مواقف بحثية:

إشكالية القطيعة الابستيمولوجية للإسلام السياسي بعد أحداث 11 سبتمبر 2001في العالم العربي ـ الإسلامي

جحيش يوسف

أستاذ مساعد بقسم العلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر، باتنة.

تتناول هذه الدراسة إشكالية القطيعة الإبستيمولوجية للإسلام السياسي بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 في العالم العربي ــ الإسلامي، من خلال الضجة التي صاحبت هذه الأحداث بضرورة إحداث قطيعة ابستيمولوجية في المرجعيات والمنطلقات الفكرية للفكر الإسلامي، من خلال طروحات غربية وأمريكية في الأساس وأخرى عربية إسلامية. يتم التركيز على طبيعة العلاقة بين الإسلام السياسي وأحداث 11 سبتمبر 2001 والمشروع الأمريكي للتفكيك وإعادة الصياغة للمنطقة العربية والإسلامية بقراءة أمريكية جديدة، والبديل العربي ــ الإسلامي الذي من شأنه إحداث القطيعة المناسبة من أجل نهضة إسلامية في جميع الميادين.

لقد شكل ما يسمى بالإسلام السياسي جدلاً كبيراً خلال السنوات الأخيرة، خاصة بعـــــــــــد أحداث 11 سبتمبر 2001، باعتبار أن أنصار هذا التيار يحملون مشروع التغيير وطرح بدائل تتجاوز حتى حدود دولهم لحل مختلف الأزمات. مما أدى هذا إلى اصطدامات تراجيدية مع الأنظمة وخلق صورة مشوهة عن الإسلام والعالم الإسلامي على خلفية الأحداث التي تقع من حين لأخر.

ومن القضايا المطروحة حالياً هو وجوب توجيه جل المجهودات الإسلامية، من خلال الاجتهاد لكي تساهم حركات الإسلام السياسي بنهضة الأمة في مختلف الجوانب الروحية، الفكرية والمعرفية، من خلال إعادة الاعتبار للجانب الفكري والبحثي الذي من شانه فتح أفاقاً جديدة للعمل الإسلامي وتعزيز مصادر القوة لديه في نشر الهداية الإسلامية وتجديد الدين في مختلف المجالات والميادين. وفي الوقت الذي تم تدويل أزمة حركات الإسلام السياسي في العالم العربي والإسلامي وأصبحت هنالك طروحات غربية وأمريكية في الأساس من أجل إحداث قطيعة إبستيمولوجية مع الفكر الإسلامي الحالي، وتقديم مشاريع وقراءات جديدة وبديلة خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 التي تعتبر المنعرج التاريخي للسياسة الأمريكية في العالم عامة وإزاء الإسلام السياسي بصفة خاصة.

ومن هذا المنطلق نطرح الإشكالية التالية: إلى أي مدى يمكن اعتبار أحداث 11 سبتمبر 200 كمحدد لقطيعة إبستيمولوجية للإسلام السياسي في العالم العربي والإسلامي؟.

المنارة للاستشارات

www.manaraa.com

و للإجابة على الإشكالية المطروحة قمنا بتضمين دراستنا خمسة محاور رئيسية، ففي المحور الأول نحاول مقاربة مفهوم الإبستيمولوجية من خلال تحديد مفهومها، من خلال المقاربة الدينية والفلسفية، ثم الوقوف على ما يسمى بالقطيعة الإبستيمولوجية وحدوثها في السياقيين الفكريين الغربي والإسلامي. ثم التطرق لمقاربات فهم الإسلام السياسي من وجهة نظر عربية وإسلامية وغربية، أما المحور الثالث خصصناه لخلفيات وأهداف أحداث 11 سبتمبر 2001، ثم ننتقل في المحور الرابع للم شروع الأمريكي في التفكيك وإعادة الصياغة من خلال القراءة الأمريكية الجديدة للإسلام السياسي بصفة خاصة والعالم العربي والإسلامي بصفة عامة، ثم ننتقل في الحور الخامس لمستقبل العالم العربي والإسلامي من خلال إبستيمولوجية عربية إسلامية جديدة، ثم خاتمة.

1- القطيعة الإبستيمولوجية المفهوم والسياق: قبل التطرق لمفهوم القطيعة الإبستيمولوجية سنحاول أولا تعريف الإبستيمولوجية وكذا التطرق للمقاربات الفلسفية والدينية في كلا السياقين الغربي والعربي الإسلامي:

- **مفهوم الإبستيمولوجية:** يعرف مصطلح«الإبستيمولوجيا(1)Épistémologie»حسب المنجد الفرنسي (Hachette) بأنه مشتق من الكلمة اليونانية (Episteme) التي تعني المعرفة أو العلم، ولفظ (Logos) الذي يعني النظرية أو الدراسة(2)، أي أن مصطلح الإبستيمولوجيا بحكم أصله الاشتقاقي يعني حرفياً«نظرية العلم» أو«نظرية المعرفة »التي تهتم بالدراسة النقدية لمبادئ العلوم المختلف، وفروضها، ونتائجها، وتهدف إلى تحيد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية(3).

ويرى المفكر المغربي "محمد عابد الجابري" أن مصطلح الابستيمولوجيا يعتبر أحد فروع الفلسفة ويهتم فقط بالمعرفة العلمية وحدها، ويهتم بالكيفية التي تتحول بها الأفكار إلى أنساق معرفية(4). ويرجع هذا المصطلح إلى الفيلسوف الاسكتلندي جان فيريه (J. F. Ferrier)الذي كان أول من استخدم لفظ «ابستيمولوجيا»في كتابه (مبادئ الميتافيزيقا) سنة 1854 عندما ميز في الفلسفة بين الوجود «الانطولوجيا » ومبحث المعرفة «الإبستيمولوجيا»، و التي تعني في معناه الواسع تأريخ للعلوم، وتعنى بشرح صيرورة التاريخ والبناء العلمي(5).

---

(1)– ورد مصطلح «Epistémologie» مُتَرجَماً للغة العربية «العُلوميَات» في معجم المصطلحات العلمية والتقنية في كتاب غاستونباشلار(العقلانية التطبيقية) للمترجم بسام الهاشم. لمزيد من الإيضاح أنظر: غاستونباشلار: العقلانية التطبيقية. (ترجمة: بسام الهاشم)، الطبعة الأولى، بيروت:المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984، ص 5.

(2)- Hachette, Dictionnaire du Français, Epistémologie .Préface de Claude Hagège, France, 1987, p. 573.

(3)– عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة.(تقديم: د. حامد عمار)، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1999، ص 28.

(4)– محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: دراسات ونصوص في الإبستيمولوجيا المعاصرة. بيروت: دار الطليعة، 1982، ص 43.

(5)- Yannis Delmas, Introduction à L'épistémologie. 1 Décembre 2004, p. 2.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وأعتبر "جوناثان دانسي " (J. Dancy)أن«الإبستيمولوجيا » هي دراسة وتبرير المعرفة والمعتقد فيه من أنه معرفة، بحث يستطيع أن يقدم لنا ما هي المعتقدات المبررة وما هو الشيء الذي يمكن أن نعرفه، أي كيفية تبرير النظريات العلمية التي نعتقد أنها صحيحة ونستعملها في التفسير(1)، وهذا ما ذهب إليه " بولموزار"(Paul K. Moser) بأن الفهم يؤدي إلى الاعتقاد والاعتقاد يشكل المعرفة(2).

ويعبر عن هذا الموقف "بياجييه "(J. Piaget) صاحب نظرية «الإبستيمولوجيا التكوينية»(3) الذي ذهب إلى أن المعرفة في تطور دائم لن تصل فيه إلى تمامها، واعتبر أن الإبستيمولوجيا لا تبحث في المعرفة منكونها مبنية على وحدة الفكر كما في نظرية المعرفة، بل تبحث فيها من جهة كونها معرفة بعدية مفصلة على أبعاد العلوم وأبعاد موضوعاتها(4).

ورغم التقسيمات التي ذهب لها الكثير من المفكرين للإبستيمولوجيا ارتأينا اعتماد هذا التقسيم الذي ذهب إليه المفكر "ألفان غولدمان" (Alvin I. Goldman)،بحيث قسمها إلى ما يلي:

– ابستيمولوجية شخصية: وترتكز على علوم الإدراك والمعرفة البشرية وتحاول معرفة وتفسير مكونات العقل الإنساني.

– ابستيمولوجية اجتماعية: وترتكز على الحقائق والنظم الاجتماعية للعلم والثقافة وتقوم على تحليل النظريات والمفاهيم، وتحديد المبادئ والافتراضات التي تقوم عليها، والنتائج التي توصل إليها(5).

إن الابستيمولوجية لا تكتفي بتحديد الشروط العلمية لإنتاج المعرفة العلمية، وإنما تسعى – أيضا– لبحث شروط المعرفة العلمية الاجتماعية وآلية ذلك أن الاستغلال النسبي للمعرفة العلمية لا يفصلها إطلاقا عن شروط تكونها التاريخية والاجتماعية، وهذا ما يجعل من مبحث علم الاجتماع المعرفة جزءا لا يتجزأ من البحث الابستيمولوجي.

ويظل الحكم بوجود اختلاف بين العلم والإيديولوجية صحيحاً، فأحكام العلم أحكام حول حقائق قابلة للإثبات أو الدحض، وذات طابع موضوعي، تحظى بالقبول من العلماء، أما أحكام الإيديولوجية فهي أحكام قيمية،

---

(1)- Jonathan Dancy, Ideology and Utopia.New York: Harvest, 1936, p. 42

(2)- Moser K. Paul, the Oxford Handbook of Epistemology. Chicago: Loyola University, 2002, p.72.

