محمد الحمّار

الإسلاميات اللغوية التطبيقية

تونس- ديسمبر/كانون الثاني 2012

I.L.A

A.L.I

الإسلاميات اللغوية التطبيقية

Islamologie Linguistique Appliquée

Applied Linguistic Islamology

الفهرس

* تقديم الفكرة والكتاب: ص 4

1. المدخل الفلسفي والعلمي: ص 6

2. أثر المبدأ العلمي في مجال التشريع والاجتهاد : ص 28

3. حول تصحيح وتحرير العقيدة: ص 36

4. إصلاح التربية والتعليم أنموذج مصغر للإصلاح العام : ص 56

5. منهجية الإصلاح العام: ص 62

تقديم الفكرة والكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا الكتاب يتكون من مجموعة من الدراسات والمقالات المنشورة على الانترنات وفي الصحف الورقية التونسية. وقد اخترنا هذه الطريقة لأسباب عدة من أهمها نذكرتعوّدَنا بأسلوب المقالة أكثر منه بأسلوب الكتاب، تفكيرا وتحريرا. وهو أسلوب وجدته منسجما مع طبيعة عملي، توقيتا وتنظيما وانشغالا، كمدرس بالقطاع الثانوي.

أما الفكرة التي يتضمنها الكتاب فعمرها يناهز الـ25 سنة حيث تعود جذورها إلى فترة أواخر الثمانينات من القرن المنقضي أي منذ عدت من العمل في دولة البحرين لأشهد على نهاية حكم الرئيس الحبيب بورقيبة وخلافة بن علي له. وهي فترة عرفت فيها تونس، خاصة في الحي الشعبي العتيق الذي ولدت وترعرعت وكبرت فيه، حراكا إيديولوجيا ملفت للانتباه، في الأزقة وفي الأنهج الضيقة وفي المساجد وفي كل مكان، حول مسألة الإسلام ومكانته في المجتمع وفي السياسة.

وربما كانت مخالطتي لأنصار حزب حركة النهضة من الشباب الذين كنت أشاركهم همهم في نصرة الدين لكني كنت في الوقت ذاته متعجبا ومتضجرا من قراءتهم ، السياسية المباشرة، للدين الحنيف، هي العامل التاريخي الأساس لتشكل الرغبة لديّ في إنجاز ما كنت أتمثله كعملية تصحيح أو توضيب للـ"آلة" التي كانت مستحوذة على عقل رفاقي ومؤثرة سلبا في تفكيرهم.

من هنا جاءت فكرة ابتداع "خط وسط" بين الثقافة العارية من التدين، نسبيا، التي نشأت في وسطها والثقافة الإخوانية التي كنت شاهدا على نشأتها. أسميت هذا الخط في البدء "الثقافة الوسطى" ومنه "التدين التطبيقي" وما تخللهما من محطات على الطريق مثل "المسلم الأساسي" و"التحت اجتهاد" و"الاجتهاد الثالث" قبل أن تتطور الفكرة على مر السنين لتتخصص فتصبح "الثقافة الوسيطة" وتنتهي بي إلى المحطة الأخيرة وهي "الإسلاميات اللغوية التطبيقية" كنتاج لمنهاج "الاجتهاد الثالث".

من جهة أخرى ربما كانت مخالطتي لليسار الإسلامي ("الإسلاميون التقدميون") في تلك الفترة متنفسا هاما لي ومدخلا لفكرة المصالحة بين فكرين اثنين و ورؤيتين اثنتين للحياة و للدين. لكني لاحظت فيما بعد (في أواسط الألفينيات) لمّا عدت للنشاط مع "منتدى الجاحظ" (التسمية التي تلت "الإسلاميون التقدميون")أنّ الفكر الديني اليساري، الذي كنت أستند إليه لأغذي فكرتي، لم يعد له باع.

مع هذا، قررت مواصلة السير على اليسار، إن جاز التعبير، وذلك بغية استهداف الوصول إلى "الوسطية"؛ يقينا مني أنّ هذه القيمة المحورية في الإسلام دينا و فكرا وثقافة من بين المكونات التي ينبغي أن تنجز إنجازا أي أنها ليست موجودة بصفة فعلية في التفكير الشعبي للمسلمين.

وكانت تسميتي للرافد السياسي للفكرة العامة التي أشتغل عليها بـ"اليسار المؤمن" وسيلة للإسهام في انفتاح المبدأ العلمي أكثر فأكثر على المجال العقدي ومنه على المجال الاجتهادي فالمجال السياسي. أيأنّ "اليسار المؤمن" وسيلة إستراتيجية نهدف من ورائها إلى بلوغ الوسطية في أبعادها الشاملة عبر العمل السياسي غير المباشر. ومن هذا المنظور جاءت تسمية الهدف بـ"الوسطية التأليفية".

