

# العقل الإصلاحي وإشكالية تغيير الواقع الإسلامي

عبد الرحمن العضاوي  
باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية

## مقدمة:

سأقف في هذه الدراسة عند مقارنة جدلية المنظور الإصلاحى أو نظرية الإصلاح، باعتبارها إشكالا معرفيا تتقاطع مع مرجعيات تصويرية ومفاهيمية وقواعد كلية ومحركات منهجية لمفعول فعل الإصلاح والتنظير له، تأسيسا على معطيات السياق المجتمعي التاريخي في بناء السلطة السياسية والسلطة العلمية ومكونات التحولات الاجتماعية. فهم التنظير الإصلاحى والأسباب التي حالت دون نجاح مشاريع الإصلاح وإحداث التغيير المأمول في الواقع التاريخي للأمة الإسلامية، يتطلب تفكيك العقل الإصلاحى وإعادة تركيبه بمقاصد كلية وعملية تتجاوز معالجة الواقع الإسلامى الحديث بالقياس الشكلي على الماضى الإسلامى والاكتفاء فيه بالمنقول التراثى<sup>1</sup>، أو على الحاضر الأوروبى والاستغناء فيه بالمنقول الفكرى الغربى، حيث ينظر إلى العقل الإصلاحى باعتباره أفعالا تعقلية وتبصيرية وتفكيرية ونظرية وتدبيرية لمكونات الرؤية الإصلاحية التصويرية والإنجازية القاصدة مناقضة فاعلية الفساد المعنوي والمادى والإفساد بكل عوامل إنتاجه، ومحاصرة ذرائعه المميّنة لبوادر الاجتهاد والتجديد والتغيير في البناء العمرانى، وتخليص قراءة الوحي والكون والإنسان، مما يهيمن عليها من قوة النظر الظاهري والتقليد المذهبي والجمود الفكرى والاستلاب الحضارى. فالعقل الإصلاحى مركب إضافي مشتمل على أفعال وسلوك تحمل مشروع إصلاح الواقع الفاسد وتغيير علاقاته بغض النظر عن كون تلك الأفعال والسلوك صادرة عن فرد أو جماعة أو دولة؛ فقصده الأول تغيير مركبات الواقع السىء واستبدالها بعلاقات منتجة للأصلحو الأقوم والأكرم. ومن هنا ارتبط ذلك العقل فطريا كان أو مكتسبا، نظريا كان أو عمليا، أخلاقيا كان أو سياسيا<sup>2</sup>، بالأصول الشرعية والعقلية والتاريخية لفقهِ التغيير والأمر بالإصلاح والنهي عن الإفساد في الواقع المعيش. ولما كانت أصول هذا الفقهِ التغييرى الإصلاحى جامعة لمعرفة الوحي والتاريخ والتطور العقلى، فإنها تدفع التأويلات التي تحصر الإصلاح في قواعد السياسة وسلطتها وهيمنتها على التدبير الاجتماعى فقط، كما تعمل على تأسيس العقلانية الإصلاحية العلمية من خلال رؤية الوحي الإصلاحية الكونية منذ اكتمال نزوله على النبي محمد عليه الصلاة والسلام إلى نهاية التاريخ،

<sup>1</sup> - إن مفهوم المنقول التراثى لا يشمل مفهوم الوحي الإلهي من حيث إنه - المنقول التراثى - هو النتاج المعرفى والحضارى المعنوي والمادى لتفاعل العقل المسلم مع الوحي في الواقع التاريخي، ومن خصائص هذا التفاعل الخضوع للسنن التاريخية والكونية، إذ بمراعاتها يعرف القوة والتطور وبإهمالها يحصل له الضعف والتأخر. فإذا كان التراث نصا تاريخيا مستجيبا لشرط تشكل الوقائع التاريخية، فإن الوحي ليس نصا تاريخيا، بل نصا مقدسا مفسرا للتاريخ والكون والإنسان، وتفسيره هذا يخرج من كونه وثيقة تاريخية تحمل آثار الزمان والمكان.

<sup>2</sup> - أورد أبو حامد الغزالي في كتابه **معيير العلم**، وفي سياق حديثه عن الحدود المستعملة في الإلهيات شرحا للعقل، فقال: اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعان مختلفة، والمشارك لا يكون له حد جامع. أما الجماهير، فيطلقونه على ثلاثة أوجه: الأول يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس، فيقال لمن صحت فطرته الأولى إنه عاقل فيكون حده أنه قوة بها يتجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة. الثاني: يراد به ما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض. الثالث: معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيباته وكلامه واختياره. ولهذا الاشتراك يتنازع الناس في تسمية الشخص الواحد عاقلا، فيقول واحد هذا عاقل ويعني به صحة الغريزة. ويقول الآخر ليس بعقل ويعني به عدم التجارب، وهو المعنى الثاني. وأما الفلاسفة، فاسم العقل عندهم مشترك يدل على ثمانية معان مختلفة: العقل الذي يريده المتكلمون والعقل النظري والعقل العملي والعقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال... ص 276. وقد يعين التحليل العلمى والمنهجي لهذه المفاهيم للعقل التي أوردتها الغزالي على إنباض قراءة نقدية لمفهوم العقل في الفكر الإسلامى الحديث وموقفه منه، وكذلك في الفكر الغربى الحديث المثالى والمادى والوضعي والنقدي والتفكيكي...

باعتبارها مرجعية لتجديد العقل الإنساني وإخراجه من الإلغاف الاستبدادي إلى الحرية المحققة للتكريم الإنساني في الكون الفسيح.

لقد تناول عدد من الباحثين دراسة مفهوم العقل الإسلامي والعربي، إما مركزين على تحليل نقد بنيته المعرفية ونقد وظيفتها في كشف مدى نجاحه وإخفاقه في تحقيق وجوده الحضاري من خلال تفكيك وتركيب الزمن التاريخي للثقافة الإسلامية، وإظهار معالم تاريخ أركيولوجي للمعرفة الإسلامية ابتداء من اعتبار عصر التدوين في القرن الثاني الهجري إطارا مرجعيا للثقافة العربية الإسلامية ووصولاً لكونها نتاجاً لبنية عقلية محكومة بثلاثة نظم معرفية هي البيان والبرهان والعرفان، تتميز علاقاتها بقطبيعة إبستمولوجية في سيرورة تاريخية غلبت فيها مقولات البيان والعرفان على مقولات البرهان التي بانحسارها انحسر العقل العربي الإسلامي وحمل علة التراجع والتقليد، وهو تعبير صارخ عن تغييب للعقلانية البرهانية وعن فقدان الثقة بالعقل وإنجازاته في تحقيق الإصلاح والتغيير.<sup>3</sup>

وإما الارتكاز على تاريخانية نقدية داعية للإقلاع عن ثقافة الماضي وإحداثا قطيعة معها إطلاقاً، وعدم الركون لانتقائية معرفية من التاريخ مفصولة عن شروطها الموضوعية المادية التي أنتجتها، وذلك اعتباراً أن الماضي لا دخل له في الحاضر فلا معقولية له للتحكم فيه؛ فالمعرفة التراثية كابحة للإصلاح والتحديث والتطور، وأن العقل المشكل منها عقل مؤطر بالماضي لا قيمة له ولا منفعة فيه، وهذا ما يؤكد عبد الله العروي، حين يتحدث عن أنه إذا كان لتجارب الأمم مغزى، فإن أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكرينا باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه المستقبل عوضاً عن الماضي والواقع عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد لا أداة إغراء وتنويم.<sup>4</sup>

وإما على نقد أصوله المعرفية المشكلة له من منظور رؤى فلسفية ومنهجية برانية عليه في تشكلاتها بانتمائها لسياقات شروط نتاجات العقل الغربي وتطورات قطائعه المعرفية ونظرياته الحدائثة النقدية بناء على تأويلية ريكور وأركيولوجيا فوكو ونقدية غاستون باشلار وتفكيكية دريدا.. هذا العقل الغربي الذي تأسس على مفهوم معين للوحي يتصف بعدم العلمية والتجريب من خلال تجربة خاصة للدين المسيحي في أوروبا وعلى مركزية خاصة لتقديس العقل في إدارة المجتمع ودراسة الواقع، أنتج مخرجات منهجية ومفهومية من المنهج الألسني والأنثروبولوجي والتاريخي والتفكيكي والإبستمولوجي ومفاهيم العلمانية والأنسنة والحدائثة وما بعدها أخذت صبغة الكونية المتشربة بسلطة المركزية الغربية وهيمنة معرفتها بالقوة المادية والعسكرية، حيث إن كل عقل إصلاحي ظهر خارج دائرة شروط السياق التنويري الغربي وسيرورته العلمانية والحدائثة هو فعل عقلي

<sup>3</sup> - انظر بنية العقل العربي وكذلك تكوين العقل العربي لمحمد عابد الجابري.