(3)– الإبستيمولوجيا التكوينية يمكنها أن تعرف أنها (علم أجنة العقل) "جان بياجي" 1950، إنها تتكب لفهم طبيعة الفكر، على دراسة تحولاته وشروط المعرفة وقوانين تناميها. أما طرائقها، فهي طرائق تاريخية نقدية، سيكولوجية تكوينية، وعليه أسس جان بياجيه (1980–1996) عام 1953، المركز الدولي للإبستيمولوجيا التكوينية.

(4)– موريس شربل، التطور المعرفي عند جان بياجيه. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1986، ص 81.

(5)- Alvin I. Goldman, Epistemology and cognition. (Cambridge) M A: Harvard University Press, 1986, p. 3.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

تتعلق بما يجب أن يكون مع اعتمادها في كثير من الأحيان على حقائق علمية،لمحاولة تأسيس علم منهجي تقوم عليه عملية النقد، لها أدواتها الخاصة وطرائقها المتفق عليها، حتى تتم هذه العملية وفق ضوابط متفق عليها، من أجل الاجتهاد عن الذاتي التي قد تتجه بالبحث إلى الشمولي أو الآراء غير العلمية أو الميل إلى الأحكام المسبقة(6).

- **المقاربة الفلسفية والدينية للإبستيمولوجية في السياق الغربي:** إن البحث في مسألة المعرفة قديمة تعود بجذورها لفلسفة ما قبلسقراط. ولعلطاليس (625–546 ق.م) هو أولشخص يربط بين الموضوعات الفلسفية والعلمية التي تم تفسير ظواهرها من قبل على أنهاأمور خرافية أو خارقة للطبيعة. أماأناكسمندر(611–547 ق.م) ، صاحب المصطلح (اللامتناهي) يعتبر من أوائل الذين أعطوا شرحًا طبيعيًا للتطورات الطبيعية بدلاً من الشرح الأسطوري(1). والبدايات الأولى للإبستيمولوجيا جاءت مع سؤال فجره السفسطائيون (Sophisme): هل لدينا معرفة عن الطبيعة كما هي في الواقع؟. وعندما عقَب "بروتاجوراس" «بقوله أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً»(2)، كان إيذاناً بتشكيل الإرهاصات الأولى للإبستيمولوجيا.

فسقراط (Socrate)469 -399 ق.م أراد أن يستبدل بالآراء الغامضة أفكارًا واضحة، وكثيرًا ما كان يجادل بعضأعيان أثينا ويفضح ادعاءهم للمعرفة والحكمة، من منطلق مقولته الشهيرة: «أعرف نفسك بنفسك»(3). أما تلميذه أفلاطون (Platon) 427–347 ق.م. فكان يعتقد أنه لا يمكن التوصل إلى معرفة حقيقة الأشياء عن طريق الحواس، ويرى أن الإنسان لايستطيع أن يتوصل إلى المعرفة الأصيلة إلا فيما يخص الأشياء التي لا تتغير، مثلالحقيقة والجمال والخير وغير ذلك من الأمور التي ندركها بالعقل، التي سماهاالأفكارأوالأشكال. وقد ساهمت أفكاره في إثراء تصورات الغربيين الفلسفية عن الجسم والروح والحقائقالخالدة، التي تناولها اللاهوت النصراني فيما بعد(4).

وبالنسبة لأرسطو(Aristote) 322-384 ق.م والذييُعتبر أعظم تلامذة أفلاطون، وأول من أنشأ منظومة فلسفية، قال: إن كل فروع البحث والمعرفة إنماهي أجزاء من منظومة شاملة، وهي مترابطة فيما بينها بجملة من المفاهيم والمبادئ، ويرى أرسطو أن كل إنسان يسعى لما يراه خيرًا وإن السعادة لا تكمن في اللّذة،بل في

(6)– أحمد البرقاوي، الإبستيمولوجية، الموسوعة العالمية العربية، 2004.

(1)– الموسوعة العالمية العربية، 2004.

(2)– محمد محمد قاسم، كارل بوبر: نظرية المعرفة في ضوءالمنهج العلمي.الإسكندرية:دارالمعارف الجامعية، 1986، ص 254.

(3)– عبد المجيد عمراني، محاضرات في تاريخ الفكر السياسي. الجزائر: منشورات جامعة باتنة، 1999، ص 22.

(4)– الموسوعة العالمية العربية، 2004، مرجع سابق.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

العمل الصالح، ويعني به السلوك بمقتضىالوسطبين الطرفين؛ أي أن خيرالأمور أوسطها، لكنالإنسان السعيد حقًا هو ذلك الذي يستعمل عقله في التفكير التأملي(5).

أما المقاربة الدينية فيوجع تطور الفكر المسيحي للاهوت، الذي هو علم العقائد المسيحية، ونظام من التفكير الديني يقتصر في معناه،وشكله، على تعاليم الدين المسيحي. والفكر اللاهوتي لعب دوراً مهماً في نظرية المعرفة في فترة الإمبراطورية الرومانية حتى عصر النهضة، بحيث لم يكن للإبستيمولوجيا موطأ قدماً أذانك، فالمسائل كانت تركز على الميتافيزيقا، مثل الله، الإنسان، العالم، الخلاص(6)، البعث، الحساب. ولمعرفة تطور نظرية المعرفة في الفكر المسيحي سنتطرق لأهم أقطاب الفكر المسيحي:

فأول مفكر ديني نتطرق إليه هو القديس أوغسطين Saint Augustin (354–430 م) الفيلسوف المتصوف الذي تأثر بالأفلاطونية الجديدة مما جعل الغربيون يهتمون بفلسفته الدينية، وأهم أثاره "مدينة الله" (The city of God) حيث يرى أن المعرفة مرتبطة أساساً بالإيمان إذ يقول: «حيث لا توجد إيمان لا توجد معرفة ولا توجد حقيقة». حيث أثر فكره على المسيحيين في العصور الوسطى، ونظريته يستخدمها رجال الدين الكاثوليكيين والبروتستانتيين(1). أما القديس أنسيلم دي كانتربوري Anselme de Canterbury 1033– 1109م، عالم لاهوت ذو نفوذ في أوروبا إبان العصور الوسطى، ومؤسس الفلسفة المدرسية (Scholastiques)(2) التي سيطرت وطبعت تيارات الفكر الإبستيمولوجي للعصور الوسطى، تمحورت نظريته حول حقيقة واحدة هي الله، والتي شكلتمنطلق محاولته إثبات وجود الله عن طريق العقل(3).

أما المفكر الديني الثالث الذي تأثر بفلسفة أرسطو وحاول تكييفها مع الديانة المسيحية، هو القديس توماس الإكويني Saint Thomas d'Aquin (1225- 1274) الذيساهم في ازدهار الفكر المسيحي، بحيث حاول أن ينشأ فلسفة

---

(5)– المصدر نفسه.

(6)– الجدير بالذكر، توجد جماعة دينية في الولايات المتحدة الأمريكية تسمى بالخلاص للجميع (Universalistes) ولها فروع في كندا، تؤمن بأن الله بواسع رحمته وحبه سينعم بالخلاص على جميع البشر دون استثناء، ومن ثم لا محل للحديث عن العذاب، تأسست كنيستهم حوالي عام (1770)، أول من دعا إليها جون موراي(1741– 1815) في نيوإنجلاند ويؤمن أكثر هؤلاء بعقيدة واحدة. لمزيد من التوضيح أنظر: كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث.(ترجمة: شوقي جلال، صدقي حطاب)، سلسلة عالم المعرفة، رقم 82، الكويت، 1984، ص 371.

(1)– عبد المجيد عمراني، مرجع سابق، ص 59.

(2)– الفلسفة المدرسية (السكولاستية)باللغة الإنجليزية (Scholasticism) هي الفلسفة المسيحية التي كانت سائدة في العصور الوسطى والتي ظلت مهيمنة على الفكر المسيحي الغربي حتى بداية عصر النهضة. قامت هذه الفلسفة على فكر أرسطو وآرائه الميتافيزيقية بعد أن أطلع الغربيون على مصنفاته مترجمة من العربية إلى اللاتينية، وعلى شروح ابن رشد وابن سينالها، سعت إلى عقلنه اللاهوت المسيحي وإلى التدليل على أنه لا تعارض بين العلم والدين.

(3)- «Saint.Anselm of Canterbury »,Encyclopædia Britannica.Ultimate Reference Suite.Chicago: Encyclopædia Britannica, 2010.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

مثالية موضوعية تعتمد أساساً على العقل والإيمان(4)، وأن الإنسان بين الإيمان والعقل، وقال أن العقل قادر على إثبات وجود الله عقلياً(5).

أما جون دونسسكوتس John Duns Scots (1265 أو 1266 – 1038 م) الذي تتلمذوتأثر في صباه بنظامالفرانسيسكان(6)، يعتبر من أشهر علماء اللاهوتوالفلاسفة في العصور الوسطى في الغرب. أثَّرت مفاهيمه وأفكاره عن الإله والمعرفةوالخلاص وطبيعة الكون على كثيرين من مفكري العصور الوسطى المتأخرة. وعُرف عن دونس دفاعه عن عقيدة الطهارة، ووفقًا لهذه العقيدة فإن العذراءمريم ولدت بلا خطيئة. وأسهم دفاعه عن هذه العقيدة في الاعتراف بمصداقيتها، وفيتحولها إلى عقيدة

رئيسية في فكر الكنيسة الرومانية الكاثوليكية(1).

وبالتالي مهدوا هؤلاء المفكرين الطريق لغيرهم من المفكرين الأوروبيين. وبهذا تشكلت صدمة الوعي الغربية التي تجاوزت اللاهوت المسيحي لتنتج عقولا وضعت اللبنات الأولى للتطور المعرفي للفكري الغربي.

