمريكي**

المبحث الثاني: حتمية العولمة و إلزام التجديد

ـ جدل خطاب التجديد

ـ جوهر التجديد

ـ المشروع العولمي و خطاب التجديد

- **نحو خطاب تجديدي**
- **العمل التجديدي ضرورة حضارية**

تمهيد:

خلقت رؤية العالم الجديد خطابا على صورتها ومثالها، وهي صورة لم تخلف جديدا في عناصر الخطاب التجديدي حيث أصبح في مركب الخطاب الجديد جزءا فعليا بدأ يأخذ حظه من الفعل والتأثير.، و رؤية العالمية تعني التفتح على العالم بثقافاته المختلفة، مع احتفاظها بالخلاف الإيديولوجي، بالعمل على إحلال الاختراق الثقافي محل الصراع الفكري.

و لاشك أن أحداث 11 سبتمبر، إذا لم تكن قد غيرت العالم فعلا، فإنها فجرت قضايا كبيرة، وخاصة في ما يخص العلاقة بين الثقافات، وبالتحديد بين ثقافتنا العربية الإسلامية والغربية من جهة أخرى، وظاهرة الأصولية والتطرف، وفي ما إذا كانت نتائجا أم أسبابا. وهنا اكتست هذه المرحلة ضرورة بالغة لإعادة النظر في مفاهيم كثيرة، سواء لمحاولة طرحها بأسلوب فلسفي نقدي تفكيكي و ذلك لإعادة النظر فيها جذريا.

و نجد أن مفكرنا غارودي قد نبه إلى خطورة الوضع، في أن الغرب بقطبيته الأحادية ممثلة في الولايات المتحدة، يسعى لبلورة خطاب عولمي على مقاسه، نحو استحداث مفاهيم ألصقوها بالدين الإسلامي، مثل مصطلح: الإرهاب، أمركة الإسلام، الإصلاح من منظور أمريكي ...، فمن هذا الطرح قد فهم الباحثون الغربيون الفلسفة بمعنى حصري ضيق إلى حد كبير، و اعتبروا أنها بحث فكري محض بدل أن يكون طراز حياة للبشرية جمعاء.

واقع تجديد الخطاب العولمي و تأثيره على الفكر الاسلامي:

خلقت رؤية العالم الجديد خطابا على صورتها ومثالها، ففي عصر العالمية والشمولية الذي تعيشه الثقافات الإنسانية المعاصرة سيُفرض على كل الثقافات الإنسانية مهما كان وضعها الحضاري –الصراع، التعايش، الإقحام– أن تتخذ موقفاً حضاريًّا معيناً مما يجري في هذا العالم من أحداث، ووقائع تجاوزت النطاق الفردي والاجتماعي والدولي والعالمي والكوني العام، وأصبحت القضايا تطرح بمنطق وجودي شامل متجاوز في بعض الأحيان حتى لآفاق التجربة الحضارية البشرية الأرضية المعاصرة، والوعي الحضاري الكوني البشري يحاول في بعض الأحيان تجاوز الوضع الأرضي، والانطلاق بالوعي إلى المجال الآفاقي الوجودي الواسع الذي ليس له حدود.، إن المنطق الذي تسير به الحضارة العالمية المعاصرة منطق حيوي متسارع، وهو في حيويته وتسارعه يفرض أوضاعاً معينة على من يريد أن يشارك في توجيه أو تعديل أو تطوير هذا الوضع الحضاري القائم.(1)

فمنطق الواقع الحضاري العالمي المعاصر يضع شروطاً معقدة ومركبة للتفاعل الحضاري بين الثقافات التي تعيش في عصر العالمية.، فنحن لو تأملنا معظم الثقافات الإنسانية المعاصرة إن لم نقل كل الثقافات البشرية الحالية، فإننا نجدها توضع في مأزق حضاري عالمي يفرض عليها أن تنظر وتفكر وتسهم في معالجة بعض المشكلات الإنسانية ذات الطابع العالمي... ويبدو أن "الإصلاح" هو الأكثر، وهذا الإرباك سرى إلى الخطاب العربي الثقافي والديني والرسمي، فلا يمكن الحديث فيه عن "مصطلحات" محدودة بحد، فالسياسي مثلاً تارة يعبر بالإصلاح، وأخرى بالتطوير، وثالثة بالتجديد، والديني وجد في "التجديد" مفردة لها شرعيتها النصية فألح عليها، والأمر نفسه سرى إلى الثقافي.

(1) عبد العزيز برغوث، مقومات التجديد الحضاري في عصر العولمة: دراسة في فكر الأستاذ النورسي ، كوالالمبور، ط3، 2003م ، ص 22.

أبعاد الخطاب السياسي الأمريكي:

ربما يثير مصطلح "تجديد الخطاب الإسلامي بعد 11 سبتمبر" – بمفرده – بعض الغموض، فهل سيتم الحديث عن جهود التجديد بعد 11 سبتمبر، أم عن خطاب التجديد؟ ولماذا "11 سبتمبر"؟ وهل هي مجرد تأريخ كغيرها من التواريخ التي يمكن أن تستخدم في التحقيب التاريخي لقضية ما؟ أو أنها "تقويم جديد" كما سبق لي ولغيري وسمها؟ وهل يمكن اعتبارها – مرحلة الـ "ما البعد" – لحظة حاسمة تغير كل شيء بعدها عما كان عليه قبلها؛ بحيث تُلحق – بما هي مرحلة – بسلسلة المفاهيم الكبرى التي وُسمت بالـ "ما بعدية" (ما بعد الحداثة، ما بعد الاشتراكية، ما بعد ..)؟ و هذا ما أنتج البلاء حديثا و معاصرا(1).

يأتي تحديد "11 سبتمبر" هنا بعيدًا عن أي انحيازات، وخارج التفكير بالخصوصية والغربية، والما بعدية، فهو مجرد تأريخ بيوم شهد حدثًا "عالميًّا"، وعالميته ليست نابعة من كونه أمريكيًّا، بل لأنه استهدف رموزًا مركزية في النظام الاقتصادي العالمي، ولكون العالم شهد بعده متغيرات سياسية واقتصادية وقانونية وثقافية، ودينية أيضًا، كان المهيمن فيها أمريكا.

تنوعت زوايا مقاربة الحدث، وتفسيراته، من الديني والسياسي، إلى الحضاري، والثقافي– النفسي، والبنائي، لتخرج بنتائج مختلفة تتفاوت من كونه عداءً "للحداثة" وردًّا عليها .. إلى كون تنظيم "القاعدة" وليد الحداثة السياسية، وتعبيراته ومفرداته وتحولاته قادمة من رحم المشروع الحداثي!.(2)

(1) مراد هوفمان، الاسلام في الألفية الثالثة، مرجع سابق، ص 186.

(2) نبيل عبد الفتاح، سياسات الأديان، مكتبة الأسرة، الأعمال الفكرية، ط1، القاهرة، 2003، ص27

لكن يبدو الملمح الثقافي–الديني طاغيًا في تحليل الحدث ورمزيته، على الأقل في الرؤية الغربية، وتحديدًا الأمريكية، من بدء الحديث عن "الفاشية الإسلامية" و "الأصولية الإسلامية" و"الإرهاب الإسلامي" مرورًا بالسؤال الأمريكي العريض: "لماذا يكرهوننا؟" الذي يحيل المسألة إلى عداوة "للعالم الحر" كما عبر جورج بوش الابن مرارًا، وانتهاء بالممارسات الأمريكية حول "نشر الديمقراطية في البلدان العربية والإسلامية"(1) و "تأهيل" المسلمين ثقافيًّا ليكونوا ديمقراطيين، و "تغيير" مناهج التعليم لنشر ثقافة التسامح والحرية.(2)

طغيان الملمح الثقافي ربما يكون نتيجة سيادة المنظور الثقافي في التحليل السياسي في ظل العولمة والحديث عما سمي بـ "صراع الحضارات" بحيث يتم التركيز على دور الأفكار والقيم في التفاعلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وعندما قويت الكتابات الغربية في اهتمامها بالقيم والأفكار وتأثيرهما على السلوك السياسي، صارت الغلبة لهذا المنظور.

ومع ممارسات "تنظيم القاعدة" وخطابه الديني–السياسي المشبع بالعنف ضد "الكفرة" من "اليهود والصليبيين" وحديثه عن "حتمية الصراع بين الإيمان والكفر" تحول الإسلام إلى مشكلة عالمية، واتسع الصراع عليه – تفسيرًا وتوظيفًا – ليشمل كل التوجهات الإسلامية وغير الإسلامية، المتفقة والمختلفة مع القاعدة، والأنظمة السياسية العربية، والغرب وخصوصًا أمريكا صاحبة مأساة سبتمبر، بمعنى أن "مصائر الإسلام التي كانت موضع نزال بين الإسلاميين والأنظمة العربية والإسلامية صار يشارك في تحديدها –أو يحاول ذلك– كل من يعتبرون أنفسهم متضررين من المتشددين المسلمين في العالم".(3)

(1) طارق البشري، العرب في مواجهة العدوان ، مكتبة الأسرة، ط1،القاهرة، 2003م، ص 55

(2) خالد الحروب، جون غراي وأكاديميا العبثية، صحيفة الحياة، 2003/10/30، شعار بوش في خطابه 6 نوفمبر/تشرين الثاني، 2003م، الافتتاحية.

(3) رضوان السيد، الإصلاح الإسلامي: المفاهيم والآفاق، صحيفة الشرق الأوسط، عدد تاريخ: 2003/10/1م. ص 7.

بذلك أوجدت أحداث سبتمبر "مشروعية" – بمنظور أمريكا؛ "المتضرر" الأكبر من "الإرهاب الإسلامي"– للحديث عن التغيير والإصلاح، على مستويات مختلفة، وبأدوات مختلفة – بما فيها القوة العسكرية في أفغانستان والعراق – ومن ضمن مشروع التغيير هذا كان: "نشر الديمقراطية في البلدان العربية والإسلامية" و"تجديد الخطاب الديني" – الإسلامي تحديدًا – وتغيير مناهج التعليم، وملاحقة الجمعيات الخيرية، تحت عنوان "الحرب على الإرهاب" الذي صكته لهذا المشروع الطويل غير المحدود – زمانًا ومكانًا ومفهومًا –.

الخطاب الأمريكي بدأ بإعلان "حرب صليبية" في خطبة ممهدة لحربه على أفغانستان، أثارت الكثير من اللغط في العالم، لتفتح باب التأويلات واسعًا، وتذكي التفسيرات "الدينية" للفعل الأمريكي، ومع كون بوش الابن تراجع عنها لاحقًا، فإنها بقيت "زلة لسان" تعكس معتقده بنظر الكثيرين في العالم الإسلامي، ليتمّ استعادتها عنوانًا للحرب على العراق أيضًا. شعار "الحرب على الإرهاب" غير المحدود بحدّ، ومقولة "الحرب الصليبية"، والحديث عن "الإرهاب الإسلامي" والممارسات الأمريكية التي طالبت بتجديد الخطاب الديني وتغيير المناهج الدينية (الإسلامية)، والحديث عن النزعة الإيمانية لدى بوش وفريق إدارته اليميني، كل ذلك حمل على الاطمئنان لهذا التفسير الديني–العقدي، وجعل من "الحرب على الإرهاب" حربًا على الإسلام نفسه(1). وإذا كان ارتباط المنظور الثقافي بالعولمة أزكى الاهتمام بدور الخطاب الديني، ليصبح تحليل الخطاب الديني حقلاً معرفياً أصيلاً في مجال العلوم السياسية، فإن حادث 11 سبتمبر وخطاب القاعدة والخطاب الأمريكي المتمركزين حول ثنائيات حدية تبسيطية (إيمان/كفر) و(خير/شر)، والممارسة الأمريكية، أعادت الدين (الإسلام تحديدًا) إلى جوهر الصراع، وأنعشت المخيلة الغربية المشبعة بفوبيا "التهديد الإسلامي"، الذي يمثل لها "نوعًا من التقهقر والعودة إلى أزمنة غابرة".(2)

(1) جمال الشرقاوي، الدين في بؤرة الصراع، مجلة السنة، برمنجهام، عدد 116 حزيران/يونيو 2002م، الافتتاحية.

(2) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، دار الساقي، ط2، بيروت، 1996 ، ص11

بالاتكاء على رمزية الحدث البالغة وإيحاءاته المساندة لذلك التصور. ومع مصير "الإسلام/الخطاب الديني" في جوهر "الحرب على الإرهاب"، بدأ الحديث من 20 سبتمبر 2001 على لسان بوش وغيره عن "استنقاذ الإسلام" من خاطفيه، ليصل في منتصف سنة 2002م إلى الحديث عن "تجديد الخطاب الديني" وقائمة المطالبات الأمريكية التي منها تغيير مناهج التعليم الديني.

الحديث الأمريكي عن "تجديد الخطاب الديني"، و"تغيير مناهج التعليم الديني"، المتزامن مع الاحتلال العسكري لأفغانستان والعراق، الذي اتخذ عنوان "الحرب الصليبية" أعاد من جديد جدل "التجديد" مصطلحًا ومفهومًا ومشروعًا، لنشهد سيلاً من الكتابات الصحفية، والندوات والمؤتمرات حول "تجديد الخطاب الديني" وليشترك فيها كل الاتجاهات الفكرية؛ ما أدى – بالمقابل – إلى استعادة تعبير "الإسلام الأمريكي". حيث يرى غارودي أن البلدان المحتلة عرفت الغرب من خلال ثلاثة وجوه: العسكري الذي يفرض سلاحه،و البائع الذي يفرض عليها نموذجه، و المبشر بدينه. **(1)**

هذه الأحداث أوجدت الكثير من التعقيدات والجدل الداخلي، والداخلي – الخارجي، وعلى مستويات مختلفة: ديني، سياسي، معرفي، ثقافي. ويحتاج النظر فيها وفض الاشتباك بينها إلى مقاربات مختلفة لشدة تعقيدها، وسيطرة الإجابات البسيطة على أسئلتها. وما يهمنا هنا هو سؤال التجديد الديني والإشكالات التي تحيط به. فنحن إزاء ظاهرة فريدة تاريخيًّا؛ إذ تحول سؤال التجديد الديني من مطلب داخلي تجسد على يد "الإصلاحية الإسلامية" من الاصطدام بالاستعمار، وعلى أساس الاشتباك مع العصر على قاعدة الإحساس بحركة التاريخ، ووعيًا بالفجوات الماثلة في المعرفة الدينية، تحول إلى "مطلب" للاستعمار الجديد ليغدو خطاب التجديد إرغامًا أيديولوجيًّا بعد 11 سبتمبر يشكل "الإرهاب".**(2)**

(1) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص 245.

(2) أحمد رفعت السيد، مستقبل الحركات الإسلامية بعد 11 سبتمبر، دارالفكر،.دمشق، 2005 ، ص13 .

وحسابات الأمن القومي الأمريكي زاوية مقاربته.

هذا التحول المثير، يفتح الجدل واسعًا حول أسئلة متعددة يمكن أن تثار أيضًا بخصوص تحول الديمقراطية إلى إرغام خارجي أيضًا. من ضمن الأسئلة: هل يمكن أن يكون سؤال التغيير والتجديد رهنًا بإرادة السياسي؟ وما آثار تحول السؤال إلى مطلب خارجي، والخارج هنا هو الاستعمار الجديد؟ والسؤال المركزي الذي دفع إلى طرح مطلب التغيير السياسي والتجديد الديني هو منشأ الإرهاب، وما علاقته بالدين والسياسة الداخلية والخارجية؟ وأي انعكاسات ستكون للمطلب الأمريكي على مشروع التجديد الإسلامي؟ وما مصير مصطلح التجديد حين يتحول إلى عنوان لفعاليات حكومية متعددة، ومؤسسات دينية "رسمية"؟ بل حين يتحول مناهضو الخطاب الإسلامي إلى حملة لواء التجديد، ومهمومين بمشروعه؟ وما مفهوم التجديد في خطاب هؤلاء جميعًا؟ وهل يمكن أن يتم التجديد في ظل الاحتلال والتهديد العسكري وفقدان الأمن والاستقرار؟ ثم ما علاقة التجديد الديني بالتغيير السياسي؟

أسئلة كثيرة يمكن أن تثار و تتمحور في ثنائية السياسي والديني، الذي نتج عنه تحولا يرى غارودي أنه قلب مفوم القيم الانسانية كالفكر و الفنون و الضمائر الى قيم تجارية مادية.**(1)**

"**الإرهاب**": **المصطلح .. و الأفكار**:

لقد عمل الغرب مباشرة بعد هذه هجمات 11 سبتمبر وفقا لنظرية المؤامرة التي شكلت منعطفًا أساسيّا وتحوّلاً جذريّا لنوعيّة الخطاب والممارسة في السياسة الخارجيّة الأميركيّة.،**(2)** ومقاربة السلوك الأمريكي في حربه المعلنة من منظور ديني، يبدو مريحًا إذ يمكن تفسير الممارسات الأمريكية على أنها "حرب على الإسلام" وهو ما مال إليه الكثيرون،

(1) روجيه غارودي، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، مصدر سابق، ص 26/25.

(2) عبد الله القرني، الإسلام وقضايا العصر، دار بن حزم للطباعة والنشر، بيروت ، 2001 ، ص 231/ 235.

غير أن هذه الممارسة المتشعبة والمربكة أحيانًا في وضعها ضمن إطار تفسيري كلي يمكن مقاربتها من زاوية بالغة الأهمية وهي زاوية المفاهيم لمحاولة الإمساك بالرؤية الموجِّهة لهذه السياسات وتقلباتها في مراحلها المتعاقبة منذ الحدث وحتى الآن.

إنه ما من شك أن الحدث/المأساة الذي انفلت من محيطه ليصبح كونيًا بفعل عوامل كثيرة، جعل أبعاده الرمزية والعاطفية والسياسية والقانونية والثقافية والاقتصادية لها وزنها في تحديد توجهات المستقبل، وإعادة صياغة العالم من جديد في نظام ما بعد 11 سبتمبر.

هذه الشحنة الانفعالية وما ولّدته من شظايا أفعال على الصعيد الدولي صاحبتها شعارات وحملات إعلامية أحدثت ثورة مفاهيمية في معظم المجالات الحياتية و الفكرية (**1**).، اختلطت فيها السياسة بالثقافة والدين؛ ما يجعل من قضية المفاهيم قضية مركزية تجب مساءلتها واستثارة مكنوناتها وكيف يمكن للألفاظ أن تُكيَّف لتستوعب المصالح وتغيراتها، وكيف أمكن استثارة أبعاد دينية / عقدية للأحداث والكلمات (صليبية، الإرهاب، العدالة، الحرية ....).، غير أن المفهوم المركزي الذي يصلح للمقاربة من زاويته هو ما ولّده الحدث نفسه (الإرهاب)، والذي سوّغ انطلاق الحرب عليه، والتي كانت عنوانًا لكل الممارسات الأمريكية بدءًا من الحرب على أفغانستان والعراق وصولاً إلى نشر الديمقراطية وتجديد الخطاب الديني وتغيير المناهج. هذا المفهوم غير المحدود، والمرن لدرجة زاد فيها الخلط حتى تحمّل "المصطلح" بأكثر مما يحتمل معناه، الأمر الذي جعل من الإشكالية تتخطى حدود الديني والثقافي والسياسي، إلى الوطني والقومي والعقدي حين يشمل الإرهاب كل فعل إسلامي، هذه التحولات أنتجت خللا في العلاقات الدولية مع ظهور مؤسسات و منظمات تؤثر بقراراتها على مجرى الأحداث. (**2**)

---

(1) عبد القادر تومي، العولمة: فلسفتها، مظاهرها، تأثراتها، كنوز الحكمة للنشر و التوزيع، الجزائر، 2009، ص 56.

(2) المرجع نفسه، ص 91.

لكن سؤال مفهوم "الإرهاب" هذا سيضعنا مرة أخرى أمام تعقيد يصعب معالجته من منظور فكري (مفهومي) فقط، وفي هذا السياق نفهم جيدًا معنى قول ديفيد فروم وريتشارد بيرل (من المحافظين الجدد): "ليست كلماتنا مقنعة, وهذا ليس فقط لأن السكان في الشرق الأوسط لا يصدّقون ما نقوله, لكن أيضاً لأننا, نحن وهم, لا نتفق على معنى الكلمات التي تشكل قاموسنا الأخلاقي. فالأميركان وأهل الشرق الأوسط قد يوافقون, مثلاً, على أن من الخطأ قتل حياة إنسانية بريئة. لكننا لا نتفق على من هو "البريء" ومن ليس هو" ، فالكلام يحيل إلى افتراق في الكونين المفهوميين صادر عن أسباب أشد تعقيداً من فكرة "صراع الحضارات" أو العداء للإسلام.

إن النظر إلى "الحرب على الإرهاب" وفضاءاتها المتعددة، من العسكري (الاستعمار)، والسياسي (تغيير الأنظمة ونشر الديمقراطية)، إلى الديني (المحافظون الجدد يطالبون بالتجديد الإسلامي)، والثقافي (تغيير المناهج ومفرداته) : يفرض التعامل معها برؤية مركبة لا يكفي فيها النظر في حدود "الأمن القومي الأمريكي" ومتطلباته فقط، بل لا بد – أيضًا – من استعادة عقيدة "التهديد الإسلامي" الكامنة مسبقًا في مخيلة الرأي العام الأمريكي والغربي في أحداث سبتمبر وخطاب القاعدة، وفي تهديد وصول الحركات الإسلامية إلى السلطة، وكذلك حضور حلم الإمبراطورية الأمريكية "المزدوج المقاصد في الشرق الأوسط: يبسط السيطرة على أرضه (باعتبارها قلب العالم من بداية التاريخ وحتى حاضره) ويمد يده إلى مكامن البترول تحتها (باعتبارها محرك التقدم المضمون حتى هذه اللحظة)" . وحتى حينما تحولت "الحرب على الإرهاب" من نيويورك إلى كابول، ثم من كابول إلى بغداد، "كانت هناك أحوال إنسانية، وصراعات سياسية، ومطالب إمبراطورية، وضرورات بترولية، ولوازم انتخابية" تقف وراء السياسة الأمريكية وحربها مما سمح لها التربع على هرم الأحادية القطبية بالعثور على العدو الايديولوجي المفقود بعد انطفاء نار الزحف الأحمر الشيوعي.(1)

(1) محمد العربي ولد خليفة، حوار أم حرب حضارية، مجلة الدراسات الاسلامية، العدد1، الجزائر، 2002، ص 132.

ومن ضمن هذه الرؤية المركبة تبدو الولايات المتحدة, ولا سيما "المحافظين الجدد", معنيّة بالموضوع الأيديولوجي تغييراً لمناهج تعليم, أو حضاً على تأويل أشد عصرية للدين في البلدان الإسلامية, أو نشراً وتعميماً لمنتوج أميركا الثقافي، فضلاً عن "عقيدة" أمن إسرائيل التي تشكل ثابتة من ثوابت السياسة الأمريكية بغض النظر عن الإدارة الحاكمة في البيت الأبيض.(1) وعلى هذا، فـ "الحرب على الإرهاب" – بمفهومه الواسع وغير "التقليدي"(2)– اتسع ليشمل "حرب الأفكار"بناء على التشخيص الأمريكي للعنف والإرهاب "الإسلامي" وأسباب توليده، ومن ثم وسائل مكافحته التي تنوعت من "تجديد الخطاب الديني" والضغط على بعض المؤسسات الدينية (كالأزهر) إلى تغيير المناهج وإقامة المحطات الإعلامية لنشر خطابها مباشرة.

الإرهاب: الغاية و الجذور:

إن سؤال مفهوم "الإرهاب" وتعقيداته يشكل أنموذجًا لمقاربة الأزمة البالغة التعقيد بين الغرب والشرق الإسلامي تحديدًا، أو ما يُعبر عنه بثنائية (الإسلام والغرب) حين تستحيل الأزمة إلى العمق في الافتراق بين فضاءين مفهوميين كونيين يشتملان على الكثير من المفاهيم المفترقة (الإرهاب، الاحتلال، الحرية، العدل، التسامح ...) تنتمي إلى قاموسين أخلاقيين. وحين تفترق المفاهيم وتعلن حرب الأفكار هنا، يكون من الطبيعي الافتراق في سؤال يتصل اتصالاً وثيقًا بسؤال المفاهيم، وهو: ما الباعث على الإرهاب؟ وما دوافعه؟ وكيف نشأ؟ . الإرهاب ليس عفويا أبدًا والمرء لا يُخلق إرهابيًا. إنه "يصبح إرهابيًا"، و"الإرهاب" هو "ثمرة مرة" لظواهر ومسارات. لكن ما هي؟

---

(1) فواز جرجس، السياسة الأمريكية تجاه العرب: كيف تصنع؟ ومن يصنعها؟، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2000م، ص159.

(2) محمد حسنين هيكل، قراءة في أوراق إدارة "بوش" وعقلها، مجلة وجهات نظر، عدد 53 السنة الخامسة، يونيو 2003م، ص13.

إن "الفهم" يعني إدراك آليات العمل، و"الانفعال" الذي تلبّس بردود الفعل تجاه الحدث حجب كثيرًا من إمكانات فهم آليات الفعل نفسه فضلاً عن أن اختلاف المفهوم وحدوده وأخلاقياته في ضوء مجمل العلاقة المأزومة تاريخيًّا بين الغرب والشرق الإسلامي والتباسات رمزية الفعل نفسه (هل هو ردّ سياسي؟ أو ديني؟ أو نفسي؟ أو حضاري؟) لم تكن تسمح بغير التفكير باتجاه: "لماذا يكرهوننا؟"، و "إنهم يستهدفون العالم الحر"! هذا السؤال والجواب الذي مثَّل ما يشبه رأيًا عامًّا غربيًّا لم يكن يقدر على الفكاك من الربط بين "فهم" الحدث، وبين "الموقف" منه، بمعنى عدم القدرة على الفصل بين ما هو إجرائي وما هو قيمي لتسود مقولة: إن الفهم يعني الصفح. ثم إنهما (السؤال والجواب) انتهيا إلى إحالة المشكلة إلى "شأن داخلي" إسلامي وعربي ما يعني استبطان نزاهة وطهارة الذات الغربية من أي شبهة تجاه مسببات الفعل، وهو ما يعكسه السؤال المفعم بالبراءة الساذجة: لماذا يكرهوننا؟ هذا الاعتقاد المستبطن والتحليل المنبني عليه هو ما ولّد الاعتداءات الكثيرة التي وقعت على المسلم والعربي (بأل الجنس).

في سؤال الكراهية هذا الذي يفسر "أيديولوجيا الإرهاب" يكمن تفسير جزء كبير من ملامح السلوك الأمريكي تجاه المسلمين والعرب، فالرئيس الأمريكي يصف "الحالة الإرهابية" فيقول: "إن الذين يغذون الكراهية يريدون أن يوجدوا انشقاقًا بين الشرق والغرب ... وعندما يذهب إرهابيون في مهمات انتحارية وقتل، فهم يشوهون التعاليم الأخلاقية السامية للإسلام نفسه. فطموحهم الحقيقي هو أن يسيطروا ويتحكموا ويعيدوا قولبة مجتمعات بأكملها وفق صورتهم القاسية".، حتى صار ذلك من مأساة الانسان المعاصر على حسب تعبير غارودي(1) هذه الكراهية للغرب، ولأمريكا تحديدًا، تم تشخيصها في الرؤية الأمريكية بفكرة "محضن الإرهاب" إذ تغدو البيئة العربية (موطنًا) والإسلامية (فكرًا) محضنًا له الذي يشوه

(1) روجيه غارودي، حوار الحضارات، مصدر سابق، الفصل الثاني.

"التعاليم الأخلاقية السامية للإسلام" –بتعبير بوش– أو يشوه "تقليد الإسلام في التسامح والاعتدال" –بتعبير ولفويتر. ويمكن تلخيص التشخيص الأمريكي للإرهاب بقول جوزف ليبرمان: "إن العالم الإسلامي تلم به ظروف سياسية واقتصادية وثقافية أدت على مدى الجيل المنصرم إلى تقليص الحرية وزادت العزلة، والقمع، والغضب المعادي للأميركيين. وانطوت تلك على عدم التكافؤ في المداخيل، وعزلة سياسية واقتصادية، ..وبلقنة ثقافية، .. والقليل من الديمقراطية – هذا إذا وجدت – التي يمكن من خلالها حل الصراعات. وفي هذا المستنقع تعاظم الإرهاب الإسلامي – إذ لم يتنام هذا في فراغ. ونحن في أميركا نمثل هدفه المفضل، لا لأننا دولة كبرى وقوية فقط، بل لأن قيمنا التي نعز، وهي الحرية والفرص والتسامح والديمقراطية تمثل القيم النقيضة لها"، من هنا يرى غارودي أنه هذا الطرح يعرف مسلماتهو استحالة البرهنة عليها في نفس الوقت.**(1)**

فمشكلة الإرهاب إذن: داخلية بنيوية، وهي متعددة الأسباب: سياسية، واقتصادية، وثقافية وهذا ما يجعل منها بيئة خصبة "لتربية المتطرفين والإرهابيين"، ولذلك محاربة الإرهاب ستكون على هذه المستويات جميعًا بالإصلاح السياسي والتعليمي والاقتصادي. وهنا يأتي الحديث عن الديمقراطية، والحرية، والإصلاح الديني والتعليمي لبناء ثقافة تعلم التسامح وتتقبل الآخر، وتنهي حالة الكراهية والتطرف، "فالعالم الديمقراطي هو عالم مسالم أكثر".

ولأن "الإرهابيين" يستهدفون "القضاء على الطموح إلى الحرية والسلام"، "يجب أن تشن هذه الحرب بصورة مشددة أكثر في العالم الإسلامي بالذات". وهذا كله يأتي في إطار "مصلحة ذاتية" لأمريكا في تحقيق ذلك وهو ما تؤكده "استراتيجية الأمن القومي للولايات المتحدة".

و ربما يقدمون الفلسفة كتبرير للسياسة الموحشة في العالم. **(2)**

---

(1) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص 227.

(2) المصدر نفسه، ص228.

خطاب الإصلاح الأمريكي:

هذه الرؤية الأمريكية المصرّح بها في خطابات أمريكية عديدة تعني أن السياسة الأمريكية شهدت تحولاً جوهريًّا بعد 11 سبتمبر، فقبله كانت سياستها ترك الشأن الداخلي للأنظمة الحاكمة (الصديقة والعدوة) مقابل تأمين مصالحها الحيوية في المنطقة، وإبعاد شبح وصول الإسلاميين إلى السلطة الذين يشكلون تهديدًا مؤكدًا للمصالح الأمريكية، وبعده تحولت السياسة الأمريكية إلى التوغل في البنى الداخلية للمجتمعات العربية والإسلامية باعتبارها "المولّد الأساس للإرهاب". هذا التحول سيثير الكثير من الإشكاليات التي تحتاج إلى بحث، لأنه سيتجاوز قضايا السيادة والخصوصيات الثقافية والدينية، وسيعيد فتح ملف علاقتها مع الإسلاميين الذي شكلوا على الدوام "البعبع" الذي دفعها إلى دعم "الديكتاتوريات" الحاكمة، فهم لا يزالون يشكلون نبض الشارع والبديل الذي من المؤكد أنه ستأتي به الديمقراطية الأمريكية إلى السلطة. فضلاً عن الإشكاليات البنيوية في قضية الديمقراطية والإصلاح وهي يمكن أن تأتي من الخارج؟

المهم هنا أن ريتشارد هاس تحدث بصراحة عن بعض هذه المخاوف، حين تكلم على إنهاء ما أسماه "الاستثناء الديمقراطي"، حين قال: "في بعض الأحيان، تجنّبت الولايات المتحدة النظر بتعمّق في الأعمال الداخلية للبلدان لصالح تأمين دفق متواصل من النفط، ولكبح التوسع السوفياتي والعراقي والإيراني، وللتعامل مع القضايا المتصلة بالنزاع العربي – الإسرائيلي، ومقاومة الشيوعية في شرق آسيا، أو تأمين حق الحصول على القواعد لقواتنا العسكرية". والآن هي تلغي حالة "الاستثناء الديمقراطي" لمصلحة ذاتية أيضًا – كما يصرح – وهي "محاربة الإرهاب" من مركزه،فمن باب هذه المفاهيم يعتقد غارودي أن النظام العالمي الجديد يهدف فقط الى حماية الأسواق الأمريكية ...(1)

(1) روجيه غارودي، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، مصدر سابق، ص 112.

تتجسد المصلحة في أن "الهوة المتزايدة بين العديد من الأنظمة الإسلامية ومواطنيها قد تعطّل قدرة تلك الحكومات في التعاون حول قضايا ذات أهمية حيوية بالنسبة للولايات المتحدة. هذه الضغوطات الداخلية سوف تحدّ كثيراً من قدرة العديد من أنظمة العالم الإسلامي على توفير العون، أو حتى الموافقة على الجهود الأمريكية الرامية إلى مكافحة الإرهاب أو التعامل مع انتشار أسلحة الدمار الشامل".

وفي هذا السياق يمكن لنا قراءة محاور فلسفة خطاب "ما بعد 11 سبتمبر" والتي نشط فيها الحديث عن "العلاقة بين الإسلام والغرب" وتفنيد مقولة صدام الحضارات، وبشكل أخص الحديث عن "الحوار الأمريكي الإسلامي" و "دور الجماعات الإسلامية في الإصلاح السياسي في الشرق الأوسط"وهو ما يمكن قراءته في ضوء التوجهات الأمريكية الجديدة على أنه محاولة للتعرف عن قرب على ما طرأ من تغيير في أفكار الإسلاميين بخصوص القضايا الإشكالية (تم الإلحاح على مسألة موقفهم من الديمقراطية والمرأة في مؤتمر الكويت)، واختبار مدى إمكانية صيانتهم لمصالحها فيما لو حملتهم الديمقراطية إلى السلطة، بل إن هذا العنوان الأخير قرئ على أنه "بحث أمريكي عن شريك إسلامي معتدل" و ذلك لفرض ثقافتهم بغية السيطرة على كوكب الأرض.(1)

غير أن هذه القناعة تعيد فتح كثير من الأسئلة الإشكالية، وتضعنا في قلب إشكالية العنف ومولّداته وشرعية الأنظمة القائمة وحسابات المصالح الغربية والأمريكية، والعلاقة بين الإسلام والغرب، ما ينذر بتوتر كبير وإعادة بناء المنطقة وحساباتها. فليس من الممكن لمناقشة التحولات السياسية المطلوبة في المنطقة أن تتقدم دون أن تجيب على سؤال: هل هناك خطر إسلامي حقيقي يقفل باب الديمقراطية ويهدد أي تحول ديمقراطي؟ وهل من الممكن تصور تحول نحو الديمقراطية لا يتبعه تسلط للقوى الإسلامية "المتطرفة" على

(1) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص 14.

الحكم، وبالتالي لا يترجم بالضرورة بإهدار حقوق وحريات الأفراد وبعودة منتصرة لنظم استبداد دينية أكثر قسوة من نظم الاستبداد القائمة شبه العلمانية؟ وهل يمكن إنكار أن العنف الاستثنائي الذي أظهرته بعض الحركات الإسلامية المتطرفة – ولا تزال تظهره بشدة تجاه الغرب بشكل خاص – هو الذي يدفع هذه الدول إلى تبني النظم المستبدة والتمسك بمبدأ الوصاية على المنطقة التي تشكل بؤرة مصالح استراتيجية كبيرة ومعترف بها؟ (كما يحلو للأنظمة الاستبداية تصويره).

إن إعادة فتح هذه الأسئلة والتفكير فيها (وبعضها مسلّمات قامت عليه توازنات العلاقة بين الدول الديمقراطية والأنظمة الاستبدادية) يعيد النظر في "شرعية" الأنظمة القائمة أساسًا على "العنف" المفترض من الإسلاميين، فمن خلال التلويح بالبعبع الإسلامي سعت الأنظمة إلى تخليد نفسها وتأبيد زعاماتها وإضفاء شرعية ثانوية عليها بررت الحفاظ على سياساتها القمعية التقليدية وعوضتها عن الافتقار للشرعية السياسية المستمدة من القبول والموافقة الشعبية. هذا ما حلله غارودي بوصفه للغرب الأمريكي في بعده عن البحث عن الغايات بأنه أول مجتمع في التاريخ لا يقوم على أساس أي مشروع حضاري. **(1)**

جملة هذه الإشكاليات التي تواجه الأمريكيين في مشروعهم لـ "إصلاح العالم العربي" فضلاً عن "اكتشافاتهم" التي أسفر عنها الدرس العراقي (فالبعث لم يفلح في علمنة المجتمع، والنخب التحديثية تراجعت) عقّدت المشروع، وربما شكّل هذا مدخلاً للحديث عن إصلاح ثقافي (تعليمي وديني) لحل هذه الإشكاليات بإعادة تشكيل وصياغة مواطن التوتر بين الغرب والإسلام، واجتثاث جذور الكراهية التي تولّد الإرهاب. وهذا بالتأكيد يشتمل على الأيديولوجي والمصلحي، وبدا أن هنالك مقاربة أمريكية لحل الإشكاليات من زاوية فض الاشتباك بين المصالح والمعتقدات عن طريق البحث عن "شريك إسلامي معتدل".،

(1) روجيه غارودي، البديل، مصدر سابق، ص 44.

أمركة الإسلام:

ولكون الولايات المتحدة لم تجد الشريك المطلوب فيما بدا، ولكونها غير قادرة على حل الإشكاليات التي توتر العلاقات بينها وبين الإسلاميين (خصوصًا دعمها غير المشروط لإسرائيل، العنف والكراهية لها) فقد قررت حلها عن طريق ما أسمته بالإصلاح التعليمي والديني لإعادة صياغة المفاهيم التي تغذي "الإرهاب" بما يتوافق مع مصالحها، وبما يحقق لها الأمن، وبما يستجيب مع عملية الإصلاح السياسي المفترض، والمتعثر بفضل الثقافة الدينية السائدة (وخصوصًا "الجهاد") التي تغذي بذور الكراهية بحسب رؤيتها، وهي ما سبق وصفها بـ "حرب الأفكار" أو "حرب المبادئ"و قد عمل الغرب من هذا المنطلق مباشرة وفقا لنظرية المؤامرة إلى تشويه صورة الاسلام (1) بمصطلحان مثل التطرف،ف "التطرف الإسلامي" –لو مشينا مع التصريحات السياسية، – "ليس ديانة بل هو أيديولوجية تجب مواجهتها من خلال حرب مختلفة للتعامل مع القيم والمبادئ التي ينادي بها" . ومع "حرب المبادئ أو الأفكار" يبدو الهدف أوسع من مجرد "الحرب على الإرهاب"، ويبدو أن الرؤية الأمريكية مرت بخطوات تدريجية حتى تبلورت في شكلها الحالي، الذي ترافق مع الحديث عن الإصلاح الديني مرورًا بالحديث عن "الإسلام المعتدل". والواقع أن المدخل كان "مكافحة الإرهاب" بمفهومه "غير التقليدي"، والذي جرّ إلى معضلة "إصلاح العالم العربي والإسلامي بما يتوافق مع الأمن القومي، والمصالح الأمريكية، لكن تعقيدات التشخيص وإشكاليات العلاج الأمريكيين، وما يحيط بنشر الديمقراطية من إشكالات سياسية ودينية حوّل الحرب إلى مجال الأفكار والمبادئ، ليصبح الهدف أوسع من مجرد "محاربة الإرهاب"، على أساس ذلك تم تحديد المصالح الإستراتيجية العليا للغرب في المدى المنظور".(2)

(1) عبد الله القرني، الإسلام وقضايا العصر، مرجع سابق ، ص231

(2) وليد عبد الحي، آفاق التحولات الدولية المعاصرة، دار الشروق، عمان، 2003 ، ص 27.

وهذا يعيدنا إلى تشخيص "فوكوياما" المبكر للإرهاب؛ فقد اعتبر أحداث سبتمبر "حركة ارتجاعية عنيفة يائسة ضد العالم الحديث"، فهو "صراع ضد الفاشية الإسلامية، أي العقيدة الأصولية غير المتسامحة، التي تقف ضد الحداثة" والعلمانية، وعليه فإن الحرب "أوسع بكثير" من "الحرب على الإرهاب". "إنها الأصولية الإسلامية التي تشكل الخلفية لحس أوسع من المظالم وأعمق بكثير، وأكثر انفصالاً عن الحقيقة من أي مكان آخر". و"مسيرة التاريخ العريضة" ستتقدم –وفق رؤيته– بناء على نتيجة الحرب العسكرية (في أفغانستان والعراق)، و"التطور الثاني والأهم ينبغي أن يأتي من داخل الإسلام نفسه. فعلى المجتمع الإسلامي أن يقرر ما إذا كان يريد أن يصل إلى وضع سلمي مع الحداثة وخاصة فيما يتعلق بالمبدأ الأساسي حول الدولة العلمانية والتسامح الديني".