<sup>4</sup> - انظر كتاب السنة والإصلاح وكتاب مفهوم العقل وكذلك الإيديولوجيا العربية المعاصرة، لعبد الله العروي.

خارج التاريخ ولا قيمة معرفية له، إنه تمييز فاصل بين مكونات العقل الفاعل التاريخي والعقل الساكن المستقيل من التاريخ، وهذا ما يمكن استخلاصه من موقف محمد أركون الذي أكد فيه أن العقل الإسلامي لم يشارك في فتوحات العقل الحديث بذرة واحدة ولقد بقي غريبا عليها أو كلها أو مهملا على قارعة الطريق.<sup>5</sup>

وتميز ذلك التناول النقدي للعقل الإسلامي بالتجزئية<sup>6</sup> في الوصل مع النظر في الآليات العقلية الإنتاجية للمعرفة الإسلامية وعدم الأخذ بالنظرة التكاملية في تقويمه القائمة على التداخل المعرفي بين المعارف والعلوم وارتباطه بالسياق التداولي لمرجعية الوحي المعرفية.<sup>7</sup>

ومن حيث العموم، فإن العقل الإصلاحي المتلبس بالتأصيلية الإيستمولوجية التوفيقية التجزئية وبالتاريخانية الحاسمة في قطع صلة الحاضر بالماضي، ولو في شق استخلاص فلسفة سنن التغيير والاعتبار العلمي وبالتغريبية التنويرية الداعية إلى إدماج سياق تاريخي غربي بكل تناقضاته الموضوعية الدينية والسياسية والعلمية في سياق تاريخي إسلامي مخالف محكوم بتداوليات اجتماعية رسخت هوية واضحة المعالم على مستوى الرؤية للعالم دون أن تعني هذه المخالفة في الخصوصية عدم القابلية للموافقة والانفتاح العلمي الدقيق على كل ما هو محقق للكونية الحقة، يكشف أن هناك واقعا إشكاليا فرض قراءات متعددة لسؤال الإصلاح في الفكر العربي الإسلامي، لكن على الرغم من أن لكل قراءة رؤى وتصورات ومرجعيات، فإنها تشترك جميعها في تأسيس نوع من المساءلة النقدية للمسار التاريخي للأمة والاتجاه نحو المراجعة والتصحيح بغض النظر عن المضامين الأيديولوجية المستنبلة والمرحلة قسرا إلى واقع إسلامي منبت عنها يرفضها ولو اتخذت لباسا معرفيا متجسدا في نقد القطيعة المعرفية والنقد التاريخاني والنقد التنويري الحدائثي.

فالعقل القطائع المعرفية وعقل التاريخانية وعقل التغريب والتنوير لا تجدد فيه من حيث إن محور التراث المعرفي الإسلامي هو النص القرآني<sup>8</sup>، وهذا العقل المحكوم بسلطة النموذج،<sup>9</sup> إنما هو تشكيل لقراءة مؤسسة

<sup>5</sup> - انظر كتابه قضايا في نقد العقل الديني وكتابه نحو نقد العقل الإسلامي.

<sup>6</sup> - انظر تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن.

<sup>7</sup> - انظر أيضا العمل الديني وتجديد العقل لطلح عبد الرحمن، والذي يورد فيه آفتين للعقلانية الأولى آفة التجريد الذي لا يقبل وحيا ولا تجريبا، والثانية آفة التحييد الذي لا يقبل وحيا..

<sup>8</sup> - كل الحضارات السابقة واللاحقة حضارات نص تنطلق منه لبناء تصوراتها ومناهجها واتجاهاتها، ولذا فإن القول بأن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة ما بعد الموت والحضارة اليونانية هي حضارة العقل (نصر حامد أبو زيد) قول يفترض أن مفهوم النص هو مركب لفظي فقط مع أنه يمكن أن يدل على كل ما هو قابل للدلالة وتأويلها، وهذا ما يجعل العقول آليات للفهم والاستنباط والاستنتاج من خلال نص ملفوظ أو منظور أو محسوس.

<sup>9</sup> - يحلل الجابري سلطة النموذج بقوله: "إن السلفي والليبرالي وجميع الأسماء الأيديولوجية العربية الأخرى لا تستطيع نحن العرب جميعا لا نستطيع أن نفهم ولا أن نعي ولا أن نمارس الأصالة والمعاصرة، لا نستطيع أن نجدد فكرنا ولا أن نشيد حلما للنهضة "مطابقا" ما دمنا محكومين بسلطة النموذج والسلف، سواء كان التراث أو الفكر المعاصر أو شيئا منهما. نعم الإنسان بطبيعته يبكر من خلال نموذج ولكن فرق بين نموذج يؤخذ كـ"رفيق" للاستئناس به وبين نموذج يؤخذ كـ"أصل" يقاس عليه، النموذج حيث يتخذ أصلا سلفا يصبح سلطة مرجعية ضاغطة قاهرة تحتوي الذات احتواء وتفقدتها شخصيتها واستقلالها" تحليل الخطاب العربي المعاصر ص 56. بينما مرجعية الوحي المعرفية تصنع الشخصية المستقلة في الزمان لتقدم إمكانها الاجتهادي في الحاضر وليس في الماضي، ويكون الفعل في الحاضر هو المحتسب عمرانيا وحضاريا، وبهذه الرؤية المقاصدية للوحي تعاد صياغة ثنائية الأصالة والمعاصرة بالإنجاز الحضاري الفاعل في الحاضر.

على تغليب الفصل المعرفى عن مرجعية الوحي القرآنى المعرفية ومقاصده الكلية المستوعبة للتحويلات الحضارية الإنسانية فى صيرورة الزمن الكونى. فالقراءة المقاصدية لمرجعية الوحي المعرفية تمكن من استكشاف قوانين إصلاحية منظمة للعقل الإصلاحى وفاصلة بين الإصلاح الحقيقى والإصلاح الموهوم من حيث المقصد والوسيلة. قال تعالى: (وإذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض قالوا إنما نحن مصلحون. ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون)<sup>10</sup>، وقال تعالى: (فلولا كان من القرون من قبلكم أولو بقية ينهون عن الفساد فى الأرض إلا قليلا ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين. وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون).<sup>11</sup>

تقوم مرجعية الوحي المعرفية على نظرية التدبير فى الوحي، وعلى أعمال كل الآليات الإنتاجية للمعرفة ومحددات المجال التداولى للتدبير الجامع بين اللغة والعقيدة والمعرفة، وعلى تفعيل مناهج الاستنباط المعرفى وعلوم الاستكشاف السننى غير المنقطع بقواعد الاجتهاد الذى لا ينقطع مادام عالم الوحي وعالم الكون متكاملان فى الوعى الإنسانى، فىكون الوحي فى الواقع والواقع فى الوحي. وهذه المرجعية كما ألمحنا غيابها بشكل كلي فى العقل الإصلاحى المتحدث عنه سابقا. عقل القطائع والتاريخانية والحدثية، فهى حاضرة حضورا جزئيا فى العقل الإصلاحى المتمثل فى مشاريع الحركات الإصلاحية السلفية فى الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر<sup>12</sup> الذى اتخذ الانطلاق من التراث الإسلامى فى تحقيق إحياء الأمة وبعث نهضتها وتجديد قراءتها للوحي، لكن دون الوصول إلى إدراك الفاعلية المعرفية لتلك المرجعية، ولهذا بقى منغرسا فى الماضى متلبسا بالمنتوج المعرفى التاريخى للأمة، ولم يستطع التعامل معه على أنه إيمان تاريخى تم إنجازة تحت سقف معرفى قابل للنقد والتجاوز فى المتغيرات الحضارية. وغياب مراعاة الإمكان التاريخى الإسلامى دفع إلى اعتماد تحليل الماضى الإسلامى بإسقاطات منهجية غريبة على تحولاته وبمفاهيم لا علاقة لها بمجاله التداولى