- المقاربة الفلسفية والدينية للإبستيمولوجية في السياق العربي الإسلامي: أما في الفكر العربي الإسلامي فأهم حادث في تكوينه كان دون شك لقاؤه بالفلسفة اليونانية في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي(2)، وأراد مجموعة من المفكرين المسلمين الذين أحاطوا بالفلسفة اليونانية أن يضعوا قوى العقل في نصرة عقيدتهم، وهذا بالتوفيق بين حكمة الإغريق والوحي المنزل. ومن أمثال هؤلاء المفكرين الفارابي Fârâbî (870–950م)الذي تأثر بالفلسفة اليونانية عامة والفلسفة الأفلاطونية الحديث خاصة(3)، حيث حاول التوفيق بين الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو لرغبته في مواجهة الدين بفلسفة موحدة، للتوفيق بين الوحي والعقل بعد ذلك، أما بالنسبة لإبن سينا Avicenne(980–1037م) تأثر بأفلاطون وأرسطو عن طريق شروح الفارابي، ففلسفته، كانت مزيجًا منالأفلاطونية وفلسفة أرسطو، وابن سينا عكس الفارابي هو أكثر ارتباطاً بالواقع، ولقد فسر أيضا القرآن الكريم تفسيرا

(4)– عبد المجيد عمراني، مرجع سابق، ص 62.

(5)– كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث.(ترجمة: شوقي جلال، صدقي حطاب)، سلسلة عالم المعرفة، رقم 82، الكويت، 1984، 368.

(6)– الفرانسيسكان (franciscains) أعضاء في منظمات نصرانية مختلفة تنتمي إلى الرومان الكاثوليك، أخذوا إلهامهم ونظامحكمهم وبرنامج حياتهم من القديس فرانسيس. وفي عام 1209م أسس فرانسيس نظام الفرايرالصغار لإصلاح الكنيسة. وبين عامي 1212م و1214م أسس فرانسيس والقديسة كلير نظامًاللنساء يُدعى النظام الثاني للقديس فرانسيس. وقد كرّسالفرانسيسكان الأوائل جهودهم في الوعظ والاهتمام بالاحتياجات الروحية للناس. ولكن سرعان ما تمتقسيم النظام إلى تربوي، وتنصيري واجتماعي .

(1)- «John Duns Scots»,Microsoft ® Encarta® 2009 [DVD]. Microsoft Corporation, 2008.

(2)– حسن نافعة، كليفوردبوزورث، تراث الإسلام (الجزء الثاني). (ترجمة: حسين مؤنس، إحسان صدقي العمد، مراجعة: فؤاد زكريا)، سلسلة عالم المعرفة، رقم 12، الكويت، 1978، ص 40.

(3)– عبد المجيد عمراني، مرجع سابق، ص 75.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

فلسفياً حيث حاول أن يجمع في تفكيره بين الفلسفة والدين(4)، وهذا ما حذا "بأبي حامد الغزالي" أن يقول في ابن سينا :« وقدخالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه لايعلم إلا نفسه احترازاً من لزوم الكثرة . فكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم باينهم في إثبات العلم بالغير؟ ولما استحيا أن يقال :إن الله لايعلم شيئاً أصلاً في الدنيا والآخرة وإنما يعلم نفسه فقطو أما غيره فيعرفه ويعرف أيضا نفسه وغيره في كون غيره أشرف منه في العلم»(5).

حقيقة أن أبو حامد الغزالي Al-Ghazali(1059–1111م) الغزالي ترك أثراً عميقاً في تاريخ الفكر العربي خاصة والفلسفة الإسلامية عامة كما أنه أستطاع أن يؤثر في الفلسفة الغربية الحديثة، حيث أنه حاول أن يهدم أركان الفلسفة بمنطقها فبرع في علم الكلام واستعمل المذهب الفلسفي الخاص بالبحث عن اليقين عن طريق المعرفة الداخلية(6)، حيث أصدر كتابه « تهافت الفلاسفة » (The Incoherence of the philosophers)، وكان الهدف منه هوإظهار العقل بمظهر العاجز عن اقتناصا لحقائق الإلهية، ولذا حاول أن ينتزع ثقةالناس من العقل كمصدر تُستقى منه المسائل الإلهية؛ لكنه إذيفعل ذلك، يتخذ من العقل نفسه مطية للوصول إلى هذه الغاية . ويعني ذلك بوضوح أنه قد تفلسف لكي يدحض بعض استنتاجات الفلاسفة، مما يذكرنا بعبارة «أرسطو» :«فلنتفلسف إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف، فإذ الم يقتض الأمر التفلسف وجب أن نتفلسف لنثبت أن التفلسف لا ضرورة له»(1)، وفي نفس الشأن يقول: «نحن نعني بكون الله فاعلاً أنه سبيل وجود كل موجود سوا هو أن العالم قوامه به، ولولا وجود البارئ لما تصور وجود العالم، ولو قدر عدم البارئ لا نعد ما لعالم، كمالو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء فهذا ما نعنيه بكونه فاعلاً»(2).

فكان من المتهمين بالانحراف الفكري من طرف الغزاليهو ابن رشد IbnRushd-Averroès(1126–1198) الذي يعتبر من أشهر فلاسفة المسلمين لدوره الرائد في الربط بين الفلسفات الأرسطية وفلسفات عصر النهضة، حيث

(4)– سعت الفلسفة المدرسية (السكولاستية) التي كانت سائدة في العصور الوسطى، إلى عقلنة اللاهوت المسيحي وإلى التدليل على أنه لا تعارض بين العلم والدين. وقامت هذه الفلسفة على فكر أرسطو وأرائه الميتافيزيقية بعد أن أطلع عليها الغربيون على مصنفاته مترجمة من العربية إلى اللاتينية، على شروح ابن رشد وابن سينا، ومن المع رجال هذه الحركة القديس توما الإكويني والقديس بونافنتورا (Saint Bonaventure) 1221 – 1274، اللاهوتي السكولاستي، والكاردينال الإيطالي، الذي حاول في مؤلفاته التوفيق بين آراء أرسطو والمسيحية الأوغسطينية. حيث كان لمؤلفاته الروحية الأثر البعيد في حركة التصوف المسيحي. لمزيد من الإيضاح أنظر: روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانسيو، العلم في منظوره الجديد. (ترجمة: كمال خلايلي)، سلسلة عالم المعرفة، رقم 134، الكويت، فبراير 1989، ص 157.

(5)– أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة. ص 64.

(6)– عبد المجيد عمراني، مرجع سابق، ص 84.

(1)– فلورنتنسمارانداكه، صلاح عثمان، الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي. الإسكندرية: منشأة المعارف، الطبعة الأولى، 2007، ص224.

(2)– أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص 34.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

اعتبرت كتبه من كتب الزندقة في فترة الثورات الفكرية والفلسفية التي واكبت عصر النهضة في أوروبا، لما أظهره من أهمية في التفكير العقلاني والبحث العلمي والمعرفة في تطور المجتمعات قبل بداية تطور أوروبا بعدة قرون، وقد أظهر الرهبان الفرانسيسكان تأثراً هاماً بفلسفة ابن رشد لفلسفته العقلانية بحيث، أثار كغيره من العقلانيين السابقين، غضب معارضيه، لقوله لابد للوحي من الاسترشاد بالمنطق، ففي رأيه أن أسمى أشكال العبادة تكمن في دراسة الله من خلال أعماله باستعمال العقل(3). كما صمم أسلوباً مفصلاً للتأويل، حيث يرى وجوب تأويل بعض النصوص المقدس من القرآن والسنة، تأويلاً مجازياً لطبيعة خاصة في لأصل الاستدلال والفلسفة، ومع ذلك كله، فإن ابن رشد كان يرى أنه لا يمكن أن يصل إلى التوفيق بين الوحي والعقل دون أن يرد على تهافت الفلاسفة للغزالي ويهدمه هدماً(4)، فرد بكتابه «تهافت التهافت» (The Incoherence of the Incoherence)، وفيه يقول مَا معناه، من باب السفسطة إنكار وجود أسباب فاعل في الأشياء الملموسة ... إن إنكار السبب يعني إنكار المعرفة، وإنكار المعرفة يعني عدم إمكانية معرفة أي شيء في العالم(5).

أما العلامة ابن خلدون Ibnkhaldun (1332–1406) الذي قال بشأنه المفكر الفرنسي "فنسأن مونتاي" (Vincent Monteil): « سبق ابن خلدون عصره بكثير: فلم يصمم ولم ينجز واحد من أسلافه أو من معاصريه أثاراً ذات أهمية مماثلة » (1). ففي المعرفة يقول بقصور العقل على معرفة كل شيء وبأن الفكر عاجز عن الإحاطة بالكائنات وأسبابها، كما أنه عاجز عن معرفة دقائق الأشياء والأمور. وأن المعرفة نسبية مرتبطة بالمدرك والوجود(2). ويقول لعل السبب في عجز العقل هذا أن المحسوسات إذا تجاوزت حداً ما أصبحت غير مدركة بالنسبة لنا أي يصعب إدراكها أو يستحيل(3).

- **مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية:** إن تاريخ الثورة العلمية والظروف التي أحاطت بها من خلال تحدي علماء ومفكري القرن الثالث عشر والرابع عشر، لنظريات أرسطو، وسوء الفهم في النظريات التي كانت سائدة حول الطبيعة، أجبرت علماء الثورة العلمية ومفكريها على البحث في صلاحية النظريات السالفة في عصرهم

(3)– برويز أمير علي بهائي بيود، الإسلام والعلم: الأصولية الدينية ومعركة العقلانية. (ترجمة: محمود خيال)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2006، ص 240.