هل ستكون للـ"إسلاميات اللغوية التطبيقية" أية فائدة في مجال تأسيس قدرة علمية وقدرة فكرية و، بالتوازي، أخرى سياسية لدى المسلم المعاصر حتى يكون لا فقط شاهدا على عصره، كما نظر له مالك بن نبي، وإنما أيضا فاعلا في عصره أي مُولدا لواقع جديد، كما تمناه له عبد الوهاب المسيري؟ وهل بإمكان هذه الفكرة تجسيد ما بحق فيه محمد عابد الجابري والمتلخص في "الفصل والوصل"، وربما تسهيل ما بينه وشرحه محمد أركون من تفكيك للفكر الإسلامي حتى يعيد المسلم استساغته بلغة العصر؟ وهل بمقدور الفكرة أن تضيف أيّ سند للاجتهاد المقاصدي لمحمد الطاهر بن عاشور ومحمد الطالبي وغيرهما؟

ذلك ما نرجو أن يلقى إجابة لدى قرائنا الكرام ولدى النخبة الوطنية ولدى أمة الإسلام.

محمد الحمّار

-1-

المدخل الفلسفي و العلمي

الألسُنيّات لإحياءِ الكَفاءة في فهمِ الإسلام والحَياة

كيف يَرتقي المسلمون من طَور الجُمود إلى طَور الحَركة

مِن "الجُمود" إلى "الحركة" و من أجل إعلان" باب الاجتهاد غير مغلق" وابتغاء "نظام عالمي عادل".ذلك ما أكّد عليه علماء الإسلام المجتمعين في صائفة 2009 بجامعة كشمير الهنديّة؛ مُنوّهين بمَوقف كل من الإمام الغزالي و "شاعر الشرق" محمّد إقبال من "عقيدة الحركة"؛ مؤكدين أنّ "الحياة لا تتحمّل أن تكون جامدة وأنّ الحركة إنما هي طبيعية." **(1)** الكلمة كلمةُ حقّ ولكن هل هي كافية لتروي عطش مليارٍ ونصف من صائمي الحضارة وَ لِتُغنيهم من جوع؟

ما من شك في أنّ "عقيدة الحركة" وسيلة فعّالة لاستنهاض هِمم الأمّة وحَثها على النهوض بنفسها، إلاّ أنّ هنالك إشكالية منهجية يُحدِثها مثل ذلك القول الذي حظي بإجماع مؤتمِري جامعة كشمير.إنّ مثل ذلك القول يبقى ناجما عن عقلية "علم الكلام" والتفسير التقليدي للقرآن الكريم.ولئن وضع العلماء المُجتمعون بجامعة كشمير، مَشكورين، الإصبع على واحد من أبرز الروافد اللازمة لارتقاء المسلمين، فالخشية من تواصل "الجمود" الذي أعربوا عن استنفراهم إزاءهُ لا تزال واردة وذلك لسبب بسيط : "ليس الإيمان بالتمنّي بل ما وقّر في القلب وصدّقه العمل" كما يقول الأثر**(2)**.فمَن الذي سيعمل بمبدأ "الحركة" إن كان العلم لم يتمّ بعدُ إدراجُه في صدارة ترتيب أدوات الاجتهاد؟ وهل يتمتّع بعدُ المُجتهد الذي سيضع مفهوم "الحركة" نُصب عينيه بمناخ فكري يولِي عناية مركزية للكفاءة في فهم القرآن خصوصا، وفي فهم الإسلام عموما، ناهيك أنّ مقولة "فهم مُعاصر للإسلام" أضحت واحدة من الشمّاعات التي يبرّر بها العقل العربي والإسلامي فشلَه ويتمادى بواسطتها في الاستبداد الفكري، وذلك بمُحاولاته اليائسة لِلإسقاطِ ،على عَقلِ الأُمّة قاطبة، "فَهما" ورُبّما "أفْهاما" تزيدُ وُجولاَ الأمّة سوى التعقيد تِلْوَ التعقيد؟

إنّ "الحركة" لمٌ ولن يَسمح بالخوض فيها وفي أسبابها وظواهرها وفوائدها وطُرق تناوُلها إلاّ العلم.فهل سنبقى قابعين في سدّة "علم الكلام" أم سنعمل بـ"كلام العلم" **(3)**؟ ولأننا نعتقد أنّ القرآن قد انتهى تفسيرُه بتلك الطرق القديمة، فإننا نقترح استخراج معانٍ خَفيّة من بين معانيه، التي لا تنفذ، بطريقة العلم وبالاستئناس بالتفاسير المُتداوَلة.وفي هذا السياق نَميل إلى الاعتماد على اثنين من العلوم لِما بينهما من شراكة في تبيين أهمية "الحركة" في الحياة المعاصرة وكذلك لِما يشتمل عليه كلاهُما من أدوات ذات صلاحية لاستيعابِ معاني القرآن الكريم في هذا الزمان وفي كل مكان.والعِلمان الاثنان هما أوّلا نظرية "الفوضى" (البنّاءة)

لإيليا بريغوجين وأسلافِه وأتباعِه، وثانيا ومن باب أولى وأحرى نظرية "النّحو التوليدي والتحويلي" في علم الألسنيات.