إذن فالإصلاح الديني في المنظور الأمريكي يتلخص في "تحديث الإسلام" لحل إشكالية "الإسلاموفوبيا" والإرهاب الإسلامي، وتحقيق الإصلاح السياسي وفق معادلة جديدة تخرج عن دعم الأنظمة الاستبدادية مقابل "الاستقرار" وتأمين المصالح، لأن هذه الأنظمة لم تعد قادرة على منح هذا "الاستقرار". وهنا تتم قراءة تحولات المشهد السياسي، والانتخابات الديمقراطية التي أدت إلى صعود أحزاب إسلامية "معتدلة" في عدد من دول الشرق الأوسط ومشروع الإصلاح الكلي يتأسس على الإصلاح الاقتصادي، والسياسي، والتعليمي، وهذه الإصلاحات ذات صلة وثيقة ببعضها، ويمكن إدراك أوجه الربط بينها من خلال الخطابات الأمريكية المذكورة، التي تسعى للتدليل على رؤيتها باقتباسات "عربية" لكسب "مشروعية" وصدقية لدى المخاطب العربي والمسلم، و لكن واقع الحال يعكسه مفكرنا غارودي فقد تحدث كثيرا عن فكرة التعالي الغربي على الحضارة الاسلامية.(1)

وضمن "الشروط المسبقة" هذه، تندرج محاور التحرك الأمريكي في المنطقة للإصلاح بممارسة الضغوط وقائمة المطالب بصيغة "الشراكة".

(1) عبد القادر تومي، العولمة من الاقتصاد الى الايديولوجيا، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، 2009، ص184.

لكن "الممر الأكثر ديمومة للإصلاح سيكون اقتصاديًّا"؛ فطلب الغنى، و الإصلاحات الاقتصادية تعني البداية لسيادة القانون، والانفتاح على العالم، وتشكل طبقة من رجال الأعمال "ستكون هي مفتاح الديمقراطية الليبرالية" لأن لهم مصلحة في الانفتاح والاستقرار، والحداثة، ومن ثم ستكون قوة التغيير الحقيقي في الشرق الأوسط.

هذا التحديث، الذي شكّل الأمني والسياسي والمصلحي مدخلاً له، من شأنه أن يعيد صياغة العلاقة مع الغرب بناء على رؤية أمريكية جديدة، تنبذ الكراهية – لها خصوصًا – وتجتث جذور الإرهاب الإسلامي من مصدره "الحقيقي".

هذه الصيغة من الإسلام الحداثي، تم التعبير عنها بصياغات مختلفة، تارة باسم "الإسلام الليبرالي"، وأخرى باسم "العلمانية المؤمنة" أو "الإسلام العلماني"، أو "الإسلام المعتدل" ومتوافق مع الخصائص المرحلية التي يتصف بها واقع الإنسانية....(1).

خطاب الإصلاح في المنظور الأمريكي:

إننا مرة أخرى أمام عملية إصلاحية من داخل الإسلام نفسه، لكنها ليست إصلاحية محمد عبده ومدرسته، بل "إصلاحية أمريكا"!.

قامت إصلاحية عبده على صدمة الإحساس بالتخلف وأزمة الفكر الإسلامي، وردم الفجوة بين العالم الإسلامي والغرب، فانطلقت بحثًا عن أسباب التقدم والتخلف، معتقدة بوجود "إسلام حقيقي" حجبته التصورات الخاطئة التي أدت إلى تخلف المسلمين في العصر الحديث، وأن هذا "الإسلام الحقيقي" قادر على تصحيح الأوضاع المزرية وإصلاح الشأن العام، ويمكن اكتشافه من خلال آليات علمية وتاريخية وبالعودة إلى القرآن وتراث السلف الصالح، مع الاقتباس "المشروط" من الغرب الليبرالي بشكل مدروس. وإن وقع في "توفيقية" بدت في مواطن متعددة.

(1) عبد الكريم بكار، نحو فهم أعمق للواقع الإسلامي ، دار البشري، ط1، جدة ، 1999 م، ص13 .

ودعا إلى إعادة تنظيم التعليم الديني الإسلامي للتصدي للاجتياح الثقافي الذي كانت تقوم به الإرساليات الأجنبية، وإلى تجديد أساليب العمل في المؤسسات الدينية التقليدية كي تمارس دورها في إشاعة الروح الجديدة في الجماهير والثقة بالدين لتتمكن من حماية نفسها من تدخل سلطات الاحتلال الإنجليزي، وتحمي الهوية الإسلامية وكانت الفكرة المركزية التي قامت عليها مجلة العروة الوثقى هي إضرام روح المقاومة للاستعمار وضرورة التصدي السياسي والثقافي للغرب (أوربا حينها).

والآن تقوم الإصلاحية الأمريكية أيضًا – بحسب تصريحاتها المعلنة – "لردم الفجوة بين الغرب والعالم الإسلامي"، ولإرساء دعائم "الحرية" و"القيم العالمية" وإحداث التغيير المطلوب للعيش في العالم الحديث أو المعاصر، وهي – في بعدها الديني – تسعى لإنشاء إسلام "سمح، معتدل" (ليبرالي) يتم فيه فصل الدّين عن الدّولة, ويتقبل الدّيمقراطيّة, وحقوق النساء والأقلّيّات, وحرّيّة التّفكير والتّقدّم، وقبول الآخر (خصوصًا الإسرائيلي الحاضر في كل الخطابات الأمريكية)، ونبذ العنف (الجهاد والمقاومة من ضمنه كما نصت بعض قرارات تغيير المناهج) . وإن كانت إصلاحية محمد عبده خرج من عباءتها تحديثيون أمثال قاسم أمين وعلي عبد الرازق، بمحاولات "لَبْرلة" إسلامية، فإن الإصلاحية الأمريكية تأتي لتحيي هذا التوجه وتبحث عن شركاء.

حيث يرى غارودي أن الغرب ينظر الى الشريعة من حيث التطبيق نتيجة لبس في فهم الدلالات، فالغربيون لا يرون في الشريعة سوى نقيض ما يسمونه بالديمقراطية. (1)

وقد اعتمدت الإصلاحية الأمريكية آليات عدة، كإعادة التأويل وتشجيع التفسير الليبرالي للقرآن، ومن ضمنه "توظيف" الآيات والأحاديث التي تحث على السلام واستبعاد ما

يحض على الكراهية والعنف ضمن محاولات "تغيير المناهج"، وتجديد الفتوى الهملاة.

(1) روجيه غارودي، الاسلام، مصدر سابق، ص 127.

فلإصلاح خطاب الفتوى وتجديد دور المفتي، ظهر جليًّا في علاقة أمريكا بمؤسسة الأزهر وفتاوى شيخه بدءًا من الحرب على العراق وحتى الآن؛ فقد طرد رئيسان من لجنة الفتوى أفتيا بالجهاد ضد الغزو الأمريكي للعراق، وتراجع عن وصف الحرب الأمريكية بـ "الصليبية" – الوصف لمجمع البحوث الإسلامية– استجابة للضغوط الأمريكية، وأكد – بعد صدور فتوى من لجنة الفتوى بالأزهر تنص على عدم شرعية مجلس الحكم الانتقالي – على أن الفتوى لا تعبر عن الأزهر الذي لا يتدخل في السياسة، وأقال رئيس لجنة الفتوى وأحاله إلى التحقيق، بعد لقاء السفير الأمريكي بالقاهرة. وبالتأكيد لسنا هنا في مناقشة تلك الفتاوى، وبناء موقف تجاهها، ولكن بصدد الحديث عن أن الإصلاح الأمريكي تحت مسمى "الحرب على الإرهاب" أدخل تعديلات على الفتوى "الرسمية" وحدود دور المفتي.

لقد كان الإسلاميون المعتدلون هم القوى الرئيسية التي إستفادت من الإنفتاح السياسي التي شهدته منطقة الشرق الأوسط عقب هجمات 11 سبتمبر وهو ماتجلى بوضوح في المكاسب الإنتخابية التي حققها الإسلاميون الذين شاركوا في الإنتخابات التي جرت خلال السنوات الأخيرة هذا كله (1)، يعني تصفية البعد الديني في جوهره الكلي، وتخليصه للسياسة، وقد مارسته الأنظمة الحاكمة، والآن تمارسه أمريكا ضمن مشروعها الإصلاحي. وهو يعود بالنقض على مفهوم الدين نفسه، فكيف يمكن الفصل بين الفتوى والواقع الذي يشمله الدين بتعاليمه؟!. إنه الفصل الذي يجرنا إلى مفهوم خاص – أرادته بعض الأنظمة العربية وتريده أمريكا الآن– للفصل بين الدين والدولة، بتوظيف الأول لمصلحة الثاني، وجعله جزءًا من جهاز الدولة، وهو ما نطلق عليه "الإسلام الرسمي" والذي سنتطرق لاحقًا. وهنا لم يعد معنى للحديث عن عالمية الإسلام وشموليته إلا في حدود الوعظ والإرشاد، وهو –في حدوده القصوى– يجر إلى تصور نشأة "مفتي قطري".

(1) حسين توفيق ابراهيم، "العوامل الخارجية وتأثيرها في التطور الديمقراطي في الوطن العربي". المستقبل العربي، العدد 349 ، مارس 2008، ص 29.

وفيما يخص المناهج، وتغييرها – أو "تطويرها" كما يحلو لبعض المسؤولين التعبير لنفي لوثة الاستجابة للضغوط الخارجية– فإنها تتجلى على وجه الخصوص في التعليم الديني (الإسلامي طبعا) وتتمحور حول التشخيص الأمريكي في علاقة المناهج بتفريخ الإرهاب، وهي الرؤية التي استجاب لها العديد من الأنظمة حين تم النظر في المناهج من زاوية واحدة فقط وهي علاقتها بالإرهاب، وهو ما نظرت فيه القمة الخليجية سنة 2003م، وهو ما شُكلت له اللجان لمراقبته وتنقية المناهج منه، ليكتشف بعضها قائلاً: "لم نعثر على أي نص يدعو إلى التطرف الديني أو إلى العنف أو يشجع فكر الإرهاب"، لذا فمن الطبيعي أن يقف سؤال تغيير المناهج، أو تطويرها، عند حدود زاوية النظر، وهي – حسب ما يجري – قاصرة على "الحذف" أو "التوظيف" السلمي للآيات والأحاديث أو "غرس مفاهيم جديدة" في إطار "حرب الأفكار" المعلنة. وقد طال الحذف "فقرات من المقررات الدراسية تشير إلى أتباع ديانات أخرى بوصفهم كفرة وأعداء للإسلام". فضلاً عن حذف مفهوم "الجهاد" ونشر التسامح وقبول الآخر، وتخفيض ساعات التربية الإسلامية في بعض الدول.

إن ردم الفجوة بين العالم الإسلامي والغرب الذي يشكل عنوان الإصلاحية الأمريكية يدفع إليه –كما تقدم– أهداف اقتصادية وسياسية وأمنية، وثقافية، ودينية. فنحن أمام إصلاحية تريد أن تنتصر في "حرب الأفكار" لتصوغ هوية الأمة بأبعادها المتعددة وفق مصالح وأمن أمريكا، ويتم فيه معالجة الخلافات السياسية والأخلاقية من منظور إعادة التشكيل الثقافي لاستنبات القناعة المطلوبة والقيم الموائمة "على صورتها"؛ ما يعني أن الإصلاح تحول إلى إرغام أيديولوجي، وهذا الإرغام الأيديولوجي هو وسيلة لتحقيق المصالح وحل الإشكالات السياسية وغيرها. ثم إن هذه الأفكار أعادت التأكيد على أن هذه الحرب المزعومة على الإرهاب وإنما هي بالأصل حرب تستهدف ضرب الإسلام وقواعده ومرتكزاته الحية .(1)

(1) أحمد يوسف، الاسلاميون وأمريكا : التحدي والاستجابة . دار قرطبة ، الجزائر، 2005 ، ص91 .

إن اللجوء إلى مقاربة المشاكل السياسية وحلها من منظور ثقافي وديني بالإكراه يشكل – في أحد وجوهه– ستارًا للعجز عن الحل السياسي العادل أمام صلابة ثوابت كل طرف من أطراف النزاع، فيفرض الأقوى "أفكاره/مطالبه" من الداخل، ليأمن من المقاومة، أو عنف رد الأفعال الذي ينفجر –عادة– في ظل الاضطهاد والظلم والعجز عن الوصول إلى الحق بالطرق السلمية. أليس هذا هو الاستعمار مرة أخرى لكن بصيغة جديدة ؟!.

فأي معنى يبقى "للشراكة" وحوار الحضارات، وحوار الثقافات، في ظل هذا الذي يحدث في العلاقات الدولية، وفي مشاريع "الإصلاح" الخارجية و"هجمات" التغيير؟! وكيف تكون "الحرية" التي لا تكون كذلك إلا في صورة الاستجابة لمطالب ومصالح الغير؟!. وأي إصلاحية هذه التي يحركها "المصلحية" بمنطق السياسي الذي يتلون؛ تارة مع الإرهاب حين يمكن تسخيره (ضد الشيوعية) وأخرى ضده حين يطاوله في أرضه ويهدد مصالحه؟!

إن التقدم الحقيقي في الحضارة هو التقدم على نوازع الإنسان، ولا يكفي أبدا أن يحقق الإنسان سيادته على الطبيعة ليتجنب حركته تجاه البربرية. (1)

أن الحضارة لا تبيع له روحها وإن باعت أشياءها، لأن الحضارة أخيرا بناء ثقافي وليست تكديسا.. وبذلك اختلط على العقل المسلم الجوهر بالشكل، حتى أضحى العلم نفسه أسير الشكليات ونيل الألقاب والشهادات ووسيلة للتباهي والنفخ الفارغ وترديد ما يقوله الآخرون، وأضحى العقل عندنا أسير السلبية والعجز والتبطيل.

(1) البشير قلاتي، ما بعد مالك بن نبي/ نحو تجديد الخطاب الحضاري في مواجهة تحديات القرن الواحد والعشرين ، شركة الأصالة للنشر ، الجزائر ،2019 ، ص 82.

حتمية خطاب العولمة و إلزام التجديد:

وصف الفيلسوف روجيه غارودي العولمة بأنها مرض العصر، وقال في كتابه / الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط / ..«أرى أن الأسلوب الأمريكي يمثل عدوى ينبغي التخلص منها فالولايات المتحدة تسعى للهيمنة العسكرية والسياسية والاقتصادية على العالم وهذا هو الخطر الكبير لكل الأمم» وأضاف:«أنا أحارب العولمة التي تمثلها الولايات المتحدة باعتبارها المرض الفتاك الذي يصيب العالم مؤكداً على ضرورة الحرب والخلاص من العولمة والهيمنة الفكرية وهي وسيلتنا للتخلص من الهيمنة الأمريكية ولا أقصد بالحرب القوة العسكرية المجردة بل الحرب الاقتصادية من خلال فرض الحظر على شراء البضائع الأمريكية فهي رمز الهيمنة الأمريكية وحلقة مهمة إلى سلسلة التبعية لأمريكا».**(1)**

وبالرغم مما حققته هذه العولمة الإقليمية من نتائج إيجابية لمنطقتها ولشعوبها، إلاّ أنها بقيت عاجزة عن تلبية حاجات وتطلعات شعوبها، بسبب تأسسها على سياسات تميزية وتفاضلية، فلم تستطع مواكبة التغيرات الدولية في شتى المجالات والميادين الاقتصادية.

وقد مهدت هذه المرحلة العولمية الإقليمية الأرضية السياسية العالمية، وجعلت الجو الدولي مناسباً، والظروف الأُخرى مهيأة ومواتية لإعلان الولايات المتحدة الأمريكية عن مبادئ عولمتها العالمية في نهاية العقد الأخير من القرن الماضي.

مما يستلزم جليا إعادة النظر في الكل الوضع العالمي المترامي من كل الجهات على الذات

في معلم خطاب تجديدي يبتغي تغيير الذات من الدخل نحو المحيط ككل المتمثل في الكون

بالزامية النقد و إعادة البناء لكثير من الأفكار الوافدة و المصطلحات المؤسسة لها كالعولمة.**(2)**

(1) روجيه غارودي، الولايات المتحدة طليعة الإنحطاط، مصدر سابق، ص 213.

(2) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص 234

و إنه من الشائع أن الفكر يسبق المصطلح الذي يتعلق بوقائع و أحداث علمية و تقنية، هذه الأخيرة تحدث انقلابا وجوديا يتجسد في انتاج سلع من نوع جديد، ذات ماهية أثيرية افتراضية شبحية، بأن يتوقف عليها الانتاج المعرفي و المادي سواء، انها المنتوجات الالكترونية من الصور و النصوص و الأرقام و سواها من العلامات الضوئية السيالة على مدار الساعة من الشاشات و الشبكات. **(1)**

إن هذه الثورة العلمية أو ما يسمى بالثورة الصناعية الثالثة في مجالي المعلومات و الاتصالات، ستبدع في الولايات المتحدة الأمريكية مفهوم Globalisation

و الذي ترجم الى اللغة الفرنسية باسم Mondialisation، و نقل الى العربية بأسماء وهي:

الكوكبية، الكونية، الشمولية،.....و العولمة.

هذا الاسم الأخير الذي اشتهر و انتشر لجاذبيته الاصطلاحية التي تعني:

جعل الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من المحدود المراقب الى اللامحدود الذي ينأى عن كل مراقبة، و المحدود هذا هو أساسا الدولة القومية التي تتميز بحدود جغرافية و ديمغرافية صارمة تحفظ كل ما يتصل بخصوصية الدولة و تفردها و تميزها عن غيرها، إضافة إلى حماية ما بداخلها من أي خطر او تدخل خارجي، سواءا تعلق الأمر بالاقتصاد أو السياسة أو الثقافة...**(2)**

و هذا السياق المعرفي الجديد، بدأ يفرض وجوده لأنه لم يعد حكرا على وسائل الإعلام، و لا على النخب السياسية و المثقفة، بل تعدتهم لتغزو مخيال المستضعفين،و تفسر واقعهم، وتبرز وضعهم،و مستقبلهم...والى حد بعيد أن لكل عولمته يجد فيها ضالته و مبتغاه...**(3)**

---

(1) علي حرب، فتوحات العولمة و مأزق الهوية، المركز الثقافي العربي، ، بيروت، 2000، ص10.

(2) باسم علي خريسان، العولمة و التحدي الثقافي، دار الفكر العربي، ط 1، بيروت، 2001، ص19.

(3) يحي اليحياوي، العولمة، أية عولمة؟ افريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت 1999، ص 10/09.

فكل ذلك بالأساس ذلك الاندماج الأوسع بين البلدان و شعوب العالم.

من تقصي واقع الحال العولمي نجد أنه أنتج خطابا اشهاريا قد لا يتناسب مع فاعلية وجوده

ذلك لأن العولمة قد لا تؤهل كل الثقافات لاعادة بناء ذاتها وفق الامكانيات العلمية و التكنولوجية الجديدة، لأن خلفيتها الفلسفية تخدم مصالح المشروع الغربي الذي بدأ بعد نهاية الحرب العالمية الثانية بظهور مؤسسات دولية ذات طابع اقتصادي و سياسي، لم تشارك الدول المستعمرة في بناء استراتيجيتها، بل ابتعدت تلك المؤسسات عن أهداف وجودها، فصندوق النقد الدولي لم يعد بنكا مركزيا عالميا له رضيده الضخم من العملات الصعبة ليسهل القروض بفوائد منخفضة لتمويل المشاريع الاجتماعية التي لا تقبل تمويلها عادة أسواق رأس المال الخاصة...

ولكن مسألة التجديد الحضاري في ظل سيادة منطق الحضارة العالمية المعاصرة تجديد معقد ومركب، ويحتاج إلى ذكاء حضاري، وحكمة حضارية، وقدرة حضارية كبيرة. إن زمن التغيير الحضاري والتجديد الحضاري البسيط والمرتجل والعفوي قد نسفه منطق الحضارة العالمية المعاصرة نسفاً لا رجعة له إلى الأبد. وحتى لو لاحظنا الآن في بعض المجتمعات نزوع بعض المصارعين إلى المنطق التقليدي في معالجة المشكلات وتصفية النزعات، فإن ذلك الأمر يعد وضعاً مرضياً في المنطق الجديد، وسوف ينتهي هذا الوضع بتزايد التطورات الحضارية والتقدم في الوعي الحضاري العالمي لمختلف الثقافات.

إن المنطق الذي تسير به الحضارة في وضعها العالمي المعاصر قد وضع أمام الثقافات الإنسانية المختلفة أسئلة كثيرة وضرورية لصياغة المسار الحضاري الذي ستتبعه الحضارة الإنسانية في مستقبلها القريب والبعيد.**(1)**

(1) عبد العزيز برغوث، مقومات التجديد الحضاري في عصر العولمة، مرجع سابق، ص 22.

ويستوعب كيف أصبحت الحضارة الإنسانية في منطقها ونظامها وآلياتها متجاوزة لكثير من التأثيرات، والتحكمات الثقافية التي تمارسها بعض القوى الحضارية المعاصرة التي تحاول مواصلة هيمنتها الحضارية كما كان الوضع قائماً مع منطق الاستعمار، ومنطق الهيمنة المركزية الغربية.

فكل من يريد أن يجدد ذاته ومجتمعه حضاريًّا، ويغير أوضاعه بصورة إيجابية ينبغي أولاً أن يفهم هذا المنطق الجديد للحضارة. (1) والحضارة في هذا المنطق العالمي والواقع المعولم ارتقت إلى أعلى مستويات التأصل في الواقع البشري فلم يصبح في مقدور المجتمع الواحد التحكم في مسيرتها وآلياتها.، فقيمها وثمراتها وآلياتها عمَّت مختلف أقطار العالم بشكل لا يجعلها في يد قوة مستفردة بها، متحكمة في كل مفاتيحها كما هو مشاهد اليوم. فالمستقبل يحمل كثيراً من التحولات التي ستغير خرائط الواقع وتركيباته. والحضارة اليوم تصبح شيئاً فشيئاً واقعاً إنسانيًّا قائماً في عمق الوعي البشري، وتترسخ بمفاهيمها ومضامينها وأدواتها ومناهجها وقوانينها في جذور الثقافة الإنسانية.

لأجل ذلك تصدى فيلسوفنا روجيه غارودي للفكر الغربي العولمي، وعمل على ابراز ما فيه من سلبيات لها أثر جلي على الإنسان المعاصر، وتعمق في التحليل و النقد بعد الفهم و الاستيعاب، ولعل من أكثر مصادره تدقيقا في ذلك نجد مؤلفه: الولايات المتحدة طليعة الانحطاط،...

مما نستشفه من دراسة مفكرنا غارودي هو دعوة صريحة إلى الإصلاح و تبني خطاب التجديد وفق ما تمليه السنن الكونية، وقراءة للوضع العالمي على أكثر من صعيد، فخطاب التقدم التكنولوجي و الثورة التقنية ضاع فيه معيار القيم نحو السوق الحرة.

---

(1) عبد العزيز برغوث، مشروع الفكر الحضاري: ضرورة تجديد الإنسان والفكر والتربية والثقافة، الشروق ط1 ، كوالالمبور:، 2003م، ص 4.

جدل خطاب التجديد:

وبالعودة إلى ما وصف بـ "الإسلام الرسمي" قريبًا، والذي يتم احتواؤه من قبل السلطة السياسية، وتوظيفه ضمن جهازها، بمعنى استيلاء الدولة على قرار المرجعية الدينية "الرسمية" وبالعودة إلى الدعم المطلوب للمسلمين الليبراليين وفق الرؤية الأمريكية، يمكن أن نساهم، ولو جزئيًّا، في الإجابة – لمجرد الفهم ودون اتهام لأحد– على سؤال مثير عن الباعث على حُمّى الحديث عن "تجديد الخطاب الديني، وكيف أنه دخل فيه "الإسلام الرسمي" راعي حِمَى "التقليد" والجمود الديني كما هي صورته عادة وواقعًا، وأيضًا مناهضو الإسلاميين من التيارات المختلفة ماركسيين وليبراليين، كما أن ما سبق من الحديث عن مفهوم الإصلاح الأمريكي يمكن أن يشكل مدخلاً هنا لفهم الجدل الدائر حول مفهوم التجديد الإسلامي، وموقف الأطراف المختلفة منه، الإسلام الرسمي، وغير الإسلاميين الذين دخلوا في مشروع التجديد!.

إن حمّى الحديث عن "التجديد" فجأة، وبهذا الزخم بعد أن عانى المصطلح نفسه من تهميش واشتباه مدة طويلة وبقي دعاته الإسلاميون الحقيقيون – معرفيًّا ودينيًّا – أفرادًا لا يمكن أن يفهم بهذه البساطة التي تؤكدها تصريحات المسؤولين بأن "التجديد" أمر مطلوب، وهو "من خصائص الإسلام"، لنفي الاشتباه بالخضوع للإملاءات العولمية. فتزاحم المؤتمرات، وانعقاد الندوات، وسيل الكتابات الصحفية لا يمكن أن تحجب عن النفاذ إلى عمق لا يمكنه التصديق بأن هذا كله مجرد أخبار عادية، وأن مشروع "التجديد" – القديم والمستمر قبل سبتمبر وبعده في حدود ضيقة– استيقظ فجأة من سبات، وأصبح قضية الشارع، والإسلاميين وأعدائهم، ومطلب التقليديين أيضًا، وفي محاولة رصد التفاعل مع المشروع العولمي، على رأي المفكر مالك بن نبي أن العالم الاسلامي أضاع وقتا طويلا بسبب عدم التحديد المنهجي الصحيح للمرض بسبب التجزيئية التي عزلت القضايا عن بعضها. **(1)**

(1) وصفي عاشور أبو زيد، مالك بن نبي و المشروع الحضاري، مجلة رؤى، السنة الرابعة، العدد 20، 2003، ص 13.

حيث لا يمكن للمتتبع نفي تأثير الأحداث على توجهات المؤسسة الدينية "الرسمية" في فعالياتها حول هذا الموضوع، فالتركيز على التسامح، وقبول الآخر، وإبراز الجانب الإنساني في الإسلام و"رفضه لكل أشكال العنف"، وتصحيح الصورة، ومواجهة الاتهامات، قضايا طرحت في الفعاليات "الرسمية" لما سمي "تجديد الخطاب الديني"، غير أن من يحاول الإمساك بمفهوم هذا "التجديد" لا يفلح؛ فالمفهوم هلامي لدى المتحدثين والكاتبين، لا يتعدى معناه اللغوي البسيط: التغيير، والأهم من ذلك أن مفهوم "الخطاب الديني" نفسه استولى عليه "الداعية" وخطبة الجمعة في فهم المؤسسة الدينية الرسمية.

أما التحديات التي تواجه الخطاب الإسلامي المعاصر فهي –بحسب الورقة– عدم إحاطة الدعاة بالتقنيات الحديثة، والتحديات الاقتصادية، ويكون الارتقاء بإعادة تأهيل الدعاة، وتحديث مناهج الأزهر المتصلة بالدعوة، واستمرارية تدريب الدعاة.

إن متابعة لجهود المؤسسة الدينية الرسمية فيما أسمته "تجديد الخطاب الديني" كافية للوقوف على حجم الخلل الذي يصيب وعي الخطاب الديني الرسمي نفسه والذي هو أحوج ما يكون إلى ما يطالب به، إن "التجديد" بمفهوم المؤسسة لا يعدو أن يكون تغييرًا في أساليب الخطاب/الخطبة، ووسائله للخروج بها من التقليد إلى التجديد، وبشكل أكثر تحديدًا، التجديد هو الخروج على "الأصولية" وبيان سماحة الإسلام ونقاء صورته، ويكاد هذا الهاجس يشكل محور التجديد لديها. لذلك فالاسلام يحتاج الى تجديد النظر فيه بتفريق الغي من الرشد على رأي الكواكبي من أجل شطب ما طرأ من التأويل و التحريف في بعض الأصول و الفروع. (1) في المقابل وجد التحديثيون ومناهضو الإسلاميين في الأحداث فرصة لتصفية الحسابات مع الإسلاميين على مستويين، الأول: "تجديد الخطاب الديني" والثاني: تغيير المناهج. على المستوى الأول، أعلنوها صراحة: "نطلب خطابًا دينيًّا يقف دون موارية في صف العلمانية"، وخرج بيان باريس حول "سبل تجديد الخطاب الديني" "بضرورة التعريف

(1) عبد الرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد، دار المدى للثقافة و النشر، دمشق، 2002، ص98.

بالفكر الصوفي، وأنماط التدين الشعبي"، وبـ "تعريف الرأي العام بالعلمانية"، وحقوق الإنسان، و"بؤر الاستنارة" التي اشتملت على المشاريع العلمانية والماركسية كشبلي شميل وحسين مروة مثلاً!. وكذلك الحديث عن تاريخية النص الديني. والمجدِّد هنا –بحسب البيان– يشمل الجميع حتى الفنانين والأدباء والمجتمع كله!. كل هذا تحت عنوان "التجديد الديني".

وفي مؤتمر الثقافة تمت المطالبة بفصل صارم بين الدين والدولة، و"تطهير" التعليم الديني، وإعادة النظر في لغة ومنهج المنظور الديني لشؤون الدنيا، والبعض تحدث عن العلمانية المؤمنة. إذًا نحن أمام اختطاف "التجديد" لتحديث الإسلام،

وعلى المستوى الثاني – تغيير المناهج – تحول هو الآخر من صراع داخلي–خارجي إلى أحد رمزيات الصراع الداخلي– الداخلي بين المدارس الفكرية المختلفة.

إن كلا التوجهين: الإسلامي الرسمي، وغير الإسلامي، في واقع الأمر، وبحسب ما سبق يتقاطع مع المشروع العولمي، بوجه من الوجوه، بدءًا من علمنة الإسلام، وتضمينه للقيم الليبرالية لدى مناهضي الإسلاميين، وانتهاء بوقوع المؤسسة الدينية الرسمية أسيرة للرؤية الأمريكية للدين الذي يولّد الإرهاب والعنف، وبالتالي يجب تعليم التسامح ونشر ثقافته، مع الانصراف تمامًا عن أي اهتمام مثلا للحديث عن الفرق بين الجهاد والعنف، وحق المقاومة، ومناهضة الاستعمار، ثقافيًّا على الأقل، فضلاً عن اختزال "التجديد" بتغيير أساليب الخطاب وأدواته في زمن تواجه فيه الأمة تحديات بهذا الحجم طاولت مؤسسة الأزهر نفسه!. بالنتيجة نجد أن كليهما يوظف الدين لمصلحة السياسي أو يخضع له على الأقل!.

فالبعد الفلسفي يتصل بموقع الإنسان في الوجود ومدى حريته ليمارس تحقيق ذاته، وموقع الإنسان من التشريعات الإلهية وتعاطيه مع نظام الحكم، فيجدر الأخذ بجد هذه التحديات الخارجية موازاة مع أمراضنا الداخلية و التخلف الموروث أيضًا دون النهضة و التجديد (1)،

(1) محمد عمارة، العالم الاسلامي و المتغيرات الراهنة، مرجع سابق، ص13.

والوعي المتراكم بالغرب ومنجزاته ازداد كثيرًا، ولكن نتكلم على روح ومنطق الإصلاحية.

المؤسسة الدينية الرسمية حين تختزل سؤال التجديد بسؤال ثنائية الإرهاب والتسامح، تسفر محاولاتها "التجديدية" عن هزال معرفي مأسوي، واستنساخ وعي الآخر ومشكلته، لتقع أسيرة حمّى تحسين صورة الإسلام التي نشطت بعد سبتمبر فهي تقر بأن العيب فينا فقط، وأن المسألة صورة يعاد رسمها .، يتم هذا بينما يسعى التحديثيون في مشروعهم التجديدي إلى تفكيك الأطر الفوقية في بنية مجتمعاتنا التقليدية، وإلغاء السلطة المعرفية لهذه البنى، بداية من أنظمة الحكم وإلى دور العلماء والمشايخ، ليكون حتى الفنان مجدّدًا دينيًّا، وحين يتم اعتبار القرآن نصًّا تاريخيًّا !. وهذا يعيدنا مرة أخرى لمرحلة الإصلاحية الإسلامية وكيف أن العديد من رموز التحديث – على قلتهم – شكلوا القوى الاجتماعية الحديثة المفارقة في تركيبها لقوانا الاجتماعية التاريخية التقليدية، وكانوا نواة العالمية الأوربية – والآن الأمريكية – داخل مجتمعاتنا، نشأت هذه النواة منذ بداية عصر الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر.

إن العائق الرئيسي اليوم لهذا المقصد هو تضليل الليبرالية الاقتصادية التي تزعم أنها متطابقة مع الحرية الإنسانية والديمقراطية، في حين أنها نقيضها : إنها حرية الأغنى والأقوى في افتراس الأفقر والأضعف.(1) باسم هذه الليبرالية التي تخلط بالحرية ترتكب كل يوم أسوأ الابتزازات. هذا النوع من الحرية هو ما يريد قادة الولايات المتحدة أن يمدوه على الكوكب كله و لو على حساب الخصوصيات الثقافية و الدينية، لذلك لقد قال بوش: ' يجب تأسيس سوق من ألاسكا إلى أرض النار. فالعلم والتقنيات مهما تكن نجاحاتهما عجيبة (نجاح الحاسوب مثلا) يمكنهما أن يوفرا لنا " الوسائل " لبلوغ أي هدف كان، ماعدا الغايات الأخيرة التي يستطيع الإنسان وحده أن يعينها لنفسه بطريقة حرة و مسؤولة.(2)

(1) روجيه غارودي، نحو حرب دينية، مصدر سابق ص26

(2) المصدر نفسه، ص 61.

جوهر التجديد :

بعد هذا كله .. يتساءل غارودي: إلى أين يمضي مشروع التجديد؟ وما مصيره –مصطلحًا ومشروعًا– ؟ سؤال لا يخفي بعض الأسى الذي أحاط بهذا الجدل كله، بعد أن تحول "التجديد" إلى عنوان للمصالح الأمريكية، ولتصفية الحسابات الداخلية مع الإسلاميين من قبل خصومهم، وساحة جديدة للصراع على مواطن النفوذ تحت عناوين مختلفة، وربما يكون الأشد إيلامًا أن يتحول "التجديد" إلى قرار سياسي، وتوصية يخرج بها وزير أو مؤتمر هنا وهناك، وهتاف وعظي يتيه في زحمة الكلمات على ألسنة الخطباء!

ارتبط "التجديد" منذ تشكله كمصطلح بمأزق اشتباه إذ وُلد ملوّثًا بالعلمانية في بداية القرن العشرين، ثم تحول إلى "خطاب" يندرج تحته مشاريع إصلاحية متعددة في الفكر الإسلامي المعاصر كانت مثار جدل في الفكر الإسلامي التقليدي والسلفي. ولم يكد يخبو حتى جاء الاستعمار الجديد ليحيي هذا الاشتباه، ويذكيه، لتصبح لازمة التبرؤ من شبهة "الضغوط الأمريكية" مفتتح كثير من الكلام عن التجديد، سواء لدى المسؤولين والإسلاميين أم لدى التحديثيين.، وعلى مستوى المفهوم نفسه، فقد أدت حمّى الحديث عنه إلى ابتذاله، أدى إلى إفقار مضامين هذه الأفكار ودلالتها، بحسب ما لاحظ عالم الاجتماع ماكس فيبر.

فبعد جهد البناء الجديد للفكر الاسلامي من الأفغاني الى محمد اقبال، نشأت الأصولية التي يراها غارودي مرض الاسلام كما في الأديان كلها، فالأصولية هلي الادعاء بالملكية المطلقة، و بالتالي وجوب فرضها على الجميع. **(1)**

وأحييت الإشكالية نفسها التي ارتهن لها منطق التفكير الاتهامي، الداخل والخارج، والتي لم تقتصر على ميدان التجديد الديني، فشملت الديمقراطية، والإصلاح السياسي، والثقافي...

(1) روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة، أسبابها و علاجها، ت خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، 2000، ص 11.

هذا الجدل حول الداخل والخارج الذي استهلك كثيرًا من الكتابات الفكرية ارتد بنا إلى زمن المجادلة بين المصلحين اللذين كانوا يقولون إن الإصلاح لا يأتي من الخارج وإن جاء منه سيفشل، وبين من الذي كان يجادل بأن للاستعمار رسالة تمدينية!. الجدل نفسه فضلاً عن أنه أحدث إرباكًا فكريًّا ومفهوميًّا ودينيًّا لفكرتي التأييد والمعارضة، مع القناعة بالحاجة إلى التغيير والعجز عنه، نشر ثقافة الاشتباه بالتغيير والتجديد، وأشاع الاتهامات بالعمالة لهذا الفريق أو ذاك، وأعاد الصراع العقائدي من جديد بين الإسلاميين ومناهضيهم، بل بين أبناء الاتجاه الواحد سواء الإسلامي أم العلماني.

غير أن الأهم ربما، هو أن "الخارج" هذا أعادنا إلى مربع "الدفاع" ما أعادنا إلى فكر "الهوية" والتمركز حوله، فكيف سنتحدث عن التجديد ونحن مهددون في ذواتنا ووجودنا؟! ومرة أخرى تتم إعاقة مشروع التجديد وتراجع التوجهات الإصلاحية بفضل الاستعمار!.

قضية أخرى بالغة الأهمية، وهي أن بروز الدين في هذا الجدل، ومركزيته عند بعض الأطراف، بدءًا من جدل "الصليبية" وانتهاء بالتجديد زاد من التباسات المفاهيم وتعقيداتها، وزجّ بالدين في توظيفات سياسية، ظلت العلمانية على الدوام تتهم بها الدين والإسلاميين فقط، وكثّف من الحجب والضباب المحيط بإشكالية العلاقة بين الشرق والغرب، وتحديدًا العالم الإسلامي، فضلاً عن التشويهات التي أصابت مفهوم الغرب مجددًا. والمفارقة أن كل هذا يقوم تحت مسمى "الحرب على الإرهاب"، مع أن استيلاء المؤسسة السياسية على الدين كان أحد الأسباب المهمة لنشأة العنف، وكذلك التدخلات الخارجية تحت عناوين مختلفة هو أحد الأسباب الجوهرية لنشأة العنف أيضًا داخل مجتمعاتنا. و أطروحات التخويف من الإسلام، ومزاعم اضطهاد الأقليات، كما تجلى ذلك في كتابات برنارد لويس. (1)

(1) برنارد لويس، أين الخطأ: التأثير الغربي و استجابة المسلمين، ترجمة محمد عناني، الطبعة الأولى، القاهرة 2003، ص 63

المشروع العولمي و خطاب التجديد .. وسؤال مصيره؟

ربما يدفع هذا كله إلى التشاؤم، لكن التاريخ شهد مثل هذه الإملاءات الثقافية والسياسية للاستعمار مهما اختلفت أشكاله، مع الإقرار بأن الفارق مع الجديد منه، هو أن هذه المؤسسات – تربوية وسياسية– التي يراد إعادة تأهيلها غيرها في مرحلة الاستعمار القديم قبل التشكل أو في بداياته، فضلاً عن بروز البعد الديني والقومي العقائدي لدى الإدارة الأمريكية ما يعني أن ما يتم مهما تعددت أوصافه – هيمنة أو استعمارًا أو تحريرًا أيضًا – يأتي في سياق تناحري، ليس مع عالمنا فقط، بل مع العالم كله، هذه العوامل كلها تجعلها لا تنفك عن صفة "العدو" أو "الخارج" فضلاً عن حضور العدو الإسرائيلي في قلب الصراع، وستبقى كذلك وإن حققت مكاسب هنا أو هناك ما دامت القوى الداخلية الحداثية المفارقة لمجتمعاتنا وقيمها والمتداخلة مع المشروع الأمريكي غائبة أو غير وازنة.، وفيما يخص لبرلة الإسلام أو علمنته فإن هذه التوجهات تجافي طبيعة الإسلام ومنطقه الداخلي، وإن بدت بصور جزئية هنا أو هناك، بل إن أرنست غيلنر يرى أن في الإسلام إيمانًا دينيًّا من ذلك النوع الذي ساد خلال الحقبة ما قبل الصناعية، أي الدين المؤسس العقيدي بالمعنى الحقيقي للكلمة، والقادر على تحدي أطروحة العلمنة بشكل كلي ومؤثر في الوقت الراهن على الأقل" وأن صدمة الغرب تحرض ردة الفعل "والحاجة الملحة للإصلاح الحاضرة دومًا وأبدًا في الإسلام تتلبس شكلاً جديدًا من النشاط والقوة والكثافة.،وعلى هذا النحو لم تكن رحلة تقسيم العالم على وفق معادلة الخير والشر سوى ترجمة لبلوغ المشروع الأميركي الدرجة القصوى من اللاعقلانية . إلا أن هذه «المعادلة» الأقل ثباتاً في التاريخ، ذلك لأنها تشق سبيلها بواسطة القوة المحضة. وتبعاً لسياق كهذا، فمن غير المقدّر أن يفلح العالم المكتظ بعوامل الصدام، في العثور على منطقة الاعتدال والتسوية والتوازن.**(1)**

(1) محمود حيدر، لاهوت الغلبة، التأسيس الديني للفلسفة السياسية الأميركية . دار الفارابي، بيروت 2009 . ص 270.