(4)– محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. القاهرة: دار المعارف بمصر، 2003، ص 9.

(5)– برويز أمير علي بهائي بيود، مرجع سابق، ص ص 240 – 241.

(1)– عبد الغني مغربي،الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون.(ترجمة: محمد الشريف بن دالي حسين)، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب،1986، ص 27.

(2)– عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون. (تحقيق شرح وفهرسة: سعيد محمود عقيل)، بيروت: دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، الطبعة الأولى، 2005، ص 393.

(3)– الشاذلي الساكر، الإبستيمولوجيا. مجلة الأخلاء، العدد 38، السنة السادسة،تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، جانفي 1984،ص 120.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والتدقيق في جزيئاتها والتشكك في النظريات السالفة على عصرهم وسهلت لهم اختبار صدق تلك النظريات والتأكد من صحتها(4).

فمن ناحية تطور العلم وصيرورته، انقسم الإبستيمولوجيون إلى فريقين: فريق نظر إلى مسار العلم على أنه صيرورة متصلة مستمرة لا انقطاع فيها ولا انفصال، ويقول بالاستمرارية والتواصل، باعتبار المعرفة العلمية من وجهة نظر هذا الاتجاه استمرار وتطور للمعرفة العادية. كما أن كل معرفة علمية جدية هي استمرار للمعرفة العلمية السابقة، فتاريخ العلم سلسلة يتولد بعضها من بعض، وما التغير الذي يحدث في العلم إلا تغيير تدريجي، ويدللون على صحة رأيهم بالتطور التدريجي للمنهج العلمي وطريقة انتشاره(5).

وفريق ثاني يقول بالا استمرارية وأهم ممثليه غاستونباشلار وتوماس كوهن ولوي ألتوسير وميشال فوكو، فإنه ينطلق من أن تاريخ العلم تاريخ قطع بين المعرفةالعلمية البالية والمعرفةالباقية، والذي يفصل بين هين النمطين من المعرفة العلمية هو مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية.

أول من بلور مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية هو فيلسوف العلم الفرنسي غاستونباشلار Gaston Bachelard (1884–1962)، الذي يعد من أشد فلاسفة العلم حرصا على إبراز الطابع الثوري للتقدم العلمي. ويصر إصرارا على رفض فكرة الاتصال في فلسفة العلم. فمراحل المعرفة العلمية تتصف أساسا بالانفصال في صورتها أو في مضمونها(6). فمفهوم القطيعة الإبستيمولوجية ما هو إلا تعبير عن اللاتواصلية في العلوم وتعبير لنشأة الثورات العلمية التي تحدث داخل العلم، ويغدو التقدم العلميك قفزات ثورية، تعقبها أفكارتصحح أفكارا، فروح العلم هي تصحيح المعرفة وتوسيع نطاقها، وهذا الأفق من الأفكار المصححة هو مايميز الفكر العلمي(1). فقد صاغه بوبر في التكذيب وتجاوزه، بحيث يقول: «إن علينا أن نتخلى عن فكر المصادر الأولية للمعرفة، وعلينا أن نقبل أن المعرفة جميعها إنسانية، أنها محملة بأخطائنا وتخميناتنا وأحلامنا وآمالنا، هو أن ما يمكننا عمله هو أن نتلمس طريقنا نحو الصدق رغم أنه فوق استطاعتنا وعلينا أن نسلم بأن تلمس الطريق مصحوب بإلهام في الغالب، لكن علينا أن نكون على حذر من أن يحمل إلهامنا أي شبهة اعتقاد في سلطة دينية أو غيرها، وعلينا أن نحتفظ

(4)– عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث: دراسة تحليلية وتاريخية. سلسلة عالم المعرفة، رقم 69، الكويت، 1983، ص 23.

(5)– أحمد البرقاوي، الإبستيمولوجية. الموسوعة العربية، 2005.

(6)– يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين:الأصول– الحصاد– الأفاق المستقبلية. سلسلة عالم المعرفة، رقم 264، الكويت، 2000، ص ص 389 – 399.

(1)– غاستونباشلار،تكوينالعقلالعلمي.(ترجمة: د .خليلأحمدخليل)، بيروت: المؤسسةالجامعيةللدراسات والنشروالتوزيع،الطبعةالثانية، 1982،ص 11.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

بفكرة فحواها أن الصدق يقع في وراء السلطة الإنسانية لأن بدون هذه الفكرة لن توجد معايير موضوعية للبحث، ولن يوجد مذهب نقدي لتخميناتنا، ولن يوجد تلمس للمجهول عن المعرفة»(2).

فيؤكد باشلار ما أكد بوبر على أهمية النقد، أو حسب تعبيره «هذاالشك المسبق المنقوش على عتبة كل بحث علمي، وهو سمة أساسية لا موقوتة في بنية التفكير العلمي»(3) من هنا ينتهي باشلار إلى الانفصالات في حركية العلم اللاتراكمية، إلى أن العقل العلميي تنكر دائما لما ينجزه من حيث دأبه على نقده وتصويبه، من هنا كان منطقا لعلم منطقا تكذيبيا ومنطق تصحيح ذاتي. ويؤكد باشلار على عمومية الثورة فيقول:«تتضمن أزمات النمو الفكري إعادة نظر كلية في منظومة المعرفة»(4). وأيضا على عمقهافيقول«:إنالإنسانيصبحبواسطةالثوراتالروحيةالتييستلزمهاالإبداع العلميجنسامغايرا(5).

الفيلسوف الأخر الذي طبق مفهوم القطيعةالإبستيمولوجية هو "توماس كوهن" في كتابه "بنية الثورات العلمية" (Structure of scientific revolutions) يفرق كون بين ما يسميه العلم «الثوري» والعلم «العادي» والأخير هو العلم المألوف المتكرر(6)، حيث تأثر بكارل بوبر من خلال مفهوم الثورة، ويقيم بنيانه لتاريخ العلم وفلسفته على أسس «الثورة» التي هي انتقال من نموذج قياس إرشادي (Paradigme) إلى أخر(7)، فيما يمكن اعتباره بمنزلة الإعلان الصريح لحلول الوعي التاريخي في صلب فلسفة العلم(8).

فالنموذج القياسي الإرشادي حسب صياغة توماس هو الذي يفتح الطريق للخروج منه والبحث عن نموذج جديد لخاصية التصحيح الذاتي (Self Correction) التي تعتبر من خواص المعرفة العلمية، أما الفيلسوف الماركسي الفرنسي اجملدد والبنيوي الثائر لويألتوسير، طبق من جهته مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية بصورةموسعة فيقراءاته البنيوية للاشتراكية العلمية، أومحاولة صياغة تخطيط لهيكل الماركسية الثابت ووضعها

(2)– محمد محمد قاسم، مرجع سابق، ص ص 281 – 282.

(3)– المصدر نفسه، ص 145– 146.

(4)– غاستونباشلار، تكوين العقل العلمي، مرجع سابق، ص 15.

(5)– نفس المصدر الأنف الذكر.

(6)– إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس. (ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة: محمد عصفور)، سلسلة عالم المعرفة، رقم 224، الكويت، 1999، ص 31.

(7)– النموذج القياسي الإرشادي البعض يطلق عليه مصطلح (النظام المعرفي) هو النظرية العامة التي يلتزم بها المجتمع العلمي في مرحلة ما، وبلوغ النظرية مرتبة النموذج الإرشادي يعني أنها أفضل من كل منافساتها، أي ثبتت ووجب التسليم بها وبكل مسلماتها ومناهجها ومفاهيمها العلمي وخلفياتها الميتافيزيقية، فتغدو النظرية بكل هذه الأبعاد بمنزلة نموذج إرشادي يحدد مدلول الوقائع التجريبية، يطرح معايير الاختبار والتقويم والتنقيح. والتعديل إذا لزم الأمر، والأكثر فاعلي أنه يطرح المشاكل التي يجب دراستها وأنماط الحلول المطلوبة.

(8)– يمنى طريف الخولي، مرجع سابق، ص 397.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

بين الأيديولوجية والعلم، لتتخلص من الأولى وتبقى علما على طريق القطيعة المعرفية. فتنامت القطيعةمع ألتوسير لتقوم بدور جوهري للخلاص منتشويهات الأيديولوجية للعلم(1).

أبدت فكرة القطيعة المعرفية فعالية كبيرة في تجسيدها للتقدم كثورة تنفصل عنا لماضي وتبدأ طريقا جديدا، وشهدت استغلالات وتطبيقات كثيرة في مجالات شتى عبر القرن العشرين، استخدمها"ميشيلفوكو" من خلال كتابه "حفريات المعرفة" (L'Archéologie du savoir)، بحيث تتمحور نظرية فوكو حول الخطاب (Discoures)، والخطاب مصطلح يجعل فيه "فوكو" كل أشكال الحياة الثقافية وتصنيفاتها، ومنها فيما يبدو جهوده هو لإخضاع هذه الحياة للنقد، وتحليل الخطاب بكل ما يتضمنه من ملابسات مثل الدوران والحركة(2). ويرى "فوكو" أن التحول في تاريخ المعاني والأفكار والعلوم، أدى إلى نتيجة معاكسة، إذ أحدثت تصدعاً في السلسلة الطويلة التي رسمها تقدم الوعي. أو خطتها نمائية العقل، أو بلورها تطور الفكر البشري، كما طرح ثانية للبحث فكرتي التلاقي والإكتمال وإعادة النظر فيه(3).