لكن، وقبل الخوض في هذه النظريّتين العِلميتين، لابُدّ لنا أن نتدبّر القرآن وكذلك الواقع المعيش لكي نقدرَ على إماطة اللثام على ما قد يُفيدنا من ظواهر وخصوصيات "الحركة". ونحن نفترض أن لن تكون الإفادة حقّا مُفيدة في المرحلة الراهنة من النضال الفِكري للمسلمين إذا لم تكُن نتائجُ تلك دراسة من النوع الذي نَحن بصدد إنجازه مُوظّفة خير توظيف في أُنموذجٍ ما أو مثالٍ ما يتّسمُ بإدماج المعرفة من صنف "ما قبل العلم": القرآن الكريم، مع المعرفة من صنف العلم: نظرية "الفوضى البنّاءة" ونظرية "التوليد والتحويل"، إلى أيّ واقع سنتحوّل؟

لنظام تتولّد الفوضَى ومن الفوضَى يتولّد النظام؛ ذلك ما أكدَته نظريات إيليا بريغوجين استنادا إلى ثورة الديناميكا الحرارية في الفيزياء. وبناء عليه، أعتقد أنّه بالإمكان أن نُضفِي على هذا الكلام معنى ينفعُ المؤمنين، قارئي القرآن الكريم ومُريدي تأصيل إيمانهم في واقع حياتهم. أعتقد إجمالا أنّه بالإمكان أن نستخرج من القرآن الكريم (النظام) عناصر متفرقة لم يتمّ تسليط الضوء عليها بعدُ (فوضى بنّاءة) ثمّ نُدمجها في كيان أو بناء أو هيكل أو بنيان أو تركيبة (نظام) يسمح بها العلمُ المستخدَم كوسيلة لهذا الغرض.

وإذا اعتبرنا أنّ "التوليد والتحويل" حركة في حدّ ذاته، نقْدرُ إلحاق هذا المبدأ التشُومسكيّ **(4)** المستند إلى نظريات كبار الفطريين السابقين في الفلسفة والعلوم الدماغية وخاصة منهم روني ديكارت وبرتران روسل. فالألسنيات هي العلم الذي نقترحه وسيلة للغرض المذكور **(5)**. فماذا يقول تشُومسكي عن "الحركة" ؟ دًا برتران رُوسل؟ إنّه يقول إنّ "مِن الدماغ الإنساني تتولّد قواعد النحو والممارسة اللغوية من دون تعلّم سابق"؛ ذلك ما يُصرّ عليه العلاّمة وأنصاره من مدرسة الفطريين والولاديين **(6)**. ويشتمل منظور تشومسكي الفلسفي واللغوي على صفات عديدة تدْخُل في الحِسبان لمّا يكون الإنسان بصدد ممارسة التكلّم. ومن هذه الصفات نذكر اثنَتين فحسب بناءا على مركزِ يتِهما في دراستنا هذه، وهما: أوّلا، أنّ الممارسة الكلامية "عملية" ونسق وسيرورة ومسار، وليست تقليدا أو عادة أو اكتسابا. و ثانيا، أنّ الوسيلة الطبيعية والفطرية التي يستخدمها الدماغ أثناء إجرائه لـ"عملية" التكلّم هي الـ"استقراء" (بالانكليزية: induction) على عكس الـ"استنباط" (بالانكليزية: deduction) وهو الـ"استخراج" أو "الاستنباط").

فحين يغُوص الباحث في الواقع المَعيش بالتوازي مع الواقع اللغوي من جهة، وفي القرآن الكريم بالتوازي مع نظم اللغة من الجهة الثانية، ابتغاءَ إبراز التشابه بين تركيبة (من تركيبات) الإسلام الخفية بين سطور كلام الله العظيم وبين تركيبة اللغة، وهو تشابه بيّنّا بعض أوجُهه في مقالات سابقة **(7)** سوف يميلُ إلى افتراض أنّ الشريعة السمحاء هي نحوُ الإسلام" ثمّ يلتزم بإثبات أنّها قد تكون هي الأخرى، مثل "النحو" في نظرية

تشومسكي، حاملة لِصِفة "التوليد والتحويل" يحفِزُه على محاولة بيانِ أنّ، زيادة على أنّ الخير والشر مُتأصّل في نفس البشر (وهذا معروف لدى المُسلم) فإنّ الجزاء والعقاب قد يكونا هما الآخران مُسجّلان في جينات الإنسان وأصلُهما ثابت في عقل الإنسان وفي نفسِه، تماما مثلما ثبت تجذّرُ أصول قواعد اللغة فيه.وفي هاته الحالة، وباعتبار أنّ الشريعة الإسلامية هي الوَجه الظاهر للجزاء والعقاب، فالباحث مُطالَب بِبَيانِ ما إذا كان الأجدرُ بالمُسلم أن "يستقرأ" قوانيها من داخل عقله و نفسه،مثلما "يستقرأ"طالبُ اللغة قواعد النحو منهما، عوضا عن الاكتفاء بـ "استخراجها"من كتاب الله العزيز مُوصِدا السُّبل الطبيعية والخَلْقية المُؤدّية إلى أغوار العقل (ما فيه العقل المُتدَين) والنفس (بما فيها النفس المُتديّنة)، أعني أغوار ما ألِفنا تسمِيَتَه بالمُمارسة الدينية.