ويرى غارودي أن منظومة العولمة تطلق لا على الحركة التي تفضي إلى وحدة سيمفونية للعالم، بمشاركة جميع الثقافات، بل على العكس، تفضي إلى انقسام متزايد بين الشمال والجنوب ناجم عن وحدة إمبراطورية، مدمرة لتنوع الحضارات وإسهامها، وذلك لفرض ثقافة الطامعين في السيطرة على كوكب الأرض.(1)

في جزء كبير من الخطاب الحضاري الجاري حول الصدام الحضاري، الذي أنتجه منطق التجديد الإسلامي، كان الإسلام هو ما ترتكز عليه الاهتمامات أكثر فأكثر، وكانت تجربة الولايات المتحدة الأمريكية، في العديد من دول الشرق الأوسط خلال الفترة المعاصرة، فقد أثارت المخاوف منن قيام تكتل عربي إسلامي يبدي معارضة شرسة للولايات المتحدة الأمريكية، للقيم التي تتبناها (2) ، ومع انتهاء الحرب الباردة يجرى التأكيد على استقلالية هذا التهديد الإسلامي في نقاش تبناه الكثير من المفكرين، على رأسهم صمويل هنغتون وبرنارد لويس، فقد اكتسى النقاش الجاري حول ما إذا كان الإسلام يمثل فعلا تهديدا حضاريا للغرب أهمية، لأنه جاء حين كانت الحرب الباردة تضع أوزارها.

ببساطة شديدة، تبدو عقيدة الخطاب العولمي عقدية مركبة. فهي تخلط . كما رأينا بين العناصر (المبادئ) ضمن مفهوم واحد. وبصورة أوضح، فإن هذا النوع من الخطاب، مفهوم يرمي إلى إزالة كل الأخطار المهددة له المحتملة دائماً وفي كل مكان و لو بشكل غير معلن ومباشر.، وبما أن توازن القوى لا يزال بصورة واسعة لمصلحة أميركا، فإن المعركة ليس لها في الواقع سوى العالم الإسلامي.

(1) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص 14.

(2) Malika Zeghal, Les Etats-Unis et l'Islam Politique, Archives de Sciences Sociales des Religions. No. 120, Octobre - Décembre 2002, p. 55.

نحو خطاب تجديدي يمنح الحياة معنى :

إذا كانت الأفكار هي المادة الأولية للمعرفة، فإنّ هذه الأفكار مهما كان صنفها لابد لها من خطاب يحتويها، تكون صفته التجديد الذي يؤسس لحياة حضارية، فأفكار الخطاب هذه تعود في الأخير إمّا إلى المحيط الخارجي المعلوم، أو إلى الذات الداخلية، أو إليهما معاً، و لا مجال للبحث في المعرفة خارج هذين المصدرين، و هذه الأفكار نوعان: أفكار بسيطة لا قدرة للعقل على إيجادها، بل يكون في حالة تلقٍ، خاصة إذا كان القصور يتعلق بالخطاب الديني الذي يتبناه، و تضطلع هذه الأفكار بدورين: فهي من جهة أولى تمثل العناصر الأخيرة التي تتألف منها معرفتنا لذاتنا، أي تمثل نقاط انطلاق من الداخل الى الخارج، و من جهة ثانية، تمثل الأشياء المادية التي تحيط بنا،.

من هذه المقاربة الفلسفية تكمن العلة بين الذات و الآخر، و يأتي الاسلام الذي هو جزء من ذاتنا الحضارية، و تتضح مشكلة مكانته في عالمنا المعاصر ذو الخصوصية الكونية.
لذلك فإن مشكل مستقبل الإسلام يطرح نفسه إذن بعبارات بسيطة جدا وواضحة جدا ، فإما أن الإسلام يدخل المستقبل و هو يدر ظهره إليه و العينان ثابتتان على الماضي إذ يكرر التفسيرات ، و تفسيرات التفسيرات لمشاكل فقهية كانت تطرح في زمن الأمويين و العباسيين ، و إما أن يغدو قادرا على أن يحل مشكل نمط جديد من التنمية ، فيستعيد حركته الظافرة ، كما في الزمن الذي حل خلاله في القرن الأول للهجرة ، تلك المشكلات التي طرحها انحطاط الإمبراطوريتين البيزنطية و الفارسية. و ليس ثمة شيء أكثر تناقضا مع الرؤيا الدينامية للعالم ، رؤيا القرآن الكريم ، من الإعتقاد بادعاء أن كل المشكلات الراهنة و المستقبل كانت قد خلت و حسبنا أن نعرف عن ظهر قلب صيغ الماضي لنحصل على جواب عن كل شيء.، فكما يقول غارودي: إما أن نضيع كلنا معا و إما أن ننقذ أنفسنا كلنا معا. **(1)**

(1) روجيه غارودي، وعود الإسلام، ترجمة ذوقان قرقوط، دار الشرق، بيروت، ط 2 ، 1980، ص 55.

و الإدعاء نقيض التعالي ، إنه يمنع آلاف الناس من أن يروا في "الجاهلية" الجديدة ، جاهلية الحضارة الغربية المنحلة ، إن "الشريعة" الحقيقية يمكنها أن توحد كل الذين يعتقدون أن لحياتهم معنى و أن شريعة الله يمكنها أن تمنحهم معنى ، إذ تقتلعهم من قانون الغاب ، قانون الأقوى ، قانون الفوضى.

و إذا لم تميز على العكس هذه "الشريعة الأساسية" من "فقه" الماضي ، فإننا نباشر عملا من أعمال الانقسام و نعزل الإسلام ، و ندع آلاف الرجال و النساء مستسلمين لباسهم.

وبإحياء "الشريعة" في حقيقتها فقط ، إنما يمكن أن يجد الإسلام في قرننا شروطا مناسبة وانتشاره بقدر ما كانت الشروط مناسبة لانتشاره في القرن الأول الهجري.

في أزمنة أخرى عظمته و بألقه ، أي في بعده ذي النزعة الكلية الذي لا يقتصر على هذا التقليد أو ذاك من تقاليد الشرق الأدنى و ماضيه ، بل يتفتح على الثقافات كلها ، و يجدد التعايش الغني بين الشرق و الغرب ، بين الأديان المنزلة.

إذن أين الإسلام من كل ذلك ، الجواب البسيط : أن ليس في أي مكان ، إن لم يكن في كتاب و في قلوب الملايين من الرجال و النساء ، و الإسلام غير متجسد في أي مجتمع ، إنه لا يعيش إلا في كتاب و في قلوب الملايين من الرجال و النساء.

و تلزمنا مع ذلك الإرادة في أن نكون قلبا من هذه القلوب لنصبح لبنة متينة في بناء مستقبلنا المشترك. (1) فهكذا يجب أن يفهم دور الخطاب الحضاري في تأصيل رسالة الدين العالمية إذ أنه ثمّة حقيقة أساسية ينبغي أن ننطلق منها، حينما نود الحديث عن طبيعة العلاقة بين الدين والإنسان.، وهذه الحقيقة هي أن الدين الحنيف بكل أنظمته وتشريعاته، جاء لتنظيم حياة البشر في سبيل سعادتهم.

(1) روجيه غارودي ، الإسلام ، مصدر سابق ، ص 148 – 150.

في ضوء استقراء النماذج التاريخية لعملية التجديد بمختلف مناحيها يمكن الخروج بالمحصلة الآتية :

1 - قوة الإسلام الذاتية القادرة على امتصاص كل الصدمات ، و هذا بقابلية للتجديد ،/ فكانت هذه الصدمات بمثابة منبهات حضارية حثت على النهوض و الإستمرارية في التجديد الذاتي ، و تنبع هذه القدرة الذاتية من الدفعة الروحية الهائلة التي أحدثها الإسلام في النفس فجعلها في أقصى درجات التوتر و الفاعلية للقيام بدورها الرسالي ، الذي يتمثل في الإستخلاف الحضاري في الأرض. **(1)**

2 - قدرة الإسلام الذاتية على مسايرة الحياة الإنسانية بكافة مناحيها زمانا و مكانا وهو ما يؤكد خاصية شمولية الإسلام للحياة.

3 - قدرة الإسلام الذاتية على استثمار الثقافات الإنسانية في إطار توظيف منهج استيعابي متميز.

4 - العمل التجديدي جزء لا يتجزأ من الممارسات العلمية و العمليةو الأمة الإسلامية.

إن هذا الخطاب التجديدي عمليا هو مصدر كل إحياء لكل مجتمع إنساني بالمعنى الحقيقي للكلمة ، فالمجتمع الإنساني لا يأخذ فيه الآن أي شخص بالحسبان سوى مصالحه الفردية أو أن مصالح مجتمعه الجزئي هي محور كل شيء و مقاسه ، فليس الصراع في سبيل "دمج" يقتضي أن يكون الآخر عن أن يكون هو ذاته ، بل على العكس أن يكون هو ذاته على نحو أكثر عمقا و أن يساهم بحصته في أن يغني بتجربته الخاصة تصور الحاضر و تصور الحياة.، و تلك الغاية المنشودة من عملية التجديد في شتى الميادين الحياتية.

---

(1) عبد الرحمن مرحبا، أصالة الفكر العربي، مرجع سابق، ص165.

التجديد ضرورة حضارية :

من خلال هذه النبذة التأصيلية و التاريخية لقيمة و مكانة عملية التجديد في الخطاب، نزداد يقينا بالمكانة الرفيعة التي يحتلها التجديد في المنظومة الإسلامية ، بوصفه أهم عامل للإستمرارية و التواصل الحضاري و بالتالي ديمومة الشهادة و الوسطية بين الأمم فهو نوع من التكليف باستمرار التصويب و تقويم الإنحراف و ضبط المسيرة ، بالتركيز في إعادة المعايرة للواقع ، و التقويم له ، بقيم الكتاب و السنة ، و محاولة تصويبه و العودة بمساره إلى الينابيع الأولى.

و على هذا يكتسب مفهوم التجديد في الرؤية الإسلامية معنى متميزا ، يعني العودة إلى الأصول و إحيائها في حياة الإنسان المسلم بما يمكن من إحياء ما اندرس و تقويم ما انحرف و مواجهة الحادثات و الوقائع المتجددة دائما و أبدا ، من خلال فهمها و إعادة قراءتها تمثلا للأمر الإلهي المستمر "بالقراءة".

فالتجديد دائما يتحرك من نقطة ثابتة يعود إليها و يتفاعل معها لتشييد عمارته الحضارية ، يرتبط بأصل ثابت قادر على العطاء المتجدد خلال التفاعل البشري و المطلق و النسبي من خلال تقديمه لعلاقة واضحة بينهما بينة الأسس مستلهمة المقاصد، **(1)** فهو مراجعة دائمة للتقليد – بجميع أشكاله – بالتأصيل.

فالأمة الإسلامية بدون العمل التجديدي المتواصل ما هي إلا أمة خامدة جامدة في مؤخرة الركب ، و من هنا يكتسب هذا الموضوع أهميته الحيوية ، باعتبار دراسته لأنموذج متميز حاول تجديد صلة الأمة الإسلامية بمرجعيتها الأصلية منهجا و مضمونا ، فشل عمله التجديدي الجانب التشخيصي الذي حاول كشف علل انحسار الحضارة الإسلامية ، و بيان العوائق التي تكبل الأمة الإسلامية عن الانطلاق الحضاري و شمل أيضا الجانب التصحيحي الذي يحاول تقديم بديل حضاري يتكيف مع المرحلة الحضارية للأمة الإسلامية.

(1) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المفهوم التجديدي ، مرجع سابق ، ص 359.

الفصل الرابع: الخطاب التجديدي للدين

المبحث الأول: الخطاب الديني الإسلامي المعاصر و فاعلية التجديد

ـ آليات الخطاب الديني الاسلامي المعاصر

ـ حتمية التجديد في الخطاب الديني / ضرورة التجديد

ـ ضوابط الخطاب التجديدي في الدين:

- **العقبة الكأداء للإسلام في تصور غارودي**
- **خطاب التصوف عند غارودي**

المبحث الثاني: نقد الخطاب الإصلاحي العربي/ إسلامي

ـ نقد خطاب الحركات الإصلاحية:

- **البعثات العلمية و خطاب الاستشراف**
- **تجديد الخطاب السوسيولوجي الإسلامي**

ـ جدلية مستقبل الإسلام و الخطاب الإصلاحي

تمهيد:

يُعد الخطاب الديني المؤثّر الأول في انتشار الفكر وتبنّيه، حيث يؤدّي الخطاب الديني دورًا مهمًّا في صياغة بناء حياة الفرد و الجماعة، و إذا تمعنا في أبعاد الخطاب نجد أنه ليس كلُّ خطابٍ ديني على مستوى واحد من الانضباط بالأصول المنهجية وعلى مستوى واحد من الكفاءة والجَوْدة تجديد الخطاب ضرورةٌ يفرضها الواقع، وعلينا أنْ نعلمَ أنّ تجديدَ الخطاب ليس خروجًا على الأصول والثوابت، بل تجديدٌ للخطاب الإنساني في عرض الأصولِ والثّوابت، هذا الخطاب الإنساني الذي عومل على أنّه دينٌ وليس اجتهادًا بشريًّا.

فمن بين أكثر المصطلحات إعاقة لتقديم خطاب ديني إسلامي معاصر نجد ما يعرف بالأصولية، التي حسب مفكرنا غارودي تقدم خطابا دينيا إسلاميا، أي أنها توظف الإسلام حسب منظروها الخاص، الذي يتراءى لها أنه المنظور الصحيح.

كذلك الأمر ينعكس سلبا على عالمية الرسالة المحمدية، التي هي للبشرية جمعاء، لذلك فغارودي يعتبر أن الأصولية هي مرض العصر، الذي يتعدى الديني إلى السياسي و الاجتماعي و الثقافي و حتى الاقتصادي، في كل ما يمس مستويات الخطاب وما ينجر عن ذلك من محاولات للإصلاح و التجديد.

الخطاب الديني الإسلامي المعاصر و فاعلية التجديد:

تعتبر قضية تجديد الخطاب الديني من القضايا الأساسية التي نهض بالدعوة إليها دعاة ومصلحون ومفكرون من مختلف أقطار العالم الإسلامي، تجمع بينهم الرغبة في الإصلاح عن طريق فتح باب الاجتهاد، وإشاعة ثقافة كونية مبنية على أسس شرعية وعقلية من أجل النهوض بهذه الأمة والرقي بها إلى مصاف الأمم المتطورة..

ومازالت هذه القضية الحيوية (قضية تجديد الخطاب الديني) تستأثر باهتمام الباحثين والمفكرين المعاصرين، خصوصا مع التطور الهائل الذي شهدته مناهج العلوم الإنسانية والنظم الوضعية، التي تروم بدورها تحقيق العدالة الاجتماعية في أحسن صورة وأكملها.

وتجديد الخطاب الديني في كليته «هو فهم النصوص الشرعية في نور المقاصد الكلية للشريعة، بما يلائم واقع الناس، ويحقق آمالهم في الحياة، ويؤهلهم للفوز في الآخرة، وهو يعني أيضا تجديد الطرق والأساليب والقوالب والصيغ والمناهج، ولا يمس الثوابت ولا القطعيات»(**1**).

«إن تنوع المذاهب الفقهية، واختلاف أبناء المذهب بعضهم مع بعض أحيانا، أو مع رأي صاحب المذهب، كل ذلك في مسيرة الفقه الإسلامي كان آية من آيات تجديد الخطاب الديني، وتفاعل الفقهاء مع المستجدات حسب الزمان والمكان، وكل ذلك كان في إطار من احترام تنوع الآراء لتنوع الوقائع، ولأن النصوص الشرعية حمالة وجوه، مادام ذلك كله في الإطار المشروع»(**2**).

(1) إبراهيم صلاح السيد الهدهد، تجديد الخطاب الديني ضرورة كل عصر، مجلة منار الإسلام، العدد 495، مارس 2016م، ص:20.

(2) المرجع نفسه، ص:20.

بحسب طبيعة القراءة التي عالج بها بعض الدراسين للفكر الديني الإسلامي، يمكن الحديث عن منطلقين أيديولوجيين أساسيين لهذا الخطاب، هما: الحاكمية والنص.

أ- منطلق الحاكمية:

يعود مفهوم الحاكمية، حسب التأويليات ، إلى حادثة التحكيم بكتاب الله من جانب الأمويين في موقعة "صفّين"، وهي حيلة أيديولوجية استطاعت أن تخترق، باسم قدسية النص، صفوف الخصوم لتوقع بينهم خلافًا أفضى في نهاية الصراع لصالح الأمويين.(1)

بالنسبة للمفكرين فإنّ هذه الحادثة التاريخية تُبيّن بالملموس كيف تم تحويل الصراع من مجاله السياسي والاجتماعي إلى مجال الدين بمجرّد الالتجاء إلى تحكيم النص المقدّس في صراع ذي طابع سياسي.

لقد نجم عن ذلك عمليًّا تحويل العقل إلى تابع للنص، ليستقيل بعد ذلك عن دوره في فهم الواقع وشؤون الناس، بالرغم من المحاولات التي قام بها دعاة العقل في كل الحقب التاريخية الموالية. وقد وجدت الحاكمية في هذه الاستقالة لدور العقل في التاريخ الإسلامي مناسبة للهجوم على التفكير العقلاني ورفض التعددية والاختلاف، فتعمقت مساحات النصوص على حساب الاجتهادات، وغلب على التفكير التقليد والجمود.

لكن الأخطر من كل ذلك، هو أنّ منطلق الحاكمية هذا قد عمل على وضع تقابل مفترض خطير بين مقولتي: "الإنساني" و"الإلهي"؛ لذا كرّست هذه الحاكمية، بالمعنى الذي تستعيره الحركات الإسلامية المعاصرة، المقارنة الخطيرة بين ما هو بشري وما هو إلهي، وبين الزمني المدنّس والمطلق المقدّس.

(1) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي. ط 3، بيروت ، سنة 2007، ص 63.

وقد كانت النتيجة من كل ذلك، أن تم تدنيس التجربة التاريخية البشرية ووصفها بشتى أنواع الأحكام الأخلاقية الوضيعة، حيث تم إضفاء طابع الاحتقار عليها مما استوجب تحكيمًا إلهيًّا مقدّسًا بديلاً يلغي كل فعل إنساني.

ولتقديم المثال عن رواج هذه الفكرة، ركزّ المفكر نصر حامد أبو زيد أبو زيد، في معرض حديثه عن هذه الحاكمية، على تجربة المودودي التي شكلت الأساس الأيديولوجي لسيد قطب فيما بعد، والذي سيعمق الفصل والقطيعة بين ما ينتمي إلى عالم الإنسان المدنّس وما ينتمي إلى الإلهي المقدّس، وذلك انطلاقًا من طريقته الخاصة في تأويل بعض المفاهيم الدينية، مثل مفهوم "العبادة" و"الألوهية" و"الدين" التي تصبّ كلها في مسألة الحاكمية كما يراها هو.

فمثلاً يعرّف سيد قطب الألوهية بكونها "حق الحاكمية المطلقة، الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة... وكل من ادّعى لنفسه حق وضع منهج لحياة جماعة من الناس، فقد ادّعى حق الألوهية عليهم، بادّعائه أكبر خصائص الألوهية، وكل من أقرّه منهم على هذا الادّعاء فقد اتخذه إلهًا من دون الله، بالاعتراف له بأكبر خصائص الألوهية.**(1)**

وبحسب هذا المنظور الخاص لسيد قطب، يغدو الإسلام دينًا يوحّد بين الألوهية والحاكمية الشاملة والمطلقة، بينما يختزل الإنسان ويردّه إلى مجرّد عبد ضعيف لا حول له ولا قوة إلاّ عبر هذه العبودية نفسها حيث يصبح جنديًّا من جنود الله. بالنسبة إلى هذا المنطلق القطبي، هناك حزب واحد فقط هو حزب لله، بينما الأحزاب الأخرى كلها تنزل منزلة شغيلة الشيطان والطاغوت.فهنا نشأت الأصولية التي تعد الادعاء بملكية الحقيقة المطلقة و بالتالي وجوب فرضها على المجتمع. **(2)**

(1)) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني ، مرجع سابق، ص 68.

(2) روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة، مصدر سابق، ص11.

يترتب على هذا التصور الديني المعاصر للحاكمية، الذي تتبناه بعض من حركات الإسلام السياسي، مجموعة من النتائج الخطيرة على مستويات عدة:

على المستوى الاجتماعي: هجران المجتمع والانعزال عنه.

على المستوى السياسي: وصف الخصوم السياسيين بالطاغوت.

على المستوى الديني: تكفير المخالفين واستباحة دمائهم.

على المستوى الثقافي: إهدار دور العقل ومصادرة الفكر بدعوى البدع والضلال.

وهكذا تنتهي الحاكمية إلى تكريس نظام اجتماعي وسياسي وثقافي منغلق ومتسلط، يسوده الولاء الأعمى للقيادات الدينية، وتجنّب الخصوم وهجران المجتمع. وتبقى أخطر النتائج التي يؤدّي إليها هذا المنطلق الأيديولوجي، هي تكفير الناس بدعوى تحكيم شرع الله في الأرض، وهذا ما يجعل الدفاع عن الدين والشريعة، بالنسبة إلى هؤلاء المنتسبين إلى هذا الفكر، أمرًا يبرر كل الأفعال المتطرفة في حق من تسوّل له نفسه مخالفتهم هذا الفهم.

يستخلص المفكر ناصر أبو زيد من تأويله لمنطلق الحاكمية ولطريقة فهمها من طرف منظّري الفكر الديني للحركات الإسلامية المعاصرة، مدى خطورة هذه الفكرة التي تعمل على إلغاء دور الإنسان في الحياة المعاصرة وإفراغ وعيه من كل إيجابياتها، فيصير أتباعها مثل ريشة في مهبّ الريح، تحوّلهم الأيديولوجيا الدينية المعاصرة إلى مجموعة من الأفراد الخطرين، حيث تعمل على تسكينهم في "جُبّ" نوع جديد من السلطة. **(1)**

بل يجب قراءة القرآن للواقع بعيون متفتحة لا بعيون موتى، و بفكر نقدي تاريخي، حتى نستخلص منه القواعد الأساسية لكل مجتمع انساني **(2)**

(1) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 86.

(2) روجيه غارودي، الاسلام، مصدر سابق، ص 11-12.

أمّا بخصوص المنطلق الثاني للخطاب الديني المعاصر، فإن الهدف من إثارته والتركيز عليه، هو الكشف عن أهميّته لفهم خصائص الثقافة العربية الإسلامية، خاصة في جانبها التراثي التاريخي، في نقطة مركزية النص ومدى قوة حضوره في الواقع المعاصر.(1)

فالمعروف جدّا أنّ النص الديني يحتلّ مكانة مركزية في بنية ثقافتنا الإسلامية، ولعل هذا ما دفع بأبي زيد إلى جعله منطلقًا محوريًّا في فهم خصائص الخطاب الديني بشكل عام. لذا يؤاخذ على هذا الخطاب أنّه لم يستطع بعد أن يعترف بتاريخيته وتاريخية النصوص الدينية، على الرغم من كلّ ما يقرّ به من إمكانية التجديد والاجتهاد.

فالتجديد الذي يتغنى به روّاده المحافظون إنّما يخص فقط فهم الفقهاء والأصوليين الأوائل من رواد هذا الفكر، بينما يجب الاعتراف بضرورة أن يطول التجديد النظري والمنهجي حتى النصوص التشريعية والعقدية. ولعل ما يفسّر رفض هؤلاء لأي تجديد حقيقي في بنية الخطاب الديني الإسلامي، هو أنّك تجد هذا الخطاب نفسه غالبًا ما يصرّ على أنّ الشريعة الدينية صالحة لكل زمان ومكان، ومن يقول عكس ذلك فهو كافر وملحد.

و ينتقد غارودي هذه النظرة الضيقة لمفهوم النص ولطريقة التعاطي معه، معتبرا النصوص: دينية كانت أم بشرية إنّما هي محكومة دومًا بقوانين واعتبارات يتوجّب تأويلها وتجديد فهمها وفق الشروط التاريخية التي تتحاور معها. أمّا المصدر الإلهي لهذه النصوص، كما يرافع عنه هؤلاء، فإنّه لا يخرجها بتاتًا عن هذه الدائرة لأنّها "تأنسنت" واصطبغت بالتجربة البشرية التاريخية منذ أن تجسّدت في التاريخ الإنساني ولغته، فتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقعهم التاريخي المتغيّر، فكل ذلك لوحة منحوتة يشترط فهمها لدخول طريق الحضارة و الحداثة و التقدم. (2)

(1) نصر حامد أبو زيد، الفكر الديني بين ارادة المعرفة و الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1995، ص 70. (2)رضوان جودت زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الاسلامي المعاصر،دار المدار الاسلامي،الأردن، 2003، ص 384.

و الجلي أنّ الخطاب الديني، بقفزه على الشروط والقوانين التاريخية والدلالية التي تساهم في إنتاج النص، يكون قد جمّد فهمه لحقيقة تلك النصوص الدينية المشكلّة لفهمه. لذا يلزم تغيير إطار فهمنا لهذه النصوص خارج السياق التقليدي الداعي إلى "لا اجتهاد مع النص". فإعلان الخطاب الديني المعاصر جمود النص وسعيه الحثيث إلى تثبيت دلالته على فهم واحد وقاصر، إنّما هو دعوة صريحة لنفي التعدد والاختلاف وتثبيت للواقع كما هو جمود على الحقيقة الواحدة التي لا تتغيّر، طبقًا لما يناصره دعاة الفكر الديني التقليدي من جمود في الرأي وحصر للاجتهاد في الفروع والشكليات هذا نتاج لبس في فهم الشريعة(1)

وهكذا، فالتمترس وراء النصوص دون ربطها بسياقاتها التاريخية والثقافية، بحسب غارودي هو ما أدى إلى الابتعاد عن الواقع وإلغاء العقل. ونتيجة لذلك، غالبًا ما تجد الخطاب الديني المعاصر لحركات الإسلام السياسي يركز على حاكمية النصوص في مجالات الواقع والفكر. فالنص الجامد الثابت المعنى والدلالة سرعان ما يتحول إلى أسطورة تكبّل العقل والنفس، وذلك من حيث تكرّس سلطة النصوص وتجعلها فوق كل السلط الأخرى بما في ذلك سلطة العقل، بذلك تكون النتيجة هي استبعاد دور العقل والتفكير الحر من الحياة الواقعية ومن ثمّ سيادة المعنى الواحد والدلالة الأبدية للنص؛ من هنا جاءت دعوة هذا الأخير إلى ضرورة تحرير دلالة النصوص من هذا الجمود لاكتشاف المنبع الحي (2)، إنّ النصوص الدينية أبنية لغوية لا تفارق النظام الدلالي للغتها إلاّ في حدود خاصة مشروطة بطبيعة وظيفتها المقصودة في الثقافة، لذلك من الطبيعي أن تصوغ هذه الأخيرة علاقة الله والإنسان من خلال الثنائيات اللغوية والاجتماعية. لكن إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة البشريين، فإنّها تصوغ مفاهيم جديدة وتطور دلالات ألفاظها للتعبير عن علاقات أكثر تطوراً...

(1) روجيه غارودي، الاسلام، مصدر سابق، ص 127.

(2) المصدر نفسه، ص 19.

لذا فمن الطبيعي، بل ومن الضروري، أن يُعاد فهم النصوص الدينية وتأويلها بنفي تلك المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة محلّها مع ثبات مضمون النص طبعًا لكي لا يبقى العالم الاسلامي يعاني من مأساته الثقافية الحضارية المركبة. (1)

لقد أدى تنصيب النص سلطة مطلقة، بحسب قراءة أبي زيد هذه، إلى التمسك بالدلالات الحرفية في مقابل انحصار التفكير الإبداعي؛ وهذا ما يستلزم إنجاز نقد شامل وتمحيص دقيق للخطاب الديني لكشف آلياته وطريقته في الاشتغال قصد نقدها.

آليات الخطاب الديني الاسلامي المعاصر:

للخطاب الديني مجموعة من الآليات يشتغل بها، وقد أجملها المفكرون في خمس آليات، وذلك بعد تمحيص وفحص دقيقين لخطابها الديني الأيديولوجي الذي وردت فيه، وهي:

أ- آلية التوحيد بين الفكر والدين وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع.

وتعمل هذه الآلية على الحيلولة دون التمييز بين الدين والمعرفة الدينية، وهكذا يخلط الخطاب الديني بين الدين والمعرفة الدينية حيث يقدسها بدورها كما لو كانت وحيًا منزلًا.

ب- آلية رد الظواهر إلى مبدأ واحد، وهو تفسير الظواهر كلها بردها جميعًا إلى مبدإ أو علة أولى، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية والطبيعية.

ج- آلية الاعتماد على سلطة "السلف" أو "التراث"، وذلك بعد تحويل النصوص التراثية، وهي نصوص ثانوية، إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل في كثير من الأحوال عن النصوص الأصلية.

د- آلية اليقين الذهني والحسم الفكري "القطعي"، ورفض أي خلاف فكري، إلاّ إذا كان في الفروع والتفاصيل دون الأسس والأصول.

(1) رضوان السيد، المسألة الثقافية في العالم العربي و الإسلامي، درا الفكر المعاصر، بيروت،1998م، ص 13.

هـ- آلية إهدار البعد التاريخي وتجاهله، ويتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل، يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الرشيدة، وعصر الخلافة العثمانية. ويتجلى إهدار البعد التاريخي في التطابق بين الماضي والحاضر.

تشكل هذه الآليات مجتمعة طريقة اشتغال الخطاب الديني المعاصر الذي يستوجب النقد والتمحيص؛ لذا سعى غارودي إلى إنجاز هذه المهمة الشاقة بكل روح نقدية وتأويلية، متسلحًا في ذلك بشجاعة فلسفته الفكرية المعهودة وسعة اطلاعه على الفكر الديني الإسلامي، مبينا لنا أنه ليست الشريعة الا ذلك النهر الغزير المتلألئ الذي يخصب ضفتيه بتدفقه. (1)

يتضّح من كل هذا أنّ الطريقة التي اشتغل بها غارودي وتوسلّها منهجًا له في نقد الخطاب الديني المعاصر، هي بحق منهجية فلسفية نقدية ناجحة، ذلك أنّه تمكنا من الوقوف على آليات أخرى لا تقل أهمية عن السابقة الذكر، ومنها: الآلية النفسية المتمثلة في النزوع السيكولوجي المفضي إلى الاغتراب في الماضي، والآلية الأيديولوجية الكامنة في سيادة الوهم الطائفي والحزبي، وغيرها من الآليات الأخرى التي تعمل على صياغة الخطاب الديني للحركات الدينية الإسلامية بمختلف تياراتها.

ان غارودي حاول بلورة التجديد على هذا النوع من الخطاب، والذي ينطوي في بنيته الفكرية على أيديولوجيا مغلقة ودوغمائية جامدة، تمثل تربة خصبة لتفريخ مختلف أشكال التعصّب الديني والصراع المذهبي والطائفي ومظاهرهما. والظاهر، بحسب هذه المحاولة، أنّ السبيل إلى تجديد فهمنا للدين وقضاياه، هو تحرير العقل من أسر التفكير الجامد عن طريق تشجيع التأويل العقلاني المنفتح على العلوم الإنسانية التي تتوسل في اشتغالها بالمنهج ،فيجعلها نقدية ومرنة في النتائج التي تصل إليها عبر قراءة النصوص الدينية وغير الدينية وتأويله.

(1) روجيه غارودي، الاسلام، مصدر سابق، ص 128.

حتمية التجديد في الخطاب الديني:

إن تجديد الخطاب الديني ليس ضرورة دينية خالصة فقط، إنما هو ضرورة حياتية مدنية أيضا، فالأمر أكبر من حركة إصلاحية دينية، تتهيأ النقاء الديني، دون الارتباط بشروط المعاصرة، سواء في سياق إنتاج الدلالة أو في سياق تفعيلها في الواقع، فالارتباط بهذه الشروط هو الذي يمنح تجديد الخطاب الديني ضمانة حقيقية في تحقيق القدرة على الفعل الإيجابي، كما أنه هو الذي يمنحه مبرر وجوده من الأساس. إذن، يجب أن يكون تجديد الخطاب الديني نابعا من احتياجات المرحلة التي نعيشها بجميع أبعادها، أي تجديدا على ضوء شروط العصر؛ ليفي باحتياجات العصر، فهو حالة فهم مرحلية ظرفية، لا تزعم لنفسها نهاية تاريخ الفهم، كما لم ترض أن تسلم بذلك لغيرها، فهذه الحالة أشبه بفتح باب اجتهاد، ولكنه اجتهاد يتجاوز آليات الفهم التقليدية، التي تبقي الخطاب أسير ظرف تاريخي خاص، بحيث يكون الاجتهاد دورانا في حلقة مفرغة، لا يخرج الإنسان من حالة تقليدية إلا إلى حالة تقليدية أخرى. اليوم، يتم طرح تجديد الخطاب الديني بقوة، ومن معظم الفاعلين في الخطاب الإسلامي، هناك قناعة بضرورة التجديد من الأغلبية، لكن مجرد القناعة لا تعني الوعي بماهية التجديد الذي يحاول إجراء تحولات في خطاب ما، كما أنها لا تعني القدرة عليه، حتى في حال الوعي به، والقناعة بمساحات التحول الضرورية لدمغه بصفة الجديد».(1)

وتجديد الخطاب الديني في عمومه يقتضي أولا إعادة تأهيل الدعاة وخطباء المساجد والقائمين على الشأن الديني بصفة عامة «للالتزام بالضوابط العلمية والمنهجية وأصول الخطاب في عملهم، بحيث يتم تدريبهم دوريا على استيعاب معطيات الفكر الديني الوسطي الرشيد، والبعد عن التطرف والغلو والتعصب، وتوسيع مداركهم بالحوار مع علماء الاجتماع والاقتصاد والأدب والفن والثقافة لهضم محصلة التطور الحضاري وتنقية خطابهم من

(1) محمد بن علي المحمود، تجديد الخطاب الديني.. الإسلام معاصرا، جريدة الرياض السعودية، العدد 14724، بتاريخ: 16 أكتوبر 2008م، 16 شوال 1429هـ.

الخرافات والأفكار الخطرة على أمن المجتمع وسلامته، وحثهم على مواصلة البحث العلمي في التاريخ الحضاري للإسلام، وطرح مسابقات بينهم في القراءة المعمقة لأهم كتب المجددين في الفكر الديني لإشاعة روح التنافس الإيجابي في استيعاب أفكارهم وتشجيعهم على الكتابة فيها بنشر الأبحاث والمحاضرات الفائزة والترويج لتداولها بين كل الدعاة والوعاظ».

كما أن تجديد الخطاب الديني يحتاج أيضا إلى «مبادرات مؤسسية ليس على مستوى الدولة الواحدة فقط، بل على مستوى العالم العربي والإسلامي ككل، حيث يفترض أن توضع خطط متكاملة وفق أجندات زمنية مناسبة وباحثين أكفاء ذوي علم حقيقي لتحريك المياه الراكدة في مسألة الخطاب الديني منذ عقود وقرون مضت، وبما يضمن استئصالا فعليا لجذور التطرف وفق منهجيات موضوعية متفق عليها بين الفقهاء وعلماء الدين الحقيقيين، وبما يحقق هدف استعادة زمام المبادرة من التيارات الدينية المتطرفة التي لا تزال تحتكر الحديث باسم الدين في مناطق ودول شتى.

فتجديد الخطاب الديني إذن له فوائد عظيمة؛ إذ يكون طريقا «إلى حفظ الدين على صورته النقية بعيدا عن البدع التي أضيفت إليه، أو الأقوال الباطلة التي نسبت إليه، كما أنه يؤدي إلى تآلف القلوب واجتماع الكلمة ووحدة الأمة؛ إذ لا مجال ولا مسوغ للتفرق والاختلاف عند العودة إلى المنابع والأصول، مما يكون له أبلغ الأثر في قدرة الأمة على الصمود أمام المتغيرات».(1)، من هذا الأمر تصاغ الفاعلية في منهج بناء الفكر نحو تجسيده، حينها حتما

تبدأ المراجعات النقدية لسؤال التجديد بإدراك أن مأزق الخطاب المتردي الذي نعيشه، نتاج ثغرات ما نجتره من أفكار ومناهج ودراسات ومعارف، بعيدة كل البعد على المنبع الصافي.

(1) محمد بن شاكر الشريف، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، سلسلة مجلة البيان، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، الطبعة الأولى، 2004م، ص 33

كذلك إن تجديد الخطاب الديني له «ضوابط تحكمه، تنبع من طبيعة الغايات التي يسعى إليها، ومادام التجديد في هذا السياق يتناول الخطاب الديني عموما وفي جميع حقوله، فإن الغاية منه هي تجويد هذا الخطاب شكلا ومضمونا، والارتقاء به، وإكسابه مقومات التكيف مع العصر، من أجل أن يكون أداة لتبليغ الرسالة الإسلامية، ووسيلة لبناء الإنسان الذي يعرف دينه، وينفتح على عصره، ويندمج في محيطه، ويحترم من يخالفه في المعتقد والرأي والموقف وأسلوب الحياة، ويتحاور معه، ولا ينأى بنفسه عنه، أو يتخذ منه عدوا له لمجرد أنه يختلف معه في أمور كثيرة، ومن أجل الوصول إلى هذه النتائج مجتمعة لابد من مراعاة الاختصاص، والالتزام بالموضوعية والتجرد من الأهواء للوصول إلى الحقيقة، والتمسك بالأصول والثوابت، وعدم الاعتماد على نص واحد في الحكم وإغفال بقية النصوص الدينية التي وردت فيه»(1).

وهنا يكون العمل على كشف الخلل في المنهجية المعتمدة على الإنتقاء لما يخدم الفكرة المعينة، و بالتالي الحذف و القفز على معطيات المعرفة التاريخية، و بالتالي حتى بتحليل فلسفي نجد النتيجة سابقة على المقدمات، و المشكلة هنا إذا كان النقد محكوم
بالإيديولوجيات، فلا نجد ممارسة عقلانية نقدية و هذا ما يتعدى إلى النتاج الفكري على بناء الخطاب الديني،. من هنا يعبر غارودي على معنى متميز لجوهر الخطاب المستمد من الشريعة، ككون هذه الأخير تمثل الطريق التي تقود الإنسان إلى الله، وهنا تمثل منظومة أخلاقية شاملة بمنهج تاريخي، فالغاية أبدية و الوسائل إليها تاريخية. **(2)**

وهنا يتبين أن التجديد لا مفر منه لإحياء الخطاب الديني نحو واقعية حياة الإنسان المعاصرة فيما يشمل هذه الديناميكية الحياتية لكل مناحي ما يصنع أفكاره.

---

(1) محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأميركاني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1424هـ، 2003م، ص:7-8.

(2) روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة، مصدر سابق، ص 86.

ضرورة التجديد في الخطاب الديني:

تجديد الدين لا يعني تغييره أو تبديله، وإنما يعنى المحافظة عليه ليكون كما نزل غضًّا طريًا، ويأتي هذا التجديد إذا مرت عليه أحوال وتغيير حتى صار قديمًا...

فالمرحلة الحالية التي يمر بها العالم العربي والإسلامي، من تصاعد موجات الكراهية والتطرف والعنف والإرهاب والتكفير التي انتشرت – دون علم أو معرفة بطبيعة هذا الدين – تحت دعاوى باطلة تتخذ من الإسلام مرجعية لها، تستدعي أن نجعل من تجديد الخطاب الديني، بصورة عامة، قضية تتصدر القضايا المهمة التي نوليها قدرًا كبيرًا من اهتماماتنا، بدءًا من تحرير هذه المسألة، وانتهاء بتحديد الغايات التي يُقصد إليها من وراء هذا التجديد الذي بات من الواجبات الملحَّة، فلا ينبغي أن يكون تجديد الخطاب الديني، إضعافًا للدِّين في حياة المسلمين، بإقصائه أو بالتقليل من تأثيره، أو بالعبث به جهلًا وتفريطًا وانسياقًا مع الأهواء؛ فهذا الصنيع هو إلى التبديد أقرب منه إلى التجديد.