<sup>10</sup>- سورة البقرة الآيتان 11-12

<sup>11</sup>- سورة هود الآيتان 116-117

<sup>12</sup>- وهى مشاريع متعددة مرتبطة بسياقات تاريخية معينة جعلتها تعرف أطوارا متعددة، فقبل الوعى الفعلى بسؤال ما علاقة المسلمين بالغرب؟ وسؤال لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وهل فى الإسلام ما يتعارض مع المدنية الأوروبية؟ كان السياق الإصلاحى استمرارا لمنطق الإصلاح الإسلامى الذى يستمد قوته من الشرع وفعل التاريخ لدى المسلمين فيتخذ وسائل النسيبة والأمر بالمعروف والتغلب العسكرى لتبديل الدول كما حدث فى تغيير أسماء الدول الإسلامية فى المشرق والمغرب، وبناء عليه كانت انطلاقة دعوات إصلاحية مع بداية القرن الثامن عشر تمحورت حول قضايا العقيدة والدفاع عنها وتنقيتها من المظاهر المناقضة لمبدأ التوحيد الإسلامى كما أبانت عن ذلك حركة محمد بن عبد الوهاب (1703-1785)، وهى مظاهر لم تجد من السلطة العثمانية محاربة ولا مواجهة وإن اعتنت بتقديم شروح للانحطاط الداخلى وتعليبه فى الوقت الذى بدأت تبرز أوروبا قوة ناهضة بمدنييتها وأفكارها واختراعاتها الجديدة التى مكنتها من التغلغل فى جسد الأمة الإسلامية معرفيا وعسكريا والعمل على إضعاف الدولة العثمانية واستعمار بلاد المسلمين. وهنا بدأ سياق إصلاحى جديد يفرض نفسه على الاستفاقة الإصلاحية الإسلامية يقوم على تحليل تلك الأسئلة السابقة من جهة أولى على مراعاة ما أنجزته أوروبا من تقدم مدنى فى المجالات الحياتية، ومن جهة ثانية على مواجهتها ومقاومة خطرهما. فابتداء من منتصف القرن التاسع عشر إلى نهاية مسمى الخلافة العثمانية، حيث نجد نموذج رؤية إصلاحية لجمال الدين الأفغانى (1897) ومحمد عبده (1905) ركزت على تجديد فهم الإسلام وتاريخه ثم الاستفادة مما وصلت إليه أوروبا من تقدم علمى وتفوق اقتصادى، ثم العمل على مجابهة خطر التوسع الأوروبى، وذلك بالدعوة لجامعة إسلامية وإبراز محاسن الإسلام وأن مبادئه متضمنة لقيم العلم والعدل والتقدم ثم فضح مناورات الدول الاستعمارية فى محاربة المرجعية الإسلامية واستبدالها بمرجعياتها العلمانية والعقلانية والبيرالية. وقد استمر منطق هذا السياق الإصلاحى بعد سقوط مسمى الخلافة فى سنة 1924، ينتقل من المدافعة عن الاعتزاز بالدين ومقاومة الاستعمار إلى تحقيق الهوية وتحقيق الذات بعد الاستقلال، رغم ما شابها من نقائص فى تنزيل مفهوم الاستقلال عن المستعمر ومن توترات داخلية قوية حول مفهوم الإصلاح ومرجعيتها وقضايا السلطة والدولة والفقه السياسى وقضايا الاجتهاد والتجديد فى الفقه الإسلامى والثقافة الإسلامية وقضايا المشروع الحضارى الإسلامى بين الخصوصية والكونية...

كالنظر إلى التاريخ الإسلامى على أنه خاضع لمبادئ التفسير المادى للتاريخ وقواعد الفلسفة المادية كما حددها ذلك التفسير وقررتها تلك الفلسفة، أو أنه يتوجب عليه الخضوع لآليات دراسة الإصلاح الدينى الواقع فى أوروبا، وما ترتب عليه من التحولات الفكرية فى بناء النهضة الأوروبية.

وقد يكون إلى حد ما تفهم اعتبار الإمكان التاريخى وسقفه المعرفى مدخلا إلى القول بأن الخطاب النهضوى فى الجغرافيا الإسلامىة الحديثة تحول من المعرفة إلى الإيديولوجيا كما يذهب إلى ذلك عبد الإله بلقزيز فى تحليله بقوله "ويمكن اعتبار كتابات الأفغانى ومحمد عبده المادة الفكرية الأكثر تمثالا للخطاب النهضوى، والأكثر صهرا لروافده ومصادره. لقد تمثلت تلك الكتابات لحظتين أساسيتين فى الثقافة العربية- وعبرت عنهما بقوة نذر أن ضاهتها فى ذلك كتابة معاصرة- ويتعلق الأمر باللحظة السلفية فى صيغتها الجديدة التى تخطت السقف المعرفى والإشكالى للسلفية الأولى (الوهابية والمهدية والسنوسية)، واللحظة الليبرالية التى تحصلت من أعمال الطهطاوى وخير الدين التونسى وآخرين. ومع أن رجلا، مثل محمد عبده عرف على نطاق واسع كسلفى تأسيسى منح خطاب السلفية هويته المعرفية والإيديولوجية "النهائية" إلا أن تحليل خطابه يسمح بتقدير أكثر عمقا وتشخيصا لنتاجه مما يستطيعه وصفه التقليدي الرائج كمفكر سلفى، إذ هو مثل لحظة تركيبية بين الرافدين الأصالى والحدائى صالحت بين العلم والدين بين الهوية والمعاصرة بين القديم والحديث. ومن صلب هذه اللحظة التركيبية الفذة- التى تجاوزت الصراع العقيم بين أطراف تلك الأزواج المفهومية (القديم/الحديث، العلم/الدين..) - خرجت تيارات الفكر العربى المعاصر إلى الوجود. فكان محمد عبده أستاذ الزعيم الليبرالى لطفى السيد وأستاذ الزعيم السلفى رشيد رضا فى نفس الوقت. و يجد كل من "المريدين" فى أفكار الشيخ جراثيم النظر الذى يلتزمه (سلفيا كان أم ليبراليا)"<sup>13</sup>. وإذا كان مشروع كل من الأفغانى ومحمد عبده مؤسسا من خلال وعى أنتجه الإمكان التاريخى الذى تجاوز شروط إنتاج ذاتى للإصلاح كما كان سابقا فى تاريخ الأمة الإسلامىة، حيث إن التفكير الإصلاحى كان يتمثل فى انتقاد المسار السياسى لدولة من الدول والاعتراض عليها اجتماعيا من داخل منظومة الشرع، فإن هذا التجاوز تم واقعا بدخول عوامل جديدة فرضها بروز أوروبا قوة عسكرية ومعرفية صاعدة فاعلة فى المجال الجغرافى الإسلامى، وهكذا تعلق الوعى الإصلاحى الجديد عند الأفغانى ومحمد عبده بضرورة اليقظة والعمل على إحياء لماضى حضارى زاخر ثم الانطلاق منه للنهوض من جديد لاستدراك حجم التأخر الهائل للمسلمين عما هو عند الآخر الأوروبى الذى عرف ثورات علمية وصناعية واقتصادية مكنته من بناء ذاته الحضارية. فكان منطلق الإصلاح والنهضة قراءة جديدة للوحي ومراجعة للتاريخ الإسلامى، ثم الاستفادة من بعض الأسس العلمية التى انطلقت منها أوروبا فى إحداث نهضتها ولا تتعارض مع منظومة الشرع. وبهذا، يصعب القول بأن الليبرالى خرج من جبة السلفى لأن جبته فارغة من الليبرالية التى تطورت فى التحولات الاقتصادية والسياسية الأوروبية فتلقفها الليبرالى صيغة