من خلال المشهد الأوّل للمُقارنة (بخصوص صفة "الحركة" في اللغة) وعلى سبيل الحَوصلة لِما تقدّمنا به، نستنتج أنّ اللغة مُمارسة، ونُضيف أنّ هذه الممارسة هي التي تَصنع النحو وليس العكس، حسب التقويم التشمسكيّ طالما أنّ ذلك كذلك فإنّ الوجّه الذي يُميّز عملية التكلّم سوف يكون كالآتي: أصول قواعد اللغة ثابتة في الدماغ، ومنها تنطلق مُمارسة التكلّم، ومنها يتمّ تكوّن قواعد النحو بعملية الـ"استقراء" مع العِلم أنّ المُمارس، في المُعادلة التشمسكيّة، لا يجب أن يَغُرّه وجود كُتب النحو في المكتبات فذلك لا يجبُ أن يعني أنّ النحو المُبُوّب بصفة أكاديمية مقدّمة لمُمارسة اللغات.

أمّا المشهد التّالي للمُقارنة (هو يخصّ التديّن)فسيقدّم لنا الإيمان بمثابة الممارسة ("ليس الإيمان بالتمنّي بل ما وقر في القلب وصدّقه العمل") وكَون أصول المَيل إلى الإيمان ثابتة في التكوين البيولوجي للإنسان(8) وكَون الشريعة الإسلامية تفوق وتتجاوز وتتعالى عن المُمارسة.والذي يتبقّى عندئذ من المُعادلة هو: ما هي علاقة الممارسة الدينية بالشريعة؟ ألا يمكن أن تكون مُماثلة لعلاقة الممارسة اللغوية بالنحو؟ وإن كان الأمر كذلك، ماذا يجب أن يتغيّر(لدّد ويتحَوّل)في منظومة التدَيّن؟

بادئ ذي بَدْء، ماذا يقول القرآن عن التوليد والتحويل في خَلق الحياة؟

التوليد والتحويل من سُنن الله في الخلق. فهو تعالى "الذي يُحيي ويُميت" و"يُخرج الحيّ من المَيّت"(الروم 30 : 19) و"مُخرج المَيّت من الحيّ (الأنعام 6 : 95) والذي "أحياكم ثم يُميتكُم ثم يُحييكُم"(البقرة 2 : 22)وهو سبحانه الذي ولّد الحياة من الماء: "جَعَل من الماء كلَّ شيءٍ حيّ"(الأنبياء 21 : 30) والذي يحوّل نهارنا إلى ليلنا من دون أن يفاجئ سبحانه فطرتَنا بهذا التحويل: "يُولجُ الليلَ في النهار ويولج النهار في الليلِ "(لقمان 31 : 29)، والذي سخّر لنا تحويل المادّة إلى طاقة: "جَعل لكُم من الشجَرِ الأخضرِ نارًا فإذا أنتُم منه تُوقِدُون"(ياسين 36 : 80)

وماذا يقول القرآن عن التوليد والتحويل بإزاء الإيمان ؟

فلا عَجب إذَن إن اعتبرنا التوليد والتحويل من سُنن الله أيضا في تعويد المسلم على التعامل السليم مع قوانين الشريعة السمحاء وذلك من خلال الممارسة اليومية لمناسك الدين الحنيف والعملِ من أجلِ تثبيت الإيمان بالله عزّ وعلا وعَدَ خَلْقَه بأن يساعدهم على اكتشاف السنن والسبُل الدالة على انّه حقّ :"سنُريهم آياتِنا في الآفاق وفي أنفُسهم – الآية" (فُصّلت 41 : 53). الذي يحثُّ الإنسان عُموما على إعمال العقل ويدُلّه على مَكمَنِ "التفكّر" "أَلا وَ هوَ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا في أَنفُسِهِم ما خَلَقَ اللهُ السّماواتِ والأرضَ إلاّ بالحَقِّ - الآية." (الروم 30 : 8). أنّ سبحانه هو الذي يبدّل السماء من لَون إلى لَون، والتوقيتَ من الليل إلى النهار ليجعَله مُلائما للإنسان المسلم في حياته ونُسُكه مثل فريضة الصيام وما تَبِعها من سحور وغيره "وكُلوا واشربوا حتى يَتبَينَ لكُم الخيطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ مِن الفَجر"(البقرة 2 : 187) كما أنّه سبحانه يُطَمئِننا بتأكيده على تداول الفرح والترح وتداول الخلاص والعراقيل بحُكمِه جلّ جلالُه: "إنّ مع العُسر يُسرا"(الشرح 94 : 5) و كذلك بوَعده أن يجعلُ اللهُ بعدَ عُسرٍ يُسرا"(الطلاق 65 : 7).وحتّى الصلاة، فبالإضافة إلى كَوْنِ الخالق يُقدّمها دَوما في صدارة المناسك (وعماد الدّين) يُوَفّر لنا فُرصة رُؤيتها، هي وما يُرافقها من واجبِ فِعل الخَير، في صدارة تمشٍّ مُنقذ من الضلال، له صفات "التحرّر" المُمَيِّزة لكلّ سيرورة أو مَسارٍ وهذا التمشّي الإلهي نَلمسُه من كلام لُقمان إلى ابنه، إذْ جاء في مُحكَم التنزيل "يا بُنيّ أقِمِ الصلاة وأمُر بالمعروف وانْهَ عن المُنكر واصْبِر على ما أَصابَك إنّ ذلك من عَزمِ الأُمور"(لقمان 31 : 17)