وعلى ذلك فإن تجديد الخطاب الديني لا يعني التجديد لأصول الدين وثوابته، فهذه مسائل غير قابلة للتجديد أو التغيير، لأنها أركان يقوم عليها بنيان الإسلام وشريعته؛ "فالتجديد إذن هو عودة للمنابع والأصول عودة كاملة صافية، ودعوة للثبات على الحق، وترك التقليد القائم على الاتباع والمحاكاة على غير بصيرة، ومن هنا يتبين أن التجديد عملية إصلاحية محافظة، وليس عملية تخريبية منفلتة".(1)

وهناك بعض الأسباب التي تجعل من التجديد ضرورة لازمة:

أولًا: غياب بعض معالم الدين: حيث ظهرت بعض الفلسفات والتقاليد والعادات التي غيَّرت فهم الناس لكثير من حقائق الدين الإسلامي، وظهر ذلك جليًّا بكثرة الفساد واتساع رقعة

(1) محمد بن شاكر الشريف ، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف ، مرجع سابق، ص12.

الانحراف، وتفشي البدع والضلالات، وانفتاح بلاد المسلمين أمام الفلسفات والثقافات والعادات الغربية السلبية، كما شهد النظام الدولي تحولات نحو هيمنة النظام الأميركي على باقي أنظمة العالم، وكذلك إخضاع الأنظمة السياسية والاقتصادية للمصالح الأميركية، ولكي يتحقق ذلك فلابد من تهميش الأنظمة الحضارية ذات الجذور الدينية، مثل النظام الإسلامي، حتى تتهيأ الشعوب لقبول النموذج الأميركي في الحياة باعتبار أنه أفضل النماذج التي تمثِّل حضارة العصر الذي نحياه، كل ذلك أدى بدوره إلى غياب بعض معالم وحقائق هذا الدين.(1)

ثانيًا: الخلل في فهم مراتب الأعمال الشرعية في الخطاب الديني: فالميدان الدعوي امتلأ بأصوات كثيرة انطلقت لتبليغ الإسلام وهداية الناس، لكنَّ جزءًا منها لم يحمل صفات الدعاة الفقهاء؛ مما أدى إلى اختلال ميزان الترتيب الدعوي، ومن مظاهر ذلك تركيز الوعَّاظ وخطباء المنابر على الأمور الفرعية والهامشية، وتعظيم الأمور الهيِّنة، وتهوين الأمور العظيمة، فيقيموا الدنيا ويقعدونها من أجل الإصبع في التشهد هل نحركه أم لا؟ أو البسملة في الصلاة هل نجهر بها أو لا؟ أو صلاة ركعتين أثناء الخطبة هل نصليهما أو لا؟ أو كيفية السجود في الصلاة هل نقدم الرجلين أو اليدين؟ وما إلى ذلك من المسائل الفرعية التي طال فيها الجدل، وإغفال الكثير من القضايا المهمة، كقضية التخلف الاقتصادي والسياسي، وتزوير الإرادة الشعبية في الانتخابات، وإهدار مصالح الخلق، وأكل أموال الناس بالباطل، والغني الفاحش في مقابل الفقر المدقع، والأمِّية وغير ذلك من القضايا الأساسية.(2)

(1) عبد السلام جعفر، الحفاظ على الهوية الإسلامية في إطار التجديد، نشْر المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، طبعة وزارة الأوقاف، القاهرة، ص 62.

(2) محمد محمد عماد، خطبة الجمعة في العالم الإسلامي ملاحظات لابد منها، كتاب الأمة، العدد 28، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ص61.

ثالثًا: عدم تقدير المصالح والمفاسد في بعض ألوان الخطاب الديني "الفتاوى والأحكام الشرعية": فتقدير المصالح والمفاسد لا يُبنى على النظرة السطحية، بل لابد من النظر في مآلات الأمور، وقراءة الواقع قراءة جيدة كقراءة النصوص؛ ليصدر عن ذلك فتوى صائبة تُحسن تقدير المصالح كما تحسن تقدير المفاسد. "فإن الأمر والنهي وإن كان متضمنًا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فيُنظر في المعارِض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح، أو يحصل منه المفاسد أكثر، لم يكن مأمورًا به بل يكون محرَّمًا إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته".(1) قال ابن القيم: لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن، والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا. والنوع الثاني: هو فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يُطبق أحدهما على الآخر.(2)

رابعًا: ظهور بعض الأحداث المُستجدة التي لم تكن موجودة من قبل: فلو نظرنا إلى الواقع الإنساني بمستجداته الحديثة، المعبَّر عنها بروح العصر لوجدنا كمًّا هائلًا من العادات، والأعراف، والحوادث التي ظهرت في الواقع المعاصر، لم تكن موجودة من قبل، وتطور هذا الواقع ليس بالضرورة أن يكون تطورًا نحو الأفضل في جميع نواحيه، بل قد يكون التطور نحو الأفضل وإلى الخير، وقد يكون نحو الباطل وإلى الشر، فالحوادث المستجدة والمشكلات المتجددة لابد لها من حلول وأحكام، وهنا تظهر الحاجة إلى التجديد، ويأتي دور الاجتهاد وتنزيل النصوص الشرعية على ما تطوَّر واستجدَّ من أحداث.

(1) ابن تيمية، أحمد عبدالحليم، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1403هـ-1983م، ص41.

(2) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، لبنان 1973، ج 1/ ص88.

قال الشاطبي: فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلابد من حدوث وقائع لا يكون منصوصًا على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، فإمَّا أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضًا إتباع للهوى، وهو معنى تعطيل التكليف لزومًا، وهو مؤدٍّ إلى تكليف ما لا يطاق، فإذن لابد من الاجتهاد في كل زمان؛ لأن الوقائع لا تختص بزمان دون زمان.(1)

ودور المجتهد أو المجدد هنا يكمن في المحاولة الهادفة لتنزيل الوحي على الواقع المتطور، وهذا التنزيل يستلزم فهم مراد الله في الأوامر والنواهي، الثانية: جعل هذا المراد الإلهي حكمًا على الواقع المتطور، والأحداث المستجدة.، فكون هذه الشريعة الإسلامية هي خاتمة شرائع السماء إلى الإنسان، وصلاحيتها لكل زمان ومكان مرهونان بالتجديد الدائم في الفكر والفقه والخطاب الإسلامي لمواكبة مقتضيات ومتطلبات مستجدات الواقع المتطور دائمًا وأبدًا، ولبقاء حُجَّة الله على عباده قائمة إلى يوم الدين.(2)

وبذلك تظل الحاجة الدائمة والمستمرة إلى التجديد.، لذلك فالخطاب الإسلامي، خطاب عقلاني، حيث أن الخطاب القرآني الذي توجه إلى جميع أتباع الملل والنحل، التي سبقته إلى الظهور ودعاهم إلى الكف عن اعتقاداتهم الفاسدة واعتمد في دعوته على الحجة العقلية التي لا يمكن أن تكون إلا واردة في بنية منطقية.، فوجود هذا الخطاب المنطقي الفطري، العلة في هو أنه تأصيلي نابع من جوهر القرآن وهذا من أراد أن يتأمل ويتدبر آياته.(3)

(1) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، المكتبة التجارية الكبرى، ط2، القاهرة، 1975، /104.

(2) محمد عمارة ، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي و التبديد الأمريكاني، مصدر سابق، ص7، 8.

(3) محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن الكريم، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، السنة الجامعية 2000 م، ص 02.

ضوابط الخطاب التجديدي في الدين:

المقصود بالضوابط مجموعة القواعد والمحاذير الواجب مراعاتها فيمن يقوم بتجديد الخطاب الإسلامي، والتي تضبط حركة العقل والانفعالات لدى الإنسان فتأتي النتائج إيجابية، خالية من الانحرافات الفكرية والتصورية التي تخالف الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

وللتجديد، ضوابط تحكمه، تنبع من طبيعة الغايات التي يسعى إليها. وما دام التجديد في هذا السياق، يتناول الخطاب الديني عمومًا وفي جميع حقوله، فإن الغاية منه هي تجويد هذا الخطاب شكلًا ومضمونًا، والارتقاء به، وإكسابه مقومات التكيُّف مع العصر، من أجل أن يكون أداة لتبليغ الرسالة الإسلامية، ووسيلة لبناء الإنسان الذي يعرف دينه، وينفتح على عصره، ويندمج في محيطه، ويحترم من يخالفه في المعتقد والرأي والموقف وأسلوب الحياة، ويتحاور معه، ولا ينأى بنفسه عنه، أو يتخذ منه عدوًّا له لمجرد أنه يختلف معه في أمور كثيرة وليس المقصود تجديد الدّين نفسه: حَذفاً أو إضافة أو تغييراً أو ما شابه.**(1)**

ومن أبرز هذه الضوابط ما يلي:

أولًا: مراعاة الاختصاص: فمن يريد أن يجدِّد في الخطاب الديني، لابد أن يكون متخصصًا في المجال الذي يريد أن يجدد فيه، حتى لا يكون مثل الذي يتحدث في الإسلام من غير أهله كالحلَّاق الذي اشتغل بمداوة المريض ومعالجة العليل، وهو لا يعرف عن الطب والجراحة سوى ختان الذكور، ونزع الأسنان.، فالمسلمون على حد رأي غارودي لا يبحثون على التمييز بين ما يقتضيه القرآن الكريم و ما يقتضيه التقليد. **(1)**

(1) زينب إبراهيم، فلسفة الدين والكلام الجديد نحو فهم معاصر للإجتهاد، دار الهادي للطباعة والنشر، 1425هـ،2004م، ط1، ص5.

(2) روجيه غارودي، الإسلام، مصدر سابق، ص 127.

ونرى اليوم من يتجرَّأ على التجديد من غير المؤهلين، فضلًا عمَّن لا علاقة لهم من قريب ولا من بعيد بالإسلام وعلومه وفنونه، ومن لا علم له ولا فقه ولا خبرة ولا قدرة على الاستدلال بالنصوص، وإنزالها في منازلها، ولا يدري شيئًا عن قواعد الاستدلال من حيث العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد والنسخ، والمصالح والمفاسد، وهؤلاء وإن كانوا بارعين في مجالات معينة أو في اختصاصاتهم وفنونهم التي يشتغلون بها، لكنهم في العلم الشرعي لا يخرجون من فصيلة العوام، فالتجديد مهمة الراسخين في العلم، وأهل الحل والعقد في الأمة عبر المجامع والمؤتمرات العلمية الجامعة التي تتمتع بالاستقلال وحرية الرأي.(1) فأحكام الإسلام ليست "بأقل حرمة من قضايا الهندسة، والطب والجغرافيا، فإذا كنا لا نقبل من أعلام الهندسة أن يُفْتُونا في أدق الشؤون الطبية ولا في أوضحها فكيف نقبل من رجال لم يتخصصوا في الدراسات الدينية الإسلامية أن يفتونا في شؤون ديننا".(2)

ثانيًا: الموضوعية والتجرد من الأهواء للوصول إلى الحقيقة: الموضوعية تتطلب البحث عن الحقيقة، والتمسك بالحق بعيدًا عن الأهواء والمزاعم الفاسدة، كالكِبْر والمذهبية والتقليد وغيرها، وذلك يتم من خلال ثلاث خطوات:

استهداف الحقيقة: فالموضوعية تتطلب البحث عن الصواب والحق، قال أبو حامد الغزالي: "ينبغي أن يكون طالب الحق في طلبه كناشد الضَّالَّة لا يُفرِّق بين أن تظهر على يده أو غيره".(3)

(1) علي العماري ، أدعياء التجديد مبددون لا مجددون، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1414هـ – 1994م، ص13.

(2) عبد الله علي عبد الحميد سمك ، البحث العلمي بين الأصالة والمعاصرة دراسة مقارنة بين التصور الإسلامى والفكر الوضعى، مطبعة العمرانية، القاهرة، 1994، ص16.

(3) أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين، مكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون تاريخ، 44/1.

الانطلاق من الحق: الذي يجعل المجدِّد يسعى في عمله على أساسه، ويزن الأمور بميزانه دون الأهواء والشهوات والرغبات الشخصية.

الأخذ بالحق دون المراوغة فيه: أو اكتفاء بما يوافق الهوى منه، أو الوقوف عند حدِّ الاعتراف النظري به.

ومن هنا يتبين أن هذا الضابط من أهم الضوابط اللازمة لتجديد الخطاب الإسلامي وإعادة التصور الصحيح، والفهم السليم للمبادئ والأصول الإسلامية؛ وذلك لأنه ضابط إيماني أخلاقي.(1)

ثالثًا: التمسك بالأصول والثوابت الإسلامية: أصول الدين وثوابته لا تقبل التجديد بأية حال من الأحوال، وأي تجديد يتناول شيئًا منها يدخل في إطار التبديد، كالتجديد في العقيدة الإسلامية، وأركان الإسلام الخمسة، وكل ما ثبت بدليل قطعي من المحرمات كالزنا والربا وشرب الخمر، وأصول الأخلاق بجانبيها، وهذا يشمل ما يتعلق بعلاقة الإنسان بربه كالإخلاص، والخوف من عقابه، وما يتعلق بالإنسان وأخيه الإنسان من صدق ووفاء ورحمة وبرٍّ وإكرام، وكذا ما ثبت بنصوص قطعية في أمور الشريعة والحدود والقصاص والمعاملات، وأمور الأسرة من زواج وطلاق وإرث.

وإذا كان هناك تجديد في الأصول والثوابت الإسلامية من منظور الإسلام، فإنه التجديد الذي يحيي الأصول ويعيد الحيوية إلى الثوابت، بل هو السبيل لامتداد تأثيرات ثوابت الدين وأصوله إلى جوانب الحياة المختلفة.

والتعامل مع الثوابت والمتغيرات على وجه واحد إمَّا أن يفضي بالثوابت إلى التحلل وضياع الهوية الدينية، وانصهار العقيدة الإسلامية في الملل والنحل الأخرى، وإما أن يفضي بالمتغيرات إلى الجمود والتقليد، وكلتاهما يضيع الدين بينهما.

(1) يوسف القرضاوي، المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ،القاهرة، ص 158.

رابعًا: التأكيد على محدودية العقل البشري وعدم إحلاله محل الوحي: هناك من الأمور ما هو فوق طاقة العقل البشري، وخارج عن حدوده، وأي خوض فيه إنما هو تخبط لا يجني العقل من ورائه إلا الشقاء والضلال؛ وذلك لأن العقل الإنساني مقيد بإطار الزمان والمكان الحسيين، والنشاط العقلي لا يتجاوز بمفرده دائرة الكون المحسوس؛ لأنها خارج نطاقه وقدراته ولهذا يجيء الوحي الإلهي ليكمل للإنسان دائرة المعرفة فيخبره بما هو خارج عن قدراته من عوالم الغيب المختلفة.

وإذا كان الإسلام قد حجب العقل عن معرفة الجوهر في الوجود الغيبي، فإنه قد دفعه إلى تعقله عن طريق المعرفة بآثاره وصفاته، كما دفعه إلى استخدام الأدلة والبراهين المثبتة له، وفرق كبير بين العلم بكنهها وجوهرها، وما أكثر الأمور التي نؤمن بها ولكننا لا نعرف كنهها كالعرش والكرسي والميزان والصراط وغير ذلك من عوالم الغيب، والقدر الذي أوقفنا الإسلام عليه، وأي تزيُّد على ما أخبر به الوحي هو تنطع في الدين، وشرود بالعقل في غير مجاله ولن يعود بفائدة على الإنسان.(1) كما أن أي تأويل لهذه الأمور الغيبية إنما هو خروج بها عن حقيقتها وتجاوز واضح للعقل يفضي إلى تحريف الدين وتبديله لا تجديده،

خامسًا: إصلاح الفكر الديني في إطار منهجي: الأمة الإسلامية قد أصيبت بخلل فكري، وتضارب في العقول نتج عنه تشتت الأنفس وتناقض الأفكار، والوقوع في الحيرة والاضطراب، فاستلزم ذلك إصلاح الفكر وتجديده من خلال المنهج الإسلامي الرشيد، وهذا ليس بالأمر الهين البسيط، بل هو من أصعب الأمور وأكثرها تعقيدًا وأشدها خطورة؛ إذ إن مهمة الإصلاح والتجديد تلي في المنزلة عمل الأنبياء والمرسلين في بناء الإنسان وإعادة تشكيل هيكله الفكري والثقافي عن الدين والكون والحياة، فالمشكلة الأساس هي التعامل مع القيم، والإنتاج الفكري الذي يجسد العلاقة بين هذه القيم بمنطلقاتها وأهدافها وبين العصر،

(1) صابر حلمي عبد المنعم، منهجية البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، صادر عن رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة السنة السادسة عشرة ، العدد 183 عام 1418هـ/1998م، ص 122/121.

ويساهم باستصحاب الرؤية القرآنية، ويدرك عالم الخلود في الرسالة الإسلامية وقدرتها على العطاء المتجدد المجرد عن حدود الزمان والمكان لحل المشكلات البشرية، وهذه وظيفة الفكر، أو عالم الأفكار الذي نعاني من التأزم فيه، ولذلك يمكن القول: إن الخلط بين ما نسميه الأزمة الفكرية التي يعاني منها العقل المسلم، والتي أورثته العجز عن التعامل مع القيم من جانب، وأفقدته القدرة على تنزيلها على الواقع الإنساني، وبين التوهم بأن الأزمة في القيم نفسها، كان وراء الكثير من المغالطات والتراجعات والحواجز النفسية التي لا تزال تُكرِّس التخلف باسم التدين. **(1)**

لذا فمراعاة هذا الضابط، وتحديد مفهومه وعدم الخلط بين إصلاح الفكر وإصلاح القيم التي جاء بها الوحي من الضروريات المهمة للنهوض بالعملية التجديدية للخطاب الإسلامي، وإقامة البناء المعرفي والثقافي للأمة الإسلامية ومن ثم إعادة الدور الحضاري لها.

سادسًا: الالتزام بأساليب وقواعد اللغة العربية في تفسير النصوص الدينية وتأويلها: اللغة العربية هي لغة الوحي، فالقرآن نزل بلسان عربي، وكذلك السُّنَّة جاءت بهذا اللسان العربي، ويُجمع العلماء على أن اللغة العربية من أقدر اللغات على استيعاب متطلبات النمو الحضاري لتضمنها العديد من أنواع الأساليب البلاغية والبيانية التي تصمد أمام التحديات والمتغيرات على مَرِّ الأزمان والعصور.، وهي ليست مجرد وسيلة للتعبير عن أغراض الناطقين بها فقط، بل هي جزء من الدعوة الإسلامية؛ "ولذلك أصبحت العربية بوضعها الراهن حالة عقائدية وتاريخية وسياسية فهي عقائدية بارتباطها بالقرآن، وهي تاريخية بمقاومتها لعوامل التغيير، وثباتها في مواجهة رياح التعرية، وهي سياسية بما تحرك من قوى معادية تريد القضاء عليها باعتبارها أعظم مقومات بقاء هذه الأمة العربية المسلمة".

(1) طه جابر العلواني ، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الثانية، 1412هـ - 1992م، ص14.

لذا كان اتباع أساليب وقواعد اللغة العربية في بيان معاني النصوص الدينية من ألزم الضوابط في الإطار التجديدي للخطاب الإسلامي.**(1)**

فألزم الضوابط التي تفرض نفسها على أية محاولة للتجديد أو التأويل لهذه النصوص اتباع أساليب العرب في الخطاب، ومناهجها في التعبير والتصوير، والدلالة على المعاني أمرًا ونهيًا، إثباتًا ونفيًا، تخصيصًا وتعميمًا، وصلًا وفصلًا، حقيقة ومجازًا، مع التفقه في أسرار ذلك كله وأساليبه المتنوعة في كتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله، صلَّى الله عليه وسلَّم، وذلك حتى يكون التجديد بعيدًا عن الهوى أو الجهل والتأويل العبثي للنصوص.

سابعًا: عدم الاعتماد على نصٍّ واحد في الحكم، وإغفال بقية النصوص الدينية التي وردت فيه: الباحث المنصف لا يستطيع الوصول إلى الفهم الصحيح والتفسير الصائب لنص مقتطع من نسق فكري كامل دون مراعاة المجموع أو تبيين الدلالة المستفادة من نص دون بحث عمَّا يرتبط به من نصوص تفيد إطلاقه أو تخصيص عمومه أو تزيل ما يلابسه من خفاء أو إشكال... إلخ مما هو مقرر لدى أهل هذا الشأن.، فبعض المناوئين للإسلام يتهمون الإسلام بأنه دين قتال، وأنه انتشر بقوة السيف واعتمدوا على بعض نصوص الوحي المطلَقة، وفسَّروها منفصلة عن بقية الآيات المقيَّدة، ومن المعلوم لدى علماء التفسير أن المطلق يُحمل على المقيد إذا وردا في قضية واحدة، وذلك لأن القرآن يفسِّر بعضُه بعضًا، وقد رأينا بعض من يفتي بحرمة القيام لأهل العلم أو الوالدين وتقبيل أيديهم لحديث سمعه يتصل بذلك، دون أن يُلِمَّ بالأحاديث الأخرى التي أباحت القيام لهم توقيرًا وإجلالًا، ورأينا ممن يدعون الإسلام من يحاول أن يثبت أن الإسلام خاص بالعرب وحدهم، وأنه دين جنس معين كاليهودية أو النصرانية وذلك حتى يوقفوا المد الإسلامي في دول العالم المختلفة (1) .

عبد الصبور شاهين ، النهوض باللغة العربية في مختلف المراحل التعليمية والإعلام، المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية المنعقد بالقاهرة 1422هـ-2001م، بعنوان التجديد في الفكر الإسلامي، ص1123.

الدعوة إلى تجديد الخطاب الديني الإسلامي مهمة في ذاتها للتطوير ومواكبة قضايا العصر، مع مراعاة الضوابط سالفة الذكر، ومفتاح التجديد هو الوعي والفهم للإسلام من ينابيعه الصافية، بحيث يُفهم فهمًا سليمًا خالصًا من الشوائب، بعيدًا عن تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، من خلال رجال يُحسنون عرض الفكر الإسلامي ويصوغونه صياغة جيدة، تنقِّي الفكر من الخرافة، والعقيدة من الشرك، والعبادة من البدع والأهواء، والأخلاق من التحلل والانهيار، رجال يتبنون كل تجديد مشروع يجمع بين القديم النافع والجديد الصالح، ويدعو إلى الانفتاح على العالم دون الذوبان فيه، منهجهم الثبات على الأهداف، والمرونة في الوسائل، والتجديد في فهم الأصول، والتيسير في الفروع.

وللوصول بالخطاب الديني الإسلامي للمستوى الذي يتواكب مع مقتضيات العصر لابد من اتخاذ بعض الإجراءات المهمة منها:

تجديد مناهج الدراسات الإسلامية، بما يكفل تكوين عقلية مستنيرة ومعتدلة تميز بين الثابت والمتغير، والكليات والجزئيات، والأصول والفروع، وتراعي الأولويات. (1)

تدريس مادة الثقافة الإسلامية في مراحل التعليم العام، والتي تُعنى بإبراز جوانب الوسطية الإسلامية القائمة على الخير والرحمة والعدل والمساواة وتطبيقاتها في التشريع الإسلامي.

الوعي بأهمية الدور الديني في حياة الأمم والشعوب، وعدم الاستهتار بهذا الجانب على حساب الجوانب الأخرى، وعدم تصدي غير المؤهلين للخطاب الإسلامي.

التجديد لابد ألا يكون قائمًا على الهوى والتشهي، وإنما يكون الدافع إليه تحقيق المصالح المعتبرة التي تعود على الأمة بالخير في أمر الدنيا والآخرة.

(1) محمد قاسم المنسي ، في التفسير الفقهي، مكتبة الشباب، القاهرة، 1415هـ-1995م، ص87

عدم استدعاء الخطابات الإسلامية الجاهزة، وكذا الفتوى من تراث العصور الماضية دون النظرة التحليلية للواقع المعاصر، لأن ذلك يضر أكثر مما يفيد لعدم مواكبته لحاجات وقضايا العصر.

على الدعاة والخطباء ضرورة اعتماد الأدلة والبراهين العقلية من واقع الحياة وتجاربها، بجانب الأدلة النقلية في خطابهم الديني، فإن ذلك أدعى للإقناع والقبول.

ضرورة تجنب مخاطبة الناس بما يخالف السنن الإلهية في الكون والمجتمع من الخرافات والتُّرَّهات التي تملأ بعض الكتب الإسلامية وخاصة كتب الوعظ والإرشاد.

ضرورة تجنب الانتصارات المذهبية، والجمود على الفتاوى الموروثة، التي تغيّر زمانها، في الخطاب الديني؛ إذ إن ذلك يؤدي إلى تفتيت وحدة المسلمين، وعدم تطوير وتجديد الفتاوى التي تناسب مستجدات العصر.

إن غارودي تأثر بعد إسلامه كغيره بظروف العالم الإسلامي و ما تميز به من ضعف و هوان و تخلف و انحطاط مما انعكس على ذلك شعاعا في فكره الفلسفي النقدي في ما يخص قضية الخطاب الديني، بتمحيص قيم الفكر الغربي و البحث في قيم الإسلام الذاتية، من حيث القوة و العمق، من حيث فضاء التفلسف النظري، و من حيث النقد و المراجعة و التقويم في الفكر الإنساني القديم، و الحديث، و من حيث الموضوعات و هي: الإنسان، النفس، الوجود، الذات الكلية و غيرها. (1)

فقد درس الفكر الإنساني عامة بما فيه ذلك الفكر الإسلامي عبر التاريخ، كما اطلع بعمق على الفكر الغربي بتأسيس نقدي لسلبياته و تقديم يتلائم مع القيم الذاتية للإسلام.

(1) رامي كلاوي، روجيه غارودیه من الالحاد الى الايمان، مصدر سابق، ص43.

العقبة الكأداء أمام الإسلام في تصور غارودي:

في منظور غارودي إن القرآن الكريم يقرأ بعيون موتى لا بعيون الناس الذين برعوا في حل مشكلات عصرهم انطلاقا من التنزيل الأبدي ، تنزيل القرآن الكريم ، في حين أننا عاجزون عن حل مشكلات عصرنا، إذ نكتفي بأن نكرر صيغهم و نستلهم طرائقهم بالتأكيد ، فالعودة إلى المنابع لا تعني أن ندخل التاريخ و نحن ندير ظهرنا إليه و عيوننا مثبتة على الماضي ، بل هي اكتشاف المنبع الحي و دينامية إسلام البدء المبدعة ، و ليست "الشريعة" مستنقعا راكدا يمضي إليه المرء لينهل ماء آسنا ، فسيكون ذلك ضربا من خداع ألوان الظمأ الجديدة ، إن "الشريعة" نهر غزير متلألئ يخصب ضفتيه بتدفقه . الصورة المشوهة المنحرفة لـ "الشريعة" على العكس التي تمولها و تنشرها خلال أيامنا هذه بعض أنظمة الحكم الإستبدادية في الشرق الأوسط في العالم ، كما في الماضي منذ عهد الأمويين هي الحقبة الكأداء أمام الإسلام، هذا القانون الالهي كان مشوها أوقف في نموه الحي منذ القرون الأولى من تاريخه.**(1)** فقلب "الشريعة" وانحرافها ضرورة بالنسبة للحكام لتثبيت الأسر الحاكمة ، إن "الشريعة" كما يحددها القرآن الكريم ، تدين كل ضروب الفساد في السلطة و الملكية و المعرفة.، ونزع صفة الوصاية عن الإسلام هو الآن إحدى مهمات المسلمين الأساسية في كل البلدان لمنح "الشريعة" مجددا وجهها الحقيقي فتطبيق "الشريعة" إنما هو أن يعيش المرء أربعا و عشرين ساعة يوميا في شفافية له.

(1) روجيه غارودي ، الإسلام ، مصدر سابق ، ص 128.

فالإسلام يحتاج إلى "لاهوت تحرر" ليقطع علاقاته بقرون التقليد و محاكاة الماضي.

إن هذه "الشريعة" مصدر كل مجتمع إنساني بالمعنى الحقيقي للكلمة ، فمجتمع إنساني لا يأخذ فيه الآن أي شخص بالحسبان سوى مصالحه الفردية أو أن مصالح مجتمعه الجزئي هي محور كل شيء و مقاسه ، فليس النضال ضد الأصولية في سبيل "دمج" يقتضي أن يكون الآخر عن أن يكون هو ذاته ، بل على العكس أن يكون هو ذاته على نحو أكثر عمقا و أن يساهم بحصته في أن يغني بتجربته الخاصة تصور الحاضر و تصور الحياة.

ولابد في إعادة الإسلام إلى شبابه الأول وانطلاقته الأولى من الوعي بأن ما كان مهد الإسلام أصبح لحده.

فالصورة المنحرفة المأخوذة عن الشريعة التي تمولها و تنشرها الكثير من الأنظمة او المنظمات حسب ايديولجيتها و تواجدها و قربها من مراكز صنع القرار مثلت العقبة الكأداء أمام الإسلام، بمعنى في عصرنا أن مجموعة تربط إتباع الغرب ومجموعات تريد أن تبعث النظام الإسلامي و لو توصيفا و تغليفا لا تغلغلا...كل هذا يمثل بصمات تمثل معنى السيادة على فكرنا و عقلنا ومن العسير أن توجد بينها ضرورة متكاملة للحوار فكيف يكون هناك صور واحدة لأهواء متعددة الانتماءات. **(1)**

إن نظرة غارودي التي تستوحي النقد في فحوى الخطاب الديني ترى أن المشكلة هي مشكلة إحداث تغيير جذري في الأنموذج التفكيري للخطاب في علاقته مع الطبيعة و ذلك بإقامة توازن في مفهوم ذي النزعة التقنية بالإفادة من تجربة حية شعورية وصوفية...

(1) محمد ابراهيم الفيومي، رسالة في الحوار الفكري بين الاسلام و الحضارة، عالم الكتب، القاهرة، 1981، ص 51.

صحيحٌ أنّ الموضوعيَّة تقتضي منّا الاستماع بعقولٍ مفتوحةٍ وقلوب صافيةٍ إلى كلِّ ما يقوله دعاة الجمود، وإلى ما ينبّهون إليه من محاذير الاندفاع غير المدروس وراء دعوات التجديد. لكنّا في المقابل لابدّ من وضع كلِّ هذه المحاذير في إطارها الصحيح، المتمثِّل في أن يظلَّ التجديد تجديداً في فكر المسلمين وتطويراً له، لا خروجاً من ثوابت الإسلام ولا تحريفاً لأحكامه، وانفلاتاً من مبادئه وقِيَمِه.

كما أنّ من أبرز تداعيات الجمود المؤدّية إلى الكارثة . على حدّ تعبير ما نراه في مجتمع المتديّنين من إضفاء قَدَاسة الدِّين ومطلقيّته على تصوَّرات الإنسان عن الدّين، مع أنَّها تصوّرات زمانيّة مكانيَّة محدودة ونسبيّة قابلة للخطأ. ثمَّ يعتقد الشخص أو الأشخاص أنّ ما توصّلوا إليه إنَّما هو عين الدِّين والدِّيانة، بل ويخيّل إليهم آنذاك أنّ الشخص الذي يعتقد الإعتقاد هذا لَهو مثال المتديّن الحق، ومن هنا تنجم أكثر حملات التكفير والرمي بالفسوق والفجور، فضلاً عن الصّدام والعِراك.، واللافت للنَّظر أنّ تصوراتهم النسبيَّة والمحدودة إذا عجزت . بسببٍ من مرور الوقت والتحوّلات الطارئة على عقل الإنسان وحياته، وعن الإجابة عن تساؤلاتهم . فإنَّهم بدلاً من التخلّي عن تصوّرهم المحدود وإزاحة السِتَار عن كيان الحقيقة والعودة إلى مصادر الدّين الفكريَّة والأخلاقيَّة، للنَّظر فيها بعيونٍ جديدة لتحصيل تصوّر جديد عن الدِّين أكثر تكاملاً وأشدّ فاعليّة، إنَّهم بدلاً من ذلك يحاولون . وبأيّ ثمن . فرض تصوّرهم الناقص على الواقع، الأمر الذي لا يدوم على المدى البعيد، ولكنَّه يُفضي إلى كارثةٍ على المدى القريب لا محالة. (1)

ومن بين التداعيات الأخرى للجمود في عصرنا الرَّاهن، هو الحيلولة دون تبلور مشروع النهضة الذي رسمه مجموعة من المفكِّرين أو الروَّاد أو المصلحين.

(1) محمّد خاتميّ ، الدّين والتُّراث والحداثة، دار نهضة، ط1، مصر، 1999، ص28،34.

إذن، التجديد المنشود على هذا الأساس يكون في المتغيّرات وليس في الثوابت، ومن هنا قام قانون الثوابت والمتغيّرات: الثوابت إطار والمتغيّرات حركة داخله، وهذا يعني وحدة الأصل وتعدّد الصوَر، ولقد كان الفكر الغربيّ إلى ما قبل عصر النهضة يؤمن بالثبَات المطلق الذي قال به أرسطو، ثمّ جاءت نظريّة التطوّر البيولوجيّة التي دعا إليها (دارون)، وانتقلت منها الفلسفة الغربيَّة نقلةً خطيرةً حين أعلن هيجل نظرية التغيّر الطلق، وهذا يعني الانسلاخ من القديم إلى الحديث كليّةً.، أمّا التجدد والتغيّر في المعرفة الإسلاميَّة فهو يقرِّر أنّ الدنيا لم تتغيّر من حيث الإطار العام، ولكنَّها تغيَّرت من داخل هذا الإطار، لم تتغيَّر العواطف والنَّزَعات والغرائز، ولكن الذي تغيّر هو وجوهها وأساليبها، والصراع بين الحقِّ والباطل وبين الخير والشّر قائم ثابت، ولكن الذي تغيّر هو طريقة الممارسة ووسائل التَّناول والنظر، وكذلك كلُّ شؤون الإنسان وعلاقاته الاجتماعيَّة، ما تزال ثابتة الأطر والأُسس، متغيّرة متجدّدة في أسلوب الحركة. هكذا يجمع الإسلام بين الثبات والتغيّر ثبات السُّنَن الإلهيَّة والإطار العام للكون والحياة والإنسان كنظام ثابت في أُسسه وأُطره وضوابطه ودعائمه، وله منطلق متجدِّد قادر على الحركة، فالأصول ثابتة؛ لأنَّها ربّانية، والتطبيق وضعيّ؛ لأنَّه بشريّ. فالأصول الإسلاميّة الثابتة لا ترتبط بمرحلة معيّنة، ولكن تطبيقاتها هي التي ترتبط بالمراحل التي يُمكن أن يَلتمس المجتهدون أساليب جديدة لها في كلِّ عصرٍ في إطار الأصول الثابتة، وقد جاء الإسلام بنظامه المتكامل الجامع بعد أن وصلَت البشريَّة في تقدير الله تعالى إلى مرحلة الرشد الفكريّ، وعَدَت مراحل البدائية والعبوديّة، فوضعت المجتمع البشريّ على أوَّل طريق الاكتمال، ومن ثمَّ أصبح هذا التشريع صالحاً لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، ومن ثمَّ فإنّ من حقِّ المسلمين في التطبيق التماس صوَرٍ تطبيقيَّة مختلفةٍ باختلاف المجتمعات والأزمنة، ومن هنا كان الإسلام في نظامه الربَّاني جامعاً بين ما عجزت عن جمعه الفلسفات والمذاهب الغربيَّة دون أن يَحدث أيُّ تعارضٍ أو صراعٍ أو اضطرابٍ.(1)

(1) أنور الجندي ، معلّمة الإسلام، دار الصحوة، ط2، ج1، القاهرة، 1989م، ص 449 .

خطاب التصوف عند غارودي:

التصوف عند غارودي هو فهم روحاني للإسلام، إن الموضوع المركزي في الإسلام، في جميع تجلياته هو هذه الحركة المزدوجة من المد من جانب الإنسان، انبساط قلب المسلم و انقباضه، قال تعالى: /إن لله و إنا إليه راجعون/. (1)

فهذا هو الموضوع الأساسي للمعرفة الروحية /الدين الأصلي/ الحقيقي الذي سبق أن جمعنا ... فإن المعرفة الروحية أنمت التقاءها بالأفلاطونية الجديدة، و قد اتفحت و ازدهرت... فإن رؤية كل شيء في الله و الله في كل شيء هي لازمة كل معرفة روحية، و هي مركز النسك الإسلامي: التصوف هم أعم إثبات للحكمة الأزلية. (2)

يتطلب الزهد الإسلامي من الصوفيين التضحية بالأنا الفردية و برغباتها من اجل بلوغ الذات السامية، فالأنا المحدودة ترتد نحو مبدئها الإلهي. و بدلا في أي يتشبث في التعدد، يصعد التصوف بعكسه لهذا الاتجاه من المحيط إلى المركز، بالزهد بكل ما يكون هو، فالمرء لا يزهد في الأنا إلا بزهده في كل ملكية، إذ بعد فناء الأنا فحسب تكف شريعة الله بالنسبة للصوفي، على أن تظهر كأمر خارجي: فإنها تصبح مستبطنة، عندئذ يبدأ الاتحاد بالحب بين الله و الإنسان، فعندما تمحى الأنا يكون الله عندئذ مرآته الخاصة في الأنا.

من هنا ينجم في الصوفية تصور الإنسان و العالم.

إن الإنسان الذي تجدر معرفته الكائن و حيث يعي الكائن نفسه، ليس هو الإنسان الفردي، و إنما الإنسان الكامل، ذلك الذي يتجرد على العالم ومن الأنا قد بلغ معرفة الإلهي و الاتحاد بالله: فمن أجل أن يكون الله فينا، يجب أن نفسح له المكان كله، بإفناء الأنا.

(1) سورة البقرة، الآية: 165.

(2) روجيه غارودي، نداء الى الأحياء، مصدر سابق، ص 209.

فالله في منظور الصوفيين هو كل و هو في نفس الوقت، فوق كل شيء، إنه في آن معا ماثل و مفارق.، فيستطيع كل إنسان في صميم ذاته أن يلتقي الله، فالذي يعرف نفسه يعرف به، لذلك فإن العلاقة التي يتوق إليها الصوفيون، بين الله و الإنسان هي علاقة حب.

فمن جهة أخرى العلم الروحاني فيه إيقاظ قوى قادرة على تغيير الطبيعة و المجتمع بجعلها أكثر إنسانية، هكذا وفقا لكلام القرآن الكريم.

إن الله يكون الظاهري و الباطني في آن واحد و الإنسان على صورته، فإن الإنسان الكامل عند الصوفيين هو ذلك الذي يكون قادرا، في آن واحد على الصعود ثانية إلى وحدة الإله الأولى و على العودة إلى المتعدد الملموس في الحقيقة واقعا محسوسا و إلى العمل المولد للتجديد.، و في هذا المنظور تكون كل الأفعال مقدسة لأن موقعها يقاس بالنسبة لمنبعها الإلهي.، فلكل عمل يمنح الإسلام معناه كله بعدم الفصل بين عالم دنيوي و عالم روحي، إذ يكون فعل من الأفعال دنيويا عندما يكون منفصلا عن وحدة الحياة و يكون على العكس مقدسا عندما يحال عليها و يستلهمها... إن المطابقة مع إرادة الله / و هو ما تعبر عنه كلمة إسلام /، بعيدة أن تقود إلى التعصب، قد بانت على العكس، طيلة عصور، حافزا قويا على العمل و على تجديد البني الاجتماعية، و على تطوير العلوم و على عمل بناء .

انطلاقا من هنا، يمكننا أن نضع الإسلام في مكانه من الحضارة العالمية. **(1)**، هذا، وإن المتأمل للنظرة الإسلامية جيدا يجدها تضع الإنسان في مرتبة سامية ذلك أن الله بحسب هذه النظرة هو الذي خلق الإنسان بيديه، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له الملائكة، وجعله خليفة في الأرض. **(2)**

(1) المصدر السابق، ص 215.

(2) بعيش مسعود، مكانة التصوف الاسلامي ، مجلة التربية و الابستيمولوجيا، كنوز الحكمة للنشر و التوزيع، العدد 1، 2011، الجزائر، ص 150

فعندما يتطرق القرآن الكرم إلى الجهاد المقدس فإنه يميز الجهاد المقدس الأكبر، الجهاد مع النفس، مع أنفسنا، مع الأنا، الأنانية و رغباتها التي لا تروى و المحدودة في آن واحد معا.

أما الجهاد المقدس الآخر و درجته أدنى من الأول فهو من عبدة الأوثان. (1)

هذه العودة إلى الدين الأصلي أتاحت للإسلام أن يتكون بعبارات بسيطة، و في نفس الوقت أن يولد أسمى تصوف .

فأبسط الأشكال و أظهرها في الدين الإسلامي هي: أركانه الخمسة...

إعلان الإيمان: فالشطر الأول أشهد أن لا اله إلا الله يشكل حركة مد الإنسان نحو الإله، حركة من الخارج إلى الداخل. و هي تميز الموجود الحقيقي عن كل ما هو غير موجود.