<sup>13</sup> - أسئلة الفكر العربى المعاصر، سلسلة المعرفة للجميع، ص 20

جاهزة لجعلها آلية لتخطي عوامل التأخر عند العرب والمسلمين. وما يمكن تسميته تعايش تصالحي بين الليبرالي والسلفي فرضه منطق السياسة الذي تحكم في شروط إنتاجه القوة الغربية وآليات فرض هيمنتها، وفي سياق ذلك المنطق تتحدد معالم منهجية لتحليل تحول خطاب النهضة من المعرفة إلى الإيديولوجيا وخرج ذلك التعايش من تجربة التصالح إلى "تجربة انشقاق داخلي إيديولوجي وتسييس واسع النطاق أفقدها وحببتها وأجبرها على التأقلم مع موجبات العمل السياسي وبالتالي فرض عليها خيار فك الارتباط بين طرفيها المعرفيين. هكذا خرج حزب الأحرار الدستوريين من أحشاء الانحراف الليبرالية السياسية للظفي السيد، وقد أنجبت أشد أفكار التطرف الليبرالي المعادي للثقافة العربية الإسلامية مع طه حسين... ثم سلامة موسى، وخرج حسن البنا وحركة الإخوان المسلمين من معطف رشيد رضا من دون أن يكون هذا سببا مباشرا في ذلك، ولم يكن عقد الثلاثينيات قد حل حتى كانت التسوية الفكرية التي أقامها محمد عبده في الوعي العربي، قد استحال جزء من الماضي ليفتح التاريخ الفكري المعاصر على مرحلة لا سابق لها من التسييس المفرط Surpolitisation للمعرفة<sup>14</sup>، فالسياسة القائمة على الإيديولوجيا أبعدت العقل الإسلامى والعربى عن الارتكاز على الإنتاج المعرفى فى مجابهة التحديات الذاتية والخارجية. فصار البحث عن التأطير السياسى والتبرير السياسى أكثر من البحث المعرفى والتأسيس للأفكار العلمية القادرة على فهم مقصد التدخل الأوروبى لإخراج المسلمين والعرب من التاريخ والواقع من خلال زرع الشك فى التراث المعرفى الإسلامى وإثبات عدم القدرة على تسيير الواقع المعيش بترسيخ القابلية للاستعمار. فقد استطاعت الثقافة الغربية أن تخترق الشرق الإسلامى وتعيد صياغته علميا وسياسيا واجتماعيا صياغة أثمرت ظهور اضطراب كبير التصق بالعقل الإصلاحى تجلى فى "تعايش منظومات معرفية متناقضة ومنهجيات علمية متعارضة جنباً إلى جنب فى ضميره ووجدانه؛ فالمثقف الذى يحرص على الاحتفاظ بهويته التاريخية والاهتداء بمصادر الإسلام التصورية والقيمية دون التخلي عن فاعليته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، يجد نفسه مضطراً إلى استبطان الفكر التراثى لتأكيد هويته والفكر الغربى لتحقيق فاعليته، لذلك نراه يتعامل مع الوحي وفق منظومة فكرية فى دائرة تصورات الغيبية وقيمه الأخلاقية وممارساته الشخصية، ليعود ليحتكم فى ممارساته الاجتماعية وعلاقاته الاقتصادية والمالية إلى منظومة فكرية صدرت عن تطورات وقناعات وقيم مغايرة، والنتيجة تمزق فى وعى الفرد يؤدى إلى تناقضات سلوك الفرد واضطراب المجتمع"<sup>15</sup>، وهذا التمزق فى الوعي الإصلاحى عنوان كبير للأزمة الفكرية والحضارية التى أضحت تعاني منها الأمة الإسلامىة ورسختها تقوية شروط القابلية لتقليد مسارات الثقافة الغربية فى اتجاهاتها المتناقضة عن طريق تمويهات عيش روح العصر وتلوينات التحديث المقدمة على أنها العقلانية التغييرية النهائية والطريق العالمى الأوحى للتطور والتقدم.

<sup>14</sup> - نفسه، ص 22

<sup>15</sup> - إعمال العقل، لؤى صافى، ص 19

ولما كان التفكير بواسطة ثقافة ما معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحدائياتها من محددات هذه الثقافة ومكوناتها وفي مقدمتها الموروث الثقافى والمحيط الاجتماعى والرؤية للعالم كما تحددتها مكونات تلك الثقافة، فإن العقل الإصلاحى فى السياق التاريخى الحديث نتج عن احتدام الصراع الجلى والتدافع القوى بين المرجعية الإسلامية والمرجعية الغربية، وكانت إشكالية سؤال الاتصال والانفصال بينهما دافعا له لأن يواجه ذاته ويمتحن أطروحاته ويجرب تصوراتة وينظر لطرائقه ومنهجيته فكان من المؤكد أن يزداد قناعة بضرورة التجديد والتطوير والتحديث والانتقال من المثالية إلى الواقعية ومن التنظير إلى التجريب ومن الإطلاقات إلى النسبيات ومن الماضى إلى المستقبل.

تعتمد مقارنة هذه الدراسة على الاستدلال العلمى الكامن فى تحليل الوظيفة التأسيسية لمرجعية الوحي المعرفية وتعلقاتها بالواقع التاريخى الإنسانى وكشف أبعادها الإبستمولوجية فى تفكيك العقل الإسلامى ومنها النظر إلى العقل الإصلاحى، وذلك تحقيقا لمنهج نقدي تفاعلى جامع لآليات دراسة الظواهر المعرفية، باعتبارها نسقا من العلاقات والتفاعلات والأفعال القائمة على مبدأ التعليل الشمولى ومبدأ الاستنتاج المقصدي الكلى. فهذا المنهج يستفيد من مناهج عدة نحو المنهج التاريخى والاجتماعى والتأويلى... لكنه باستمداده من الجمع بين قراءات الوحي والكون والإنسان يتميز بخاصية التكامل المعرفى الذى ينسجه عالم الوحي المسطور وعالم الكون المنظور وعالم الواقع المعمور والمشهود. وتؤخذ مرجعية الوحي المعرفية بناء على قواعد التصديق والهيمنة وعلى القراءة المعرفية لتاريخ الوحي التى تكشف منظومة الوحي وشروط استمرارها فى التفاعل مع العقل الإنسانى فى تأسيس العمران البشرى. وغياب هذا الأساس المنهجى المحدد فى منظومة الوحي وقانون التصديق والهيمنة بين كتب الأديان السماوية يدفع إلى القول بأن حوار الأديان ومقارنتها فى الزمن الحديث والمعاصر يتم بشكل إبديولوجى وسياسى أكثر منه معرفى وعلمى، وإلا فلو كانت إرادة عالمية لوضع الشروط العلمية الصحيحة للنظر فى الأديان وحوار الأديان وحوار الحضارات لكانت وجهة الحوار والعالم وجهة أخرى منتجة لثقافة حوارية وحجاجية مثمرة وفعالة فى إنجاز التسامح واحترام الاختلاف، وجهة جلب المصالح الحضارية الحقيقية للإنسان ودرء مفاصد اللاتوازن الذى أنتجته رؤى مسجونة فى كينونة مادية عالم الشهادة.

ستتخذ هذه الورقة تقديم تأويلها للعقل الإصلاحى من خلال المداخل الأربعة الآتية:

## 1- مفهوم العقل الإصلاحى:

مفهوم العقل الإصلاحى ومركزية الكينونة الإنسانية وتجاوز التجزئ للظاهرة الإصلاحية والتحقيب التاريخى المتعلق بها (الوحي والعقل والخصوصية والكونية والتقليد والاجتهاد والتجديد والحداثة وما بعدها...) فلهذا العقل الإصلاحى مقصود به تلك الاجتهادات النظرية والتجريبية فى الواقع التاريخى الإنسانى الخاص والعام المجيبة على سؤال ضرورة تجاوز معوقات الذات فى التحرر من الجمود العلمى والاستبداد السياسى، كما البحث عن هموم كونية وإنسانية بحجة الاشتراك فى المصير. فالعقل الإصلاحى وليد تفاعل الوحي والمعرفة والسلطة (وليس العقل منتوجا لبنية السلطة فقط كما يذهب إلى ذلك فوكو)<sup>16</sup>. فىكون بهذا، الفعل الإصلاحى جامعا بين النظرية الإصلاحية والنماذج التاريخية ضدا على اللا عقل وضدا على الهجمات الآتية من دعاة الجمود والتقليد والسكون فى السياسة والمعرفة، ومن دعاة التمركز ونهاية التاريخ والنسبية التأويلية العدمية. إن أى إصلاح لم يستوف شروط استكشاف الوحي طبقا لقواعده المعرفية والتمكن من فهم قوانين التاريخ وفاعلياتها فى تشكيل المجتمعات العربية الإسلامية<sup>17</sup> سيكون حاملا لرؤية تجزئية قد تغرس إنسان الأمة الإسلامية فى أوام حضارية مؤكدة للغربة والاستلاب، إما من الماضى التراثى كما حين يؤكد القول على أن أمر الأمة لن يصلح إلا بما صلح به أولها دون قراءة مفهومها المخالف الذى يتنافى ومنطق الوحي ومقصده من الدعوة للتعقل والتذكر والتبصر والاعتبار بسنن التاريخ وقوانينه؛ فمن استقرار منهجى للوحي والتاريخ يثبت أن عقل الإصلاح وعقل العقل فعل متغير متجدد تتحكم فيه سياقات تاريخية تجعله مختلفا فى الحقب والعصور، فنجد أن عقل الإصلاح عند الشافعى ليس هو عند الغزالي ولا ابن رشد ولا ابن تيمية ولا الشاطبى ولا ابن خلدون ولا محمد بن عبد الوهاب ولا الطهطاوى ولا خير الدين التونسى ولا جمال الدين الأفغانى ولا محمد عبده ولا محمد رشيد رضا ولا الحجوى الثعالبى... وإما من البريق الناصع فى التطور المادى والتقدم التقنى والصناعى المنفصل عن القيم الخلقية الحافظة للإنسان من موت الذات الإنسانية الفاعلة التى يرى الآن

<sup>16</sup> - بناء على المنظور التفاعلى بين الوحي والمعرفة والسلطة فى تشكيل العقل الإصلاحى يتكشف أن التفكير فى الإصلاح من منطق السياسة فقط فاقد لكثير من الشروط الموضوعية لدراسة للظاهرة الإصلاحية، باعتبارها منظومة كلية تبحث فى مبادئ إصلاح الحياة الإنسانية عامة انطلاقا من تفكيك قضايا الظاهرة المرتبطة بالمجال العقدي والسياسى والاجتماعى والمعرفى وتعلقته بالفرد أو المجتمع أو الدولة، وإعادة ترتيبها فى نظام واحد متناسق الأطراف يمتدور شمولى يربط النتائج بالمبادئ والقوانين المؤكدة على كون الظاهرة الإصلاحية نسقا شموليا وقانونا كونيا مفسرا لتحولات الفعل الإنسانى وطلبه للتغيير والتطور.

<sup>17</sup> - فالجمع بين قوانين منظومة الوحي الشرعية وقوانين التاريخ الكونية يؤسس مفهوم نظرية الإصلاح ودراسة الظاهرة الإصلاحية. وبهذا تكون النظرية الإصلاحية اجتهادا فى تقديم أجوبة لعلاقة النص الشرعى بالواقع تتجاوز الفصل بين النظر والعمل وبين المعرفة والسياسة، حيث إن النظرية الإصلاحية تعمل على كشف القوانين السياسية الناعمة للمعرفة وتبيان قوانين المعرفة الناعمة للسياسة.

توران بخصوصها أن "الإيديولوجيا الحداثية تؤكد على موت الذات الفاعلة قبل كل شيء"<sup>18</sup> فكان التصور التنويرى والحداثى الغربى على مظاهر اللا عقل التى ترسخت وتطورت فى الفكر الدينى المسيحى تصورا ثوريا ودعوة إلى التحرر من تلك المظاهر بالكلية رافضا التصالح مع كل الأشكال التقليدية للتنظيم الاجتماعى وللاعتقاد الثقافى.

إن الرؤية التجزيئية للظاهرة الإصلاحية من حيث التحقيق هى التى اختارت تقسيما معيناً للتاريخ، وجعلته معياراً لتفسير الظاهرة الإصلاحية؛ فسرعان ما نجد أنه منذ عهد النزعة الإنسانية الغربية صرنا أمام القول بثلاثة عصور القديمة والوسطى والحديثة،<sup>19</sup> وهى مفاهيم تحكى تحولات تاريخية للغرب وتصادمات بين المنظور القديم التقليدى والمنظور الدينى المسيحى السكونى الجامد، ثم المنظور الحداثى المفعم بالنهضة والتحرر من ربة التقليد والجمود، وفرضت تلك المفاهيم على التاريخ العام للبشرية دون التمييز بين كون نهضة أمم عند غيرها كقوة وتراجع وانحطاط، وقرونها الوسطى عند غيرها قرون ازدهار وعطاء حضارى متميز. وعلى هذا يتم تقسيم العقل الإصلاحى عند المسلمين إلى مرحلتين إصلاح ما قبل النهضة الأوروبية وما بعدها. والرؤية القرآنية تأبى هذا التقسيم من حيث إن القاعدة الكلية للإصلاح البشرى تقررت فى الوحي وتتأكد فى التاريخ عبر الاجتهاد العقلي فى المجال الكونى دون النظر إلى الموقع الجغرافى أو اللون البشرى. ويتصرف هذا الاجتهاد فى المعرفة والسياسة والعلاقات البشرية. ولم ينظر إلى الإصلاحية الإسلامية من تلك القاعدة، بل توزعت بين السياسة والفكر حيث فى الأولى حدثت شبه قطيعة وذلك بسبب قوة ترسيخ السياسة العلمانية فى محل السياسة الشرعية وفى الثانى بدأ الفكر الإسلامى إما موقفاً بين المرجعيتين من جهة الجمع بين الإيمان والعلم، وإما رافضاً للثقافة الغربية مطلقاً منغرساً فى الماضى معتقداً أن الحل لإصلاح وضع الأمة يكمن فى الماضى، وإما عاملاً على الاستلهاً من ماضى الأمة وحاضر الغرب، وعليه صرنا ننظر من خلال معلم النهضة الغربية إلى الفكر الإسلامى وتقسيماته إلى قديم وحديث ومعاصر. وقد لا يكون الإشكال فى

<sup>18</sup> - نقد الحداثة، ترجمة عبد السلام الطويل ص 36، ويتابع بالقول: "إن الحركة المهيمنة فى الفكر الغربى منذ القرن السادس عشر إلى يومنا هى الحركة المادية. كان يجرى دائماً اعتبار اللجوء إلى الله والإحالة على الروح ميراثاً لفكر تقليدى يتعين تدميره. لم يكن الثراع ضد الدين المحتدم جداً فى فرنسا وإيطاليا وإسبانيا، والمركزي جداً فى فكر ما كيافلليو هوبز والموسوعيين الفرنسيين، يعنى فقط رفض ملكية الحق الإلهى والحكم المطلق المسنود بالإصلاح المضاد، ورفض خصوع المجتمع المدنى للتحالف بين التاج والمذبح، لقد كان رفضاً للتعالي كما كان رفضاً صريحاً لانفصال الروح عن الجسد ودعوة إلى وحدة العالم والفكر المشكوك بالعقل أو بالبحث عن المصلحة والمنفعة. لنعترف إذن بصرامة، بل بعنف التطور الكلاسيكى للحداثة..."

<sup>19</sup> - انظر محمد الشيخ فى مفهوم النهضة مجلة النهضة ص 32، 16/2012، وهو يتحدث فى نقد استعمال مفهوم النهضة ذكر كلاماً للمؤرخ الهولندى يوهن هوزينغا 1872-1945 يكشف فيه الصورة التبخيسية التى رسمت لإعلاء شأن عصر النهضة ضد العصور الوسطى، فيقول "كان الانتقال من روح العصور الوسطى المضمحلة إلى الحركة الإنسانية، ( التى تسم عصر النهضة) أقل بساطة بكثير مما نجنح إلى تصويره ذلك أننا وقد اعتدنا المقابلة بين العصور الوسطى والحركة الإنسانية نجنح مسرورين إلى قبول الفكرة القائلة بأنه كان من الضرورى التخلي عن الواحدة منهما واعتناق الأخرى. إذ يصعب علينا تصور أن العقل يستغل الأشكال القديمة للفكر والتعبير الوسيط بينما هو فى نفس الوقت يشخص ببصره طموحاً إلى عتيق الحكمة والجمال فى العصر القديم. على أن هذا هو بالضبط الوضع الذى يتحتم علينا تصويره لأنفسنا، فلم تحل الكلاسيكية على هذه الدنيا حلاً مفاجئاً. وإنما هى قد نمت وترعرعت بين النبات الموفور الغزير للفكر الوسيط. وكان المذهب الإنسانى شكلاً قبل أن استوى إلهاماً ومن الناحية الأخرى لم تخمد أنفاس الطرائق الفكرية المميزة الخاصة للعصور الوسطى تماماً حتى ما بعد عصر النهضة بزمان طويل".