وفي إطار نقد وهدم النماذج السابقة، وتقديم البديل المؤكد على اللاتواصل والانقطاع، والذي يجسد فيه النظرية الثورية التي أبتدعها باشلار ورفضه للنظرية التراكمية الاتصالية، ألا وهي فكرة(القطيعةالمعرفية La Rupture Epistémologique) التي تعبر عن محصلة فلسفة باشلار. والتي شاعت وطبعت الفكر في النصف الثاني منالقرن العشرين، حتى كادت تصبح من معالمه، لاسيما أنها أبدت خصوبة وفعالية في تفسير التحولات الحضارية.

فالقطيعة المعرفية هي التجاوز النشاط المسئول للماضي، فالمبدع الخلاق للحاضر. فلا تعود اللحظة تكرارا كميا للتاريخ، بل هي عمل دؤوب، وهي إنجاز ــإنجاز للحداثة ــوعن طريقها يؤكد الإبداع العلمي حدسا للحظة التي تمثل حقيقةالزمان، من حيث هي الكائنة، وبين غير الكائنين: الماضي والمستقبل. وتغدو الشجاعة الذهنية ــ بتعبير باشلار ــفي المحافظة على لحظة المعرفة نشيطة حية وأنت جعل منها منبع الحدسنا، متدفقا دوما، وأن نرسم انطلاقا من التاريخ الذاتي لأخطائنا النموذج الموضوعي لمعرفة تكون أفضل وأوضح(4).

ففي السياق الغربي، المتتبع لتطور الفكر الغربي يجد أنه سلسلة من الإنقطاعاتالإبستيمولوجية، حين بدأت نظرة العصور الوسطى إلى العالم في الاختفاء خلال القرن الرابع عشر، أخذت بالتدريج قوى جديدة عملت على تشكيل العلم الحديث،بحيث سجلت عودة قوية إلى المثل العليا الدنيوية، وقد عاد الاهتمام بثقافة القدماء الدنيوي مع انتشار، وأصبح مفكرو عصر النهضة أكثر اهتماماً بالإنسان، أي ما يسمى بالنزعة الإنسانية

(1)– المصدر نفسه، ص 393.

(2)– ميشال فوكو، حفريات المعرفة. (ترجمة: سالم يفوت)، الطبعة الثانية منقحة، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987، ص 98.

(3)–المصدر نفسه، ص 10.

(4)– نفس المصدر الأنف الذكر.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(Humanisme) والتي كانت معاصرة للإصلاح الديني الذي أتى به لوثر، وكذا إحياء الدراسات التجريبية وهو الإحياء الذي استهلته حركة النقد، من أهمها إعادة اكتشاف نظام مركزية الشمس على يد كوبرنيكس (1479–1543م)، وكشوفات جاليليو Galilée(1564–1642 م) ومعاناته مع الكنيسة الكاثوليكية، أما في الميدان الفلسفي، أصبح الإنسان في هذه الحالة ناقداً لقدراته وملكاته الخاصة(1). وأصبح ا لمنهجالتجريبي والاستقرائيأساسشريعةالعلمالحديث،الذي جسد روحالعصر من خلال مؤسسه فرنسيسبيكون Bacon (1561 – 1626)، بتأكيده أن المعرفةهيقوةالإنسان(2). إلى يقينية ديكارت Descartes (1596–1650 م) الذي قال عن المعرفة « ما المعرفة إلا ما قام على اليقين »(3).أما إلى أنصار المذهب التجريبي جون لوك J. Locke (1632–1704 م) وجورج باركلي G. Berkely (1685–1753 م) وديفيد هيوم D. Hume (1711–1776 م) وصولاً إلى إيمانويل كانطEmmanuel Kant (1724–1804 م). الذي وضع نظرية المعرفة في تاريخ الفلسفة، كأقوى تمثيل لروح الفيزياء النيوتونية والعلم الحديث، وتقوم على عنصرين هما العقل والحس وفقاً لعبارته المشهورة: «المقولات من دون المدركات الحسية خواء، والمدركات الحسية من دون المقولات عماء »(4). أما الإبستيمولوجية المعاصرة كان من بين ممثليها، فريدريك نيتشهFrederick Nitsch(1844– 1900 م) حيث أنتقد الدين في كتابه (هكذا تكلم زرادشت) حيث حاولإعادة تقييم كل القيم مثل،الخير والشر، أصلالأخلاق، أما بالنسب لمارتان هايدجر Martin Heidegger(1889–1976) أنطلق في تساؤلاته لتفهم طبيعة الوجود. وحتى يتسنّى له دراسة هذا الوجود، قامبتحليل الوجودالإنساني.

وبهذا شكلت هذه الأفكار، العقلانية الأوروبية من خلال النهضة والإصلاح الديني البروتستانتي وأصبحت تمجد الإنسان وفردانيته ومن خلال مذهب ثلة من المفكرين ك جون ديوي John Dewey (1859–1952م) ووليم، جيمس William James (1842–1910م) وتشارلز ساندرز،بيرس Charles Sander Peirce(1839–1914م) الذين أسسوا البرجماتية والنظرة الأداتيةInstrumentalisme، في بناء سلوك الفرد الغربي، المتفوق وفقا لنظرة "الإنسان الراقي" (Super man) بحكم المحطات التاريخي التي عرفها الغرب، وسلسلة الإنقطاعاتالإبستيمولوجية التي لعبت فيها الحركة البروتستانتي دوراً مهماً. أنعكس ذلك على سياسات دولهم في التعامل مع بقية الأمم في استباحة أراضيهم وثرواتهم وقيمهم، وهذا ما تجسد في الخطاب الغربي بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 بنعت العالم العربي

(1)–برتراند راسل، حكمة الغرب (الجزء الثاني) الفلسف الحديثة والمعاصرة. (ترجمة: فؤاد زكريا)، سلسلة عالم المعرفة، رقم 72، الكويت، 1983، ص ص 15 – 18.

(2)– نفس المصدر، ص ص 63– 64.

(3)– نظمي لوقا، الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت.القاهرة: المطبعة الفنية الحديثة، 2003، ص 65.

(4)– يمنى طريف الخولي، مرجع سابق، ص 126.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والإسلامي بالتخلف الحضاري والتعصب الإرهابي وبضرورة إحداث قطيعة مع الموروث العربي الإسلامي وتبني قيم الحضارة الغربية.

أما بالنسبة لحصيلة الفكر المعرفي الإسلامي، هيمن الفقهاء من الناحية الفكرية في الإسلام في العصر الوسيط، ولاسيما في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وقد اعترف المتكلمون منذ البداية، أن مقصدهم هو الدفاع عن الدين. أما المسائل الأخرى المتعلقة بالسلوك الأخلاقي والشرعي فقد تركوها كلها لسلطة الفقهاء. وقد لعب المتكلمون دوراً ثانوياً وكثيراً ما تعرض هذا الدور للهجوم من قبل أهل الحديث أو أهل السنة، كما حدث في القرن الثالث عشر، عند هاجم ابن قدامة علم الكلام بقوله: ما من أحد درس علم الكلام إلا أصيب بفساد في عقله(1). مما أدى إلى هزيمة ابن رشد في"تهافت التهافت" أمام كتاب الغزالي"تهافت الفلاسفة" تعبيراً عن أفول وتدهور الحضارة الإسلامية،وعن انتقال مركز الفعل الحضاري إلى الغرب. وبدأت الحضارة تتآكل سياسياً، وتفقد قدرتها على الإبداع العلمي والفكري، مما أنبأ بدخولها في مرحلة طويلة من الجمود الحضاري.

فالسؤال الأساسي لنهضة القرن التاسع عشر، هو سؤال يمس العلاقة مع الأخر أو يتضمن جدلية العلاقة معه: ما هو سر نجاح الغرب وتخلف المسلمين؟

لقد عرف العالم العربي والإسلامي بذالك، ثلة من المفكرين الذين أخذوا على عاتقهم مهمة الإصلاح والتحديث برؤى متباينة، أمثال خير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني ومح مد عبده، أصحاب الفكر الإعتدالي الذيينفي الأخذ بأساليب الحضارة الغربية، مع الحفاظ على الأصالة العربية الإسلامية، وعقب سقوط الخلافة العثمانية نشر علي عبد الرازق عام 1925 كتاب الإسلام وأصول الحكم ينفي وجود منصب الخليفة ويؤيده محمد رشيد رضا، وأبعد من ذالك سلامة موسى الذي يرى أن التقدم والتطور هو الغرب والتخلف هو الشرق. في حين قام مصطفى كمال أتاتورك بصبغ تركيا بالنموذج الغربي إيذاناً بانتهاء التجربة العربية الإسلامية. وبالتالي لم يعرف التراث العربي الإسلامي قطيعةإبستيمولوجية من شانها إحداث ثورة في العقل العربي والإسلامي. الذي يؤدي إلى صياغة الفكر على أسس معرفية بعيداً عن التفكير العشوائي والعاطفي.