و الشطر الثاني أشهد أن محمدا رسول الله هو حركة جزر من الله نحو الإنسان بواسطة رسوله، أن محمدا يجسد الخلق كله، فالمطلق يتكشف في النسبي على شكل رموز و الطبيعة كلها هي تجلي متناغم، كشف من الله.

الصلاة: هي المشاركة الواعية من الإنسان بهذا التسبيح بالحمد الذي يشد كل مخلوق إلى خالقه. فالإنسان إذا رجع إلى ذاته سيجد الوجود كله مختصرا فيه.

الزكاة: تضامن الذين يعرفون قهر الأنانية و البخل، فكل إنسان هو عضو للجميع.

الصوم: هو توقف إرادي للإيقاع الحياتي، تأكيدا لحرية الإنسان بالنسبة لأناه و لرغباته.

الحج: داخل كل حاج يحيي الرحلة الداخلية نحو مركز الذات، نحو كعبة القلب.

هذا البناء المتكامل يحاكي سلسلة متواصلة تربط المعبود بخالقه.

(1) روجيه غارودي، نداء إلى الأحياء، مصدر سابق، ص 220.

نقد الخطاب الإصلاحي العربي الإسلامي:

في سياق الحركة الإصلاحية الحديثة والمعاصرة داخل المجتمع العربي والإسلامي، ركز البحث في نظرية الحضارة على أسس ومعالم وملامح هذه النظرية على مستوى ما ترتب عن وجود الحركات الإصلاحية، كما وقف على ظاهرة التجديد التي دعت إليه من حيث أسسها وملامحها، خاصة ملمح إستراتيجية التجديد الحضاري واستمرار الأمة باعتبارها أساس إستراتيجية البناء الحضاري في فلسفة روجيه غارودي، ومن الذين أيدو هذا الاتجاه نجد المفكر مالك بن نبي الذي انكب على نقد الفكر الإصلاحي الحركات الإصلاحية، ومكانة النظرية المنبثقة عنه في سياق الحركة الإصلاحية الحديثة والمعاصرة في العالم العربي والإسلامي بصفة خاصة وفي العالم المتخلف بصفة عامة.

فالمنطق الذي استندت إليه الحركات الإصلاحية لم ينطلق من خلفية البناء الحضاري الذي يراعى فيه مبدأ التغيير و فعاليته داخل المجتمع، لذلك لم تعالج المرض المستفحل بالأمة علاجا دقيقا أو مباشرا، بل وقفت على المبررات، هذه الأخيرة يرى مفكرنا مالك بن نبي وجوب مفاعلتها ضمن شروط موضوعية تقتضي إدماج المجتمع داخل سياق جديد يجتاحه ويحيط به مبدأ التجديد.

و بحكم تواجد المحيط العربي في مركز العالم كان لزاما على الحركة الإصلاحية أن تراعي ازدواجية الذات و الآخر، الآخر المتمثل في الغرب الذي استمر الحديث مع ذاته زمنا كافيا، فحسب غارودي حاول توجيه الحضارات بحسب بعده و ايديولجيته، إلا أن فهم الغرب للثقافات الأخرى يستلزم انحراف المحيطين بها نحوه كما لو أنه مسار القيم الوحيد، وهنا لابد للغرب أن يسير تحولا كبيرا في الذهنية و جهدا كبيرا في التواضع الفكري و القبول. **(1)**

(1) روجيه غارودي، حوار الحضارات، مصدر سابق، ص125.

و طبيعي أن غارودي تأثر بالظروف المحيطة به سابقا كالماركسية و الحزب الشيوعي قبل إسلامه كما تأثر بعد إسلامه كغيره بظروف العالم الإسلامي و ما تميز به من ضعف و تخلف و إنحطاط موازاة مع العالم الأوروبي الغربي وما تميز به من تقدم علمي و تكنولوجي و تحضر. (1)

لقد مزجت فلسفة غارودي بين قيم الفكر الغربي و قيم الإسلام الذاتية، من حيث القوة و العمق، ومن حيث فضاء التفلسف النظري، من حيث النقد و المراجعة و التقويم في الفكر الإنساني القديم، و الحديث، و من حيث الموضوعات: الإنسان، النفس، الوجود، الذات الكلية و غيرها.

من بين المفكرين الداعمين لفكر غارودي خاصة في نقد الذات في محور الإصلاح نجد المفكر مالك بن نبي الذي حاول التوفيق بين معطيات الحضارة الغربية و الواقع الإسلامي في سبيل النهضة و لعل من مقومات هذه النهضة التدقيق في خطاب الإصلاح.

لذلك مثل مفكرنا غارودي، فقد بحث مالك بن نبي في مشكلات الحضارة بأبعادها الشاملة: سياسيا، اجتماعيا، ثقافيا،اقتصاديا...فالمفكر بن نبي يرى أن العالم الإسلامي أضاع وقتا طويلا و جهدا كبيرا بسبب عدم التحديد المنهجي الصحيح للعلة، وذلك راجع إلى التجزيئية التي عزلت القضايا عن بعضها عزلا جليا و نظرت لكل واحدة على حدة. (2)

وبحكم عالمية الخطاب الحضاري الإسلامي، وشموليه مفهوم التعارف الحضاري فإن مسألة الإصلاح تشكل أحد أكثر الوسائل فاعلية لتحقيق الرقي الحضاري، والوصول بوعي الإنسان المسلم إلى لحظات الإبداع الحضاري الجماعي.

(1) رامي كلاوي، من الإلحاد إلى الإيمان، مرجع سابق، ص 43.

(2) وصفي عاشور أبو زيد، مالك بن نبي و المشروع الحضاري، مجلة رؤى، السنة 4، العدد 20، 2003، ص13.

نقد خطاب الحركات الاصلاحية :

على خطى منهج غارودي، في ذات السياق إذا استعرضنا آلية دراسة الفكر الإصلاحي عند مالك بن نبي نجده حاول التوفيق بين معطيات الحضارة الغربية و الواقع الإسلامي من خلال عدة أفكار أبرزها في مؤلفاته: الفكرة الإفريقية–الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، وكومنولث إسلامي، و المفهومية... وقد كانت الثقافة الإسلامية هي المرجعية و الحدود لكل هذه الأفكار.(1) فقد وجد الفكر العربي الإسلامي نفسه وهو يواجه ضمن واقع عالمي تتسارع وتيرته في التغيير في ظل محاولات السيطرة والهيمنة على الشعوب العربية والإسلامية، ضمن مواجهة محورين يبلور من خلالهما توجهاته الفكرية و الإصلاحية تجاه التحديات:

المحور الأول الذي سعى إلى الترويج للنمط الحضاري الغربي، و تكريس القناعة بالبديل الغربي للنهضة و التقدم، والمحور الآخر هو الذي سعى إلى التمسك بهويته التاريخية و الحضارة العربية و الإسلامية كتعبير عن الخصوصية الثقافية التي تشكل ضرورة مصيرية لكل مشروع فكري يسعى إلى النهوض و استشراف آفاق فعالة ارتباطا بذاتيتنا العقدية و الحضارية. وقد سيطرت الخلافات المذهبية على كافة التيارات الفكرية التي ظهرت في ساحة الفكر العربي الإسلامي الحديث و المعاصر، مختلفة ومتعارضة أحيانا لم تعد شبكة علاقاته الاجتماعية تحافظ على ذلك التماسك والترابط الذي يؤدي إلى البناء، بل يظهر كما يقول ابن نبي: "نوعين من خيانة المجتمع نوع يهدم روحه، وآخر يهدم وسائله، والخيانة الأولى تخلق الفراغ الاجتماعي حين تهدم المبادئ والأخلاق والروح، والخيانة الثانية تخلق الفراغ حين توجه جميع الملكات المبدعة وجميع الفضائل الأخلاقية في المجتمع خارج عالم الواقع والظواهر، فإحداها تجهل أوامر السماء، والأخرى تجهل مقتضيات الأرض". (2)

(1) سليمان الخطيب " المسألة الحضارية بين مالك بن نبي وسيد قطب، مجلة رؤى السنة4 ، العدد20 ،2003 م.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة ، ت: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، إشراف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر ط6، دمشق، سوريا، 2006، ص 19.

و تعد المسألة الحضارية من أهم القواسم المشتركة بين جل الحركات الاصلاحية، وذلك في ظل الجدلية القائمة بين الخصوصية الحضارية الإسلامية، وبين واقع العالم الإسلامي،. ومنه صياغة الاجتهادات الفكرية في إطار التمسك بالذاتية الإسلامية، واعتبار أن أي تناول لبناء المسلم في القرن العشرين لا يمكن أن يتم في غياب هذه المقومات التي تمثل الارتكاز نحو الفعالية الحضارية التي غابت أو غيبت ونحن نواجه كافة العوامل التي تسعى إلى اجتثاث كيان الأمة الإسلامية في خضم الكيانات المعاصرة وهذا ما ينطلق وفقه في نقده للحركات الإصلاحية. فيقول ابن نبي: إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأجداث الانسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبنى الحضارات أو تهدمها.**(1)**

ينصب نقد الحركات الإصلاحية في أنها فشلت لأنها لم تتمكن من تشخيص غاية النهضة تشخيصا واضحا ومن تشخيص المشكلة الاجتماعية تشخيصا صحيحا ومن تحديد الوسائل تحديدا يناسب الغاية المنشودة و الإمكانيات. لأجل ذلك تم استقراء المحاولات التاريخية التي قام بها رواد الإصلاح في العالم الإسلامي أمثال " محمد بن عبد الوهاب "، و" جمال الدين الأفغاني "، و" محمد عبده "، و" عبد الحميد بن باديس "، و" حسن البنا ". ومن خلال التحليلات لتلك الحركات الإصلاحية وجد أنها لم تحقق النجاح المأمول لها، لأنها وقفت على الجوانب الجزئية " إما بالسياسة أو المجتمع أو الأخلاق، و لم تصل إلى مستوى النظرة الشمولية التي تستهدف نطاق مشكلة الحضارة و نطاق مشكلة الحضارة و نطاق مبادئ الإصلاح للأزمة في معالجة مشكلة الحضارة من جذورها، بل قلما كان هناك من نظر إلى الأمور النظرة الشمولية التي جاء بها " حسن البنا " في حركته التغييرية و التي لم تكتمل بسبب تحولها بعده إلى حركة سياسية، ولهذه لم يحقق العالم الإسلامي النهضة و التغيير، الذين كان يصبوا إليهما.

(1) نورة خالد السعد،" التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي "، الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1998، ط1، ص269.

فقد استنفذت الحركات الإصلاحية التي ظهرت بوادرها في المجتمع الإسلامي كل امكانياتها في محاولة تبصير هذا المجتمع بالحالة الراهنة التي كان عليها آنذاك من تخلف وتقهقر وجمود، فعمدت إلى اتخاذ النهضة بمختلف القيم الإسلامية التي كانت تحملها وتحكمها كسند للوقوف أمام حدة الصراع العالمي الذي فرض نفسه في القرن العشرين، ولكن " هذه الحركة كانت ترمي من كلا جانبيها في نهاية الحساب إلى أن تسلح المجتمع الإسلامي بالوسائل الملائمة للدفاع عن ذاته أو لتبرير نفسه، بدل أن تقوم بتحويل الشروط الواقعية والأساسية لهذا المجتمع، إذ المنطق الذي استندت عليه الحركات الإصلاحية لم ينطلق من خلفية البناء الحضاري الذي يراعي مبدأ التغيير وفعاليته داخل المجتمع. هذا بالرغم من أن الإصلاح أخذ مبرراته من فكرة الإصلاح الديني نفسه، إلا أن هذا لا يكفي بمفرده، إذ لابد من أن نفاعل هذا التبرير ضمن شروط موضوعية تقتضي إدماج المجتمع داخل سياق جديد يسيطر عليه مبدأ التغيير، هذا لأننا نستطيع أن نبصر المجتمع بالوسائل و الإجراءات التي يمكنه من خلالها الدفاع عن نفسه والوقوف أمام التحديات التي تجابهه، ولكن هذا لا يضمن لنا في كل الأحوال واقعا اجتماعيا مغايرا، فاستراتيجية الدفاع / التبرير/ النهضة تنحل في النهاية إلى أزمة غياب الفعالية المجتمعية .

ففكرة الإصلاح سواء في القاهرة أو بلاد الشام، أو في الجزائر مع ابن باديس حملت الفكرة كمصطلح يعكس أفكارا مضمرة في إطار حالة الاستعمار المجسدة لفكرة القابلية له.

لذلك فمنطقيا رؤية السهل غير سهل والمستحيل غير مستحيل في بنية الاقتباس من الحضارة الغربية. و مرد ذلك هو التخلف المصاحب لمشاعر الاكتفاء بالذات وحده هو الذي يحيط بمبادرتنا في طابعها و طبيعتها.(1)

(1) عمر كامل مسقاوي ، مجلة رؤى: «المصطلحات الرئيسية في فكر مالك بن نبي»، مجلة مطارحات، العدد20 ،2003، ص 96

فالإصلاح كمصطلح ارتبط فورا بالحالة الغربية القائمة ولم يكن نتيجة مراقبة ذاتية واعية إذ هذه المراقبة لا توجد إلا في إطار من حيوية الثقافة عندما تكتب تاريخها بحبر آدائها اليومي.

و من هنا تطرح مشكلة الإصلاح و تحسس مواقع الخلل بتوجه جديد ليس من صنع مختبرات تطور العصر الصناعي و سيادة رأس المال و انفصال التطور الحياة الإنسانية في شروطها الكونية؟

فالحركات الإصلاحية يقول الدكتور عمار طالبي من وجهة نظر ابن نبي فشلت في تشخيص غاية النهضة تشخيصا واضحا من خلال علاج المشكلة الاجتماعية و من تحديد الوسائل تحديدا يناسب الغاية المنشودة و الإمكانيات.(1)
كذلك ارتباط الحركات الإصلاحية بالنهضة جعلنا نتوجه بالطبع في طريق الحضارة، لكن من غير أن نحدد الهدف و نوضح معالم الطريق. فلو أننا وازنا سيرنا الحضاري بسير حضارة أخرى فسوف نشعر في عصر السرعة، في العصر الذي يخضع فيه التطور الاجتماعي إلى عوامل التاريخ، إلى عوامل التسريع، بأننا نسير ببطء.(2)

فالتيار الإصلاحي من ناحية تشخيصه (كان من حسناته تحطيم التعادل الذي استقر عليه عصر ما بعد الموحدين) قد " اتجه بصفة خاصة إلى الذكاء، و بعبارة أخرى : أدى بالمشكلة إلى المرحلة الفكرية من الحضارة، فهو بذلك يتخطى مرحلة جوهرية من مراحل التطور هي المرحلة الروحية التي تؤدي إلى تغيير الفرد إلى جانب أنها تؤدي إلى أول تغير يمكن أن تتعرض له القيم الاجتماعية.

(1) عمار طالبي، ابن باديس: حياته و آثاره، بيروت، دار مكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع، ج4، الجزائر،1968 م، ص 206.

(2) مالك بن نبي، تأملات: دار الفكر المعاصر، بيروت ، دار الفكر، ط5، دمشق ، 2006م، ص 187.

و منه فالمجهودات الإصلاحية عجزت عن سحق تلك الهوة بينها وبين السند الكافي لها في عالم الأشخاص الذي مثله كوعاء، إذا افتقدته (أي الحركات الإصلاحية) أضحت مجرد مبادئ للدفاع والتبرير والجدل.

البعثات العلمية و خطاب الاستشراق:

لقد كان الاهتمام كبيرا بنقد البعثات العلمية من منظور دراسي الاستشراف وأفكاره، فقد كان رواد الحداثة بين عام **1920**م وعام **1930**م، كطه حسين وعلي عبد الرازق وسلامة موسى من تلاميذ الأفكار الاستشراقية في الغرب، لذلك فكل ذلك طرح جدلا واسعا كان القصد منه بسط منطقة فراغ حول مرتكزات القيمة المعنوية لأية نهضة للعالم العربي والإسلامي، وقد أشار بن نبي إلى ذلك الترابط الوثيق بين النموذج الغربي وانعكاسه في المرآة الفكرية العربية القاصرة في مؤلفه " مشكلة الثقافة "، بقوله:" إن المثقف الإفريقي الذي كونته باريس ولندن هو في أغلب الأحيان أوثق اتصالا بمنشأ ثقافته منه عن منشأ حياته..."(**1**)

فالشباب المسلم اتجه إلى المصادر الغربية فيما يخص معارفه الإسلامية الشخصية سواء كان هذا الاتجاه ناتجا عن افتقار مكتباتنا أم لمجرد التجانس والقرابة العقلية، فيلجأ هذا النشء إلى مصادر المؤلفين الأجانب خضوعا وانسياقا لمقتضيات العقلية الجديدة ومنهجها الديكارتي، حتى أننا نجد شيوخا وقضاة أزهريين معممين يتذوقون فيها رشاقتها الهندسية (في إشارة إلى طه حسين مثلا)، فقد دعا " طه حسين " إلى أن ينهل المسلمون من الحضارة الغربية دون قيد ولا شرط، فألف لذلك كتابه " مستقبل الثقافة في مصر "، وهذا يعطينا عمق سلبية الأثر العقلاني في حياة الأمة الإسلامية علميا وعمليا.(**2**)

(1) مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة : ت:عبد الصبور الشاهين، دار الفكر، ط11، دمشق، سوريا، 2005 ، ص 123.

(2) ناصر بن عبد الكريم العقل، الاتجاهات العقلانية الحديثة، دار الفضيلة، ط1، الرياض،2001م، ، ص 406.

فالحداثي منبهر بالثقافة الأجنبية ودأبه أن يقتبس منها مفاهيمها حتى تنشأ حركية في المجتمع الإسلامي، تقر به من المجتمع الأوربي. لكن رغم ما يقوم به من مجهودات في سبيل مجتمعه، فهو لا يريد نهضة إسلامية تعتمد على الثروة الثقافية والتاريخية الراكدة يغذيها بأفكار جديدة تبعث فيها الحياة. لذلك فالخريج من المدارس الأوربية وجامعاتها من ذوي البعثات العلمية ليس متشبعا بثقافته الأصلية ولا يمتلك الثقافة الأجنبية فهو يعبر عن الصورة التي شاءها المحتل.، ويفسر ابن نبي هذه اللامبالاة للمسلم فيقول : " منذ قرون عجز فكر المسلم عن تجاوز قشور الظواهر، لقد توقف فهمه، لكنه يحفظ القرآن وبعد حكمه تقريبا على المنتجات الأوربية فلا يتعب نفسه بانتقادها. وإذا كانت القيم تناقش فالأشياء تستعمل فلا حاجة إلى الانشغال بمعرفة كيف صنعت لكن كيف يمكن اقتناؤها ".**(1)**

فالفكر الإسلامي كما يرى المفكر محمد أركون يعاني من الرقابة الإيديولوجية الصارمة التي تشمل كل فئات المجتمع وعلى كل مستويات الثقافة وفي كل الدول العربية الإسلامية**(2)**، فالإنسان لا يمكن أن يبدع إلا داخل ثقافته وتراثه، والإبداع بمعنى التجديد الأصيل لا يقوم إلا على أنقاض قديم تم احتواءه وتمثله وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة تتجدد بتجدد العلم.

لذلك فأصحاب البعثات العلمية من المثقفين لا يريدون الدخول في نقاش مع الحضارة العصرية وسؤال أهلها ومعاينتهم في المعمل والحقل والمخبر والمنزل، فهو يكتفي بجني ثمارها ويحاول نقلها إلى وطنه وكأنها تشترى مثل البضاعة. وهذا السلوك راجع إلى أن الحاثي ليس له إيديولوجيا واضحة تجعله يناضل من أجلها فلا يعتنق مذهبا من المذاهب وغرضه أن ينتفع المسلم بما تدر به الحضارة الغربية سواء كزبون أو عامل أو مستخدم أو مقلد.

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ت: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط 11، دمشق، 2005،ص 45.

(2) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، دار الساقي، ط2، بيروت، لبنان،1996 ، ص 26.

ففي ميدان الصراع الفكري وخاصة مع الشباب المسلم الذي يدرس في الغرب نرى الاستعمار يستخدم بخبث منطق الفعالية وخلاصته بما أننا نحن المسيطرون ونحن الأقوى إذن فأفكارنا صحيحة، ويعتبر هذا اللبس المفروش في أعماق نفسية هذا الشباب هو النواة التي تدور حولها جميع دسائس الصراع الفكري ومناوراته. فمن ذلك كله كان للحضارة الغربية وما تمتعت به من منجزات مادية ضخمة أثرا سلبيا على الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر وأصبح البعض لا يفهم معنى الحضارة والتحضر إلا بمقاييس غربية وتحولت منجزاته مثالا للبناء الحضاري، وهو يعكس بصورة مباشرة مقدار تأثير حالة التخلف على الوعي لدى أبناء المسلمين، حيث زحزح الدين لصالح منجزات العلم وهي الملاحظة التي ترى أنه يعاني الصدمة التي أصابته بها الثقافة الغربية ويعاني بسببها على وجه الخصوص أثرين مواجهة مركب نقص محسوس من ناحية، ومحاولة التغلب عليه من ناحية أخرى.، حتى بالوسائل التافهة لقد أحدثت هذه حتى أدى بهم الصدمة شبه شلل في جهاز حصانتهم الثقافية إلى أن ولوا مدبرين أمام الزحف الثقافي مركب النقص الغربي . **(1)**

وهذا ما يؤكد على أن المتعلم العربي يبقى ممزقًا بين نظامين تعليميين متعارضين :نظام تقليدي تتمسك بمقوماته وعناصره نخب تقليدية تقاوم كلما هو حديث وتدافع عن منجزات الماضي باسم الحفاظ على الهوية، ونظام عصري تتشبث بمكوناته ومعالمه نخب حديثة تقاوم كل ما هو أصيل دفاعا عن منجزات الحاضر باسم الانفتاح ومسايرة العصر.**(2)**

من هنا يتضح أن النخبة الممثلة في البعثات العلمية افتقدت المبادرة في البناء من داخل الذات، والتجأت إلى الارتماء في أحضان الغرب لينتقل لنا مظهر صور التخلف والتبعية.

---

(1) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، بيروت: دار الإرشاد للطباعة والنشر، 1996 م، ط9، ص 10 .

(2) الغالي احرشاو، السياسة التعليمية وخطط التنمية العربية، مجلة الجامعة المغاربية، طرابلس، العدد الثامن السنة الرابعة، 2009 م. ص10.

تجديد الخطاب السوسيولوجي الإسلامي :

إن أسس الفلسفة الاجتماعية الأصلية هي التي بناها روجيه غارودي والّتي عبر بها عن معاناة اجتماعية حقيقية، فأبدع فيها إبداعات بمنظورات وآفاق ترتبط بديناميكية المجتمع الإسلامي وبمجتمعات العالم الثالث عموما ؛ كما تولدت عنه فلسفة موضوعها مشكلات الإنسان المسلم، فالإسلام كما يكشف عن ذلك القرآن الكريم غير مرتبط بالتقاليد النوعية لشعب من الشعوب فكل فرد من الأفراد فيه يتعرف على الرسالة التي كان قد تلقاها من أنبيائه في صورتها الأبسط، الأكثر فهما، لذلك يرى غارودي أن الإسلام من الناحية الروحية الذي يواجه إمبراطوريتين في أوج انحطاطهما الاجتماعي و الروحي، لا يبدو بمثابة دين جديد، بل إن الشعوب التي كان إيمانها القديم قد كف أن يمنح حياتها ومؤسساتها روحا هي نفسها التي استقبلته استقبالا حماسيا، فالإسلام يكون يقظة دينية تمنح هذه الشعوب حياة جديدة. **(1)**

إن غارودي يركز على البعد السوسيولوجي للخطاب الإسلامي الذي هو تلازم بين الروحي و المادي، مما يمنع الإنسان من الانشطار و الازدواجية و التمزق بين البعد النفسي و الروحي، و بعده الاجتماعي السياسي العملي، فالرابطة الجماعية هي التي توحد أفراد المجتمع وهي روحية إيمانية قبل كل شيء، لذلك فالذي يجمع المسلمين هو الإيمان الذي هو بحد ذاته إختيار فردي إرادي. **(2)**

---

(1) روجيه غارودي، الإسلام، مصدر سابق، ص27.

(2) محسن الميلي، روجيه غارودي و المشكلة الدينية، دار قتيبة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط 1 ، 1993، ص 217.

لذلك فان الغرض الأول يتمثل في إحداث ثورة منهجية في مجال التفسير بإصلاح القديم أو إخصابه بمعطيات المنهج الحديث الذي لا يقف عنده بمجرد الاعجاز البياني باقتراح حل لمشكلة التفسير في عصرنا منهجا اجتماعيا يتماشى والتجربة التاريخية فيه. (1)

فبعد دراسة المفكرين من بينهم بن نبي للأفكار القرآنية من زاويتها النفسية والتاريخية، نجده قد ركز على الجوانب الاجتماعية فيها. فمثلا يستدرج لنا المفكر مدى تعامل النص القرآني مع ظاهرة تحريم الخمر، فقد كان ذلك بالتدريج في الأحكام.، والحق أنه للمرة الأولى في التاريخ البشري ووجهت هذه المشكلة في القرآن الكريم وحلت بطريقة معينة، فكيف كان ذلك؟. ها هو ذا التخطيط النفسي والتشريعي للقرار الذي حدث للمرة الأولى في تشريع أحد المجتمعات الإنسانية:

أولا: قال تعالى:"**يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما**".**البقرة /219**

ثانيا: قال تعالى: " **يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون**".**النساء/43**

ثالثا: قال تعالى: " **يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه** ".**المائدة/90**

هذا هو المسلك الشرعي من أجل أن يواجه آفة اجتماعية، ومشكلة خطيرة ويحلها.(2) فهنا يتضح جليا إتباع منهج محكم، فالنص القرآني الأول يثير آثار الخمر في ضمير المسلم فحسب، ولقد كانت هذه الطريقة المتحفظة لإثارة المشكلة وتسجيلها بصورة ما في

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، دار الفكر المعاصر، ط6، بيروت،2007 ، ص: 37 . 38.

(2) المصدر نفسه، ص300.

عداد الهموم الاجتماعية لمجتمع ناشئ، وبهذه الطريقة أمكن للمشكلة أن تشق طريقا في ضمير الصفوة المختارة، في هذا المجتمع الذي يحكمه الدافع الخلقي.

فالموقف الأول سيكون مرحلة حضانة ضرورية. أما الموقف الثاني في النص القرآني الثاني، فيه تحديد، يهدف لأن يطهر مدمني الخمر تدريجيا، وإلى أن يرتب حظرا خلقيا، قبل أن يسن التحريم النهائي في الموقف الثالث المتضمن في النص القرآني الأخير.

و في ضوء القرآن الكريم يبدو الدين كظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية المادة، وتتحكم في تطورها.

و هنا الدعوة إلى تحرير فكر المسلم من أفكار ونظم غيره ولفتًا إلى ضرورة بناء وعي اجتماعي وإحداث تغير جذري في المناخ العقلي، وترجمة ذلك إلى منهج تفكير يؤدي للوصول إلى كيفية تشغيل وتوظيف الطاقات الاجتماعية بشكل يتأتى منه الانطلاق لفكر يمكن المسلم من مواجهة ظروف التخلف وضرورات العصر في الحدود المشروعة، من خلال فك القيود التي وضعتها الأفكار الأجنبية على اجتهاده، والسير في اتجاه جديد، الأمر الذي يوصف بتمرين الفكر الإسلامي على حرية التصرف أمام معضلات التجديد لتحقيق قفزات مماثلة لتلك التي حققت من خلال تحرك النشاط البشري الاجتماعي على أساس إرادة حضارية...

و بالتالي في هذا السياق يستنتج غارودي (1) أن الفلسفة بالمعنى الصحيح تفكر في الغايات و في معنى الحياة ، والمشاركة في الفعل لتحقيق هذه الغايات، و هذه المشاركة تكون ذات صدى إذا كان النقد في أفعال الأفراد نحو الفعل الاجتماعي ككل.

(1) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص232.

جدلية مستقبل الإسلام و الخطاب الاصلاحي:

إن إشكال معرفة مستقبل الإسلام يطرح نفسه بعبارات بسيطة و واضحة جدا، فإما أن الإسلام يدخل المستقبل و هو يدير ظهره إليه و العينان ثابتتان على الماضي إذ يكرر التفسيرات، و تفسيرات التفسيرات لمشاكل فقهية كانت تطرح في زمن الأمويين و العباسيين، و إما أن يغدو قادرا على أن يحل مشكل كيفية تجسيد نمط جديد من التنمية ، فيستعيد حركته الظافرة ، كما في الزمن الذي حل خلاله في القرن الأول للهجرة ، تلك المشكلات التي طرحها انحطاط الإمبراطوريتين البيزنطية و الفارسية.

دأبت مدرسة التجديد الحضاري المعاصر على تمسكها برؤية شاملة في عرضها لأزمة المسلم باعتبارها أزمة إنسانية عامة في جوهرها، كانت ممكن أن تصيب غيره، لذلك فتكريم الله للإنسان ليس خاصا بالعربي المسلم بل يشمل ذرية آدم، التي تتبوأ مكانة راقية تفوق كل طبيعة كمية، وهنا يختلف الفكر الإسلامي عن الفكر اليهودي الذي ينتصر إلى نزعة الاختيار والتي أفضت إلى مقولة شعب الله المختار.

لذلك فإن الحديث عن إنسانية أوروبا لا يمثل إلا حديثا عن نزعة إنسانية صورية دون مضمون، إنسانية أوروبية في الداخل وإنسانية استعمارية في الخارج، وهذه الأخيرة قائمة على أقبح المعادلات السياسية وأشنعها، فالإنسان في عرفها مضروبا في المعامل الاستعماري يساوي مستعمرًا. وما على العالم الإسلامي إلا أن يبحث عن إلهام فلسفته الإنسانية فيما وراء حضارته العريقة.**(1)**

كذلك غارودي الذي قال في وصفه لحضارة الغرب في بعدها عن البحث عن الغايات: " إنه أول مجتمع في التاريخ لا يقوم على أساس أي مشروع حضاري " **(2)**

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص137.

(2)روجيه غارودي، البديل، مصدر سابق، ص44 .

فنهضة العالم الإسلامي ليست في الفصل بين القيم، وإنما هي في أن يجمع بين العلم والضمير، بين الخلق والفن، بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، حتى يتسنى له أن يشيد عالمه طبقا لقانون أسبابه ووسائله، وطبقا لمقتضيات غاياته.

و الواقع أنه على الرغم من التخلف و التبعية، فإنه قد احتفظ بمعنى جوهري، هو معنى القيمة الخلقية، وهو ما ينقص الفكر الحديث الشائخ. ولكننا في الوقت نفسه نجد هذا العالم الاسلامي، يخطو في طريقة إلى تجديد نفسه بفضل ما تحصل في يديه من قيم حديثة، فهذا الامتزاج بين الروح والمادة، الذي يتم الآن في بطء، سيسرع دون ريب، كلنا تعود مواجهة المشكلات بشكل علمي.

ولكن من ناحية واقعية فإن العالم الإسلامي هو انعدام فعالية الثقافة وإرادة التغيير، وهجر بعض المبادئ والقيم، ذلك أن ارتباط المسلمين بالأشخاص والهيئات، أكبر من ارتباطهم بالإسلام، بالرغم من حرص الجميع على ضرورة جعل الإسلام هو الميزان... **(1)**

من خلال ما أشرنا إليه سابقا لم يعد الفكر الإسلامي يمثل أرضية اجتماعية ووطنية تعني العربي المسلم كما درج عليه واقع المجتمعات الإسلامية في مسيرة التاريخ، ذلك أن الانتماء إلى الإسلام أضحى أكثر شمولية.

وهكذا تتم مرجعية تحليل وترشيد تفد إليها مشكلات من العوالم الإسلامية المختلفة والتي تكونت في كل منها بيئة من المشكلات تختلف كل واحدة منهما عن الأخرى.، فلا مجال في الإسلام للفصل بين العقيدة و السياسة و لا بين الأخلاق و الإقتصاد و لا بين العلوم و الحكمة. **(2)**

(1) الطيب برغوث، " الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية "، دار قرطبة للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، ط1،2004 ص 134.

(2) محسن الميلي، روجيه غارودي و المشكلة الدينية، مرجع سابق، ص 216.

فتجديد الفكر الإسلامي لابد أن يكون في إطار المجتمع ومن خلال مشكلاته في مفهومه الوطني والاجتماعي، انه تحريك الإنسان وبناء شخصيته من خلال قيمته الكونية المطلقة،

ومن هنا فالإسلام مناخ شمولي واقعي وعملي يشترك فيه المسلم وغير المسلم في وحدة الطاقة الاجتماعية. عكس الحضارة العلمانية حضارة الصاروخ، حضارة الإلكترون اكتسبت هذه الأشياء وضيعت بعدا آخر تشعر بفقدانه هو بعد السماء عن الأرض.(1)

فالإرادة الحضارية هي المحور في أية رؤية جديدة، ومن هنا فنسيج هذه الوحدة وتناغمها هو الذي يضع الطاقة الحيوية في معيار الواجب الأخلاقي، لذا فهناك فرق بين المحدثات التي تقتحم وحدة المجتمع وتفسد تناغم المسيرة في سوق العولمة واستهلاك الفردية المطلقة وبين الاستجابة الضرورية للمستجدات التي تتفاعل مع وسائل استمرار المجتمع في معيار رسالته وثقافته الاجتماعية.

فمعيار المستجدات هو حدود ثقافة المجتمع، إنه معيار حيوية الإرادة وقوة الإنتاج في ظل حركة ثقافية ترتب الحاجات وبالتالي فالمجتمع نفسه – وبقدر حاجته إلى الحلول – يرسم حدود مستجداته .

أما المحدثات فهي من الحدث الخارجي الذي يتدخل في أساس حركة المجتمع فيربك تناغمه دون أن تستجيب لضرورات استمراره .وهو يأخذ اليوم مفهوم السوق في المستوى العالمي لصالح إنتاج الوفرة والاقتصاد المالي .

فأمام عولمة الوسائل والاتصالات التي جعلت العالم قرية صغيرة كما المهم ألا ننغمس في طغيانها كمحدثات جاءت من العصر الصياغي الرأسمالي في ظل شغف إعوازي بل إن تحديد خياراتنا تجاهها كمستجدات في معيار تقويمي لحاجات ترتبط بتطور المجتمع العربي والإسلامي في إطار الحضور العالمي والإسهام فيه كرسالة وصدى للنظام الكوني

(1) مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 39.

والذي تبدو معالمه في ذلك التململ من ثقل التكنولوجيا وتطورها في تبديد ثروة الأرض والأمم لدى سائر الشعوب .

فتطور الفكر الإسلامي نابع من مقاربة الحدث وتأمله لا التقرب منه. فحينما يفقد المجتمع البواعث يتوقف إنتاج حلوله للمشكلات، وحينئذ تصبح امتدادا للعالم المسيطر وسوقا لإنتاجه ولحسابه، فالمشكلة هي في عالم الأفكار وليس في عالم الأشياء، إنها الرسالة في النهاية . والمسلم الذي كان في سفح عرفات يوم حجة الوداع لم يكن يمثل جيله وشخصه وإنما يمثل الأجيال التي تأتي بعده.فهل يحمل المسلم هذه الرسالة؟ . وفي نفس الوقت يتساءل مالك بن نبي: هل يمكن للشعوب الإسلامية تطبيق هذا المبدأ القرآني في حالتها الراهنة.، مستدرجا: " نحن نرى أن التجارب الأساسية في التاريخ لن تبدأ حتى تفشل قبلها كل التجارب السابقة التي فقدت أسسها التاريخية ".**(1)**

ومن هنا تتم عملية استشراف مستقبل الإسلام انطلاقا من صلب مسألة التجديد الحضاري في ضوء الإطار العام الذي يأخذ بعين الاعتبار بعض خصائص المنهج والإطار المعرفي الإسلامي في تناوله لمسألة التجديد الحضاري مستحضراً وضع الأمة الإسلامية الحالي، وكذلك التحديات التي تواجه العالم كله في عصر العولمة والحضارة العالمية المتشكلة، وكذلك بعض التحولات الإيجابية في الوعي الإسلامي المعاصر وبشكل خاص في منظومة الحركة الإسلامية التي يقول عنها أحد الخبراء المتمرسين في دراستها: " والحركة الإسلامية المعاصرة اليوم يتشكل فيها تفكير جديد ومنهجية جديدة، هي أقرب إلى النسبية من الاطلاقية، وإلى الواقعية من المثالية، وإلى الوسطية من التطرف، وإلى البناء من الهدم، وإلى التفصيل من الإجمال ".**(2)**

(1) المصدر السابق، ص 27.

(2) زكي الميلاد، "الفكر الإسلامي: قراءات ومراجعات"، مؤسسة الانتشار العربي، 1999م، ط1، لندن وبيروت، ص 142.

وإلى القيم الحضارية والفكرية والعقلية السائدة في فترة تاريخية (1) معينة وفي واقع اجتماعي معين. ومن هنا فمسألة الحوار ينبغي أن تطرح أولاً على بساط البحث الخاص بعلوم الإنسان والاجتماع والعمران الإنساني. لكي نستكشف العوامل الدفينة في النفسية العربية والإسلامية وفي النفسية الإنسانية، وفي الثقافة العربية والإسلامية(2) وفي الثقافة الإنسانية، وفي السوسيولوجية العربية والإسلامية وفي السوسيولوجية الإنسانية، وفي العقلية والذهنية العربية والإسلامية، وفي الذهنية الإنسانية. فهذه هي العوامل الخطيرة التي ينبغي أن نقوم بتحليلها لكي نتعرف على مواطن الضعف في البناء النفسي والثقافي والاجتماعي والعقلي والحضاري الذي يُعيق تخريج الإنسان والمجتمع المتعارف والمتحاور بنفسية منفتحة، وذهنية وقَّادة وعقلية منهجية. فمشكلات الحوار عادة ما ترجع في أساسها إلى التكوين الديني للإنسان، والتكوين النفسي، والتكوين الثقافي، والتكوين الاجتماعي، والتكوين العقلي والذهني والمنهجي للإنسان، والتكوين الحضاري العام. وبالتالي فإن أي حديث عن الحوار بوصفه عملية منهجية جماعية مركبة يقتضي منا النظر في النفسية والثقافة والسوسيولوجية والعقلية والذهنية السائدة في المجتمع، ونقوم بإجراء أي تعديل باتجاه بناء الشخصية المتحاورة والثقافة المتحاورة والاجتماع المتحاور والعقلية المتحاورة قبل أن نرغم الناس على الحوار، ونكرر الكلام، ونضيِّع الجهد والوقت والإمكانات في نقاشات، وجدالات، وحوارات تفتقر إلى أهم أسس الحوار المثمر والمنتج.

(1)Norman Daniel ,Islam and the West :The Making of an Image ,One World) Oxford ,1993 p.35 .

(2) نادية محمود مصطفى، خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الثقافات: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ط1، القاهرة ، 2006م، ص: 5 – 191.

إن المقاربات السائدة للإسلام هي مقاربات ماهوية في عمومها عجزت عن تمثل حركية الإسلام داخل مجتمعاته، بحيث أفرغته من أي محتوى إنساني وحضاري وجعلت منه كيانا ثابتا لا حراك فيه، وأنكرت عليه مشاركته في فعل التاريخ وصياغته. فإسلام المقاربات الماهوية كم هائل من السلبيات المضخمة : تطرف، تعصب، راديكالية، جهاد، حرب مقدسة، تخلف، تواكل، إرهاب، شمولية خانقة للفرد، مصادرة حريات باسم "إله تسلطي"، حجاب، تعدد زوجات... الخ.، هذه الرؤية الماهوية هي محصلة تراكمات ضخمة كما ذكرنا، بدأت مع القرون الوسطى الكنسية وتواصلت حتى الآن.

فبنيات الخطاب المنتجة للإسلام عبر هذه الفترة الطويلة وإن تباينت في أشكالها اللغوية وتعددت في تعبيراتها، فهي متجانسة المحتوى وذات وحدات ذهنية ثابتة، تتغذى من نفس المصادر التي لا تنضب أبدا.

هذا ما يتطلب تحليلا عملي وواقعي لمشكلة النهضة في العالم الإسلامي و كيفية بناء خطاب إصلاحي يتوافق مع متطلباتها، يوضع ليصفي أفكارنا من كل نرجسية المرحلة الوسيطة التي تنحسر فيها الأفكار في رؤية الحاضر حين تسيطر الوسائل وحدها في إطار كمي تكديسا يبدد الجهود.

وخلاصة ما سبق ذكره فإن كل هؤلاء الذين ولجو دائرة الخطاب الإصلاحي و يتبنوه يقفون حيارى لا يكادون يبينون بشأن كبريات مشكلات الإنسان المسلم، وهي المشكلات التي حاول أن يهتم بها الفكر الحديث. ففي ما يخص الألم والعذاب، والأخلاق، والدين، فإنهم يقتصرون على القول بأنها أمور لا تحمل مشكلات للفلسفة، أوقد يقول بعضهم: إنه من المخالف للعقل اعتبارها مشكلات فلسفية على الإطلاق.**(1)** و ذلك ما عمق من أزمة التخلف الحضاري.