التقسيم الزمني من حيث المنهج لكن تبقى إشكالية المضمون المرجعي فإرضاء نفسها على وجوب قيام الاجتهاد التجديدي الفعلي في تنمية المرجعية القرآنية المخرجة للفكر الإسلامي المستقبلي بالطبيعة المعرفية مع أنماط التفكير المقيدة للعقل المسلم من بلورة منهج متجدد يربط به بين حركية عالم الوحي وعالم الكون وبه يخرج من الخصوصية الحاصرة إلى الكونية الفاعلة...

## 2- ارتباط العقل الإصلاحي بالحركة التاريخية:

ارتباط العقل الإصلاحي بالحركة التاريخية التي حكمت تطور الأفكار والثقافات الإنسانية من حيث إن الفعل الإصلاحي قانون كلي تخضع لها الحركة التاريخية الفردية والمجتمعية في بناء العمران البشري ومقتضياته التطورية، والمفسر المعرفي لذلك القانون الكلي في التاريخ الخاص للمسلمين والتاريخ العام للبشرية هو النظر في فلسفة التاريخ<sup>20</sup> وقواعد استنباط العبرة والحكمة من تجارب الحركة التاريخية الإنسانية وتفاعلاتها مع قراءة الوحي والإنسان والكون بمنهج تفاعلي يبرز أن لا قراءة وافية للوحي دون التفكير في الكون والتدبر في السير الإنساني ثم استخلاص قوانين علمية شاملة يسترشد بها في صناعة الحاضر، وذلك لأن الوحي من حيث فاعليته الإصلاحية التجريبية، يؤكد أن التاريخ مجال للنظر والدراسة متضمن سنن لا يستقيم التفكير العلمي في الحاضر والمستقبل إلا على هداها. فالتاريخ رسالة عديمة الجدوى إذا بقيت مستغلقة على معانيها والإنسان جهاز معطل إذا لم ينجز وظيفته المعرفية لفهم تلك الرسالة عبر الوثائق التي يتقوى بها الأحداث والأخبار لكي

<sup>20</sup> - ترتبط الفلسفة بالتاريخ من حيث احتياجه لها في مواجهة مشكلات حضارية ذات شق منهجي وشق يتعلق بطبيعة التاريخ، ونقتبس توضيحا مهما -على الرغم من طوله- لهذين الشقين من أحمد محمود صبحي في كتابه في فلسفة التاريخ، حيث يقول: "أما الشق المنهجي فيمكن أن يتخذ طابع التساؤلات الآتية:

هل يمكن تطبيق منهج العلوم الطبيعية على التاريخ أم أنه يفرد بمنهج مستقل؟ لقد أحرزت العلوم الطبيعية تقدما ملموسا منذ القرن السابع عشر فهل يمكن للتاريخ أن يستخدم منهجا ليحرز تقدما مماثلا؟ الخلاف هنا بين الطبيعيين والتاريخيين، وهو وإن كان بين المؤرخين فيما يتعلق بمنهج علمهم إلا أن له خلفيته الفلسفية تعرفه أبحاث نظرية المعرفة في الخلاف بين الواقعيين والمثاليين، انعكس هذا الخلاف على التاريخ فأصبح التساؤل هل التاريخ علم بالمفهوم الفيزيقي للعلم؟ إذن فإن اهتمامه لا بد أن يتركز على الموضوع أو المادة التاريخية أم أن التاريخ أقرب إلى الأدب منه إلى العلم بمعناه الفيزيقي؟ إذن فنقطة البدء فيه الذات أو عقل المؤرخ والخلاف كما هو واضح ذو طابع فلسفي، حتى وإن خاض فيه مؤرخون لا بد وأن ينقلسوا.

ما هو موضوع التاريخ؟ بمعنى لمن يؤرخ المؤرخ؟ الإجابة بسيطة لمن دخلوا التاريخ ولعبوا دورا فيه ومن ثم يحركون مسار أحداثه ولكن من الذين حركوا التاريخ وحددوا مساره؟ ولكن من الذين حركوا التاريخ وحددوا مساره؟ هل هم الساسة والقواد أم هم خلاصة فكر الأمة ممثلة في علمائها وفلاسفتها ومفكراتها وشعرائها وفنانيها وقبل هؤلاء أنبيائها إن وجدوا؟ هل يقتصر التاريخ على الجانبين السياسي والعسكري، باعتبارهما أبرز أحداثه أم يؤرخ لفكر الأمة المعبر عن شخصيتها؟ هل يؤرخ لشخصيات أم لحضارات؟ لأفراد أم لأمم؟ هذه المشكلة بدورها وإن كانت تخص المؤرخين، فإن الفلاسفة قد لعبوا الدور الأكبر فيها، إن التحول في العصر الحديثم التاريخ لأفراد إلى التاريخ لحضارات قد دعا إليه فلاسفة، وأصبح التاريخ لحضارات يتخذ موقفا وسطا بين التاريخ والفلسفة فيما اصطلح على تسميته فلسفة الحضارة.

كثيرا ما تردد لفظ حكم التاريخ وتصوره، بل نتخيله شيئا مهيب الطلعة ممسكا بيده فلما يسطر به على قرطاس الأبدية حكمه العادل على من دخلوا التاريخ. فهل من حق المؤرخ أن يرتدي زي القضاة ليحكم على أفعال شخصيات التاريخ؟ أم أنه يقف أمام مآسي التاريخ - وما أكثر مآسي البشر في التاريخ- موقف عدم الاكتراث باسم الحياد التاريخي، وهل يكفي بالحياد أم عليه أيضا أن يبرز لا أخلاقية بعض صانعي التاريخ؟ السؤاليرتبط بكل من فلسفة الأخلاق وفلسفة السياسة ويثار فيهما بصيغة مماثلة هل أخلاق الدولة غير أخلاق الفرد؟ هل تخضع الدولة لما يخضع له البشر من تقييم وأخلاق أم إنها من طبيعة مخالفة فلا تخضع لما يخضع له الأفراد العاديون.

أما الشق الثاني، فيتعلق بقصور في طبيعة التاريخ ونقص في تركيبه، ومن الطبيعي أن لا يعترف أحد على نفسه بالقصور أو النقص، ومن ثم كان المؤرخون معارضين أشد المعارضة لفلسفة التاريخ، لأن هذه تقييم نظرياتها على أساس نقص في طبيعة التاريخ يكمله الفكر الفلسفي، ونقطة البدء في فهم القصور في تركيب التاريخ وتعويضه بفكر فلسفي نلتمسها واضحة عند اثنين. أما الأول، فهو ابن خلدون وهو مؤسس فلسفة التاريخ، وأما الثاني فهو فولتير وهو أول من أطلق هذه التسمية لفلسفة التاريخ على هذا الفرع من المعرفة." ص 7-9

يستلهم شروط الفعل الإصلاحى وتشكل العقل الإصلاحى فى الواقع المنظور إليه وصفا وتحليلا واستنتاجا. وهذا ما يكشف فاعلية العقل الإنسانى فى التاريخ تنظيميا وتقنيا، لأن واقع التاريخ الإنسانى قابل للتنظيم والتقنين. وعلى هذا تتأسس نظرية قراءة العقل الإصلاحى اتكاء على رؤية نقدية للتاريخ تبرز المنطلقات الأساسية للفكر الإصلاحى، لنأخذ نموذجا لذلك قراءة العقل الإصلاحى عند ابن رشد وابن خلدون وخير الدين التونسي والحجوى الثعالبى من لدن مجموعة من المفكرين والباحثين، لنكتشف مغالطات تلك القراءة فى إرادتها المؤسسة على الجهاز المفاهيمى الغربى لفصل ذلك العقل الإصلاحى مطلقا عن المرجعية المعرفية القرآنية ومقاصدها الكلية فى تحرير الإنسان من الآبائية والتقليد والجمود، وإن اعترف بارتباطه بها فمن جانب وسمه بكونه عقل الاسم أو عقل المطلق وبأنه لا تاريخى ولا عقلانى.<sup>21</sup>

إن مقتضيات العقل الإصلاحى الإسلامى بين الوحي والتاريخ، تقتضى قراءة نسقية للوحي وقراءة نسقية للتاريخ؛ فالأولى تقوم على بيان محددات النسق القرآنى من حيث النظم والتناسب والوحدة البنائية، فالنسقية القرآنية" هي نظام عالم معنى القرآن العظيم المعرفى المتعدد فى وحدة والمتنوع فى تكامل المتسم بوحدة عناصره وتماسكها وتفاعلها، وتتجلى هذه النسقية فى نموذج البناء التناسبى للمتواليات اللغوية والاستخلافية التى تبرز مفرداته آخذة بأعناق بعضها البعض بعلائق معقولة المعنى مترابطة فى تحقيق المقاصد الشرعية"<sup>22</sup> وبهذا تشكل القراءة النسقية استكشافا متجددا لمعمار النظم القرآنى ومؤثرا على استنتاج القراءة الإصلاحية الضرورية للتغيير.