وما قولُ الحياة في التوليد والتحويل من منظور التجربة الوجودية لِخَلق الله؟

ماذا عنالممارسة اليومية لمبدأ التوليد والتحويل حتى في صورة افتراض عدم توفّر كتابٍ عظيم اسمُه القرآن لدى الإنسان؟ ألَمْ يتعامل المرء، بدون اعتبار "الشرعة و المنهاج" (وَردت الكلِمتان في سورة المائدة 5 : 48) التي سينزلها له الله، بمبدأ التوليد والتحويل بصفة فطرية وولادية؟

فلمّا يتوجه رجلٌ مهَدَّد، مثلا، في مُمتلكاته إلى رجل يُهدّده بسرقتها منه، قائلا له :"إن تأخذ كذا مني فسوف أقطع يدك" لا يقولها فقط مَن تَربَّى على حدّ قطع يد السارق في الإسلام وما جاء معه من حُدود أخرى في الشريعة الإسلامية السمحاء، بل يقولها أيضا كلّ من ينفعل بالفطرة ضدّ عمل الشرّ فيسنّها كأقصى عقوبة لفائدته ولِرَدع أو عقابِ من هَدّده أو من اعتدى عليها. وقولها زوجٌ غاضب تشنّجت أعصابُه على إثرِ سلوكِ امرئ يُعاكسُ زوجتَه ويُراودها عن نفسها أو رُبّما زنى معها، فيقرّرُ قائلا:"بسبب فظاعة صنيعك سأُرسلُ إليكَ من سيُؤدّبك فينهالُ عليك ضرْبا حتّى الموت إن لزم الأمر" لا يتفوّه بمثل ذلك الكلام فقط

من تربّى على معرفة أنّ عقاب الزاني في القرآن هو الجَلد، بل يتفوّه به القاصي والدّاني من خلق الله ممّن غلَبَهم الغيظ فانساقوا إلى أساليب، عنيفة لا محالة، ولكنّها طبيعية وفطرية.

أعتقد أنّ من الطبيعي أن تسمع كلاما مثل كلام الرجُلَين على لسان الهنديّ والصينيّ والهندوسيّ والكنفوشيوسي والزردُشتي وغيرهم من المُتأكّد أنّ وصايا الثأر والانتقام وغيرها مثل تلك الصادرة عن الرجُلَين، على غرار وصايا فِعل الخير والصدقة ومساعدة ضِعاف الحال، والحِفاظ على علاقات صلة الرحم و القرابة وعلاقات حُسن الجِوار وغيرها، كان مَعمولا بها في الشرائع البشرية القديمة، قبل مجيء التوراة ثم الإنجيل ثم آخر الكتُب، القرآن العظيم، ما يُبَرهنُ على أنّ الإنسان مجبولٌ على سِماتِ التنكيل بنظيره الإنسانمس عرضَه أو شرفَه بسُوء مثلما هو مجبُولُ، في المُقابل، على سِمات ذُكران الذات والتواضع والاعتراف بالجميل.

وماذا يقول القرآن في التوليد والتحويل من خلال التجربة الوجودية للإنسان، مخلوق الله؟

أعتقد أنّ الإنسان لَو جرّد نفسه تماما، من باب التجربة المخبَريّة، من ثقافة الدين ومن "الشرعة والمنهاج" الذي سيخصّه به الله (لِيُنجيه لا محالة من الاعتباط وإهدار وقته في التخمين والتدبّر في ما ليس فيه تبعّثم) لَو جرّب الإنسان رَصْد ومُساءلَة نَواميس وسُنن الفطرة التي هو مجبولٌ عليها، في المستوى الأزلي، من طرف خالِقٍ قادِرٍ : إنّا خلَقنا الإنسانَ من نُطفة أمشاجٍ نَبتليه فجَعَلناهُ سميعاً بَصيراً هَدَيناهُ السَّبيلَ إمّا شاكِراً و إمّا كَفوراً "(الإنسان 75 : 2 و 3) سَوف يتوصّل إلى نتيجة باهرة؛ سوف يكتشف أنّ علاقته بمثيله الإنسان وبالطبيعة وبالبيئة وما في هذا العلاقة من تواصل أصليّ مع الخالق، فاطرِ السماوات والأرض وما بينهما، إنما هي علاقة محكومة، بدرجات متفاوتة لا محالة بمبدأ التوليد والتحويل. وقد تكون استحالة تقريب الدرجات هي التي تُمثّل سنَدا قويّا لفائدة تنزيل الشرائع السماوية عموما والشريعة الإسلامية على وجَه الخُصوص، ولكنّ هذا الأمر لا هُو من مشمولاتنا ولا هُو من أغراض هذه الدراسة.