---

(1) عزت قرني، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر1992، ص 103.

الفصل الخامس: غارودي و الخطاب التجديدي الحضاري

المبحث الأول: غارودي ومشروع حوار الحضارات :

- الحوار كأساس للخطاب من الذات إلى الآخر
- من صراع الحضارات إلى تعايشها
- التجديد في ذات الخطاب و أثره في حوار الحضارات
- الخطاب التجديدي وسؤال الأزمة

المبحث الثاني: محاكمة الفكر...محاكمة الحقيقة:

- محاكمة غارودي
- قطبي الإنحطاط...الولايات المتحدة وإسرائيل

تمهيد:

تعتبر فكرة «حوار الحضارات» من الأفكار والمفاهيم الأساسية التي انتهى بها القرن العشرون الميلادي، حيث أصبحت تحتل مكان الصدارة في قائمة الاهتمامات لدى العلماء والنخب الفكرية والسياسية، ومراكز البحوث المختلفة والمؤسسات الدولية.

و أول من تكلم بها المفكر روجيه غارودي عبر نظريته الرائدة ومشروعه للجمع بين الحضارات المختلفة على أساس مشترك للتفاهم على مستوى شعوب الأرض وسماه بـ حوار الحضارات.، و لقد مس العالم في الربع القرن الأخير العديد من التغيرات التي دفعته إلى حقبة جديدة تحكمها الصراعات والحروب والتدمير وتحول العالم فكان الوضع الشاغل للعديد من المفكرين والسياسيين تصور حاكم للعلاقات بين الحضارات المختلفة، الأمر الذي دعا المنشغلين لتحليل الوضع الراهن للمنظومة العالمية حتى يمكن التوصل للفهم الناضج الواعي لطبيعة الأحداث ومن ثم محاولة الانتفاع بها وتوجيها في الاتجاه المناسب للبشرية.

بينما كانت أفكاره حرة تنطلق لتكشف الستار وتُسقط القناع عن تزييف الحقائق التاريخية، كان قابعًا هناك، يُحاكم بتهمة ألا تهمة، وجريمة ألا جريمة، يُحاكم على أفكاره...

إنه روجيه غارودي الفيلسوف والمفكر الكبير، الذي تمت محاكمته من أجل كشفه لأسطورة إسرائيل و انحطاط أمريكا في سبيل ذلك.

غارودي ومشروع حوار الحضارات :

لعل الدعوة إلى حوار الحضارات هي من الخصائص التي ميزت النصف الثاني من القرن العشرين، حيث أدرك العالم أن البشرية لا تستطيع أن تتحمل حروبا عالمية جديدة ابعد أن شهد ما جلبته الحربان العالميتان من ويلات لم ترافقها حلول للمشاكل التي يظل يعاني منها المنتصر فضلا عن المغلوب، كما بقيت الإنسانية تعاني مشكلات الجوع والفقر والجهل والمرض من جهة، وتردي البيئة وجنون التقدم والمادية المفرطة من جهة أخرى. (1)

ودون شك أن أنضج طرح اتصف بالانفتاح على الحضارات، والجدية وسعة الرؤيا والاستيعاب التاريخي هو الذي قدمه مفكر نا الكبير روجيه غارودي في كتابة (من أجل حوار الحضارات) الذي حاول من خلاله توجيه نقد قاس لسلوك الغرب في علاقاته بالأمم والحضارات غير الغربية. إنه يدعو الغرب إلى أن يعيد النظر إلى ذاته وإلى الآخر الحضاري من خارج محيطه الغربي والانفتاح عليه، بل والأكثر من ذلك يطالب الغرب بأن يتعلم من الحضارات الأخرى، ويعتبر أن (من الواجب أن نتعلم من الحضارات الأخرى، وهي تنهض بعبء من أعباء المجتمع المسؤول إن الحضارات اللاغربية تعلمنا بادئ ذي بدء أن الفرد ليس مركز كل شيء وأن فضلها الأعظم يرجع إلى أنها تجعلنا نكشف الآخر وكل الآخر دون فكرة ميتة تضمن التنافس والسيطرة. (2)

(1) زكي الميلاد، المسألة الحضارية (كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير)، المركز الثقافي العربي ، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1999، ص 67.

(2) روجيه غارودي، حوار الحضارات، مصدر سابق، ص: 190-191.

كما حاول غارودي أيضا أن يدفع الغرب إلى رؤية مختلفة للمستقبل الذي لا يجد فيه الغرب إلا ذاته، وإنما شراكة مع الأمم الأخرى على قاعدة أن يخترع الجميع مستقبل الجميع، وهو مشروع الأمل عند (غارودي) الذي عبر بقوله : « إن من شأن ابتكار مستقبل حقيقي انه يقتضي العثور مجددا على جميع أعاد الإنسان الذي نمت في الحضارات والثقافات اللاغربية، وبهذا الحوار بين الحضارات وحده يمكن أن يولد مشروع كوني بنسق مع اختراع المستقبل، وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع ».، وإذا كان من الصعب على الغرب أن يقتنع برؤية (غارودي) فإن عليه أن يتواضع، إذ ليس الغرب هو نهاية التقدم ولا نهاية العالم ولا هو نهاية التاريخ كما ظن (فوكو ياما)....

ومن شروط الحوار في نظر (غارودي) أن يصغي كل إلى الآخر، إذ « لا يمكن أن أبدأ بحوار حقيقي إلا عندما أكون مقتنعا تماما بأن لدى محاوري ما ينبغي أن أتعلمه منه فإذا كنت منطلقا من كوني أمتلك الحقيقة كلها المطلقة والنهائية فليس هناك أي إمكانية للحوار وهذا المنطلق برأي هو تعريف الدوغماتية، ففي كل الأديان والفلسفات تؤدي الدوغماتية إلى إنكار الآخر بدعوى التواجد في (الكينونة)، إن إسهام الحضارة الغربية في غيرها من الحضارات كان في أحيان كثيرة إسهام في إحباط الإنسانية بدلا من تفتحها».

إن فهم ثقافة أخرى تستلزم تحولا كبيرا في عقليتنا الغربية وجهدا كبيرا في التواضع الفكري والقبول. **(1)**

(1) روجيه غارودي، حوار الحضارات، مصدر سابق، ص 125-126.

من هذا الطرح يدعو (غارودي) الغرب إلى التواضع والاعتراف بالجميل للعرب الذين عرفوا كيف يخلقون الشروط الفكرية اللازمة لتفتحه والعرب في نظر (غارودي) لم يقتصروا على أحياء الثقافة القديمة وغنما أسهموا سهام ضخم في الثقافة العالمية.

لقد استمر حديث الغرب مع ذاته زمنا كافيا، وقد حاول توجيه الحضارات بحسب بعده، إلا انحراف المنحطين كما لو أن المسار القيم الوحيد هي مسار الغرب، فلا يراها ماهية جغرافية بل هي تعني عبارة عن"حالة فكرية متجهة نحو السيطرة على الطبيعة. (1)

وبعد أن تعرض (غارودي) بإسهاب إلى المنجزات الحضارية الإسلامية وكذا الحضارات الشرقية مبينا عبقريتها وفضلها على الإنسانية، انطلق في الدعوة إلى إقامة حوار بين هذه الشعوب والغرب موضحا شروط الحوار الحقيقي الكفيل يتجاوز كل العراقيل.

ولعل طموح (غارودي) من خلال هذا المشروع هو نزع فتيل الحروب والدمار الذي عرفته الإنسانية قرونا من الزمن، ثم أن هذا الحوار في رأيه يقضي على الجوع والأمراض الاجتماعية الفتاكة، ويجعل شعوب العالم كأنهم أسرة واحدة.

وإذا كانت عمليۃ الحوار والتقارب تبدو معقدة وشائكة فإن (غارودي) بفضل حنكته وعبقريته، يطمح إلى التغلب على هذه الصعاب وهذا ليس بعزيز عليه خاصة وأنه نهل من الإسلام الذي هو دين الحوار والتسامح.

المصدر السابق، ص 18.

الحوار كأساس للخطاب من الذات إلى الآخر:

يبدو أن تصور (غارودي) من خلال مشروعه هذا أن ينتصر فيه الجميع (بدياناتهم، ومذاهبهم وفلسفاتهم) على الخصوصيات وليس لتعايش الخصوصيات، حوار يحل به (التوافق) محل اعتقاد (التفوق) مع العلم كما هو معروف أن عقيدة التفوق إذا ضبطت ولم تنطلق غرائزها إلى ساحات الصراع هي حافز التقدم، ودوافع للاستباق بين الأمم والشعوب والحضارات و الديانات تجاه الخير والصلاح والإصلاح.

هذه هي تصورات (غارودي) ومقاصده وغاياته وعن هذا التصور يقول : « في عصرنا .. لم يعد أمامنا خيار إلا بين (تدمير متبادل مضمون) وبين الحوار ..لكن، لن يكون هناك حوار حقيقيا ما لم يقتنع كل منا بأن عليه أن يتعلم شيئا من الآخر، وبالتالي ما لم يكن مستعدا لإعادة النظر في معتقداته الخاصة به.. ردا على فكرة المفكر اليهودي الأمريكي صموئيل هانتنجتون ° أنه عبّر بكل صراحة عن واقع الموقف الغربي السائد المنحاز لفلسفة الصراع بين الحضارات... فالغرض من الحوار كما تصوره (غارودي) هو انتصار الواحد والكل على الخصوصيات القديمة، وبذلك برأيه تنهزم الأصوليات السرطانية، حيث مفهوم الأصولية عنده هو « أن الأصوليات كل الأصوليات تشكل اليوم الخطر الأكبر على المستقبل، فهي مذاهب متعصبة منغلقة على نفسها وبالتالي متجهة نحو المصادمة، و بالتالي ترى أن رأي الآخرين لاغ لا قيمة له. (1)

° أستاذ جامعي ومفكر يهودي أمريكي ، عمل مديراً لمعهد جون أولين بجامعة هارفورد الأمريكية ، وقد اشتهر من خلال تبنيه نظرية صراع الحضارات ، أو تصادمها ، حيث كتب في عام 1993 حولها مقالة ، ثم طورها لتصبح كتاباً باسم (صراع الحضارات)...

(1) روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة، مصدر سابق، ص 37/36

لقد رأى (غارودي) أن من عوائق الحوار وجود ظاهرة التعصب للدين والعقيدة والنسق الفكري، ولذلك رأى أن حل مشكلة الحوار هو التخلي عن هذه العقد، وقد تكون هناك عوائق كثيرة، منها أن واقع الوطن العربي به مجموعات لها عدة ولاءات معينة.

بمعنى أن مجموعة تربط إتباع الغرب ومجموعات تريد أن تبعث النظام الإسلامي ومجموعات أخرى تتبع النظام الماركسي، وهذه بصمات فيها معنى السيادة على فكرنا وعقلنا ومن العسير أن يوجد بيننا ضرورة متكاملة عن الحوار فكيف يكون هناك صورة واحدة لأهواء متعددة الانتماءات. **(1)**

ومن العوائق أيضا أن بعض العلماء يدعون أن هناك تباينا بين الشرق والغرب، أي أن الشرق له سمات فكرية معينة والغرب له سمات فكرية أخرى مميزة، وهناك كثير من المفكرين القدامى والمعاصرين بأن الشرق مثلا يتميز بوجود الأنبياء والكتب المقدسة والرسالات ومهبط الوحي أي أن الأديان كانت كلها في الشرق أما الغرب فيوجد لديه مركزية عقلية نهج الفلسفة ونهج الأبحاث العقلية، هذا الأمر لا شك فيه، ولكن الذي فيه شك هو أن نجعل الشرق، شرق والغرب، غرب، أو كما يقال الشرق شرق و الغرب وغرب لا يلتقيان بينهما في الواقع يلتقيان، حيث تأثر الغرب بالشرق إذ هناك لقاءات فكرية تمت بينهم فمثلا الغرب نحن نقول: أنه ليس لديه نهج للأنبياء فكيف نرى الغرب الآن يدين بالمسيحية، كيف جاءت ؟

(1) محمد إبراهيم الفيومي، رسالة في الحوار الفكري بين الإسلام والحضارة، عالم الكتب ، القاهرة، سنة 1981، ص 51.

الغرب الآن المسيحية هي دين شرقي، أخذها الغرب من الشرق عن طريق الرومان، فمن آثار الشرق الواضحة على الغرب تدينه بالمسيحية، فهذا لقاء تاريخي، كذلك جرى بينهما حوار كثير في ظل الإسلام، وذلك عندما انتقل إلى اسبانيا فامتدت جسور ثقافية عبر أوربا فانتقلت بها الحضارة الإسلامية بطريق مباشر أو غير مباشر.

إن العربي وهو يأخذ من الغرب إنما يأخذ ما يتفق مع احتياجاته المطلوبة التي يقتضيها عصره، وحينئذ لا يكون الاتصال بالثقافة والتكنولوجيا تلوثا فكريا. (1) وقد عبر غارودي عن المسؤولية التي تنتظر شعوب العالم بقوله : « ونحن لا نحل المشكلات التي نضطلع بمسؤوليتها إلا بلقاء جديد وبحوار مع ضروب الحكمة والتمرد القائمة في آسيا و إفريقيا والبلدان الإسلامية وأمريكا اللاتينية، وعلى هذا المنوال وحده يمكنا التوصل إلى أن نتصور ونحيا علاقات جديدة بين البشر والطبيعة، وهي علاقات تباين علاقات التقنية والغزو ».(2)

ويعزي (غارودي) أسباب تأخر التفاعل الحضاري بين الشعوب إلى جهل الغرب أو تجاهله بحضارات الآخر، وفي اعتقاده لو تم ذلك في الماضي لما اعتبر الغرب أن هذه الشعوب متخلفة، بدائية وما ظهرت عنده فكرة (العلو).

---

(1) المرجع السابق، ص 59.

(2) روجية غارودي، حوار الحضارات، مصدر سابق.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يقول غارودي : « إني أضرب على ذلك مثلي الشخصي، فقد فزت درجة التخرج في الفلسفة، واجتزت امتحاناتي دون أن أعرف كلمة واحدة عن فلسفة الهند والصين والإسلام، وقد فهم الباحثون الفلسفة في (الغرب) بمعنى حصري ضيق إلى حد كبير، واعتبروا أنها بحث فكري لخص، بدل أن تكون طراز حياة » . (3)

ومن شروط الحوار الحقيقي :

1 - أن تحتل الحضارات غير الغربية ف ي الدراسات مكانة متساوية في الأهمية.

2 - أن ينظر إلى الفلسفة نظرة جديدة (نظرة تكييف مع الحضارة).

3 - أن تحتل علم الجمال مكانة أهمية مثله مثل العلوم والتقنيات.

4 - أن يكون هناك فن تحيل المستقبل والتفكير في الغايات والأهداف. (1)

وهذه العناصر في نظر (غارودي) يمكن أن تؤسس لحوار حقيقي بين الحضارات هذا ولانتشار فكرة المشروع أقام (غارودي) مراكز لمشروعه العملاق في سويسرا واسبانيا، وأقام شبكة من العلاقات مع الجاليات ذات الأصول الإسلامية في أوربا. (2)

إن تفاؤل (غارودي) بالحوار الحضاري ممكن رغم وجود الصعاب، فهو يرى أن اللقاء بين الحضارات ممكن، ودليله على ذلك وجود نماذج قديمة.

(1) المصدر السابق نفسه، ص 187.

(2) عادل التل، مرجع سابق، ص 110.

لقد كانت أراضي الدلتا الغربية في مصاب الأنهار الكبرى وهي تسير أسباب الزراعة والحياة الحضرية سرعان ما غذت مراكز حضارية متألقة أفادت من الإخصاب المتبادل بلقائها: وهي دلتا (النيل) و (الفرات) و(دجلة) و(الهندوس)و (الغانج)، وسرعان ما اتصلت هذه الأنهار بعضها ببعض.

وقد أتاح البحر من ناحية أخرى قيام علاقات بين حضارات (ما بين النهرين) وحضارات وادي الهندوس.

إن نظرة (غارودي) التي تستوحي الانفتاح والحوار الغربي مع سائر الحضارات ترى أن المشكلة هي مشكلة أحداث تغيير جذري في الأنموذج الغربي في علاقته مع الطبيعة بفضل حكمة الصين وإفريقيا والهند والإسلام، مشكلة إقامة توازن في مفهوم ذي النزعة التقنية بالإفادة من تجربة حية شعورية وصوفية، هي تجربة اتصال الغرب ومشاركته في طبيعة لا يملكها بل تملكه.

إن صانع الحوار يكافح كما يقول غارودي أناتا هالصغيرة المتبجحة ويبرز واقع (الأنا) الحقيقي الذي هو علاقة بالآخر وعلاقة بالكل . (1)

(1) محمد غشام، محاضرة في حوار الحضارات، مجلة الاجتهاد، العدادان الثاني والخمسون والثالث والخمسون، دار الاجتهاد، بيروت، 2001-2002، ص 365-366.

فلسفة الفعل و نقد الذات:

انطلاقا من كشف حساب الثقافة الغربية الذي نستنتج منه الخسارة والتمثيل و القفز على ثقافة الآخرين وتعني بذلك إيمان وثقافة أربعة أخماس سكان الكرة الأرضية يتوجب علينا أن نبرز الرؤية التالية :

أنه يجب علينا من منظور (فلسفة الفعل) التي تحررنا من أشكال الهيمنة وليدة فلسفات الكائن الغربي على امتداد خمسة وعشرين قرنا، الخروج من قياس اقرن – حسب تعبير المناطقة – كل حد من حدية خاطئ فحد يقول : يجب تغيير الإنسان بغية تغيير العالم وحد يقول: إذا غرينا البنى فسيبزغ بالضرورة إنسان جديد.، فلم ينجح الأخلاقيون وبشكل خاص المسيحيون أتباع بولس والمؤمنون بالطريق تحرير الإنسان من الهيمنات والعزل والحروب، عن طريق الموعظة، لقد استمر هذا الفشل ألفي عام أما الآخرون فقد سلكوا الطريق الثاني معتقدين أنهم أكثر واقعية وقد حملت (المسحية) السوفيتية خلال ثلثي قرن و هما شبيها بأوهام الأولين ا بدلنا في بني الاقتصاد ووضعنا نهاية للملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وألحقناها بالدولة، فسيؤدي ذلك إلى ولادة الإنسان الجديد ولكنه لم يولد أما عودة الرأسمالية فقد سمحت بولادة المافيا، ونشوء ثروات مضاربة وطفيلية بسرعة نمو الفطر السام رافقها البؤس والفساد والبغاء والمخدرات وكل الرذائل التي يتسم بها الانحطاط الليبرالي، تلك هي النزعة الأولى لأسطورة الغرب يقول غارودي. (1)

(1) روجيه غارودي، وعود الإسلام، مصدر سابق، ص 108.

وأصبح واضحا أننا لا نستطيع الفصل بين الخيارين هذا الذي تأسس على تعالي الفعل الخلاق وذلك الذي يطلب من المبدع أن يحدد تخوفه في هذا هداية بعض الأرواح حتى ولو صاروا قديسين، ولكنهم لا يملكون من الخيارات إلا الانعزال في صومعة أو العيش على هامش المجتمع.

في فلسفة الفعل لا يمكن فصل هاتين الصيغتين فليس الإيمان والفعل إلا الظاهر والباطن للإنسان الكامل، فالإيمان المنفصل عن الفعل سيتبخر إلى تقوى صافية، إنما شخصية، أما الفعل المنفصل عن الإيمان فيقود الإنسان إلى حيوانيته الأولى.

تتصهر الروحانية في الصراع من أجل تغيير البنى وتتشابك معه، ولكنها لا تفقد أيا من أبعادها الباطنية.، وفي العودة اليومية للتأمل في الغايات الأخيرة لفعلنا، ولوحدتنا الصوفية مع الكل نحمي عملنا من أن يختزل إلى البحث عن الوسائل والإنتاجية والكفاية وسعى أن الطبيعة بأكملها في أجسادنا، وبأن روحنا مسكونة بكل الثقافات الإنسانية في تاريخها الكلي، لا بـ "أنا" مغزولة، وبأن إيمان الفرد الذي يعبر عن نفسه بالثقافة يلتقي مع إيمان الآخرين الذين يعيشونه عبر ثقافتهم، دون رغبة "بهداية الآخر" أعني دون رغبة أن أختزل الإيمان الأساسي للآخر، إلى طريقتي في الحياة. (1)

وغالبا ما يفسرون ويشوهون الصيغة التي اختصر بها ، هذه الرؤية للإنسان "يعمل،

(1) سيد حسين نصر، قلب الإسلام ، قيم خالدة من أجل الإنسانية ، تعريب داخل الحمداني، سلسلة الدراسات الحضارية، رقم 37، مركز الحضارة للدراسة لتنمية الفكر الإسلامي، مصر، 2009، ص 14.

ويتصرف بما عمل، ولكن يكون شيئا آخر غير ما عمله". ولن تشوه هذه الصيغة إلا عندما يحرم الفعل من بعده الباطني أو فعاليته وإذا ما بدأت معركة بناء عالم آخر وليس عالما من النشاطات أو أحلام المدن الفاضلة فإن غليها أن تتطور في ثلاثة مستويات: التربية، والفن، والسياسة، وبطريقة ينصهر فيها فعل الإيمان وفعل الخلق الفني، والفعل السياسي في حركة فاعلة واحدة، فالحضارة تنزع إلى العمومية خلافا للثقافة التي تنزع إلى الخصوصية، كما نعني بها . أي الحضارة . ذلك الطور الأرقى في سلم تقدم الإنسان. (1)

ليس المطلوب اقتراحا لإصلاح النظام التربوي، لأن محتوى وبين التعليم القائم لا يحتاج إلى مجرد إصلاح بل إلى قلب جذري.

ولا نريد هنا أن نكتب تاريخا للتربية بل لنسجل فقط أنها لا تهدف حتى الآن إلا إلى إعادة إنتاج النظام القائم.

وينطلق نظامنا القائم من مفهوم نابليون الذي كان أول من وضع تصويبا لمجمل الدور التربوي، بعد الثورة الفرنسية، كان همه الأول من تأسيس المدارس، إيجاد كوادر لجيشه، وإداراته، وإعادة إنتاج التعليم.

(1) محمد عمارة: التراث والمستقبل، ، دار الرشاد، ط02 ، القاهرة ، 1418هـ /1997 م، ص: 215.

وفي البداية علينا المساعدة في معالجة تراجع تعليم ثقافات الآخرين لأبنائنا. بالنسبة لثقافتنا الغربية ولا نعني أن يكون ذلك فقط في الكوليج دوفرانس أو "الدراسات العليا"، أو اللغات الشرقية، إنما لدى الجماهير لتعليمها ثقافات الآخرين وليس في المدرسة فقط بإضافة ملحق للبرنامج المدرسي، وإلا فلن يكون لدينا معلمون قادرين على تنفيذ هذه المبادرة طالما أننا لا نكونهم إلا في المدرسة الأوروبية. يعتبر الغزو التربوي أمضى سلاح تخترق به عقول الأمم وصفوفها؛ وذلك أنه يسير بأبطأ الخطوات، وأقوى المؤثرات، بصور شتى وأساليب متعددة .

والأمة الإسلامية محط الأنظار؛ لأنها محسودة بما أنعم الله تعالى عليها من نعمة الإسلام . قال تعالى: {ودّ كثيرٌ من أهل الكتاب لو يردّونكم من بعد إيمانكم كفّاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبيّن لهم الحقّ }. **(1)**

ولما ضعفت الأمة في عصورها المتأخرة، وظهر بريق الحضارة الغربية المادية في الجوانب التقنية، ظهر التأثير والتأثر بخطى سريعة وبأساليب متنوعة، أهمها:

1- مدارس الإرساليات التي انتشرت في مختلف أجزاء العالم الإسلامي بحجة أنها مدارس للنشء الأجنبي . ومن ثم امتدت إلى الجامعات سالكة في ذلك خطين: خط الإرساليات البروتستانتية الأمريكية، وخط الإرساليات الكاثوليكية الفرنسية، وقد بدأت هذه المدارس دينية صرفة، ثم تحولت إلى علمانية نتيجة تحول التعليم الغربي نفسه بعد الثورة الفرنسية من ديني إلى علماني. **(2)**

2- والأسلوب الثاني ما يقدمه الغرب للمسلمين من نماذج حضارية براقة مشوقة بالإغراء من خلال السينما والمسرح والصحافة والأفلام التلفزيونية والقصص الانحرافية المبتذلة، ومن خلال الأزياء وبيوت عرضها، ومجلات لنشرها . إضافة إلى الاحتكاكات الثقافية التي تتيح الفرص أمام الشباب بل تغريهم بمسايرة حياة المجون الأوربية .

ولقد نجح الغرب في تكوين مجموعة متخصصة من أبناء البلاد الإسلامية تتبنى الأنموذج الغربي بما تحويه من قيم هدامة لقيمنا الإسلامية،كما نجح في غزو الإطار التربوي وتبنى بعض أبناء الإسلام هذا الغزو عن غير وعي لمغبة هذا الأمر مثل: ترجمة الكتب التي تحمل نظريات ومبادئ مخالفة للإسلام، ونقل الأفكار وتبادلها بمختلف الأساليب المؤثرة .

---

(1) سورة البقرة، آية رقم (109) .

(2) أنور الجندي، التربية وبناء الأجيال، الطبعة الأولى ، دار الكتب اللبناني، بيروت، عام 1975، ص 28

3 ـ والأسلوب الثالث، هو استغلال الشباب المسلم الذي انبهر ببريق الحضارة الغربية باعتبار أنها تمثل المنهج السليم للرقي والتقدم كما تصورها.

فلقد وجدت هذه المرحلة من تاريخ المجتمع الإسلامي إقبالاً على الفلسفات والمذاهب والعقائد التي حملها الغزو الأوربي الاستعماري والحضاري، ووجدت حتى من أبناء المجتمع الإسلامي من يعينها ويعضدها للدخول إلى المجتمع المسلم، بل أوجدت من يكون جندياً في صفوفها. (1)

يجب أن تعاد كتابة التاريخ انطلاقا من تبديل حقيقي في علاقات الشعوب وبشكل خاص مع الشعوب غير الغربية.

ويجب أن يترجم هذا الإقصاء الضرورية للمركزية الأثينية الغربية عن مناهج التعليم إلى اعتراف منجزات كل شعب في مسيرة أنسنة الإنسان ولكننا سنرى فيما بعد أن المدرسة لا تكفي وحدها للوصول إلى هذا الهدف.

ويلعب التاريخ الرسمي دورا قاتلا، وسوف نرى ذلك حليا عندما نتذكر كل الإبداعات الصينية والهندية والإسلامية وكلها سبقت الغزو الغربي للعالم، والذي وضع كل هذه الإبداعات في خدمة إدارته في القوة والثروة.

إن التاريخ الرسمي الذي يعلموننا إياه في المدرسة أو في الموسوعات، قد كتب دائما من قبل الغزاة كانوا دائما يسعون لتصوير هيمنتهم، أنها إنتاج تفوق ثقافتهم وليس فقط أسلحتهم وفي وسط كل الاحتمالات الإنسانية فلم يحك لنا إلا عن المنتصرين وعن التاريخ باعتباره تاريخ الهيمنة والسيطرة.

(1) محمود السيد سلطان، بحوث في التربية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، عام 1979، ص 42 .

إن الجزء النفعي للتاريخ والمتعلق بالغابات السياسية لمرحلتنا المعاصرة، فهو أكبر من سابقه بكثير لأنه يسعى لتبرير –كمثال– الإفراط في التسليح والهيمنة الاقتصادية إنهم "يفبركون" تاريخا للعدو كي يجعلوا منه شيطانا كان الاتحاد السوفيتي مثلا هو إمبراطورية الشر، وبعد انهياره وجد بوش في الإسلام بديلا لهذا الشيطان كي يجد مبررا لانتهاج نفس السياسة.، وبالمقابل فقد ألفوا تاريخا مقدسا، كان في البداية تاريخ العبريين ثم استأثر به المسيحيون الذين أرادوا أن يصبحوا هم ورثة هذا التاريخ كي يبرروا حروبهم الصليبية واستعمارهم للشعوب الأخرى.

وينقسم التعليم حسب المنظور الغربي إلى مراحل تحددها الاكتشافات التقنية ويمكننا تقسيم حتى ما قبل التاريخ إلى عصر الحجر المقطوع، وعصر الحجر المصقول، وعصر البرونز، وعصر الحديد، وبهذا المنظور نفسه يدعون أن التاريخ الحديث بدأ عام 1492، مع بدايات الاستعمار ثم هناك عصر الآلة البخارية، والكهرباء ثم الذرة. وهذا العلم لا يستطيع أن يمدنا بالغايات بل يقصي الحياة و يبتعد عنها. (1)

وسنكتفي بمثال واحد يعود إلى زمن قريب منا وهو مثال الفلسفة، نتساءل متى أدخل في برنامج (الأستاذية) وخارج الخط الذي يصل بين أفلاطون وهايدجر فلسفة تشوانغ تسو وفلسفة سنكارا والغزالي. ربما كان هذا المستوى الذي يجب أن تبدأ منه الأشياء

(1) روجيه غارودي، حوار الحضارات، مصدر سابق، ص 206.

وهكذا يصبح ممكنا في صفوف الجماهير، أن يبدأ التنبيه لوجود الآخر، والوعي بأن يستطيع أن نتعلم منه أشياء لا أن نبحث من أعلى مركزيتنا الأوروبية، عن طريق لاستيعابه أو تكامله مع انحطاطنا: حيث أصبحت التقنية تكنوقراطية و أصبحت السياسة مكيافيلية.

ذلك فالعلموية، هي شكل من السحر، أو بالأحرى أصولية شمولية، تأسست على المستلمة التالية : يستطيع العلم أن يحل كل المشاكل أما ما لاستطيع العلم قياسه، أو يخضعه للتجربة أو يتنبأ به فهو غير موجود وتقضي هذه النظرية الوضعية على الأبعاد الأكثر سهوا في الحياة : الحب، الخلق الفني، الإيمان.

والتكنوقراطية: شبيهة بالسير أثناء النوم، فالتقنية من أجل التقنية دون أن تطرح إطلاقا مسألة الغايات، وتأسس هذا التفكير على مسلمة نقول : كل ما هو ممكن تقنيا، مرغوب فيه وضروري.

هذا (العقل) يولد أسوأ اللامعقول غنه يحتوي على السلاح النووي، وحرب النجوم وديانة الوسيلة.، والميكيافيلية هي هذه الحيوانية التي تتصف بها سياسة محددة بتقنية الوصول إلى السلطة، لأهداف غير الاستجابة لغايات المجتمع الإنساني فتوضع الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق هذه الغايات. هذا ما يتعارض مع المركزية الانسانية التي تحمل رؤية جمالية للعالم.**(1)**

(1) المصدر السابق، ص 207.

من صراع الحضارات إلى تعايشها :

يتساءل البعض من المفكرين والمثقفين عن جدية الحوار بين الحضارات وضرورة تعايشها في ظل هذه المقولات والإصرار على دورها في تعزيز الهويات وتهميش صعود وبروز بعضها مستقبلا في ظل غياب معايير الندية والتكافؤ وقد لا نعالي إذا قلنا إن جزءا كبيرا من هذا السؤال له من المبررات المقبولة ما يعني أن ثمة حاجة ماسة لوضع أسس واضحة لنجاح هذا الحوار وتقوية منطلقاته المهمة.

والقضية أن الحوار مبدأ أصيل في الإسلام وفي الديانات السماوية، إنما الأهم أن يكون الحوار مجديا وناجحا لكن من الواضح أن الحوار الذي يحقق أهدافه في تعايش ووئام الأمم والحضارات يجب ألا يفوض بالافتراض المتعارف عليه في عصرنا الحالي الذي يجعل القوى يفرض ما يراه منسجما مع نزعاته وقناعاته غير العادلة، فإن هذا الحوار نجاحه إذا ما أريد له النجاح المؤمل منه.

أما إن تحقق النزاهة والموضوعية في قضايا الاختلاف، وفي إطار التعدد الثقافي والتمايز الحضاري والنظرة العادلة التي (تعطي كل ذي حق حقه) فإن هذا الحوار سيعزز مستقبل الإنسانية بالوئام والتعايش بدلا من التنافس والصدام وتكريس الكراهية ، لكي نستكشف العوامل الكامنة في النفسية العربية و الإسلامية و الإنسانية ككل. **(1)**

(1) نادية محمود مصطفى، خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الثقافات، سلسلة: محاضرات حوار الحضارات، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1 ، القاهرة، 2006م، ص ص 5 – 191.

يرى غارودي أنه على العالم الذي لازال يتعامل بواقع ثنائي القطب بنظريته الدائرة والتي كانت بمثابة المشروع الذي حاول الجمع بين الحضارات المختلفة على أساس أرضية مشتركة على مستوى كل شعوب الأرض وسماه بحوار الحضارات .

فالحضارات تقابلت وتعايشت وتصارعت لكنها ظلت أقرب للتعايش والتسامح، وبقي الصراع والتنافس محدودا بظروف معينة، فالأهم هو الاستعداد للتعايش والند في التعامل، ويجب على الإنسانية أن تفهم بشكل أفضل لغة الحوار مع الأمم الأخرى، ولهذا نحتاج إلى سياسة ثقافية تقوم على فهم طبائع الشعوب بحيث نصبح قادرين على التعامل مع خصائصها المتميزة في التفكير، بدلا من الحديث على أن خطوط التماس بين الحضارات ستكون خطوط الحروب في المستقبل، فغارودي بمشروعه حوار الحضارات كان الأساس الفكري لتصوره لحوار الحضارات هو نظرية وحدة الأديان القائمة على مذهب وحدة الوجود. **(1)**

لابد من استناد التعامل إلى معايير يؤمن بها المتعاملان، فإذا كان التعامل بين مؤمنين وملحدين كان المعيار هو العقل والحقائق العلمية المتفق على التسليم بها، فاذا كان بين مؤمنين بوجود الخالق أضيف هذا إلى تلك المعايير، وأضيف إليه أيضا المحاكمة إلى حقائق دينية يؤمن بها كلا من الفريقين: وإذا كان بين منتسبين إلى دين واحد كالإسلام مثلا كانت المعايير مراجع دينهم الذي به يؤمنون. **(2)**

(1) روجيه جارودي: من أجل حوار بين الحضارات، تر: ذوقان قرقوط، ط 01 ،دار النفائس، 1991، ص: 85.

(2) إدريس جعفر شيخ، مجلة البيان، الحوار جادة لا مراهنة ، المنتدى الإسلامي، بيروت، أغسطس 2003، ص: 45.

التجديد في ذات الخطاب و أثره في حوار الحضارات:

كل نهضة للإسلام تبدأ بقراءة جديدة للقرآن وليس هذا ....على الإطلاق ولكنه الشرط الضروري لبقاء الإنسانية، يقول في القرآن الكريم : (إن الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) (1) إنها رسالة حاسمة للكثير من الثوريين الذين يريدون ان يغيروا كل شيء باستثناء أنفسهم.

ولم يعد بوسعنا في الغرب أن نخلط بين التجديد وانتصار سوق لا حدود لها وعلم أصبح خادم تقنية عمياء فتحول العلم في هذا الدرب إلى نزعة علمية والتي هي شكل من المعتقد الباطل أو بالأحرى من الأصولية الشاملة القائمة على هذه المصادرة، العلم يمكنه ان يحل المشكلات جميعها وما لا يمكنه قياسه، وتجربته والتنبؤ به لا وجود له، وهذه الوضعية المختزلة تستبعد أسمى أبعاد الحياة الحب والإبداع الفني والإيمان.

وإيقاظ الإسلام بصورة متناظرة من رقاده الطويل حتى يجد مجددا دينامية إسلام البدء، هو واجب المسلمين الأول، ففي العالم الراهن ظل هذا الإيمان على ما يبدو الوحيد القادر على تعبئة الجماهير و ذلك عبر الإجراءات التنظيمية التي تساعد على بلوغ التعامل مسعاه النهائي. (2)

---

(1) سورة الرعد، الآية 11.

(2) الهيتي عبد الستار، الحوار بين الذات والآخر، سلسلة كتاب الأمة، العدد 99، قطر، 2004 ، ص:40 .

وليس رجاء المسلمين فحسب أن يصبحوا من جديد (ذاتا) فاعلة في التاريخ وليس بالامر السلبي الذليل كما في زمن الاستعمار، بل هو رجاء لحضارتنا التي فككتها النزعتان الوضعية والفردية وأصبحت عاجزة عن طرح مسالة (اللماذا) وعن منح معنى للحياة، والموت، والتاريخ، إنها حضارات.... على انحرافات النمو للنمو والقوة للقوة، انحرافات تقودها إلى دمارها الذاتي فالضروري هو الرجاء وبقاء العالم.

والأمة الإسلامية لا يمكنها أن تكون موضوع إضفاء المثالية : إنها في أيامنا هذه بين الأمم الأشد مرضا بسبب انقسامها أول الأمر وبسبب نسيان هويتها أكثر أيضا.

والإسلام هذا الدين الذي فتحت ديناميته الدرب في تصورها للخلق على عكس فلسفة الوجود لدى الاغريق، حيث الصيرورة الحسية ليست سوى المظهر المتحرك للأبدية الثابتة، أبدية الفكرة لفلسفة الفعل و الانجاس المبدع المستمر، فلسفة تحمل في ذاتها هذا المبدأ، مبدأ الحركة والتجديد الذي تدعو به الرسالة القرآنية كل فرد إلى أن يبذل الجهد الضروري في كل عصر ليجد إجابات جديدة عن المشكلات الجديدة، مشكلات عالم هو تحول مستمر.

مما يقتضي منا النظر في النفسية والثقافة والسوسيولوجية والعقلية والذهنية السائدة في المجتمع، ونقوم بإجراء أي تعديل باتجاه بناء الشخصية. (1) وبمقتضى هذا التغير أول الأمر، كما كان قد أدركه محمد عبدو جهدا عملاقا يبذل في ميدان التربية، فسعى بوصفه مفتي مصر الأكبر.

(1) نادية محمود مصطفى، خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الثقافات، مرجع سابق، ص 245.

أن يصلح جامعة الأزهر ليقتلعها من سباتها الدوغمائي القائم على تقليد يجتر.

وخصصت في الجزائر رابطة العلماء ولاسيما الشيخ الإبراهيمي بعد وفاة الشيخ ابن باديس ذلك الأساسي من جهودها لتأسيس المدارس حتى لا تدع المدارس القرآنية تتبع الدرب المشؤوم، درب تكرار التقاليد التي مضى عليها ألف سنة، وتوجيهها شطر الواقع والمستقبل في ضوء النصوص المقدسة التي تدعونا إلى التفكير في غايات الإنسان النهائية والتي استجوابها، كما قرآن البدء . قرآن اليقظة، فالاسلام يقظة دينية تمنح حياة جديدة. (1)

فكيف نحي في أيامنا هذه حوارا حقيقيا أعني ليس ضربا من المواجهة الدينية ولو أنها لبقة هدفه اهتداء الآخر حوارا حقيقيا لن يكون مستوحي في طرائقه من (تسامح) ذي نزعة أبوية ومحتقر إزاء نواقص الآخر ؟

وليس ثمة حوار حقيقي ممكن إلا انطلاقا من وعي متواضع لدى كل الشركاء الإخوة بما ينقص إيمانه الخاص حتى يكون أكثر إنسانية وأكثر قربا من الله الذي يمنح هذه الإنسانية معنى، ومثل هذه الحوار صعب في زمن العاصفة ويوجد مع ذلك سوابق في غمرة المرحلة التي جرت فيها الحروب الصليبية التي جرت ليست خالية من شبه معين مع الحروب الصليبية المقنعة في أيامنا هذه. ، وإحياء رسالة الوحدة والكلية في البحث المشترك عن المعنى ليس جعل سراب ينتصب في صحراء الأحلام.

---

(1) روجيه غارودي، الإسلام، مصدر سابق، ص 27.