21- انظر مفهوم العقل للعرورى، وفى التراث والتجاوز لعلى أواميل، وأعرض على سبيل التمثيل قول كمال عبد اللطيف فى تحليله لمقدمة أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك لخير الدين التونسي 1822-1889 " نريد أن نؤكد هنا أن الكتابة السياسية الناشئة فى الخطاب العربى المعاصر لم تثر قضايا نظرية بقدر ما واكبت عصر التنظيمات؛ أى واكبت المباشرة العملية لتعديل أسلوب الحكم ونظام الجيش ونظام الجباية والتعليم من أجل مواجهة متطلبات الوقت. لا تماثل الكتابة السياسية العربية. إذن كتابة هوبز ولوك وسبينوزا، إنها لم تنتج نظرية فى السلطة أو فى الدولة، إنها ليست كتابة تأصيل نظري، لقد بلورت خطابا إصلاحيا أشبه ما يكون بخطاب ماكيافيللى السياسى من حيث منحاه الواقعى بصورة عامة ومنحاه الإصلاحى بصورة خاصة وأشبه ما يكون بخطاب ليبرالى القرن التاسع عشر المتأخرين. لكن لماذا يتم إغفال التأصيل النظرى؟ لماذا تختفى الأسئلة الأولية من هذه الكتابة؟ لا يعود السبب فى نظرنا إلى مجرد اهتمام النص الناشئ بمشكلة الإصلاح أى بمواجهة لوقائع تاريخية تتميز بمظاهر التأخر والانحطاط وسعيه للتفكير فى سبيل إصلاحها. إنها تعتبر أن مشكلة التصفى النظرى للقضايا المعالجة غير وارد بالنسبة لصاحب النص وهذا هو سبب غياب الأسئلة التأصيلية النظرية من النص السياسى الوسطوى والنص السياسى المعاصر فى العالم الإسلامى. يعتقد المفكر السياسى المسلم أن هذا التأصيل موجود، إنه يسلم بأن القرآن أساس السياسة الشرعية إنه معيار يفسر كل أحوال الموجود فى الوجود. تختفى إذن أسئلة التأصيل النظرى لتحل محلها قناعات دينية راسخة. ومن هنا، فإن مقدمة خير الدين لا تخرج عن تقليد تدعيم أصول مبادئ السياسة الشرعية (إخراج العبد عن داعية هواه، وحماية حقوق العباد، واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، تقديم درء المفسد على جلب المصالح، ارتكاب أخف الضررين...) بقدر ما تحفل بمفاهيمها وتعتبرها أشمل منكل سياسة عقلية ممكنة. التأصيل النظرى فى المقدمة دينى يعتمد نفس مقدمات السياسة الشرعية: الله، النص، العالم، الإنسان، الخلافة والاستخلاف. " التأول والمفارقة، ص 12. فهو يفرغ مقدمة خير الدين من كل تأصيل نظري بناء على ما أنتجته المنظومة العقلية الغربية من مفاهيم تأصيلية للفكر السياسى. والناظر بعق لمقدمة خير الدين يجدها قمة فى إدراك أهمية التأصيل الشرعى والعقلى للتعامل مع الواقع دون استلاب أو انهيار من ظاهرة الصدمة الغربية، وبناء على الدرس المنهجى الإبيستمولوجى المعاصر قمة فى العقلانية، على الرغم من الانتقادات التى يمكن توجيهها للانحطاط الفكرى والحضارى الذى أضعف المسلمين، فالفكر السياسى فى تأصيله النظرى يمتد من الأصول العقديّة آلة المكونات الحضارية إلى الأفكار السياسية.

22- آليات التداخل المعرفى القرآنى وتجديد الباراديجم المنهجى والتنزلى عبد الرحمن العضاوى، منشور ضمن أشغال الندوة العلمية الدولية التى نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء فى موضوع العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزىل ص 267





الأرض وبما يعاكس أخلاقية هذه القوانين الطبيعية نفسها، فيحل الصراع والتضاد والطغيان ثم التدمير الذاتي للعلو الحضاري بحكم التناقض الكامن في داخله في أصل التكوين ما بين منهجية الخلق ومنهجية الفكر الوضعي ونسقه الحضاري، وحينما تتناقض سلوكيات الخلق مع مبادئ الخلق الكامنة في قوانين الوجود والحركة الكونية تحمل الحضارات بذور فنائها في داخلها وفي الإطار الدنيوي<sup>28</sup>. وبهذا التكامل المعرفي بين قراءة الإنسان والكون والوحي يتخذ مسار الفعل الإصلاحي العقلانية اللازمة لتجاوز مدخلات الإفساد للحضارات وصناعة أزماتها التي لا تنتهي.

ومن شأن المكون القيمي في المجال التداولي الإسلامي، أن يكون القوة السلوكية الجامعة لنظام الإصلاح ونسقيته، من حيث إن تلك القوة السلوكية تمثل في ذاتها نسقا أخلاقيا كليا غير منفك عن الفعل الإصلاحي في أساسيه العقدي والمعرفي. فلا يستوف العقل الإصلاحي غاياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والجمالية ما لم يؤسس على عقل أخلاقي يشكل نظاما قيميا قائما على كون الإنسان كائنا قيميا في نظمه العقديه والمعرفية والعقلانية والتفصيلية في الواقع. وتأخذ تلازمة الرؤية القيمية والرؤية الإصلاحية مصدريتها من الوحي القرآني الذي يقرر بعلمية وجمالية أن أصول القيم المؤطرة للعالمين تتميز بفطريتها وبثباتها في الزمان ما قام الزمان وعلى اختلاف العصور والبيئات، وأن الحق هو الحق لا يتغير ما دامت طبيعة الإنسان ثابتة لا تتغير ولا تختلف بحسب الأجناس والألوان والأقوام والأمكنة. فالقيم معان سامية تمثل الأسس المبدئية والمعايير الضابطة الهادية لتحقيق إنسانية الإنسان والترقي في كمالاتها، وعلى هذا تكون الأخلاق ممارسة سلوكية لتلك الأسس والمعايير بناء على أن الخلق كما يعرفه الغزالي " عبارة عن هيئة في النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كان الصادر عنها الأفعال الحسنة كانت الهيئة خلقا حسنا، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي مصدرها ذلك خلقا سيئا". ويمكن الجمع بين القيم والأخلاق على اعتبارهما صفات مستقرة في النفس ذات آثار في السلوك الفردي والاجتماعي تشكل الممارسة الخلقية وتستمد من التصورات العقدية والمعرفية. ومن هنا، تظهر أهميتها القصوى في العقل الإصلاحي وفاعليته التغييرية.