يعتبر مفهوم القطيعة، المفتاح الأساسي لفهم طبيعة النزاع الإيديولوجي الذي شهده الفكر العربي والإسلامي المعاصر خاصة حركات الإسلام السياسي. فمفهوم القطيعة، وإن كانت مقاربة علمية، إلا أنها يمكن توظيفها إيديولوجيا. ومع أن هذا المفهوم المتداول بكثافة في النقد المعرفي والإيديولوجي العربي والإسلامي المعاصر، فهناك مجموعة من التساؤلات الجوهرية: هل إحداث قطيعة كلية مع المنطلقات والمرجعيات التي أسست الفكر الإسلامي؟أم قطيعة جزئية بإجراء بعض المراجعات والاستفادة من الممارسات السابقة؟

(1)– توبي أ. هف، فجر العلم الحديث: الإسلام ــ الصين ــ الغرب. (ترجمة: محمد عصفور)، سلسلة عالم المعرفة، رقم 219، الكويت، أوت 1997،ص 85.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

2- مقاربات فهم الإسلام السياسي: تولي مراكز دراسات سواء عربية أكانت أم غربية إهتماماً بالغاً بموضوع الظاهرة الإسلامية منذ أن أخذت تفرض نفسها على الساحة السياسية في العالم العربي والإسلامي ولما تجزأت الخلافة الإسلامية وقامت سلطات وممالك تستند إلى سلطة القدر وضرورتها أكثر من استنادها إلى السلطة الشرعية،، فبالنسبة لحركة الإحياء الإسلامي من الوجهة السلفية فقد كان من الواضح أن العالم العربي – الإسلامي لم يلبث أن اجتاحته من الذعر، ومن الإحساس بالخطر دعته إلى التمسك والاستجابة لنداء الداعين إلى الجامعة الإسلامية، وذلك على إثر اشتداد حملات التبشير بين ربوعه، و على إثر ما توالت من محاولات الدول الإستعمارية القضاء على الشخصية العربية الإسلامية(1).

ومن أهم الإشكالات البحثية ما يمكن الإص طلاح على تسميته الظاهرة الإسلامية مع تعدد الأسماء التي أطلقت عليها مثل "التيارات الإسلامية" أو "الصحوة الإسلامية" أو "اليقظة والبعث" أو "الحركة الإسلامية" أو "الإسلام السياسي" أو "الإسلام المسلح" وبروز مفهوم الأصولية الذي رغم حداثته، أصبح أكثر شيوعا على ما تركه هذا المصطلح من خلال هالة سلبية، وأثر في صناعة الصورة الذي يجعل من الأصولية الإسلامية عاملا من عوامل عدم الإستقرار في الدولة وقرينة التطرف(2). وشيوع مترادفات كثيرة مثل الخطر الأخضر مقابل الخطر الأحمر الذي كان ممثلا في الشيوعية والجماعات الإسلامية المسلحة والاسلاموفوبيا(3).

والمتتبع لجذور المسار التاريخي للتيار الإسلامي، لا بد أن يتعرف على منظري وأقطاب الفكر الإسلامي بحيث كانت أول نواة لهذا التيار والتي وضعت حجر الأساس لبناء ما يسمى "بالإسلام السياسي" هي جماعة الأم والتي تشعبت فيما بعد وتفرعت أصبحت جماعات لا جماعة واحدة(4).

ومن بين الشخصيات التي لعبت دوراً مهماً في تكوين هذا التيار، "حسن البنا" من خلال الدروس والمحاضرات، بدعوته العودة إلى الشريعة الإسلامية(5)، أما "عبد القادر عودة" جاء ليؤصل هذه الفكرة من خلال التنظير بين الشريعة والتشريعات الوضعية(6)، في حين لعب "سيد قطب" دورين متميزين، الأول تقليدياً من خلال الاستمرار في الأعمال التي يقوم بها عبد القادر عودة، والثاني ثورياً من خلال الدعوة للجهاد(7)،

(1)– مجدي حماد، " الحركات الإسلامية والديمقراطية". سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 14، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (يناير 1999)، ص ص 12–13.

(2)–سيف الدين عبد الفتاح، " التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية "، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 180، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص 77.

(3)– حسنين توفيق إبراهيم، النظم السياسية العربية : الاتجاهات الحديثة في دراستها، مركز دراسات الوحدة العربية،ص 285

(4)–محمد أحمد خلف الله، الصحوة الإسلامية في مصر، الطبعة الثانية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، مارس 1989، ص 41.

(5)–فريد عبد الخالق، الإخوان المسلمون في ميزان الحق. القاهرة: [دون دار نشر]، 1987، ص 29.

(6)–محمد أحمد خلف الله، مرجع سابق، ص 43.

(7)–المصدر نفسه، ص [44–60].

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والذي يتفق فيه مع "أبو الأعلى المودودي" بتطبيق الشريعة الإسلامية كنظام للحكم وشعار الحاكمية لله، والتركيز على فكرة الخلافة(8)، فجذور الإمبراطورية الإسلامية ارتكزت على الفتوحات الإسلامية التوسعية التي كانت تهدف إلى رسم حدود للعالم إلى دار الإسلام وتحويل حوض المتوسط إلى فضاء إسلامي، هذا النموذج الإسلامي للعولمة كان أول نوع في تاريخ العالم(1)، وعليه ينبعث الحنين من طرف أنصار التيار الإسلامي إلى استحضار هذا الماضي المشرف والمطالبة بإقامة الخلافة الإسلامية.

وبالنسبة لمقاربات الغربيين لفهم ما يسمى "بالإسلام السياسي" نورد تعريف للمستشار السياسي لدى مؤسسة راند (RAND) في واشنطن " جراهام فولر"(2) الذي يرى أنه ثمة طرائق مختلفة لتعريف الإسلام السياسي – أو ما يسمى بـــ "الإسلامية" Islamism – "فالإسلامي Islamist" هو كل من أمن بأن القران والأحاديث النبوية إنما يتضمنان رسالة مهمة تتعلق بنظام الحكم والمجتمع في العالم الإسلامي، وهو يسعى لتطبيقها على نحو ما(3).

ومن بين المفكرين الغربيين والمهتمين بالحركة الإسلامية، نجد المفكر الفرنسي "فرنسوا بورقا" François Burgat و"جيل كيبل" GilleKepel، اللذين تتبعا مسار وأسباب نشأة الإسلام السياسي، خاصة في بدايات الثمانينات إلى غاية التقهقر والصدام مع الأنظمة. ويجمع معظم الباحثين عرب وغربيين أن أسباب النشأة وقوة الانتشار تعود، لإخفاق مشروع الدولة الوطنية وعملية التحديث، والبحث عن الهوية من خلال الانبعاث الثقافي الإسلامي وبالتالي هي تشكل تحد سياسي(4)،إلى جانب نجاح الثورة الإسلامية في إيران سنة 1979، الحكومات الاستبدادية، لهذه الأسباب تميزت الحركات الإسلامية عن باقي الحركات برفعها لشعار الإسلام هو الحل، وقد زاد الاهتمام بالحركات الإسلامية بصورة واسعة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م التي أتهمت مباشرة بالعنف والتعصب والإرهاب وأصبحت هدفاً.

3- أحداث 11 سبتمبر 2001 خلفيات وأهداف: لقد تضاربت الآراء حول حقيقة أحداث 11 سبتمبر ومن وراء هذه الأحداث ومن المستفيد؟. هل هي من تنفيذ إسلامي؟ أم صناعة أمريكية خالصة؟ تريد الاستفادة منها في

---

(8)– أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون الدستور. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980، ص 77.

(1)- TibiBassam, Political Islam world politics and Europe Democratic Peace and Euro-Islam versus. Global jihad. USA and Canada: Rout ledge, 2008, p 24.

(2)– نائب سابق لرئيس مجلس الاستخبارات الوطني التابع لوكالة الاستخبارات المركزية (CIA) .أمضى عشرين عاماً في العمل في سلك الخدمة الخارجية قضى معظمها في عدد من بلدان العالم الإسلامي وغيرها، كالمملكة العربية السعودية واليمن الشمالي ولبنان وأفغانستان وألمانيا وهونج كونج.

(3)– جراهام فولر، السياسة الأمريكية تجاه الإسلام السياسي. سلسلة محاضرات الإمارات 85، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2004، ص ص 4–5.

(4)-TibiBassam, The challenge of Fundamentalism: Political Islam and The new world disorder. University of California Press, 1998, p 5.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إطار ما يسمى بالنظام العالمي الجديد. فقبل هذه الأحداث حاولت أطروحة صدام الحضارات صياغة رؤية جديدة مستقبلية جديدة للسياسات العالمية فيقدم "صامويل هانتنغتون" أطروحة على الشكل التالي: وهو أن الصراعات الحضاري سوف يتمحور حول ثماني حضارات هي: الحضارة الغربية، الأمريكية اللاتينية، الأرثوذكسية السلفية، الإسلامية، الكنفوشيوسية، الهندوسية، اليابانية وربما الإفريقية، ويشير "هانتنغتون" إلى أن التصادم سيتفاوت في حدته بين مختلف الحضارات سيتم بالعنف والدموية، وهو بذلك يكرس هاجس الخوف المرضي في الإسلام (الإسلاموفوبيا) والذي يماهي الإسلام والعنف، لذلك فهو يخلص إلى أن للإسلام (حدودا دموية)(1).

فهذه الأفكار ترعاها مؤسسات بحثية متخصصة منذ سنوات تسمى "ببنوك الأفكار" «ThinkTanks»تولي إهتماماً متزايداً لما يسمى "بالإرهاب الإسلامي" وتتبع أهميتها من تأثيرها الشديد في آليات اتخاذ القرار في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن النماذج في هذا السياق (JINSA) المعهد اليهودي المعروف لانحيازه الإيديولوجي ضد كل الحركات الإسلامية(2). إلى جانب معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى (WINEP) والذي توسع فيه النفوذ اللوبي الإسرائيلي، ومنتدى الشرق الأوسط (M.E.F) الذي أسس عام 1990 ويقوم بالأنشطة نيابة عن إسرائيل، بالإضافة لمعهد بحوث وسائل الإعلام في الشرق الأوسط (MEMRI) ومهمته شرح سياسة الولايات المتحدة الأمريكية تجاه الشرق الأوسط، دون أن ننسى التأثير القوي للوبي الإسرائيلي والمتمثل في لجنة الشؤون العامة الأمريكية – الإسرائيلية (AIPAC) هي زعيمة جماعات الضغط والتي تقوم بتشكيل الرأي العام والتأثير على سياسة الولايات المتحدة الأمريكية في الشرق الأوسط بعد حرب 1967 بين العرب وإسرائيل(3).