فالإنسان، بصَرْف النظر عن كونِه مُسلِما، في داخله الخيرُ وكذلك الشرُّ: "ونفسٍ وما سَوّاها، فَألهَمَها فُجورَها وتَقواها" (الشمس 91 : 7 و8). كذلك يُرينا سبحانه الشاكلة التي خلقَ عليها الإنسان حينئذ ما على الإنسان إلاّ أن يختار إمّا "شاكِراً و إمّا كَفُوراً ". وهو اختيار من الداخل، من داخل الهَدي الذي في دماغه وعقله ونفسه و"هَدَيناه النجدَينِ " (البلد 90 : 10). والاختيار من الداخل هو التوليدُ والتحويلُ وما سيختارُ الإنسانُ هكذا توليدَهُ هو من هُدى الله؛ إمّا قوانينُ الفطرة الطيّبة: " شاكرا"، وهو ما يَرتضيه له الله؛ وإمّا قوانين الفطرة الرديئة: كَفُورا" وهو ما يَحُثه الله على اجتِنابِهِ. كما أنّ صفة التوليد والتحويل وردت في تفسير ابن كثير للآية الكريمة "سنُريهم آياتِنا في الآفاق وفِي أنْفُسِهِم- الآية" (فُصّلت 41 : 53) حيث يقول: "سنُظهرُ لهم دلالاتنا وحُجَجِنا على كَون القرآن حقّا

مذَزّل من عند الله، على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بدلائل **خارجيّة** من الفُتوحات... ويُحتملُ أن يكون المُراد (من وحي أنفُسِهِم") **ما الإنسان مُرَكّبٌ منه**، من المواد والأخلاط والهَيئات العجيبة..."**(9) (10)**

ولكَي نُذَزّل حديثنا إلى واقع العالم اليوم وعمل الإنسان فيه، دَعْنا نرى كيف أنّ طريقة التوليد والتحويل لتلك القرارات بوَصفِها قائمة على قوانينَ مجبولٌ عليها الإنسانُ إنّما هي نُسخة طبق الأصل لِما أنجزته العلمانية، على أرض الواقع وعلى الميدان، في التاريخ المُعاصر للمسيحيين (واليهود تباعا) الإنسان الذي افترضناه جدَلا مُجرّدًا من الشرائع وُجدَ فعلا.بل قَلْ هو مازال موجودا. وهو المُواطن المسيحي (واليهودي، ورُبّما أيضا الياباني والكوري والصيني...)، الذي عُرف،و ما زال يُعرَف، بحُسن توظيفه للائيكية/العلمانية. يُمكن أن نُعرّفه الآن، في ضوء تعريفنا للتوليد والتحويل، بأنّه مواطنٌ نَزَع عن طواعِية كِساء الدين والتديّن (كلّ دين) في ممارسته للحياة وللشأن الاجتماعي العام،أو بذَلَ قُصارى جُهده ليفعل ذلك، مايفترض نفسه إمّا غيرَ مُسَيّرٍ بالمَرّة من لدُن قوّة خارقة (الماأدريّون والمُلحِدون النُّفاتيّون) إمّا مُسَيَّرًا بصفة جُزئية ، أي مُحافظا على عذارة خلدِه من الركون إلى التسيير الإلهي في شؤون السياسة وتسييرالحياة العمومية و دواليب الدّولة. فالذي حَصل بخُصوص نمَطالتَّعَلْمِن"المسيحي اليهودي، كنتيجة لذلك، أنّ العلماني نجَح إلى حدّ بعيد في صيانة قوانين الفطرة الطيبة بالرغم من إذعانِه، بالتحديد الإلهي، لمشيئة خالقٍ دارٍ بأسرار هذا الكون،والذي حصَل أيضاً أنّه لقِي نفسه مجبُولا على توليد وتحويل قرارات اللّوم أو الاشمئزاز أو الزجر أو العقاب أو الثأر من داخل تركيبته العقلية والنفسية، وكذلك على توليد وتحويل قرارات المكافأة مثل الشكر أو الاعتراف بالجميل، انطلاقا من وضعية مُعيّنة، سيّئة مثل التعرّض إلى الخيانة أو السرقة أو الإهانة أو الاضطهاد، أو طَيبة مثل إسعاف المريض أو نجدة الغريق أو إطعام المسكين،ومن ثمّة قام هذا الإنسانُ ، الذي اختار التجرُّد من الشرائع السماوية (في الإيمان وفي السياسة فقط، أو في السياسة فحَسب) أن يُترجِم ما أسفر عنه استخدامُه للأداة التوليد والتحويل من مشاعرَ وعواطفَ وأفكارٍ وآراءٍ ومواقفو قراراتٍ، على قانون سُمّي بـ"القانون الوضعي"وعل مواثيق جدّ هامة وجدّ متطوّرة تخصّ الحريات الأساسية وحقوق الإنسان والحقوق المدنية وحقوق المرأة وغيرها.