يعد الدين عنصرا هاما في تكوين الحضارات فالموقف من الحوار أو الصدام بين الحضارات هو في حقيقة الأمر مرتبط بالموقف من الدين والأديان والحوار بين الحضارات ، بل هو نتيجة من نتائجه، فموقف ليس حقيقة الأمر سوى امتداد للحوار بين الأديان... (1) فموقف الغرب من هذه العلاقة يتجلى في ثنائية متناقضة بين غربية علمانية استبدلت الحوار بين الأديان بالحوار بين الحضارات، وبين غربية مسيحية اعترفت بالحوار بين الأديان وحاورته لأغراض دينية، غير أن الغربية العلمانية لا تقول بمطلقيه الحوار بين الحضارات الذي اتخذ شكل الصراع والصدام نتيجة لطبيعة هذه الغربية التي تقوم على القوة والهيمنة والسيطرة وفرض السيادة على الحضارات الأخرى، ويظهر هذا من خلال الحملات الاستعمارية التي عد للغزو خلال المرحلة التي نعيشها الآن، ومن هنا نستخلص أنه لا يمكنّ أن نطبق الحوار بين الحضارات على الحضارة الغربية لأنها تتنصل من الدين الذي يعد عنصرا أساسا في تكوين الشخصية الحضارية وهذا لو استثنينا الغربية المسيحية، ومن هنا تحول الحوار بين الحضارات إلى صراع وصدام حضاري ليس له ضوابط وأصول حضارية. فالذاتية الغربية تغلق باب الحوار مع الحضارات الأخرى وتصفها بالتدني والضعف الغربية والحق لها أن تكون خاضعة لا سائدة، ومن هنا رفضت مبدأ التعايش مع الحضارات الأخرى الذي يقوم

(1) محمد خليفة حسن، المسلمون والحوار الحضاري مع الآخر، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، 2003 ، ص: 09.

أساسه على الاعتراف بالآخر والتفاعل معه .كما أجبرت الحضارة الغربية الديانتين اليهودية والمسيحية على التغيير من خلال تبرير الفلسفة الحضارية الغربية وتغيير المواقف الدينية لصالح الغرب وحضارته، وأيضا من خلال علمنة اليهودية والمسيحية وليست للديانتين أية سلطة تأثيرية على الحضارة الغربية (1)، التي أعلنت حربها على الأديان التي تقوم عليها الحضارات الأخرى لأنها تعتقد أن القضاء على الأصول الدينية يمهد للهيمنة على الحضارات القائمة عليها بل في القضاء عليها، وهو الهدف الذي تبتغيه لغرض النمط الحضاري الغربي على شعوب العالم.

إن الحضارة الإنسانية اليوم تسجل على محور التاريخ أعظم لحظات الترقي والنمو الحضاري في ميادين الحياة المختلفة من جهة، وتواجه أصعب المشكلات والمعضلات الشمولية في مختلف ميادين الحياة كذلك من جهة أخرى. والوعي الحضاري الإنساني يتفاعل اليوم في عصر العالمية بشكل مركب ومعقد.

إن علاقة التسمم وهو ما تتعرض له الثقافات والحضارات غير الغربية وبدرجات متباينة ومختلفة من حضارة إلى أخرى وخصوصاً منذ القرن التاسع عشر وبشكل محدد من قبل الحضارة الغربية. (2)

(1) المرجع السابق، ص 15.

(2) حامد الربيع، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي ، دار الموقف العربي، القاهرة، 1983م ، ص 23.

حيث هناك من يرى أن استحالة قيام حوار حضاري وفق المعطيات الموجودة اليوم في عصر العولمة، تؤدي بنا إلى القول أن الحوار ممكن وخاصة كفكرة أن يسعى للحلول السلمية في عالم القوة والتكتلات الدولية ولكنه من الناحية الفعلية مازال أمام حوار الحضارات، من إشكاليات الحوار كذلك الأخذ بالنموذج الغربي وذلك بتعميم حضارة المعلوماتية واتخاذها أداة للتغيير الذي يفرض من الخارج وتفرض نفسها كحضارة عالمية،ما يؤدي إلى إعاقة عملية التطوير والبناء الذاتي لأنها تعيد تشكيل الواقع الاجتماعي والفكري لدى الشعوب،حيث ارتبطت الثقافة بالهيمنة والسلطة والعنف وأصبحت تثير ردود أفعال معادية في أكبر مناطق العالم غير العربي، ولعل هذا ما زاد في صعوبة الربط بين الثقافات المهمشة،وجعل الحوار مستحيلا بين الشعوب. **(1)** وهنا تجدر الإشارة إلى قضية مهمة تتعلق بـ " الحوار الداخلي"، فلن نستطيع الحديث عن حوار ثقافي حضاري مع الآخر إذا لم نتمكن من إنجاز حوار ثقافي مع الداخل،أي داخل كل حضارة بمفردها. فعلاقات الحوار الداخلي التي تنطوي على التعددية وعلى الاعتراف بالآخر، وضرورة التداول السلمي للسلطة،هي التي يجب أن تكون المهيمنة على العلاقات الداخلية قبل الخارجية،وهي وحدها الكفيلة بتكوين " ذات كلية " أو جماعية، ولو نسبياً، يمكن بالاستناد إليها أن نتحول من الحوار في الداخل إلى قيادة الحوار أو الصراع مع الخارج بشكل ناجح ومثمر. **(2)**

(1) برهان غليون، اغتيال العقل، الطبعة 03، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1990 ، ص132-133.

(2) السيد يسين، حوار الحضارات في عالم متغير، بحث مقدّم للمؤتمر الدولي حول " صراع الحضارات أم حوار الحضارات ؟ "، القاهرة ، مارس 1997 ، ص 10 .

لقد بدأ المستقبل بذور الأمل :

إنه على الرغم من فراغ رهيب؛ فراغ ميتافيزيقي، وفراغ وجداني، وتفكك اجتماعي، وهبوط أحياناً في سقف القيم، مما يستدعي نفيراً ، وادي الدوغمائية التي يتسم بها العصر الحديث.

فإذا استقرأنا الوضع نجد أنه لا بدّ من فكر جديد يتجاوز مرحلة الانبهار بالغرب والشرق، وإن كنا لا نغمط الغرب في تجلياته التنظيمية والتقنية والمعرفية، لكن مركزية أصوليته فقد الثقة بقوانين أودعت في بناء الطبيعة وتجلياتها في أعماق الذات الواعية، ونحن الآن بحاجة إلى تبني خطاب التجديد، المفعم بالأمل والحيوية عن أسئلة العصر بمنهجية عقلانية لا تتكئ على التراث وحده والأسلوب الدفاعي الكلاسيكي، بل على المنطق والبداهة والتفكيك والسيولة في شرايين الفكر، وكذلك تأصيل قيم تفك اختناقات الحياة المعاصرة، وتقود المسيرة نحو آفاق تنأى بأصحاب الرسالات عن الانغلاق والتوقف الحضاري والانكفاء على الذات، بالسهل الممتنع من الخطاب.، وكل ذلك في ظل دائرة تحاصر الذات المجددة من الخارج، فهناك تواطؤ غربي بين جهود الغرب والاستعماريين القدماء ليبقوا في السلطة الدمى السياسية التي ارتضت لعبتهم ، و بالتالي تحل الليبرالية الديمقرطية العلمانية محلها و ما يصاحبها من خلو من العنصر الروحي. (1)

(1) يوسف القرضاوي، الحلول المستوردة و كيف جنت على أمتنا، دار البعث للطباعة والنشر، ط1 ، قسنطينة، 1984، ص 112.

وقد بين غارودي تكريم الله للإنسان بإعطائه العقل مع الإيمان لنميز الخير والشر، فيقول:"إن الإنسان مسؤول مسؤولية كاملة عن مصيره، إذ في مقدروه أن يعطي شريعة الله أو أن يستسلم لها"، وينتقل جارودي إلى أن الإسلام لا يفصل بين الإيمان والعلم والتقنية، بل يجمع بينها في كل لا يتجزأ، ولا يفصل بين البحث عن القوانين والأسباب وبين البحث عن الغايات والمعاني. (1)

جدل الدخول إلى الألفية الثالثة :

عوامل دخول الألفية :

علينا أن نشير إلى أن مناقشة حالة الغثائية واللاوعي التي درج عليها .... وقادة الرأي عندنا بالإكثار من ترداد القضايا وتشكيل خلفية وهمية لصانعيها لم تعد بجدية لنا ولهم، وعلينا وعليهم تجاوزها لتفهم أدوات وحالات الاستعداد التي تؤهلنا للدخول في الألفية الثالثة، ويتجاوزها تكون قد رتقنا الشرح النفسي والوجداني– وهو الحد الأدنى المطلوب – بين واقعنا المتخلق وحالة التبعية للغرب التي عليها عالمنا العربي والإسلامي اليوم.

وهنا لا بد لنا أن ندرك تمام الادراك أن الألفية الثالثة ليست ألفية الحديد والفولاذ و الألمنيوم وأبنية الحجارة، بل هي ألفية ما بعد الكهرباء وضوء المصباح، إنها ألفية اللدائن والبلاستيك والأحجام الصغيرة وقوة الذرة، وزخم الحاسوب والإعلام الآلي.. وآليات السرعة الصوتية

(1) محمد عثمان الخشت، روجيه جارودي: لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، مصدر سابق ، ص91.

والضوئية، ألفية الاستيطان في الفضاء وبناء المستعمرات الفضائية، والعمليات الجراحية عن بعد وبدقائق الحاسوب الالكترونية.

وسيكون مصيرنا – نحن المتخلفين – على عتاب الألفية الثالثة إحدى ثلاث حالات : ففي الحالة الأولى وهي أسوأ وضعياتنا، سيكون وضعنا فيها وضع سائر الأشياء والموجودات التي يتعقبها الزمن الفيزيائي دون إرادة منها، وهي في طورها الكموني السكوني الخاضع لتعاقب الثقلين وفي الحالة الثانية وهي التي نحن اليوم وهي أيضا أسوأ من الأولى سيكون وضعنا فيها موضوع المخادع لنفسه المضلل لمجتمعه ولأمته، وذلك مجالات الترداد الببغائي اللاوعي لبعض أدبيات الألفية الثالثة التي نسمعها أو نراها من صانعيها مباشرة أو عبر وسائلهم الإعلامية والدعائية والاتصالية. أما الحالة الثالثة و هي الحالة التي عليها صانعوا أدبيات الدخول إلى الألفية الثالثة وهي التي يجب أن نكون قد هيأنا – الحد الأدنى اللازم – لها أنفسنا عقليا ووجدانيا وسلوكيا و إنجازيا لنتمكن من ولوج عتباتها بثقة وثبات احترام، و هذا يحتاج بدوره أن يتم عبر مراعاة سنن التغيير من حسن تحديد الهدف و اختيار نظرية العمل و أسلوب التغيير. **(1)** والملاحظ أننا – العالم المتخلف– مازلنا نعيش أطر و قوالب القرنين الماضيين من الألفية الثانية بحجج الأصالة والتمسك بالعقيدة، دون العمل بها و بأبعادها خشية الإفصاح عن أسباب العجز والتخلف الحقيقية، والدين الإسلامي وأطره المقدسة أبعد ما يكون عن طروحاتهم الهزيلة.

(1) منير شفيق، في نظريات التغيير، المركز االثقافي العربي، ط 2، لبنان، 2005، ص162.

إن عناصر وأدوات الدخول في الألفية الثالثة تتمثل فيما يلي :

1- **الإنسان الحداثي الفاعل :** الذي حسم نهائيا معضلة التناقض التشكيلية التي أثارها مثقفو التشكيك والإلحاد في نهاية الألفية الثانية – بين اطر وحدود وضوابط دائرتي الأصالة والعاصرة وتقديس ما حقه التقديس من كتاب كريم وسنة مطهرة ، واحترام ماحقه الاحترام من أثار و فهومات السلف ، وترك ما وجب تركه من مرتبطات الزمان والمكان والكيان ، والتطلع لمقتضيات والإنسان الحداثي الفاعل ، الذي خلص نفسه من أسار القوالب والعقد ودوائر التعامل الكلاسيكية المورثة عن الألفية الثانية ، من لم تنص عليه المحددات والأطر المرجعية المقدسة .(القران الكريم السنة النبوية المطهرة، فهومات الأئمة الأعلام كبوابات لولوج النص المقدس) الإنسان الحداثي، الإنسان الكوكبي المهيأ للتعامل العولمي دون التضايق من ضوابط تشريعية وثقافية الإنسان الحداثى الفاعل المتحرك ، وبهذا الإنسان يمكننا الدخول بثقة للألفية الثالثة، الأمر باختصار يتطلب تغييرا في النماذج المتبعة. (1)

1 – **التحكم في تكنولوجيا التقنيات العامة :** بحث يمكن السيطرة على سائر معضلات البشرية العشر : (التصحر ، تلوث ، قلة المياه، سخونة الجو ، الانفجار السكاني ، الن فلايات بأنواعها الكيماوي والنووي والعادي ، أزمة الغذاء ، انحراف الفطرة البشرية بالمخدرات ،

(1) مراد هوفمان، الإسلام في الألفية الثالثة، مصدر سابق ، ص 221.

والسيدا .....، الحروب المحلية والإقليمية ، الظلم والعدوان) .

وهكذا التحكم الفاعل في معضلات البشرية مع القدرة على إيجاد الحلول لها هو أحد مقومات الدخول في الألفية الثالثة .

2 **التحكم التام في تقنيات عالم المعلوماتية :** السريع والمتطور بسائر إفرازاته الإعلامية والاتصالية الأرضية والوظائف

ولكن ما حظ العالم من هذه العوامل الثلاثة ؟

أين فردها الحداثي الفاعل ؟ وتحكمه التكنولوجي القوي ؟ وقدرته المعلوماتية الفائقة.(1)

إن "التقدم" هو "إله" مجتمعاتنا، يضيف غارودي. وهو "إله" يقتضي قرابين من البشر. والقيمة الأساسية التي يقوم عليها هذا الدين هي الفعالية أي تزايد القدرة على التحكم في الطبيعة وفي البشر. ويحتاج هذا الدين في إقامة شعائره إلى طائفة من القساوسة هي طائفة التقنوقراطيين يعني جماعة من الأخصائيين يُحسنون التساؤل عن الشيء "كيف هو" ولا يتساءلون أبدا عن الشيء "لماذا" ويجيدون الخوض في قضية الوسائل ولا يخوضون أبدا في قضية الغايات. هكذا، إذن، تتضح الصورة أمامنا. إن ما يجري في منظومتنا من تركيز غير بريء على التقني والحساباتي كان مرده أساسا إلى الرغبة في إغراق التلميذ–الطالب في أوحال من التقنيات والتفاصيل (كيف أجيب على تمرين كذا، كيف يشتغل هذا البرنام في

(1) سليمان العسكري: مجلة العربي ، العدد484، الكويت، ماي.2007، ص4.

الحاسوب، كيف أحُل معادلة رياضية...) حتى يدخل إلى نفق مظلم وإلى قفص حديدي وإلى صندوق أسود وهو عاجز عن طرح سؤال الماهيات ومساءلة الاختيارات وإعادة النظر في الفلسفات. وللإشارة فهذه التقنيات والمهارات أو الوسائل تعبير غارودي هي مُهمة ومطلوبة ولا يستقيم العلم ولا تستوي الحياة بدونها؛ لكن تضخيمها وتسليط الأضواء عليها (حتى صار الرأي العام في المجتمع يُقدر "أبناء العلوم الرياضية" ويستخف بأهل "علم الاجتماع"، بفعل هذا التضخيم وهذه العناية المُركزة التي حظيت بها التقنيات والحسابات في مناهجنا الدراسية) هذا بالإضافة إلى تدريسها بدون تلقيح ذلك بجرعات معتبرة من فلسفة العلوم وتاريخها وتطوراتها والقطائع التي عرفتها والجهود التي أثمرت التقنية والتكنولوجيا؛ إن هذه المعطيات هي التي تبعث الشك في ما وراء السطور وما خلف التخطيط من هجوم على مرتكزات "العقل النقدي" عند الطالب–التلميذ.

إن هذا الخريج الذي حذق أسئلة المنظومة وأجاد التقنيات والحسابات والمهارات المطلوبة ولا علاقة له بالأسئلة الضخمة والفلسفات المتحاربة والمدارس الفكرية الرائجة (إلا إذا حظي بفرص خارج المنظومة كالانتماء إلى حركة اجتماعية، أو نصائح منيرة من أقربائه ومعارفه النبهاء، إن هذا الخريج هو من يطلق عليه "التقنوقراطي". ، إذن فيجب للتعليم أن يكيف الانسان حسب حاجة المجتمع، وأن يعاد بناؤه من البدايات و الأسس. **(1)**

(1) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص 167.

الخطاب التجديدي وسؤال الأزمة :

طرحت مجموعة من المفكرين العرب في الأخيرة : سؤال عن الأزمة العربية الراهنة " ، وقد طبع في كتاب جماعي أشرف عليه المفكر العربي حسن حنفي ،الذي حمل هموم الفكر و الوطن من أجل اعادة صياغة الفكر و ابراز القضية **(1)**، و تزامن مع تزايد اشتداد الأزمة سواء باحتلال العراق أو محاولات الغرب وأمريكا الصهيونية تشكل خريطة عربية جديدة في القرن الجديد وواد كل قيم المقارنة والجهاد والنضال من اجل الوحدة العربية والإسلامية وقيم الحرية والكرامة بصاحب ذلك فشل وتأزم في التدهور الاجتماعي والإقليمي والمعرفي ، ولكن الأزمة هنا في الوقت نفس حالة من التعقيد ومن المرحلة التاريخية التي تستدعي وجها للازمة بمعنى أنها نتيجة بل تختلف معه وتتمايز عنه فالكتابة مثلا في قضايا الحرية والعدالة والتجديد ظلت لربع قرن هيمنة الرؤية الإيديولوجية أو الحربية الآتية.

لذلك تظل مسألة الخروج من التخلف الحضاري الذي جاء نتيجة تراكمات و أخطاء أوصلتنا إلى أقصى الأزمة فلا يمكن أن نصل الى المدنية دون الحضارة، لأنه لا يمكن استعارة فاعلية الإنسان و استيراد روح و إرادة التحضر و العمل المنبثقة من العقل.**(2)**

(1) حسن حنفي، هموم الفكر و الوطن، دار فياء، ط2، القاهرة، 1997، ص 8.

(2) بعيش مسعود، أزمة المجتمع العربي، مجلة التربية و الابستيمولوجيا، العدد5، الجزائر، 2013، ص 76.

ومازال سؤال الأزمة حاضرا متجددا بلبس لبوسات عديدة ولكنه الفاجعة والصدمة والأمل والحلم ، هو كل من عواطف وتحليل وعقل فقد عبر عن ذلك أدبيا وجماليا عن الذات المجروحة " وفكرنا عن" الهواية الضائعة وسياسيا عن "الدولة المفقودة " في الأول تعتبر رمزي أشعاري يحاول بعث الأكل بالحياة لذات عربية – إسلامية عاش مجد الانتصار والتفوق وبإمكانها أن تكون ذاتا قوية في مقابل آخر متقدم تستطيع محاورته ومنافسة ، كما كان فكر النهضة العربية و التجديد و أكدته محاولة للكشف عن هواية مبدعة تكتشف أسباب صانعيها و تيهها و تحاول أن تصنع لها كوجيتو خاص بها ، قد يراه البعض كوجيتو فكريا باحثا على الطريقة الديكارتية و الكانطية أو الفوكوية و آخرون يرونه كوجيتو عمليا جواديا يطرح قضايا الحرية و العدل و التنمية كفكر عملي لهواية تلتمس مسارها الصحيح و هي قضايا ترتبط بالحركة المدنية و السياسية من أجل "دولة مؤسسات" و ليس سلطة عربية قائمة على مجموعات عصبية.

لقد كانت مشكلات البلاد الاسلامية تتمثل في أمرين برزن آثارهما في كافة جوانب الحياة الانسانية، و هما الفساد و التخلف و لكل منهما دلالة على أن جذوة الحضارة الاسلامية قد خبت، و أنها أصبحت تعاني أكثر من أزمة عاتية.**(1)**

أما أزمة المعرفة التي تتمثل في التخلف فلم يشعر بها المسلمون و لم يدركوها إلا في وقت متأخر ، عندما اصطدموا بقوة الغرب الحديث و شاهد تفوقه العسكري و الصناعي، و قد بدأت محاولات العلاج من زمن غير قصير. **(2)**

(1) بعيش مسعود، الموقف السياسي في حوار الحضارات، مجلة التربية و الابستمولوجيا، الجزائر، العدد3، 2012، ص 89.
(2) المرجع نفسه، ص 90.

محاكمة الفكر...محاكمة الحقيقة:

الموقف الذي يواجهه مفكرنا الكبير الذي أعلن إسلامه وسَمَّى نفسه «رجاء غارودي» — موقف تقديمه للمحاكمة بتُهمة «العداء للسامية» — ذلك الموقف، لا يخص فرنسا أو المفكِّر الفرنسي المسلم وحدهما بقدر ما يخصُّ الأمة الإسلامية و العربية مجتمعة ومنفردة؛ فهو موقف لم ينشأ من فراغ، وليس منفصلًا أبدًا عن كفاح الشعوب العربية والشعب الفلسطيني، ومن أجل استعادة الوطن الذي الْتهمتْه الصهيونية اليهودية، واقتطعته من جسد أمة بأكملها، وتربَّعت عليه فيما يُصبح اسمه الآن «دولة إسرائيل». (1)

إننا نعادي الصهيونية ونحارب — أو نزعم أننا نحارب — «إسرائيل»، ولكن في الاعتقاد أن قليلين جِدًّا في وطننا العربي، وهم الذين يُقدِّرون بالضبط حجم وفاعلية العدو الذي نحاربه.، ذات مرة، فحينما رتأمل هذا الأخطبوط الذي نحاربه فكان التمنى لو كُنَّا نحارب إحدى القوتين العُظميَين، أو حتى كليهما — رغم أن هذا مستحيل — بدلًا من ذلك الشعب المتعصب المجنون الذي نحاربه؛ فقد كُنَّا — لو حاربنا إحدى القوتين العظميين — سنُحارب حكومةً أو جيشًا، لكننا لن نكون أبدًا بهذه الحرب نحارب شعبًا، وقد كان الفيتناميون يُحاربون الولايات المتحدة في فيتنام، ولكنهم كانوا يحاربون الجيش الأمريكي، أو بالأصح البنتاغون، وعلى أكثر تقدير أصحاب المصالح الحاكمة في الولايات المتحدة الأمريكية، ولم يكن الفيتناميون يُحاربون الشعب الأمريكي؛ إذ إن هذا الشعب كان ومنذ بداية التدخل الأمريكي ضد هذه الحرب، بل وانتهت تلك الحرب حين وقف الشعب الأمريكي بأجمعه ضدَّها، بل المُضحك أن اللوبي اليهودي الإعلامي الأمريكي وقف ضد هذه الحرب، ولسبب لو تعلمون خطير؛ فإني أعتقد أن هدف اليهود الأمريكيين الذين يُمسكون بزمام الأمور في أمريكا كان: إخراج الجيش الأمريكي الموجود في آسيا بسببٍ غير حيوي، ألا وهو

(1) يوسف ادريس، فقر الفكر و فكر الفقر، مؤسسة هنداوي ، المملكة المتحدة ، 2017 ، ص 87.

المحافظة على هيبة أمريكا ضد الشعب الشيوعي في آسيا، وتلك مهمَّة ليست حيوية

بالضرورة للمصالح الأمريكية، أو بالأصح للمصالح اليهودية، إخراج الجيش الأمريكي من جنوب غرب آسيا ليتفرَّغ تمامًا للشرق الأوسط، التدخل المباشر فيه ساعة اللزوم بواسطة قوات الانتشار السريع، وتعضيد وحماية الغزو «الإسرائيلي–الأمريكي» لاكتساح المناطق المتاخمة لـ «إسرائيل»، وأيضًا لتخويف بقية الدول العربية البعيدة مثل الجماهيرية الليبية والجزائر وحتى مصر والعراق، بحيث تتهيأ لجيش «الدفاع الإسرائيلي» الفرصة الكاملة ليبتلع ما يشاء من لبنان والضفة الغربية والجولان وغزة والقدس، وتدخل المنطقة في عصر السيادة الإسرائيلية المدعومة بالسلاح والنفوذ والمحاربين الأمريكان، وتحت حماية مظلة أمريكية مؤلَّفة من حاملات الطائرات ومشاة البحرية والطيران الأمريكي وقوات الانتشار السريع ... إلى آخره ... إلى آخره.

فلو كُنَّا نحارب أمريكا نفسها، إذًا لكانت مواجهتها بل وحتى الانتصار عليها مسألة ممكنة، أمَّا أن نحارب ذلك العدو الغريب المُسَمَّى بـ «إسرائيل»، والذي ليس في حقيقة أمره سوى كل يهود العالم مُتنكِّرين ومُنتشرين في كافة الدول، يتابع غارودي الحديث عن كتابيه: فلسطين أرض الرسالات، والأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، لم يتمكن من توزيعها كالعادة لأن المكتبات التي يعرض فيها الكتابان تتلقى التهديدات، فأعادت النسخ إلى الناشر، و بالتالي توقف الكتاب. **(1)**

فلقد استطاع اللوبي اليهودي المُتحكِّم في العقل الفرنسي، رغم رُقيِّ ذلك العقل، ورغم ما يحمله من تقاليد الحرية والإخاء والمساواة، استطاع اللوبي التسلُّل إلى ذلك العقل الفرنسي.

(1) روجيه غارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، تقديم: محمد حسنين هيكل، دار الشروق ، ط 4، القاهرة، 2002، ص 179.

محاكمة غارودي :

إن اللوبي الصهيوني المتسلل في قلب فرنسا من خلال أرقى أشكال الدعاية فيه — المسرح والسينما والغناء والموسيقى، ثُمَّ الصحف وكتاب الرأي، والمواد الموجَّهة إلى المواطنين الفرنسيين العاديين، لوبي يهودي مُتكاتِف في غاية الذكاء والترابط، استطاع أن يغسل مخَّ الشعب الفرنسي من كبار مثقَّفيه إلى رجل الشارع، وكما فعل في أمريكا استطاع أن يُجنِّد الكاثوليك الفرنسيين إلى الدين الجديد ، ويُحمِّلهم أوزار تاريخ اليهود كله، ويجعلهم يتبنون تلك الكذبة المزعومة عن ضَخامة الضحايا اليهود أثناء الحكم النازي في ألمانيا، رغم أن أيدي شارون و بيجين لا تزال تقطر بالدم العربي، وتحميل الأوروبيِّين جميعًا وزر ما اقتَرَفه هتلر ليس ضد الإنسانية كلها، وإنما ضد اليهود على وجه التحديد ... استَطاع اللوبي في فرنسا، فوصلنا لحالة يأس تمامًا من أن ينجح قطاع من المثقَّفين الأوروبيِّين أو حتى بعض كبار مثقفيه في الإفلات من الحصار الثقافي الفني الإعلامي «الإسرائيلي»، في اكتشاف الحقيقة وراء هذا الضجيج العادي الهائل، والخروج من الدائرة الجهنمية ومواجهة الرأي العام في بلده بحقيقة ما يُدبَّر له ولشعبه، ودور اللوبي في العبث بعقله وبالتاريخ. (1)

إلى أن جاءت قصة الحجر على أفكار غارودي، التي أماطت اللثام و بعقل فلسفي يطرق الحقيقة المنطقية الموضوعية، كاشفا، هذا الوهم الذي يقتل ويسفح علنًا أمام الملأ، ويُعربد على ساحة الدنيا دون أن يجرؤ أوروبي أو أمريكي أو أية حكومة غربية أن تقول له: «قف».

هذه الأفكار كلها في كتاب غارودي، ليس هذا فقط، بل بصبر العالم والمفكِّر وبحسِّه

(1) يوسف ادريس، فقر الفكر و فكر الفقر، مرجع سابق، ص89.

الدؤوب، استطاع غارودي ليس أن يُورد تلك الأفكار المَجنونة فقط، بل وأن يردَّ عليها ويكشف زيفها ويهدم الأُسس التي اتَّخذوها لبُنيان نظريتهم الكاملة عن أنهم «شعب الله المختار» أو «الأسمى» الذي من المحتَّم — في رأيهم — أن يسود العالم كله ويَحكمه، من خلال حكمهم لأقوى دولة فيه، من ناحية أخرى استغلال قوة وإمكانيات تلك الدولة واختلاق وطن قومي لليهود في فلسطين تخضع له المنطقة العربية والشرق أوسطية كلها، وتدين له بالطاعة، ومنه تقوم إمبراطورية يهودية لا تحكم المنطقة فقط، وإنما تحكم وتتحكَّم بالعالم بأسره، بشرقه وغربه، وشماله وجنوبه.، كذلك في الإرهاب الفكري. (1)

فللأفكار التي كانت تُراود أحلام اليهودية العالمية وطموحاتها، ، توجد كحقائق عند غارودي ... تلك الأحلام اليهودية لا يُمكن أن تصمد أمام أي منطق ولو بسيط، يناقشها، بل لا تصمد حتى أمام مناقشة ساذجة، ومع هذا استطاع اللوبي اليهودي في فرنسا وفي كل مكان من أوروبا وأمريكا، وحتى في بعض دول العالم الثالث غير المُنحاز، استطاع أن يجعلها حقائق مُسَلَّمًا بها ولا تقبَل جدلًا ولا مناقشة، إلى الحد الذي لا يكتفي فيه اللوبي اليهودي في فرنسا بإشاعتها حتى يؤمن بها الفرنسيون إيمانهم بالأديان أو بالعالم، وإنما حمايتها أيضًا من التصدي لها أو مناقشتها، بحيث يَنجح اللوبي اليهودي العنصري في خلق رأي عام ينجح في جعل ما يُسَمَّى بـ «العداء للسامية» جريمة يستحق المواطن عليها المحاكمة، وتَصدُر ضده الأحكام، في حين أن الإلحاد نفسه في تلك الدول المسيحية الكاثوليكية لا يُعتبر جريمة، والكفر والإيمان بالعلم لا يُعتبَر جريمة، لا شيء خاص بالرأي أو إبداء الرأي في فرنسا يُعتبَر جريمة، الرأي الوحيد الذي يُعتبر جريمة بشعة هو أن يقول أحد رأيه في اليهود أو في معتقداتهم، أو يتصدى لأحلام الصهيونية العالمية، أو أحيانًا ينقد إجرام الدولة الإسرائيلية إذا قرن هذا الإجرام بكونها دولة يهودية.

(1) روجيه غارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، مصدر سابق، ص 22.

إلى هذا الحد وصل نفوذ اللوبي اليهودي في فرنسا، وفي العالم الغربي كله.

وصَل وسيطر وهيمَن إلى درجة مخيفة وشاملة، إلى درجة أن أحدًا لم يجرؤ على التصدِّي لهذا التفكير، لو أن مفكرًا ماركسيًّا أو مسيحيًّا أو حتى ملحدًا لا يثمن إلا بقوانين العلم قد تصدَّى لمناقشة تلك الأفكار.، لو كان غارودي قد تصدى لهذا الجنون اليهودي المتعصِّب الأعمى، وهو بعد لا يزال قائدًا من قادة الحزب الشيوعي الفرنسي، أو حتى بعدما أُقيل؛ أي كنت أتمنى لو أن مفكِّرًا من داخل حضارة الأوروبية المسيحية — ودون خروج عليها — قد تصدى لمناقشة هذا العبث الصبياني الذي للأسف قد تسلَّح بأقوى وأحدث ما وصل إليه العقل البشري من وسائل الإعلام، ويَحظى بأبوَّة ورعاية المعسكر الغربي كله وعلى رأسه أمريكا.، باعتبار أن مناقشة تنشأ من داخل تلك الحضارة المسيحية سيكون لها صدى أعمق داخل الرأي العام الأوروبي.

لذلك فما تفعله الصهيونية هو منتهى الأصولية، حيث ينطبق عليها حرفيا المفهوم الإصطلاحي الذي يتمثل في :

تقوم على معتقد ديني أو سياسي مع الشكل الثقافي، أو المؤسسي الذي تمكنت من ارتدائه في وقت سابق من تاريخها وهكذا تعتقد بأنها تملك حقيقة مطلقة وأنها تفرضها...**(1)**

فمن جهة زعم امتلاك الحقيقة، و من جهة أخرى محاولة فرض هذه الحقيقة بالقوة، بالعنف و بالتطرف، و يؤكد ذلك غارودي مسترسلا في القضية ذاتها بقوله: أن الأصولي يدعي إمتلاك الحقيقة المطلقة، وأنه يمتلك لا الحق فحسب، بل الواجب في فرض تلك الحقيقة على الجميع و لو بالحديد و النار.**(2)**

(1) روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة، مصدر سابق، ص 11.

(2) روجيه غارودي، نحو حرب دينية، مصدر سابق، ص 37.

قطبي الإنحطاط ...الولايات المتحدة وإسرائيل... (1)

يرى روجيه غارودي أن رؤية الولايات المتحدة هي الهيمنة على العالم، ولهم مُنَّظر وضع هذه النظرية، قال لهم: يجب عليكم أن تجدوا عدواً شيطاناً لمدة سنوات طويلة كان الاتحاد السوفيتي، وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي يجب إيجاد شيطان جديد، وجدوه في الإسلام، إذن الدعاية كلها تتجه ضد الإسلام كأنه مستنقع للإرهابيين يقدمونه هكذا في إعلامهم وإسرائيل تلعب دوراً أولياً في هذا، ومُنظَّر هذه الهيمنة الجديدة هو صموئيل هنتنجتون عندما كتب كتابه حول صدام الحضارات يوضح أن الحرب العالمية الثالثة القادمة هي ستقع بين.. بين حضارات.. الحضارية اليهودية المسيحية ضد الائتلاف الإسلامي الكنفشيوسي وهذه هي النظرية الصهيونية عمرها 100 سنة حينما أعلن تيودور هرتزل قائلاً: إن دولة إسرائيل سوف تكون قلعة متقدمة للحضارة العربية ضد الهمجية في الشرق، إذن ما قاله هرتزل يتناغم ويلتقي مع ما ينظر له صموئيل هنتنجتون اليوم، فإسرائيل هي دولة بين ثلاث قارات إفريقيا وآسيا وأوربا، ومنذ انهيار شاه إيران تعتبرهم الولايات المتحدة مراقبين أو حرساً للبترول في الشرق الأوسط، ولهذا نراهم اليوم، ولهذا نراهم اليوم يعطون، نري الأميركان، يعطون السلاح والمال لإسرائيل بدون حساب، ونذكر حينما غزوا مع موش ديان لبنان من بين حوالي 520 طائرة 502 طائرة أعطيت لهم كهدية أو كمنحة من الولايات المتحدة الأميركية، هناك كاتب إسرائيلي، رجل متدين، كاتب موسوعة عبرية، البروفيسور ريجوفيتش، كتب أن قوة الطفرة الإسرائيلية تأتي من القفاز الأميركي الحديدي الذي يغلفه من شلال الدولارات التي تسقط عليها.، و هنا تتضح وتدور الفكرة الرئيسة فيه حول تسمية إسرائيل بشعب الله المختار المرتبط مع الله بالعهد... (2) هذه الأكذوبة العرقية التي تبنت كل أشكال العبودية و التسلط.

---

(1) مقتطف من حوار أجراه الصحفي أحمد منصور مع مفكرنا روجيه غارودي، بتاريخ 08/02/1998 موقع .https://www.aljazeera.net

.(2) روجيه غارودي، فلسطين أرض الرسالات السماوية، ترجمة قصي أتاسي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق،1991، ص 81/80

إنَّ معركتنا ليست فقط بسلاح الكلاشينكوف، إنَّ اللسان أيضًا والفكر الثاقب أحيانًا يفعل ما لا يستطيعه أي كلاشينكوف، وأي دبابة أو طائرة، وهذه فرصتنا للمواجهة الفكرية مع اليهودية والصهيونية، تلك المواجهة التي خسرناها طويلًا، وكثيرًا، وأحيانًا تجنَّبنا خوضها في عقر دارها، واكتفينا بخوضها في عُقرِ دارنا فقط، هذه فرصة السماء لنُواجهها هناك حيث تُعشِّش وتُخيِّم وتَستولي على العقول، والمعركة مضمونة، فقط لو خُضناها، فهل نخوضها؟! ذلك هو السؤال.

إن رسالة فيلسوفنا واضحة للعالم، أنها تنبئ بالخطر الداهم، فحواها أن الأصولية اليهودية و من ورائها الحركة الصهيونية سببت و ما زالت تسبب آلاما و مآسي ثقيلة للإنسانية، إنها بحق مرض العصر.، إن دحض الافتراءات و الأكاذيب و التذرعات هو النهج الكفيل بتعرية خططهم و مشروعهم الخبيث.

فليس في وسع الخوف أن يتسرب إلى كل قلب أو أن يسكت كل صوت حق، فبعد خمسين سنة من الرقابة الصهيونية و التزييف للحقائق لا زال الفلسطينيون يواصلون نضالهم و كفاحهم، و لا زال الناس في كل مكان يرفعون أصواتهم منادين بالعدالة و السلام . (1)

ليصل غارودي في النهاية إلى نتيجة خطيرة جداً مفادها أن الأصوليات جميعها في العالم اليوم هي نتيجة أو رد فعل على الأصولية الغربية.، مما يضع الفكر الغربي أمام إحراجات ذلك كله من أجل تكريس منطق الهيمنة والصراع في العالم، فلهم حق سيادة الرجل الأبيض.

فكلمة الغرب حسب غارودي كلمة لها حمولة كبيرة، فضلاً على أنه لا يحبذ هذه الكلمة، بسبب تلك الحمولة السلبية التي تدل عليها في الخارج. (2)

(1) زقاوة أحمد، مقال محاكمة الحرية لروجيه غارودي، ديوان العرب، 07 ديسمبر 2005.

(2) روجيه غارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، مصدر سابق، ص168

إن التحدي الذي يطرحه غارودي أمام هذه المنظمات هو الحوار و النقاش العلمي و التحول من أسلوب التسليم إلى أسلوب المراجعة للتاريخ تماما كما وضعا غاليلي و أنشتاين التحدي في إثبات بطلان المسلمات المتعلقة بالكون. غير أن ليكرا تعترض و تدعي أن هذا أسلوبا عنصريا و معاد للسامية لأنه يهضم حقوق اليهود و ينفي الجرائم الواقعة عليهم، و في المقابل تغض الطرف عن السياسة الإسرائيلية و نتائجها على الشعب الفلسطيني ممثلة في المجازر و احتلال أراضى الدول المجاورة و سياسة الإبعاد و التعذيب .

يواصل غارودي تحذيره من خطر توسع الحركة القومية الصهيونية في أرجاء أوروبا و أمريكا و السيطرة التي تضربها على وسائل الإعلام، و ممارستها لكل أنواع الإرهاب و القمع لكل من يشير من قريب أو بعيد إلى المراجعة التاريخية أو نقد السياسة الإسرائيلية الراهنة، و طموح اللوبي الصهيوني في هذه المحاكمة بأخذ تزكية بقرار قضائي ضد غارودي.

و بثقة الفيلسوف و المناضل الضليع , يختم غارودي أمام قاضي المحكمة كلمته مؤكدا دعوته إلى الحرية و السلم التي ناضل طوال حياته من اجل إرسائهما إلى حد التضحية و المخاطرة ليترك القاضي أمام سؤال رئيسي ينتظر الحل: من هو المذنب؟ هل من يرتكب الجريمة ؟ أو الذي يندد بها ؟ من هو المذنب ؟ هل من يندد بالجريمة؟ أو من يحاول تكميمه؟

وهنا يكمن دور الفلسفة التي في اعتقاد غارودي بمعناها الصحيح، تفكر في الغايات و في معنى الحياة، و المشاركة في الفعل لتحقيق هذه الغايات، وهذا المعنى قد خانت رسالته في الغرب شرقه و غربه على السواء. **(1)**

(1) روجيه غارودي، كيف يصنع المستقبل، مصدر سابق، ص 232.

خاتمـــــــــــــــــــــــــــــــة

خاتمة:

في الساعة الثامنة من صباح الأربعاء 13 حزيران/ يونيو 2012، وفي منزله الكائن في "شينفيير سور مارن" جنوب شرق باريس، رحل فيلسوفنا الكبير روجيه غارودي عن 98 عاماً، قضى معظمها مهموماً (إنتاجاً ونشراً) بالفكر الفلسفي و السياسي والديني و الحضاري والنقدي...، وكان في ذلك كلّه صاحب ذهن متّقد، وذاكرة حّية، ذات قدرة هائلة على تحقيق أفضل التقابل الموزون بين الواقع والمثال، والنسبي والمطلق، والإيديولوجيا ونقيضها، والظاهر والباطن... هكذا دونما خلط في المفاهيم أو فساد في المنهج.

لقد أراد الفيلسوف المسلم روجيه غارودي بكل ما سبق من تجربة حياته هو أولا، أن يقدم لنا محاولة فكرية جادة قصد بها و بصدق لأبعد الحدود دحر تخلف –المسلمين خاصة– بكل أشكاله المادية و الذهنية و العملية.، فحياة مفكرنا كانت رحلة شاقة في البحث عن ينابيع الحكمة، ما استنفذت عمرا بأكمله منذ ريعان شبابه، منتفض على واقع مر من حوله، بيئة إستعمارية، محيط غربي ملحد، لتستيقظ الفطرة الإيمانية مرتبطة بفلسفة ذات رشاد و منهج منقطعي النظير.