فمن خلال هذه المؤسسات المؤثرة في الولايات المتحدة الأمريكية والتي تصنع صورة المجتمعات الإسلامية عامة وحركات الإسلام السياسي بصفة خاصة وتحذر من تهديداتها، شكلت أحداث 11 سبتمبر 2001 منعرجاً تاريخياً في العلاقات الدولية بصفة عامة وحركات الإسلام السياسي بصفة خاصة، وبذلك حسب "روجيه غار ودي" وجد الأمريكيون هدفاً جديدا واعتبروا بدورهم الإسلام «إمبراطورية الشر»، بعد انهيار الإتحاد السوفيتي، الذي اعتبره "رونالد ريغان" الرئيس الأمريكي الأسبق «إمبراطورية الشر » ويعني انتشار الإسلام في العالم

(1)– صامويل هانتنغتون، صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي.الطبعة الثانية (ترجمة: طلعت الشايب، تقديم: صلاح قنصوه) القاهرة: سطور، 1992ص 293 – 417.

(2)– ممدوح الشيخ، الجماعات الإسلامية المصرية المتشددة في آتون 11 سبتمبر: مفارقات النشأة ومجازفات التحول، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2005، ص 79.

(3)– جوزيف مسعد، مسلموا أمريكا: مجتمع تحت الحصار. (الجزء الثاني)، جامعة كولومبيا،

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أجمع – مثل الشيوعية السابقة – ذريعة التدخل في كل مكان في العالم كما فعلته أمريكا في اندونيسيا عندما مولت انقلاب سوهارتو الذي جاء على أنقاض 800.000 ضحية(4).

فالنقطة المحورية لمجمل أفكار "هانتنغتون" بخصوص أطروحته تكمن في إعتبار أن الغرب أصبح مهددا في موقعه القيادي والكوني بفعل انبعاث الحضارات الأخرى وانتعاشها. إن أطروحة صدام الحضارات تبلورت في مناخ دولي يغلب عليه القلق والاضطرابات بفعل الفراغ الإستراتيجي، الذي خلفته الحرب الباردة، وفي هذه الفكرة اكتشف العديد من الاستراتجيين الغربيين العدو الجديد للغرب في الإسلام.

وقد عبر بعض الإستراتيجيين الأمريكيين عن الهاجس الأمني الغربي وقلقه حيال العالم الإسلامي، حيث يرى أن إشكالية انهيار الإتحاد السوفيتي قد تنطوي على احتمال أن تقوم الجيوش الإسلامية بمحاصرة فيينا، من جديد، كما أكد "ألفرد شرمان" المستشار السابق لمرغرت تاتشر في نوفمبر 1993 في مقال تحت عنوان "الزحف الإسلامي الجديد على أوروبا" ما يلي: يوجد تهديد إسلامي حيال أوروبا المسيحية، وهو يتطور ببطء ومازال قابلا للمراقبة لكن سياسات البلدان العربية هي مسؤولة عن تصاعده نتيجة الشروط الملائمة التي توفرها وتساعدها على اتساعها، الاستعمار المتدرج لأوروبا الوسطى من أطراف المسلمين ناتج عن الحيرة الاجتماعية والروحية السائدة في أوروبا وانهيار المسيحية الغربية(1).

فلما نرجع لحقيقة تفجيرات نيويورك وواشنطن لا يزال السؤال مطروحا هل كان زلزال 11 سبتمبر لحظة تحول وقطيعة في التاريخ ونهاية حقبة عهد جديد، أم مجرد هزة كبرى، فبالنسبة للرئيس الأمريكي "جورج بوش" فقد وفق في وصفه للحرب التي أعانها على الإرهاب بأنها حرب من نمط جديد،(2) فمن خلال إطلالته عبر محطات الإذاعة والتلفزيون إلى الشعب الأمريكي وضع الصيغة النهائية لرسالته، وهي أن الحكومة الأمريكية لا تفرق بين الإرهابيين الذين نفذوا الحادث وبين من يؤويهم، وتحدث أمام الكونغرس عن إعلان حرب طويلة المدى، وكانت هذه رسالة إلى العالم أجمع(3).

ويلاحظ المستشار والخبير في شؤون المخابرات الألماني "أندرياس فون بولوغ" بأنه بقدر ما أظهرت حكومة بوش عجزها في منع الهجمات الإرهابية، ومواجهة التحذيرات، وبقدر ما أسرعت بوضع أحداث 11

(4)– روجيه غارودي، الإرهاب الغربي. (الجزء الأول)، (تعريب: داليا الطوخي، ناهد عبد الحميد، سامي مندور)، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007، ص8.

(1)– محمد سعدي، " الجنوب في الفكر الإستراتيجي: نموذج أطروحة صدام الحضارات " المستقبل العربي، العدد 236، 1998، ص 64

(2)– السيد ولد أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001: الإشكالات الفكرية والإستراتجية. الطبعة الأولى، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004، صص 11 – 19.

(3)– اندرياس فون بولوغ، المخابرات الأمريكية والحادي عشر من سبتمبر: الإرهاب الدولي ودور أجهزة المخابرات. (تعريب: عماد بكر)، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004، ص 14.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

سبتمبر 2001 في أجندة سياساتها العالمية. ويضيف بأنه في أغلب الظن أن الإدارة في واشنطن كانت تعلم قبل الأحداث بفترة طويلة أكثر مما تدعيه، واتضح على وجه الخصوص أن الحرب على كل من أفغانستان والعراق قد تم التخطيط لها ووضعها في الحسبان قبل أحداث 11 سبتمبر، حيث كان الحديث عن نظام جديد لمنطقة الشرق الأوسط يجب تنفيذه بالقوة ويجب أن يُجبَر العالم الإسلامي على الديمقراطية بالحديد والنار(4).

وكقراءة لأحداث 11 سبتمبر يقول "روجيه غار ودي" أن انهيار الإتحاد السوفيتي، يبحث إرهابيو الغرب الذي يحلوا لإعلامه أن يسميهم بالصقور، عن العدو الجديد الذي يوحد شعوبه ويكرس إمكانياتهم ضده... وأصبحت مصطلحات الإرهاب، الكراهية، الأصولية، الظلامية، مترادفات للعرب والمسلمين(5).

4- مشروع التفكيك وإعادة الصياغة (القراءة الأمريكية الجديدة): فمهما كانت الذرائع التي تقدمها الولايات المتحدة الأمريكية في حربها على الإرهاب، فإن الإستراتيجي "برنو كولسون" (Bruno Colson) يرى أن الأهداف الإستراتجية بالنسبة للسياسة الخارجية الأمريكية ثابتة منذ خمسين عاماً(1). ويقول " تشومسكي" أن الإرهاب الأمريكي قديم لم يكن وليد اليوم، فقد بدأ مبكراً مع الهجرة من أوروبا، حيث استفتح بطرد الهنود من الغرب، وقتالهم ثم إباداتهم، وإرهاب شعوب أمريكا اللاتينية والفيليبين وفيتنام وانتهى بالشعب العراقي(2).

هكذا وصف وزير الخارجية الفرنسي "دومينيك دوفيلبان" ما سماه نزوع بعض المواقع المؤثرة في الإدارة الأمريكية إلى إعادة تشكيل ورسم منطقة الشرق الأوسط وفقاً لمعايير تؤدي إلى الصدام بين الشرق والغرب والإسلام والمسيحية(3).

ففكرة الهيمنة وتفكيك العالم العربي والإسلامي بحكم غناه بالثروات الطبيعية وكذالك بحكم المنظومة القيمية التي لا تتماشى والليبرالية التوسعية التي تبحث عن مزيداً من الأسواق، جعل من العالم العربي – الإسلامي عدواً يمكن استغلاله، "فجورج بوش الأب" قال أن العالم في السابق كان منقسم إلى معسكرين والآن توجد قوة واحدة وهي الولايات المتحدة التي من واجبها تطبيق العدالة وكل ما هو صالح للعالم(4). ليخلفه ابنه "بوش الإبن" ولكن بنبرة دينية لتبرير سياسته مقتنعاً بأن الله وحده هو من سمح له بشغل منصبه في هذه

(4)–المصدر نفسه، ص 4.

(5)– روجيه غارودي، الإرهاب الغربي. (الجزء الثاني)، (تعريب: عبد المسيح فلي)، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004، ص 5.

(1)– موسى الزعبي، إلى أين يتجه عالم اليوم. دمشق: منشورات إتحاد الكتاب العرب، 2004، ص 13.

(2)–ناعومتشومسكي، إرهاب القراصنة وإرهاب الأباطرة قديماً وحديثاً. (تعريب: أحمد عبد الوهاب)، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005، ص 7.

(3)– عدنان حطيط، " صقور الإدارة الأمريكية بين الولاء المطلق لإسرائيل والعداء المكشوف للإسلام"، يومية اللواء، 2003

(4)- William Blum, Rogue State a Guide to the World's only power. London: Zed books, 2002, p2.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

اللحظة الشديدة الأهمية. في صلواته، كما يقول بوش، يصلي بشكل خاص من أجل القوة لإنجاز مهمته: "إن الله يدعونا لأن نحمي بلادنا، وأن نقود العالم للسلام"(5).