هكذا نُدرك أنّ أولئك العلمانيين الأصليّين فرّقوا بين دينهم (المسيحية وتباعا اليهودية وغيرها ما عدى الإسلام)وبين الدولة والحياة قبلَ أن يَنكبّوا على التفاعل الفطري والولادي مع الحياة ومع إدارة الشأن العام بالسياسة،وقد يَفهم مُعظم المسلمين أنّ ذلك شيء جميل وأنّ هؤلاء قد أنجزوا ذلك بالاحتكام إلى وسائل العلم؛ وأنّ هذا إنجازُ أجمل. وقد يستنتج كثير من المسلمين،ممّن يبغون الإقتداء بهم، أنّ من أعظم إنجازات هؤلاء أنّهم قد قرؤوا الواقع بالعِلم عوضا عن الدين وأنّه ثبت لديهم أنّ العلم وحده يوصل أتباعه إلى أعلى مراتب

الرّقيّ والحضارة.ولكن، باعتقادنا، يجب على المُسلمين أن يُدركوا أنّ هذا الأمر الأخير من أخطر التهديدات على المسيرة الفكرية والوجودية لديهم، إذ أنّه جدُّ مَشكوكٍ فيه تاريخيّا وسيكولوجيّا بالخصوص، كما سنرى إجمالا.

"هيهات" نَسوقها لكل واحد منّا انبهر بما وصل إليه الغرب بلائيكيته (علمانيته) من تقدّم ورُقيٍّ فَهُمْ ليسوا نحنُ، ونحنُ لا يمكن أن نكون مثلهم. لايُمكنُنا استنساخ هذا التمَشي اللائيكي/العلماني من عند المسيحيين ومن تبِع تمَشّيهم.لماذا؟ لأنّ أنموذجهم غير قابل للاستنساخ من ناحية.فالاستنساخ له قواعد، ومن قواعده التوليد والتحويل انطلاقا من الخلايا الأُ فهل تَربتُهم الثقافية والعُقدية والتربوية هي تُربتُنا حتى نتفاءل بنجاح استنساخ أنموذج للحياة من لدُنهم؟ ولأنّ، من ناحية ثانية، الفرق بينهم وبيننا في التعامل مع نواميس الفطرة والولادة مثل نواميس التوليد والتحويل هو الآتي:هُم تَحَتمَ عليهم التعامل معها بالعِلم مع التجرّد من الدين، بينما نحن محكومين بالتعامل معها بالعِلم، مثلهم، لكن، وهنا تتنزّل المُفارقة المنهجية الكبرى،مع استحالة التجرّد من الدين.فقد سبق أن رأينا في هذا المقام وفي غيره أنّ دين الإسلام، دون سواه من الأديان السماوية أو غير السماوية هو دين الفطرة بامتياز. ولسائل أن يسأل: ما الذي أحدث هذا التباين الرهيب، أي كيف يكُون دينُنا دين فطرة ونحن لم نقدر على استجلاء واستبيان واستنباط، و(لكي نستعمل "الدّال" الألسني) لماذا لم نقدر على "استقراء" قوانين الفطرة بواسطته،أي لماذا لم نُطبّق الإسلام؟ أذلك مَرَدُّه الإيمان بالعلمانية كحَل ليس مثله حلّ لأنّه خيارٌ طبيعيّ ومتناسق مع النموّ الثقافي للبشر كافّة؛ مثلما هو سائد في أوساط علمانية عديدة من بين المسلمين؟ أمْ أنّ مرَدّه زوالُ الرغبة في الإسلام كدينٍ صالحٍ للتطوّر؛ مثلما هو سائد لدى البعض الآخر من العلمانيين من بني هذه الأمّة؟ أم أنّ الرغبة في تحيين الإسلام موجودة ولكن تصحبُها قُدرة عجيبة على الحِفاظ على الأوضاع الفكرية والتربوية والعُقدية السائدة، مع العِلم أنّ التُّربة التي يترعرع فيها هذا النوع العجيب من القدرة السالبة ما هي إلاّ تكريرٌ لفقدن الكفاءة في فهم الإسلام والحياة معًا؛ مثلما لا يعتقد أحد ولايُريدُ أحدٌ أن يعتقد؟