لقد عرف غارودي محطات عديدة في حياته، يمكن لنا أن نصنفها في المراحل التالية:

مرحلة الماركسية، مرحلة حوار الحضارات" التي من خلالها تعمق غارودي في دراسته الحضارات، و خرج بنتيجته أنه لابد من حوار بين هذه الحضارات ليبعث السلام و الوئام و التعاون الفعال بين الشعوب، ، و لذلك نادى بضرورة الحوار ،ومن شروط نجاحه أن يعرف كل واحد كيف يعترف بالآخر ويفهم معاني نوعيته الأساسية، وأن يميز في الوقت نفسه الآخر ما هو في حالة ولادة، وما يتغير و ما هو جديد".

مرحلة الإسلام، من مصادر فكر "غارودي" الإسلام الذي تعمق فيه كثيرا، وخرج بقناعة أنه الدين الذي يخلص الإنسانية من عالم الغموض والهمجية، وفي قراءته للإسلام وضح غارودي رأيه أننا نعتمد على تحليل العظمة الماضية التي عرفها الإسلام باعتباره مُبدِعَ مبادرة تاريخية وتحليل أسباب الانحدار التي أخضعته لاستعمار الأمس، والاستعمار الجديد اليوم.

فالذي نبحث عنه هو كيف يمكن للإسلام أن يعود فيجد مكانه في إعادة تنظيم عالم صار فوضى و هيمنة لإمبراطورية الولايات المتحدة ناشرة النظرية الليبرالية و الأكثر تدميرا للعالم برمته ؟، إنه يدعو شعوب العالم إلى الوقوف في وجه أخطبوط العالم.ليخوض بعدها مرحلة النضال ضد الصهيونية والهيمنة الأمريكية هذه الأخيرة التي اعتبرها في نظره لا تحكم العالم إلا من خلال فرقة الشعوب فيما بينها، ومن خلال القادة الذين يتبعون السياسة المجرمة، فخصص لذلك كتابه الولايات المتحدة طليعة الانحطاط.

فلأهم درس نستخلصه من سيرة غارودي هو التحرر من الدوغمائية، هذا التحرر جعل أفقه إنسانيا ساقه إلى كشف الأصوليات بمختلف أشكالها، كشفا أزاح التنميط الذي ربط الأصولية بالإسلام، ربطا هو ذاته محصلة أصولية غربية مؤسسة على مرجعية استبعاد الآخر و على رؤية تمركز غربي على أصول يهودية مسيحية روحيا وأصول إغريقية فلسفيا ورومانية حقوقيا.، فإذا كانت كبريات مشاكل الأمة تتعلق بالتنمية وردم الهوة بينها و بين أعداء في مجال الصناعات و التقنيات و تطور العلوم، فهل في معالجة كل ذلك ثمة حاجة إلى تأويل أو تعطيل لأحكام أو إقصاء للإسلام ؟.، إن الذين يظنون أن التجديد يبدأ من هناك يخطئون في تحديد الأولويات كمثل خطئهم حين يخوضون في التأويل و هم يعالجون تلك الفروع.

و يلاحظ هنا أن المساحات المطلوب التجديد فيها كبيرة و كبيرة جدا، و ممكنة جدا، و لا مشكلة بينها و بين الإسلام و نصه، و لا مشكلة بينها وبين أشد المتمسكين به، أما المشكلة الحقيقية فهي في علاقة المفكر بالوضع الإسلامي و العالمي الراهن من جهة فهمه و تعمق إدراكه، لأننا مازلنا حتى هذه اللحظة بحاجة إلى المزيد من التعمق في فهم ظروف الأمة مجتمع و أجزاء، و في فهم الوضع العالمي شمالا و جنوبا و من ثم في تقديم الإجابات الصحيحة من ناحية استراتيجيات التغيير و التجديد و خططه.

فعلى المستوى المنطقي من الطبيعي أن يلتزم الإنسان بمنظومة عقدية وفكرية واجتماعية؛ لأن الإنسان بطبعه يبحث عمَّن يشترك معه ويتشابه معه في فكرة أو انتماء أو أي دائرة اجتماعية أو معرفية، لكي يلتقي معه، ويحوّل الاشتراك في الدوائر المعرفية والاجتماعية إلى شبكة مصالح تُديم العلاقة وتطورها أفقيًّا وعموديًّا.

وعلى هذا الأساس فإن المطلوب الآني هو أن تعمل مؤسسات التجديد والفكر في الأمة على معالجة السلبية في فاعلية الخطاب التجديدي الحضاري؛ إذ المطلوب هو صياغة نظرية فكرية في التجديد الحضاري تحدد لنا الأهداف والمناهج والوسائل والأساليب والمشاريع والبرامج والخطط، ومهارات التنفيذ والأداء والمراجعة والتقويم... وتحدد لنا الأسباب والأعراض، وتحدد لنا كيف تؤثر العوامل التربوية والثقافية والسياسية والاجتماعية والحضارية والعسكرية والاقتصادية والفنية والأدبية في صياغة خطاب التجديد، وتحدد لنا كيف تؤثر العوامل الداخلية و الخارجية... إننا بحاجة إلى نظرية حضارية متكاملة في التجديد الحضاري يتحدد فيها كل ما له صلة بالتجديد فهماً وتنفيذاً ومراجعة واستمرار... إن الوصول إلى هذا الوعي والعمق سيقود فعاليات التجديد إلى أهدافها بصورة منهجية مطردة ويومها سوف تتعلم الأمة من جديد فن التجديد الحضاري، وتقوده بكل جدارة.

ولكن ومن أجل تحقيق هذا الوعي يتطلب الأمر التمكن من توظيف معطيات ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية والسلوكية بشكل أصيل وفعّال بتعليم فلسفة الفعل والحكمة التي تهتم

بالبحث في الغايات الأخيرة وتدفع الإنسان إلى فهم الواقع وتغييره لبناء ما يمكن نعته بالقدرات اللازمة لإنتاج الوعي والمعرفة التي تقود إلى التجديد.

كل ذلك لما كان لصراع غارودي مع الحضارة الغربية معتركاً إنسانياً بامتياز، لقد كان جوهر الصراع والخلاف هو الإنسان، الإنسان الذي تحول إلى ركام هائم بين الأشياء والسلع ووسائل الإنتاج، وأصبح في النهاية بيدقاً في رقعة الثورة الصناعية، وتم في غمار ذلك تسليع الإنسان نفسه إلى جانب مبادئه وقيمه وأخلاقه.

مع بقاء الخطاب الغربي مُهيمناً على العالم، ظلّت هذه "الأصوليات الغربية لاواعية"، خصوصاً حين يتغلّف هذا الخطاب بالشكليات العلمية. تصدّر باحثو الغرب الحديث عن الأصولية (في الشرق)، دون أن يشعروا بالأصوليات التي يقفون عليها.

لقد صار غارودي، بحكم سعة اطلاعه على ثقافات العالم وتجربته الحياتية الثرية، التي تزامنت مع نهضة علمية عالمية غير مسبوقة، رافقها جهد فكري كبير، ومتعارض، بل متناشز أحيانا، ينظر إلى الحياة نظرة شمولية، تتقصى جذور الإنسان وحوافزه الذاتية والموضوعية لإنتاج منظومات الأخلاق التي توزعت بين الجماعات البشرية، وأنتجت هذا المزيج الغريب من التقارب والتباعد، الحروب الدموية والعلاقات الاقتصادية والتجارية، وكان يتأمل بعقل المفكر والفيلسوف هذه السيمفونية المدهشة عبر التاريخ، ومن هنا عني غارودي بدراسة الإنسان في أبعاده المتعددة التي يبقى البعد الروحي فيها، محور القيم والدافع الأقوى نحو الالتقاء والتصادم معا.

إن القارئ لفكر غارودي، و بسعة من الوعي، ليشعر أن سؤاله أو صرخته (لم يعد الصمت ممكنا) باتت أوسع من أي مساحة فكر لتشمل المعمورة كاملة، وكأنه يقول (إن الإنسانية في أزمة) بعد أن كتب أكثر من كتاب، تناول فيه مختلف ما تعانيه البشرية بفعل الشطط الأخلاقي والسياسي لـ (الكبار) الذين يأخذونها اليوم إلى مصير مظلم، والى المزيد من دفع

الضعفاء إلى الحروب والمصادمات التي أرهقت الإنسان واستنزفت روحه وشتتت عقله، وجعلته ينظر لأخيه الإنسان بريبة وشك، وسط سيادة منطق التغالب وغياب لغة الإيثار والتكافل، التي كانت قد دفعت بهذا الإنسان المرهف، لان يتخذ موقفا إنسانيا من قضايا عصره التي امتدت سحابة قرن من الزمان، لكنه غادر وهو يتأمل المشهد الإنساني أمامه وقد اكتسحته الغيوم السوداء، وصار يحاصر الإنسان اليوم القلق والخوف.

قد نتفق أو نختلف مع غارودي، في مواقفه وآرائه التي يراها البعض متقلبة، ويراها البعض الآخر، ناتجة عن خصوبة عقلية واستمرارية في التأمل العميق، لكن الشيء الذي نعتقده هو أن غارودي، في رحلته الطويلة والمضنية هذه، ظل إنسانا حالما بغد أجمل لكل البشر، وقد ترك خلفه الكثير من الأسئلة التي نرى أن بعضها تمت الإجابة عنها وبعضها الآخر ستبقى في ذمة المستقبل، وهي بالتأكيد جزء من سؤال قادم، سيطرحه المستقبل نفسه.

فمما سبق من تفكيك فلسفي نقدي للخطاب التجديدي و أزمته سواء عند الذات و خصوصيتها أو الآخر المحيط بنا محوريا وما تجلى منه من خطاب موجه لنا، نجد أن الرؤى قد اتضحت معالمها وفق مرتكزات لخطاب تجديدي بأبعاده الفلسفية ذات البصيرة الناقدة للأشياء.، وهنا نستطيع أن نقر أننا حاولنا الإجابة إلى حد ما على الإشكالية الرئيسية للبحث، و تكملة لتناول الأسئلة المتفرعة منها و الأخير خصوصا، نجد أنه انطلاقا من هذه الحركة الجدلية المزدوجة المنطلقة من الذات و ما يقابلها، يمكن التأسيس لخطاب وعي بديل يتجاوز منهج الوصف و يرفض إنتاج نفس قوالب التفكير الإيديولوجية، و من هنا نجد أن فيلسوفنا الكبير روجيه غارودي قد حاول من خلال منهجه الفلسفي في دراسة فلسفة الحضارة أن يؤسس فاعلية للخطاب التجديدي الإنساني.

قائمة المصادر و المراجع

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ الحديث الشريف.

المصادر و المراجع:

المصادر: مؤلفات الفيلسوف روجيه غارودي:

3. غارودي روجيه ، ماركسية القرن العشرين، تر: نزيه الحكيم، دار الآداب، ط1، القاهرة، سنة1967 م.

4. غارودي روجيه ، في سبيل نموذج وطني للاشتراكية، ت فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق،سنة 1984 م.

5. غارودي روجيه ، حوار الحضارات، ترجمة: د، عادل العوّا، بيروت – باريس: منشورات عويدات، ط1، سنة 1978 م.

6. غارودي روجيه ، الإسلام، تر: وجيه أسعد، دار عطية للطباعة و النشر و التوزيع، ط 3، بيروت، سنة 2001 م.

7. غارودي روجيه ، نداء إلى الأحياء، ترجمة ذوقان قرقوط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق،1981 م.

8. غارودي روجيه ، نحو حرب دينية، جدل العصر،ت/صياح الجهيم، دار الفارابي، ط 3، الجزائر 2001 م.

9. غارودي روجيه ، كيف نصنع المستقبل: منشوراتANEP ، ط2،، الجزائر، 2003 م.

10. غارودي روجيه ، البديل، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، ط2، بيروت ، 1978 م.

11. غارودي روجيه ، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، دار الكاتب، دمشق، ط1، 1998 م.

12. غارودي روجيه ، حفارو القبور: الحضارة الإنسانية التي تحفر قبرها، ترجمة عزة صبحي، دار الشروق، ط3، القاهرة، 2002 م.

13. غارودي روجيه ، الإسلام في القرن الواحد والعشرين،(إشبيلية الميثاق) Tougui، باريس، 1985 م

14. غارودي روجيه ، الأصوليات المعاصرة، أسبابها و علاجها، ت خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، 2000 م.

15. غارودي روجيه ، وعود الإسلام، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار الشرق، بيروت، ط 2 ، 1980 م.

16. غارودي روجيه: من أجل حوار بين الحضارات، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار النفائس، ط01، دمشق، 1991 م.

17. غارودي روجيه ، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية ، تقديم: محمد حسنين هيكل، دار الشروق ، ط 4، القاهرة، 2002 م.

18. غارودي روجيه ، فلسطين أرض الرسالات السماوية، ترجمة قصي أتاسي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق،1991 م.

المراجع:

19. إبراهيم زينب ، فلسفة الدين والكلام الجديد نحو فهم معاصر للإجتهاد، دار الهادي للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، 2004 م.

20. إبراهيم الفيومي محمد ، رسالة في الحوار الفكري بين الإسلام والحضارة، عالم الكتب ، القاهرة، 1981 م.

21. أركون محمد ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، دار الساقي، ط2، بيروت، لبنان، 1996 م.

22. البازعي سعد، دليل الناقد الأدبي ، المركز الثقافي العربي، ط 2، الدار البيضاء ، 2000 م.

23. البشري طارق ، العرب في مواجهة العدوان ، مكتبة الأسرة، ط1، القاهرة ، 2003 م.

24. التل عادل ، فكر غارودي بين المادية و الإسلام، دار البينة للنشر و التوزيع، ط 2، بيروت، 1979 م.

25. الخشت محمد عثمان ، روجيه جارودي: لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 2011 م.

26. الجندي أنور، معلّمة الإسلام، دار الصحوة، ط2، ج1، القاهرة، 1989 م.

27. الجندي أنور، التربية وبناء الأجيال، ط 1، دار الكتب اللبناني، بيروت، 1975 م.

28. الجندي أنور ، عقبات في طريق النهضة ، ط1، دار الاعتصام بالقاهرة , 1983 م.

29. الربيع حامد، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي ، دار الموقف العربي، القاهرة، 1983م.

30. السعد نورة خالد ،" التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي "، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط1، جدة، 1998 م.

31. السيد سلطان محمود ، بحوث في التربية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، 1979 م.

32. السيد يسين، حوار الحضارات في عالم متغير، بحث مقدّم للمؤتمر الدولي حول " صراع الحضارات أم حوار الحضارات ؟ "، القاهرة ، مارس 1997 م.

33. السيد رضوان ، المسألة الثقافية في العالم العربي و الإسلامي، درا الفكر المعاصر، بيروت، 1998 م.

34. الشريف محمد بن شاكر، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، كتاب البيان، مجلة البيان، الرياض، ط 1، 2004 م.

35. الصالح صديق محمد ، مفكرون غربيون يعتنقون الإسلام و يتحدثون عنه، دار هومة للطباعة و النشر و التوزيع، الجزائر، سنة 2003 م.

36. العماري علي، أدعياء التجديد مبددون لا مجددون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1،1994 م.

37. العلواني طه جابر، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الثانية، 1992 م.

38. الغزالي، أبو حامد محمد، إحياء علوم الدين، مكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون تاريخ.

39. القرضاوي، يوسف، المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، القاهرة، 2001 م.

40. القرضاوي يوسف ، من أجل صحوة راشدة تجديد الدين وتنهض بالدنيا، دار الشروق، القاهرة، 2009 م.

41. القرني عبد الله ، الإسلام وقضايا العصر، دار بن حزم للطباعة والنشر، بيروت ، 2001 م.

42. الكواكبي عبد الرحمان ، طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد، دار المدى للثقافة و النشر، دمشق، 2002 م.

43. الميلاد زكي ، الفكر الإسلامي بين التأصيل و التجديد ، دار الصفوة ، ط1 ، ، بيروت 1994 م.

44. الميلاد زكي ، الفكر الإسلامي، قراءات ومراجعات، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، لندن وبيروت ، 1999 م.

45. الميلاد زكي ، المسألة الحضارية، كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت، 1999 م.

46. المنسي محمد قاسم، في التفسير الفقهي، مكتبة الشباب، القاهرة، 1995 م.

47. الميلي محسن ، روجيه غارودي و المشكلة الدينية، دار قتيبة للطباعة و النشر و التوزيع، ط 1 ، بيروت، 1993 م.

48. اليحياوي يحي ، العولمة، أية عولمة؟ افريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، 1999 م.

49. برغوث عبد العزيز ، مقومات التجديد الحضاري في عصر العولمة، دراسة في فكر الأستاذ النورسي سعيد ، الشروق، ط 3، كوالالمبور، 2003 م.

50. برغوث عبد العزيز ، مشروع الفكر الحضاري، ضرورة تجديد الإنسان والفكر والتربية والثقافة، الشروق، كوالالمبور، ط1، 2003 م.

51. برغوث الطيب ، الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية ، دار قرطبة للنشر والتوزيع، ط 1، الجزائر، 2004 م.

52. بغورة الزواوي، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة 2000 م.

53. بكار عبد الكريم ، نحو فهم أعمق للواقع الإسلامي ، دار البشري، ط1، جدة ، 1999 م

54. بن حبيب الحمامي عبد الرزاق ، الارهاب الغربي، قراءة في أطروحة غارودي، المدينة المنورة، د ط، د ت.

55. بن عبد الكريم ناصر، العقل، الاتجاهات العقلانية الحديثة،دار الفضيلة، ط1، الرياض،2001 م.

56. بن نبي مالك ، شروط النهضة ، ت: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، إشراف ندوة بن نبي مالك ، دار الفكر ط6، دمشق، سوريا، 2006 م.

57. بن نبي مالك ، تأملات: دار الفكر المعاصر ، دار الفكر، ط5، دمشق ، 2006 م

58. بن نبي مالك ، مشكلة الثقافة : ت:عبد الصبور الشاهين، دار الفكر، ط11، دمشق، سوريا، 2005 م .

59. بن نبي مالك ، وجهة العالم الإسلامي، ت: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط 11، دمشق، 2005 م .

60. بن نبي مالك ، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد للطباعة والنشر، ط9 ، بيروت 1996 م .

61. بن نبي مالك ، الظاهرة القرآنية، دار الفكر المعاصر، ط6، بيروت،2007 م.

62. بن نبي مالك ، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، 2002 م.

63. بن نبي مالك ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، 1990 م.

64. تومي عبد القادر ، العولمة من الاقتصاد الى الايديولوجيا، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، 2009 م.

65. تومي عبد القادر، العولمة: فلسفتها، مظاهرها، تأثراتها، كنوز الحكمة للنشر و التوزيع، الجزائر، 2009 م.

66. جودت زيادة رضوان ، سؤال التجديد في الخطاب الاسلامي المعاصر، دار المدار الاسلامي، الأردن، 2003 م.

67. حامد أبو زيد نصر، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، ط 3، بيروت – الدار البيضاء، سنة 2007 م.

68. حامد أبو زيد نصر، الفكر الديني بين إرادة المعرفة و الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1995 م.

69. حرب علي ، الاستلاب و الارتداد، الاسلام بين روجيه غارودي و حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت، 1997 م.

70. حرب علي ، فتوحات العولمة و مأزق الهوية، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت ، 2000 م.

71. حلمي مصطفى ، الإسلام والمذاهب الفلسفية، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 2005 م.

72. حنفي حسن ، هموم الفكر و الوطن، دار فياء، ط 2، القاهرة، 1997 م.

73. حيدر محمود ، مجلة المنهاج، دائرة المعارف الإسلامية، لبنان، 2004 م.

74. حيدر محمود ، لاهوت الغلبة ، التأسيس الديني للفلسفة السياسية الأميركية، دار الفارابي، ومركز دلتا للأبحاث المعمّقة، بيروت، 2009 م.

75. حيدر محمود ، لاهوت الغلبة ، التأسيس الديني للفلسفة السياسية الأميركية، دار الفارابي، ومركز دلتا للأبحاث المعمّقة . بيروت، 2009 م.

76. خاتميّ محمّد ، الدّين والتُّراث والحداثة، دار نهضة، ط1، مصر، 1999 م.

77. راغب السرجان، عظماء أسلمو، مؤسسة مالك بن نبي للبحوث الفكرية و التطوير، @bennabi213، د ت.

78. رفعت السيد أحمد، مستقبل الحركات الإسلامية بعد 11 سبتمبر، دار الفكر، دمشق، 2005 م.

79. روا أوليفيه ، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، دار الساقي، ط2، بيروت، 1996 .

80. رودنسون مكسيم ، جاذبية الإسلام ، ترجمة إلياس مرقص ، دار التنوير ، الطبعة الثانية ، بيروت، 2005 م.

81. سبطامي محمد سعيد ، مفهوم تجديد الدين، دار الدعوة ، الكويت، 1989 م.

82. سعيد رمضان البوطي محمد ، منهج الحضارة الاسلامية، دار الفكر، ط 2، دمشق، 1998 م.

83. سعيد، إدوارد، الاستشراق: المعرفة/ السلطة/الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط5، بيروت، 2001 م.

84. سلطان جمال ، تجديد الفكر الإسلامي، دار الوطن ، ط1 الرياض ، 1412 هـ.

85. سمك عبد الله علي عبد الحميد، البحث العلمي بين الأصالة والمعاصرة دراسة مقارنة بين التصور الإسلامى والفكر الوضعى، مطبعة العمرانية، القاهرة، 1994 م.

86. شفيق منير ، في نظريات التغيير، المركز الثقافي العربي، ط 2، لبنان، 2005 م.

87. شلبي أحمد، مقارنة الأديان، ج 3 الإسلام ، ط 8، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1985 م.

88. طالبي عمار ، ابن باديس: حياته و آثاره، دار مكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع، ج4، الجزائر، 1968 م.

89. عابد الجابري محمد ، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ط 5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004 م.

90. عبد الحي وليد ، آفاق التحولات الدولية المعاصرة، ، دار الشروق، عمان، 2003 م.

91. عبد الرزاق صلاح ، نقلا عن مصطفى حلمي، إسلام غارودي بين الحقيقة والافتراء، دار الدعوة، ط 1، القاهرة، 1996 م.

92. عبد الرزاق صلاح ، المفكرون الغربيون المسلمون، دوافع اعتناقهم الاسلام، ج 1، دار الهادي للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، 2005 م.

93. عبد الفتاح إسماعيل سيف الدين بناء المفاهيم ضرورة منهاجية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، ج 1، القاهرة ، 1998 م.

94. عبد الفتاح نبيل ، سياسات الأديان، مكتبة الأسرة، الأعمال الفكرية، القاهرة، ط1، 2003 م.

95. عصفور جابر، آفاق العصر، دار الهدى للثقافة والنشر، ط1، سوريا – دمشق ، 1997 م.

96. علي خريسان باسم ، العولمة و التحدي الثقافي، دار الفكر العربي، بيروت، ط 1، 2001 م.

97. عمارة محمد، العالم الإسلامي و المتغيرات الدولية الراهنة، دار الوفاء للطباعة و النشر ، ط 1 ، مصر، 1997 م.

98. عمارة محمد ، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأميركاني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1424هـ، 2003م

99. عمر فروخ ، تجديد في المسلمين لا في الإسلام ، دارالكتاب العربي، بيروت ،1981 م.

100. غليون برهان ، اغتيال العقل، مكتبة مدبولي، ط 03، القاهرة، 1990 م.

101. فرديناند دى سوسير ، دروس في الالسنية العامة ترجمة: صالح القرمادي وآخرون ، الدار العربية للكتابة ، طرابلس، 1985 م.

102. قاسم عبده قاسم ، المسلمون وأوروبا ، التطور التاريخي لصورة الآخر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط2، القاهرة ، 2012 م.

103. قلاتي البشير ، ما بعد مالك بن نبي/ نحو تجديد الخطاب الحضاري في مواجهة تحديات القرن الواحد والعشرين، شركة الأصالة للنشر ، الجزائر، 2019 م.

104. كلاوي رامي، من الإلحاد إلى الإيمان، دار قتيبة للطباعة و النشر و التوزيع، ط 1، دمشق ، 1990 م.

105. لويس برنارد ، أين الخطأ، التأثير الغربي و استجابة المسلمين، ترجمة محمد عناني، ط 1 ، القاهرة، 2003 م.

106. محفوظ محمد ، الفكر الإسلامي المعاصر و رهانات المستقبل ، ، المركز الثقافي العربي ، ط1، الدار البيضاء، 1999 م.

107. محمد ابراهيم الفيومي، رسالة في الحوار الفكري بين الاسلام و الحضارة، عالم الكتب، القاهرة، 1981 م.

108. محمود مصطفى نادية ، خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الثقافات، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ط 1، القاهرة ، 2006 م.

109. محمود مصطفى نادية ، خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الثقافات، سلسلة: محاضرات حوار الحضارات، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1 ، القاهرة، 2006 م.

110. مخلص عبد العتاق ، شاهد من الغرب: ورقات تمهيدية لقراءة فكر جارودي، دار القرويين، ط 1، 2004 م.

111. مرحبا عبد الرحمان ، أصالة الفكر العربي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1983 م.

112. ميشيل فوكو ، نظام الخطاب وارادة المعرفة ، ترجمة: أحمد السطاتي وعبدالسلام بنعبد العالي ، دار النشر المغربية الدار البيضاء، 1985 م.

113. ميشيل فوكو : حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط 2 ، بيروت، 1987 م.

114. نوري شاكر ، روجيه غارودي، هذه وصيتي للقرن 21، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط1، العراق، 2007 م.

115. هوفمان مراد ، الإسلام في الألفية الثالثة، ترجمة: غريب محمد غريب، مكتبة العبيكان، ط 2، الرياض، 1997 م.

116. يوسف أحمد ، الإسلاميون وأمريكا: التحدي والاستجابة، دار قرطبة، الجزائ، 2005 م.

مراجع باللغة الأجنبية:

117. Hintington, Samuel. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York: Simon&Schuster, 1996.

118 .Renan, Ernest, Oeuvres complets, t., I, Ed., Calmann-Levy, Paris, 1949.

119. Senac, Philippe, L'Image de l'Autre : histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam, Ed., Flammarion, Paris, 1983.

120. Malika Zeghal, Les Etats-Unis et l'Islam Politique, Archives de Sciences Sociales des Religions. No. 120, Octobre - Décembre 2002.

121. Norman Daniel ,Islam and the West :The Making of an Image ,O ne World) Oxford. 1993.

الدوريات العلمية:

122. إبراهيم عبد الله، إشكالية المصطلح النقدي، الخطاب والنص، **مجلة أفاق عربية**، بغداد، السنة الثامنة عشرة، آذار، 1993 م.

123. ابراهيم حسين توفيق، العوامل الخارجية وتأثيرها في التطور الديمقراطي في الوطن العربي، **المستقبل العربي**، العدد 349 ، مارس 2008 م.

124. الخطيب سليمان، المسألة الحضارية بين مالك بن نبي وسيد قطب، **مجلة رؤى**، السنة 4 ، العدد20، الجزائر، 2003 م.

125. احرشاو الغالي، السياسة التعليمية وخطط التنمية العربية، **مجلة الجامعة المغاربية**، طرابلس، العدد الثامن السنة الرابعة، 2009 م.

126. أحمد زقاوة ، مقال محاكمة الحرية لروجيه غارودي، **ديوان العرب**، 07 ديسمبر 2005 م.

127. ادريس يوسف، فقر الفكر و فكر الفقر، **مؤسسة هنداوي**، المملكة المتحدة، 2017 م.

128. الجابري محمد عابد، المسألة الثقافية في الوطن العربي منذ الخمسينات، **المستقبل العربي**، العدد 346، ديسمبر 2007 م.

129. الحروب خالد، جون غراي وأكاديميا العبثية، **صحيفة الحياة**، 2003/10/30، شعار بوش في خطابه 6 نوفمبر/ تشرين الثاني، 2003 م.

130. السرجان راغب، عظماء أسلمو، **مؤسسة مالك بن نبي للبحوث الفكرية و التطوير**، bennabi213@ ، د ت.

131. السيد رضوان، الإصلاح الإسلامي: المفاهيم والآفاق، **صحيفة الشرق الأوسط،** 2003/10/1 م .

132. الشرقاوي جمال، الدين في بؤرة الصراع، **مجلة السنة،** برمنجهام، عدد 116 حزيران/ يونيو 2002 م.

133. الشريف محمد بن شاكر، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، **سلسلة مجلة البيان،** مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، الطبعة الأولى، 2004 م.

134. العاتي إبراهيم، الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي من الماركسية إلى الإسلام ، **دنيا الوطن،** الصفحة الإبتدائية، فلسطين، تاريخ النشر 2018/11/18.

135. العسكري سليمان، الإفتتاحية، **مجلة العربي** ، العدد484، الكويت، مايو،2007 م.

136. القريشي علي، حوار الحضارات والحاجة الى كبح جماح الهويات المتغطرسة، **مجلة "العربي"** الكويت، العدد 525 ، أغسطس 2002 م.

137. الميلاد زكي تحت عنوان " تعارف الحضارات "، **مجلة الحوار الثقافي،** دار أج ب، جامعة مستغانم، الجزائر، 2013 م.

138. المحمود محمد بن علي، تجديد الخطاب الديني... الإسلام معاصرا، **جريدة الرياض السعودية،** العدد **14724،** جدة، بتاريخ: 16 أكتوبر 2008 م.

139. النابلسي محمد أحمد ، الإسلاموفوبيا كمظهر لجنون العظمة ، **المركز العربي للدراسات المستقبلية:** www.mostakbaliat.com/antiarab . html ، د ت.

140. الهدهد إبراهيم صلاح السيد، تجديد الخطاب الديني ضرورة كل عصر، **مجلة منار الإسلام**، العدد 495، مارس 2016 م.

140. بن مهدي حسن، روجيه غارودي، أزمة الدولة في الوقت الراهن والإسلام، **مجلة الثقافة**، السنة 7، مارس /أفريل 1997 م.

142. جرجس فواز، السياسة الأمريكية تجاه العرب: كيف تصنع؟ ومن يصنعها؟، **مركز دراسات الوحدة العربية**، ط 2، بيروت، 2000 م.

143. جعفر شيخ إدريس، **مجلة البيان**، الحوار جادة لا مراهنة ، **المنتدى الإسلامي**، بيروت، أغسطس 2003 م.

144. جيدل عمار، تجديد دراسة علم العقيدة الإسلامية ، الأردن ، جامعة اليرموك ، **مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي** ، جوان 2001 م.

145. حسن محمد خليفة، المسلمون والحوار الحضاري مع الآخر، **مركز الدراسات الشرقية**، القاهرة، 2003 م.

146. رشوان ضياء، مفهوم الحدود في الخطاب القومي العربي، **مجلة السياسة الدولية**، العدد 111، القاهرة، 1993 م.

147. سميسم حميدة، الخطاب الإعلامي العراقي، **بحث مقدم إلى مؤتمر الأعلام الأول**، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الأعلام، 2001 م.

148. سلسلة عالم المعرفة، الحضارات في السياسة العالمية (وجهات نظر جمعية وتعددية) ، تحرير : بيتر جي كاتزنشتاين ، ترجمة : فاضل جتكر ، الكويت ، فبراير 2012 م.

149. شاهين عبد الصبور، النهوض باللغة العربية في مختلف المراحل التعليمية والإعلام، **المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية** المنعقد بالقاهرة 1422هـ-2001م، بعنوان التجديد في الفكر الإسلامي.

150. صفي الدين هشام، الاستشراقيون الجدد والاستعمار عن بعد، رجال وآليات ، **فصلية "الآداب"** بيروت، عدد سبتمبر 2008 م.

151. عبد الرزاق صلاح ، إعتناق الإسلام، **منتدى المعارف**، ط 1، بيروت، 2010 م.

152. عبد السلام جعفر، الحفاظ على الهوية الإسلامية في إطار التجديد، **المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية**، طبعة وزارة الأوقاف، القاهرة، من 11-8 ربيع الأول 1422هـ / 31 مايو إلى 3 يونيو 2001 م.

153. عبد العزيز سعيد، الاسلام والغرب، روايات عن الصراع وتحول الصراع، **الصحيفة الدولية لدراسات السلام**، الجزء التاسع، العدد الأول، ربيع وصيف 2004 م.

154. عبد المنعم صابر حلمي، منهجية البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، **رابطة العالم الإسلامي** بمكة المكرمة السنة السادسة عشرة ، العدد 183، عام 1418هـ، 1998 م.

155. عاشور أبو زيد وصفي ، مالك بن نبي و المشروع الحضاري، **مجلة رؤى**، السنة 4، العدد 20، الجزائر، 2003 م.

156. غارودي روجيه، محاضرة حوار الحضارات، ألقاها في الإسكندرية يوم 21-03-1983، **مركز نماء للبحوث و الدراسات**، بيروت.

157. غشام محمد ، محاضرة في حوار الحضارات، **مجلة الاجتهاد**، العدادان 52 و 53 ، دار الاجتهاد، بيروت، 2001/ 2002 م.

158. قرني عزت، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، **عالم المعرفة**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر1992 م.

159. محمد محمد عماد، خطبة الجمعة في العالم الإسلامي ملاحظات لابد منها، **كتاب الأمة**، العدد 28، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1991 م.

160. مسعود بعيش، أزمة المجتمع العربي، **مجلة التربية و الابستيمولوجيا**، العدد5، الجزائر، 2013 م.

161. مسعود بعيش، الموقف السياسي في حوار الحضارات، **مجلة التربية و الابستمولوجيا**، العدد 3، الجزائر، 2012 م.

162. مسعود بعيش ، مكانة التصوف الاسلامي ، **مجلة التربية و الابستيمولوجيا**، كنوز الحكمة للنشر و التوزيع، العدد 1، الجزائر، 2011 م.

163. مسقاوي عمر كامل ، المصطلحات الرئيسية في فكر مالك بن نبي، **مجلة مطارحات**، العدد 20 ، الجزائر، 2003 م.

164. مطر جميل، حوار الحضارات .. السياسي أولاً، **المستقبل العربي**، العدد 325، 2006 م.

165. مغازي أحمد، العولمة و التنوع الثقافي، **مجلة الباحث**، العدد 2 ، دار هومة، الجزائر، 2009 م.

166. نصر سيد حسين، قلب الإسلام، قيم خالدة من أجل الإنسانية، تعريب: داخل الحمداني، سلسلة الدراسات الحضارية، رقم 37، **مركز الحضارة للدراسة لتنمية الفكر الإسلامي**، مصر، 2009 م.

167. هيكل محمد حسنين، قراءة في أوراق إدارة "بوش" وعقلها، **مجلة وجهات نظر**، عدد 53، السنة الخامسة، يونيو 2003 م.

168. ولد خليفة محمد العربي، حوار أم حرب حضارية، **مجلة الدراسات الاسلامية**، العدد1، الجزائر، 2002 م.

169. يعقوبي محمود ، المنطق الفطري في القرآن الكريم، **ديوان المطبوعات الجامعية** ، الجزائر، السنة الجامعية 2000 م.

170. مقتطف من حوار أجراه الصحفي أحمد منصور مع مفكرنا روجيه غارودي، بتاريخ 1998/02/08، موقع **https://www.aljazeera.net**.

المعاجم و القواميس:

171. الإمام أبو بكر الرازي ، **مختار الصحاح** ، المكتبة العصرية ، ط4، م1، بيروت، 1998 م.

172. الجوزية ابن قيم ، محمد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، ج 1، بيروت، 1973 م.

173. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، المكتبة التجارية الكبرى، ط 2، القاهرة، 1975 م.

174. ابن تيمية، أحمد عبد الحليم، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1403هـ-1983 م.

175. ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري** ،كتاب الاعتصام الكتاب و السنة باب 10، ط 1، دار السلام، دار الفيحاء ، الرياض ، دمشق، 1997 م.

176. ابن رشد الوليد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997 م.

177. ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ، ت 711هـ)، لسان العرب ، تحقيق أمين محمد عبدالوهاب ، ومحمد الصاوي العبيدي ، دار إحياء التراث العربي، ط 2 ، ج 4، بيروت ، 1997م.

178. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة** ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1987 م.

الفهـــــــــــــــــــــــــــــــرس

الفهرس:

مقدمة..... أ ـ ك

الفصل التمهيدي: ضبط مفاهيمي لمصطلحات البحث..... **18**

المبحث الأول: تأصيل مفهوم التجديد لغة و نصا..... **19**

ـ التجديد في القرآن الكريم و في السنة النبوية الشريفة..... **21**

ـ نماذج من عملية التجديد..... **30**

ـ الفعل التجديدي منظار الحضارة..... **35**

المبحث الثاني: مفهوم الخطاب و التأصيل الفلسفي..... **36**

ـ التأصيل الفلسفي لمفهوم الخطاب..... **37**

ـ الخطاب عند ميشال فوكو..... **39**

ـ الخطاب و الثقافة: بين الأصالة و المعاصرة..... **41**

الفصل الأول: روجيه غارودي الإنسان الفيلسوف..... **43**

المبحث الأول: من هو غارودي..... **45**

المبحث الثاني: مصادر فكره (الأصول الفلسفية لغارودي)..... **48**

ـ الدفاع عن الماركسية و نقده لما بعد ماركس..... **50**

ـ مرحلة حوار الحضارات **55**

ـ مرحلة الإسلام: أسلمة غارودي أم إسلامه..... **60**

الفصل الثاني: خطاب الحضارة الغربية في منظور غارودي..... 66

و تأثيره على صورة الإسلام

المبحث الأول: نقد غارودي لخطاب الحضارة الغربية..... **68**

ـ نقد الخطاب الفلسفي الغربي..... **74**

ـ نقد الخطاب الإجتماعي الغربي..... **77**

ـ نقد الخطاب السياسي ـ الإقتصادي الغربي..... **78**

ـ نقد خطاب الهيمنة على العالم..... **81**

المبحث الثاني: جدل صراع الخطاب الغربي ـ الإسلامي..... **87**

ـ الإسلاموفوبيا : **88**

. خطاب التغريب **90**

. الخطاب الإستشراقي المغلوط عن الإسلام..... **93**

. الإسلاموفوبيا و خطاب الإعلام / خطاب المعرفة و القوة..... **96 ـ 100**

ـ الخطاب الموضوعي للمفكرين المسلمين الغربيين **103**

الفصل الثالث: الخطاب العولمي و جدل التجديد..... 104

المبحث الأول: واقع تجديد الخطاب العولمي و تأثيره على الفكر الاسلامي..... **107**

ـ أبعاد الخطاب السياسي الأمريكي..... **108**

. الإرهاب ... المصطلح و الأفكار/ الإرهاب... الغاية و الجذور..... **112 ـ 115**

ـ خطاب المصالح الأمريكي..... **118**

. أمركة الإسلام..... 121

. خطاب الإصلاح في المنظور الأمريكي..... 123

المبحث الثاني: حتمية العولمة و إلزام التجديد..... 128

ـ جدل خطاب التجديد..... 132

ـ جوهر التجديد..... 136

ـ المشروع العولمي و خطاب التجديد..... 139

. نحو خطاب تجديدي..... 140

. التجديد ضرورة حضارية..... 143

الفصل الرابع: الخطاب التجديدي للدين 144

المبحث الأول: الخطاب الديني الإسلامي المعاصر و فاعلية التجديد.....146

ـ آليات الخطاب الديني الاسلامي المعاصر..... 152

ـ حتمية التجديد في الخطاب الديني / ضرورة التجديد..... 154 ـ 157

ـ ضوابط الخطاب التجديدي في الدين:..... 161

. العقبة الكأداء للإسلام في تصور غارودي..... 169

. خطاب التصوف عند غارودي..... 173

المبحث الثاني: نقد الخطاب الإصلاحي العربي/ إسلامي..... 176

ـ نقد خطاب الحركات الإصلاحية:..... 178

. البعثات العلمية و خطاب الاستشراق..... 182

. تجديد الخطاب السوسيولوجي الإسلامي..... 185

ـ جدلية مستقبل الإسلام و الخطاب الإصلاحي..... 188

الفصل الخامس: غارودي و الخطاب التجديدي الحضاري.....194

المبحث الأول: غارودي ومشروع حوار الحضارات 196

ـ الحوار كأساس للخطاب.../ فلسفة الفعل و نقد الذات..... 199 ـ 204

ـ من صراع الحضارات إلى تعايشها..... 211

ـ التجديد في ذات الخطاب و أثره في حوار الحضارات 213

ـ الخطاب التجديدي وسؤال الأزمة 225

المبحث الثاني: محاكمة الفكر... محاكمة الحقيقة..... 227

ـ محاكمة غارودي 229

ـ قطبي الإنحطاط الولايات المتحدة وإسرائيل..... 232

خاتمة..... 235

المصادر و المراجع..... 241

الفهرس..... 262