ويشكل التفاعل العقدي والمعرفي والقيمي مجالا للتحليل العلمي، انطلاقا من كونه قاعدة علمية كاشفة عن ضرورة الوعي بالمرجعية المعرفية القرآنية نظرا لأهميتها المنهجية في قراءة العقل الإصلاحي وتجاوز إشكالاته المعرفية والتاريخية ولاستيعابها التكاملية والتداخلي للثنائيات التي شوشت عليه مساره الإصلاحي، فأثبتت فيه اتجاهات متضاربة تسارعت في الفكر الإسلامي القديم نحو وجهة تحقيق مقتضيات غلق باب الاجتهاد واحتراق العلوم، وتوجهت في الفكر الإسلامي الحديث نحو مقتضيات التوفيقية التلفيقية والتغريبية

<sup>28</sup> - منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، ص 205-206

القياسية المانعة من خلق الإبداع الذاتى والإصلاح العقلانى فى الذات الحضارية. وهذا الرصد لمآلات سلبية لثنائيات نحو ( العقل/النقل، الظاهر/الباطن، البيان/البرهان، البرهان/العرفان، الحس/العقل، الغيب/الشهادة، القدر/الاختيار، المصلحة/الأخلاق، الأصالة/المعاصرة، الحداثة/التجديد...)، لا ينسى الثروة العلمية الهائلة التى حققتها فى مختلف حقول المعرفة الإسلامية الشرعية والعقلية التى تدل عليها مختلف المصادر وأمهات الكتب.<sup>29</sup> لكن المقصود فى علاقة تلك الثنائيات بالعقل الإصلاحى يتعلق بضرورة كشف ما انطوت من إماتة للنقد العلمى والتكامل المعرفى ومن مناظرات ومحاججات حافلة بالتعارضات والصراعات، حيث "كثرت الفرق واختلفت المذاهب وتباينت الاجتهادات والتأويلات، وأدى اختلاف الآراء وتفرق الأهواء إلى منازعات وحروب تعددت أشكالها وظروفها. ومن أوجه هذه المنازعات الصراع العقدي الذى نشأ بين أهل المنطق والبرهان وأهل النقل والسمع، بين أهل البحث والنظر وأهل المكاشفة والمشاهدة، بين أهل النص وأهل الإجماع.. ولشد ما احتدم النزاع بين الفرق، وبخاصة بين الفلاسفة والمتكلمين، وهو نزاع لم يكن يخلو من القسوة والتهجم والعنف..<sup>30</sup>، فالعقل الإصلاحى تجديد فى الرؤية للواقع التاريخى من خلال استلهامه التام لفلسفة الأسس المرجعية المعرفية الموحدة وتفعيلها فى مواجهة التأثيرات السيئة التى اندمجت فى بنية العقل وأسهمت فى تشكله على وجه غير سليم.

وبناء على هذه المرجعية المتمكنة من لم شتات هذه الثنائيات بتركيب علمى يزيل التضادية المرئية إلى تكاملية خادمة للإنسان، تبرز من خلالها عقيدة التوحيد فاعلا معرفيا فى فهم الوجود الإنسانى وتأويل مقاصده الإصلاحية، وأن العلم المعتبر جامع للعلم النظرى والمادى، وأنهما لا يفترقان فى بناء المشروع الإصلاحى على قواعد أصيلة تمكن من إدراك الإنسان للبعد الحضارى لمصيره ووعيه على كونه ذاتا حرة فاعلة فى الواقع التاريخى للبشرية، وأن هذه الحرية قانون موحد لها فى مواجهة الاستعباد والاستبداد من منطلق كونى متعدد التجارب ومنفتح على العطاءات الإنسانية فى سعيها الحضارى وكسبها المعرفى والقيمي فى التغيير السياسى والاجتماعى وبناء الدول. ومن تلك القواعد ضبط قوانين القيم المعتمدة بالعقلانية الأخلاقية والمسددة من لدن الوحي، حتى لا تأخذ تلك القيم صبغة نسبية ومتغيرة حسب المصالح البشرية والأهواء التسلطية. ومن ذلك الضبط وصل مقاصد الإصلاح الكلية فى التصورات النظرية والممارسات العملية بمقاصد الوحي فى تسخير الكون وتوظيف العقل وتجديد المسار التاريخى للبشرية وكشف كون سيادة الإفساد فى الأرض بعد إصلاحها مهما تنوعت وتبدلت فى لبوسها مؤذنة بخراب العمران البشرى فى أى سياق زمنى ومكانى.

<sup>29</sup>- مفاتيح العلوم للخوارزمى -387 هـ، رسالة أقسام العلوم العقلية لابن سينا -428 هـ، الفهرست لابن النديم -438 هـ، رسالة مراتب العلوم لابن حزم -456 هـ، المقدمة لابن خلدون -808 هـ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم لطاش كبرى زاده -968 هـ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجى خليفة -1067 هـ

<sup>30</sup>- التأويل والحقيقة لعلى حرب، ص 90

#### 4- إشكالية تغيير الواقع من المنظور الإصلاحى:

إن إشكالية تغيير الواقع بالمنظور الإصلاحى تبرز أولاً فى مفهوم الواقع من حيث كونه المعيش المادى والمعنوى المجدد لعلاقة الإنسان بالإنسان ولعلاقة الإنسان بالكون ولعلاقة الإنسان بالله تعالى فى البناء الاجتماعى والتحقيق الحضارى والمتميز بخاصية التغيير والتطور الدائب، والذى يحدد هذا التجسيد للواقع خبرة الإنسان العلمية فى المشهود الحضارى، ومن هنا تتولد نظرية البحث عن علاقة قوانين اشتغاله بقوانين العمران البشرى وفعلها فى تجليات قدرة التنزيل فيه للتصورات والأفكار أو عدمها. وهذه القدرة هى التى تفسر فى موضوعنا قراءة نجاح المشاريع الإصلاحية أو عدم نجاحها. كما تمكن منالكشف عن العوائق التى حالت وتحول دون نجاح المشاريع الإصلاحية فى نهضة الأمة، والتى منها غياب العقلية التعليلية المقاصدية الذى أنتج عقلاً بيانياً سكونياً جامداً على الظاهر اللغوى، ومعتقدات باطلية مكبلية عن فهم علاقة الأسباب بالمسببات، أثمرت بدورها من الناحية المعرفية توقف الاجتهاد الفقهي والفكري والحضارى، ومن الناحية السياسية ضمور الأدب السلطاني وهيمنة الاستبداد السياسى المنغلق على الذات وسقوط الخلافة وإخفاق المشاريع الإصلاحية، وسيادة المقاصد الاستعمارية من الأرض إلى العقل.

وتبرز ثانياً فى تعدد أسئلة الإصلاح وفى الوعى بقوانين العمران البشرى وتفهم تدافع المصالح المتعارضة والمتناقضة فى البناء الاجتماعى وتبين التوازن بين مصالح الدول والمجتمعات، وبهذا تتحدد إشكالية تغيير الواقع فى تحليل شروط التعمير وتنظيم وسائله وترتيب مقاصده ومرتكزاته التوحيدية والحضارية والكونية. وبما أن هذه الإشكالية صيرورة تاريخية وقوانين اجتماعية تمثل أسئلة تغييرية نحو الأفضل والأصلح، فهى تقتضى استجابة طبيعية لقواعد التحليل العلمى والتجديدي التغييرى وفق السنن الشرعية والكونية وفقه تشكل الظاهرة السياسية والظاهرة الاجتماعية وفقه التغيير الحضارى.

والمقصود بالسنن مجموع القوانين التى يسير وفقها واقع الوجود كله وتتحرك بمقتضياته مجالات الحياة الإنسانية والكونية. فما من حركة نفسية أو اجتماعية أو تحول حضارى من الضعف إلى القوة أو العكس إلا ولها قانون يكشف العلل والأسباب والشروط المنتجة لها. وانقسمت هذه السنن إلى ما هى إجبارية حتمية وإلى ما هى اختيارية متعلقة بالإرادة الإنسانية الفردية والاجتماعية من قبل سنن التغيير والثبات والتداول والتدرج والتوازن والتعارض والتدافع والإطراد والتناسب والتماثل... وتمكن العقل الإصلاحى من إدراك هذه القوانين بشكل مدخلاً علمياً لتفكيك وتحليل إشكالية تغيير الواقع واستنباط الحلول للأزمات التى يراد مواجهتها كالأزمة الحضارية التى يعرفها العقل المسلم خاصة والإنسانى عامة. وهذا التمكّن العلمى تبرزه الرؤية المعرفية





MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية  
ص.ب : 10569  
هاتف: 00212537779954  
فاكس: 00212537778827  
info@mominoun.com  
www.mominoun.com