وتتمحور القراءة الجديدة لخطر الإسلام السياسي ومحاربة التعصب والإرهاب من خلال إحداث قطيعة ابستيمولوجية في المنظومة الدينية والثقافية العربية الإسلامية وتبني المنظومة القيمية التي تشبه مثيلاتها الغربية والتي تحمل معاني التسامح والحوار في عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية، ويمكن تصنيف المقاربة الإصلاحية إلى ثلاثة نقاط:

1ـــ الإصلاح من داخل المرجعية الإسلامية، باستثمار مقاصد النص ومساحة الاجتهاد الواسعة فيه من خلال تجديد أدوات وآليات قراءاته وتأويله.

2ـــ ضرورة معالجة النص الإسلامي داخل التقليد الكتابي الذي ينتمي إليه، أي التقليد اليهودي ــ المسيحي، مما يعني عملياً إخضاع هذا النص لمناهج النقد والتأويل التي طبقت على العهدين القديم والجديد، لكسر قداسته وتقويض بنيته الوُثوقية، لفسح المجال أمام القيم الإنسانية التحديثية التي هي شرط الإنتماء للعصر والإندماج في المنظومة الكونية.

1ـــ تطبيق مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة وفلسفات التأويل الحديثة على هذا النص، من حيث هو خطاب لغوي يستجيب في ما وراء طابعه المقدس لأليات التفكيك والقراءة المطبقة على مختلف النصوص(1).

فالكلام عما يسمى (بالخطاب الديني الجديد) في العالم العربي والإسلامي تجسد في إصدار الطبعة الأولى من كتاب (الفرقان الحق) سراً في الولايات المتحدة وإسرائيل كبديل للقران الكريم مطلوب اعتماده في الدول العربية(2)، وكان المشكل المطروح ما هي آليات تطبيق هذا البديل في المجتمعات العربية بحكم المنظومة القيمية التي تميز الشعوب العربية والإسلامية وعدم التنازل على ثوابتها، فكان الاقتراح هو توجيه ضربة عسكرية، كما حدث في العراق لتفتيت البنى القيمية التقليدية ثم الترويج لهذا البديل من خلال مشاريع مختلفة تأخذ أشكال المساعدات الاقتصادية، الثقافية، العلمية والتقنية.

5 - نحو إبستيمولوجية عربية إسلامية جديدة: أما على الصعيد العالم العربي والإسلامي وما خلفته أحداث 11 سبتمبر 2001، وردود فعل السياسة الخارجية الأمريكية إزاء حركات الإسلام السياسي والمجتمعات العربية الإسلامية، جعلت أنصار التيارات الإسلامية تقتنع أن تسعى إلى بناء مستقبلها ولأوطانها يقوم على رؤى

(5)– عادل المعلم، مقدمة في الأصولية المسيحية في أمريكا والرئيس الذي استدعاه الله.القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005، ص 12

(1)– السيد ولد أباه، مرجع سابق، ص ص 104–105.

(2)– إيهاب كمال محمد، القرآن الأمريكي الجديد؟ الفرقان البديل الأمريكي للقرآن.القاهرة: الحرية للنشر والتوزيع، 2005، ص ص 9–10.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

مغايرة لما سبق، تأخذ في حسابها الواقع من أجل بناء إستراتجيات جديدة من خلال الإجتهاد وتجديد المرجعيات والمنطلقات الفكرية للإسلام السياسي على أسس معرفية بما يتماشى وواقع المجتمعات العربية والإسلامية والواقع الدولي الذي تميزه العولمة والصراع حول قيادة العالم ومحاولات دولية لإرساء عالم متعدد الأقطاب: الصين، الإتحاد الأوروبي، إيران، والمحاولات التركية لاستعادة مجد الريادة العثمانية، بعد رفض الإتحاد الأوروبي لعملية الانضمام.

أما بالنسبة للمراجعات فيرى "رضوان السيد" أننا لا نملك في الفكر العربي والإسلامي المعاصر رؤية للعالم لا بالمعنى النظري، ولا بالمعنى الاستراتجي السياسي، وإذا كان شكل ذلك جانباً من جوانب الأزمة في علاقاتنا بالعالم، فإنه من جهة أخرى ينم عن قصور معرفي شديد ولا بد من إحداث قطيعة مع الخطاب الإحيائي القائم على فكرة الإسلام السياسي إي اختزال الإسلام في مشروع دولة الشريعة(3).

أم المفكر السويسري (من أصل مصري) "طارق رمضان"، يعتبر أنه منذ 11 سبتمبر أصبحت "التحديات التي يواجهها العالم الإسلامي عموماً تفرض تفكيراً أساسياً حول الإسلام بصفته ديناً، وإطاراً مرجعياً"، ويضيف العالم الإسلامي يمر "بأزمة حقيقية في مجال الإصلاح الفكري والإجتماعي والسياسي، ومن هذا المنظور يصف الخطاب الإسلامي بالجمود ورفض التجدد والإكتفاء بالموروث الوسيط والسلفية النصية، ويخلص طارق رمضان من تشخيصه النقدي لتحديات وعوائق الخطاب الإسلامي الرائج، إلى أن الهدف الأساسي المنوط بالمشروع الإصلاحي المطلوب يجب أن يكون القيام "بثورة ثقافية" حقيقية تسمح للمسلمينبالتصالح مع عصرهم وتاريخهم، من داخل منظومتهم القيمية الكونية(1).

أما بالنسبة للمفكر الباكستاني "برويز أمير" يرى أن العالم الإسلامي يحتاج بصفة عاجلة إلى إجراء إصلاحات جذرية في النواحي التعليمية والاجتماعية والسياسية، حتى يزدهر العلم وتنتعش الكرامة الإنسانية خاصة وأنه خاضع حالياً لسيادة قوة الغرب العسكرية، ومستمر في التراجع أمام بعض المؤثرات الداخلية، كما أنه ممزق بالخلافات والعداوات، ومحبط بمصيره التاريخي(2). وهذا ما جعل البروفيسور "محمد عبد السلام"الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء يقول: "لا شك أن العلم أضعف ما يكون اليوم في المناطق الإسلامية، وذلك مقارنة بمختلف الحضارات المعاصرة. ولم يعد مقبولاً إغفال ذلك أو الاستهانة به، حيث أصبحت الحياة الكريمة للمجتمعات المعاصرة، مرتبطة ارتباطاً مباشراً بمدى قوتها العلمية والتكنولوجية"(3).

(3)– نقلاً:(عن رضوان السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية)، السيد ولد أباه، مرجع سابق، ص 105.

(1)– نقلاً:(عن طارق رمضان، عصر الإصلاح)، السيد ولد أباه، مرجع سابق، ص ص 106–107.

(2)– برويز أمير علي بهائي بيود، مرجع سابق، ص 275.

(3)–المصدر نفسه، ص 13.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الخاتمة:

من خلال تتبعنا للسياق المعرفي الغربي فإننا نلاحظ أنه يعود بجذوره للفكر اليوناني والمسيحي الذي تأثر بالمدرسة الرشدية ــ نسبة لابن رشد ــ في كيفية التوفيق بين العقل والوحي، ومختلف الإرهاصات التي عرفها الفكر الغربي عموماً وصولاً للتخلص من اضطهاد الكنيسة حيث شاعت فلسفة التنوير، وبذلك شيد الإنسان مفهوم الإنسان في المرجعية الأوروبية في عصر النهضةوبالخصوصفيتصوراتما يسمى « النزعةالإنسانية »في القرنين السادس عشر والسابع عشر، على أساس اعتبار أن الفرد البشري بتحريه من الشعور بوزر «الخطيئة الأصلية »منجهة، وبإعادة الوحدة إليه بوصفه كائنا يتألف من نفس وجسد متحدين اتحادا لا انفصام له، وذلك بتحرير نفسه من سلطة الكنيسة،ومن سلطة الأمير. ومن هنا كان أول حقوق الإنسان، في المرجعية الأوروبية، هو حقه في جسده، في ملكيته والتمتع به وتمتيعه. وأصبح ينظر إلى الإنسان على انها لقيمة العليا التي تخدمها كل القيم الأخرى، على انه الكائن الذي يجب أن يتجه جميع أنواع نشاطه إلى تنمية جسمه وروحه،حريته وكرامته ..وبكلمةواحدة، إنسانيته.

وأصبحت العقلانية الضابطة والموجهة لسلوك الإنسان الغربي، مما جعل الغرب عموماً يتبجح بإنجازاته على الصعيد المفاهيمي والتقني. والاعتقاد أن الإنسان الغربي لديه الأهلية والأحقية في قيادة الآخرين، في إطار نشر قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان بعيداً الابتعاد عن التعصب الديني رغم أننا لاحظنا أن المفردات المستعملة للهجمة الغربية على المسلمين كانت دينية في الأساس: الخير، الشر، والعدالة الأبدية، الحروب الصليبية، وهذا مستمد من التصور اللاهوتي للحرب على شاكلة الهيمنة الإمبراطورية في العهد الروماني المسيحي، واستخدمت حالياً لتبرير المشروع الأمريكي.

وعلى صعيد العالم العربي والإسلامي أضحى من الضروريعلى حركات الإسلام السياسي قراءة الواقع، قراءة حقيقية مبنية على أسس علمية بإحداث قطيعة مع التخلف وإعطاء العقل الأولوية لإيجاد الحلول للمشكلات التي يتخبط في العالم العربي والإسلامي بما يتماشى والقيم العربية والإسلامية في إطار الاجتهاد. من أجل بناء الإنسان الذي يعتبر "رأس المال" الحقيقي بناءً سليماً ضمن منظومة قيمية تأخذ بعين الاعتبار البيئتين المحلية والدولية من أجل إنجاح ثورة نهضوية على الصعيد الثقافي، العلمي، الاجتماعي والسياسي.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com