قبل الإجابة المباشرة نقول إنّ ترْك الإسلام في ثقافتنا لا يُعَدّ حلاّ جميلا مثلما هو في ثقافة الآخرين.بل بالعكس، ترْكُ الإسلام لفائدة العلمانية هو إعلان بالفشل للمنظومة الفكرية والعلمية والثقافية عندنا بتمامها وكمالها.و كلامُنا هذا ليس دَحْضا للعلمانية بأيّة صورة من الصور.بالعكس، إنّه اعترافٌ بأنّ العلمانية إنّما هي مهارة تُكتَسَب، مثل سائر المَهارات المُبَوّبة تعليميّا وتَربَويّا في خانة "الاكتساب".إنّه نِداءٌ (وصولٌ بالعَضُد العِلمي) من أجل العمل على تحصيل المَهارة العِلمانية بواسطة الدخول من بوّابة دون سواها؛ الدخول من بوّابة التأصيل الفكري فالثقافي ثمّ يأتي دَور السياسي، عِوضا عن التمادي في المُخاطرة بولوج بوّابة مُحكمة الغَلق، إن لَم نَقُل تَفتحُ على متاهات لن تسمحَ لِمَن جرّب وُلوجَها الخُروج منها ثمّ العودة إلى قواعده سالِما و مُعافًا.بوّابة الاغتراب والاستِلاب بواسطة

الاقتداء الحَرْفي بالغرب العِلماني. ما نرمي إليه هو بَيانٌ بأنّ الإسلام يَسمح، في مساحات لا تزال عَذراء في ما بين سطور القرآن والحديث، رغم إعلانٍ ضِمني بإتمام تفسيرها من طرف عُلماء الدين والمُفسّرين، بإجابة لِمسائل التقدّم، تكونُ أكثرَ تطوّرا وأكثرَ تلاءُمٍ مع واقع المسلمين وعقلياتِهم من ذلك الشكل من العلمانية الذي نشأ في بيئة غربية (11). أذّه قد آنَ الأَوان لأن ينكَبَّ المفكّر العربي والإسلامي على تحويل وِجهة اهتمامه وانشغاله، بل قُل وهَوسه، من وجِهة إلى وِجهة أخرى أكثر تفتّحا وأكثر واقعية.

فعِوضا عن التّهافت على ضمّ العلمانية في شكلها الخارجي ضَمّا (مثلما يفعل اللائيكيون/ العلمانيون) أو ما يُقابِلها من تهافتٍ معكوس (على إعادة إنتاج أنموذج شبيه بالأنموذج الإسلامي التاريخي، وذلك من طرف الإسلام السياسي) وجبَ على المثقفين العرب والمسلمين أن يُصوّبوا مهاراتهم في الفهم والإدراك والتمعّن وإعمال العقل نحو الإشكالية الأُمّ: الحِرص على توخّي العلمانية من طرف كثير من مثقّفينا صار حِرْصا على اعتناقِها وكأنّها تعويض للدّين. هذا مرَدُّه حالة مَرَضية من لنوع الفُصامي (12) كأنّي بها تجذبُ الشخصية العربية الإسلامية جذبا نحو حُلول الاستلاب وتدفعها دفْعا بعيدا عن أيّة مُحاولة للتطبيق العقلانيّ لِلإسلام، وذلك من دون توفّر سبب منطقي مؤكّدٍ ولا سبب حُقوقي مبيَّنٍ و لا سبب عِلمي مُجَرَّبٍ؛ من دون توفّر أسباب قوية المتن تخدم لفائدة التخلّي عن الإسلام. إذا توفّرت الإحاطة، هكذا، بلُبّ الإشكالية، فلم يبْقَ إلاّ أن يُحاول مُثقّفو العلمانية من المسلمين وكذلك نُظرائهم من الإسلاميين، طرحَ تلك الإشكالية الأُم من المنظور الآتي: ما الذي يمنعُنا من إنجاز قراءة مُتطوّرة للإسلام تكون، بتلاؤُمها مع عقلياتنا، كفيلةً بتوليد العشرات بل الآلاف من المعاني التي تُضاهي أو تفوت معنى العلمانية بالذات؟ بكلام آخر، كيف نُفسّر عدم جاهزيّتنا لتطبيق الإسلام؟ أليس تطبيق الإسلام مطلبا مركزيّا من مطالب الأمّة؟ وهل سوف لن يكفّ بعضنا على تخويف البعض الآخر بمثل هذا المطلب: بعضُهم بالترهيب بواسطة التنكيل بفَرَضية تطبيقه (العلمانيون) وبعضهم الآخر بتوخّي أساليب في الدعوة والتبليغ لم تعُد صالحة لِمَن يعيش بين المُسلمين، ناهيك لِمَن هو مؤمنٌ مُمارسٌ بَعْدُ، وما ينجرُّ عن هذا الأسلوب اللاّ بيداغوجي من خوفٍ لدَعوة الدّاعية وتبليغِ المُبلِّغ، في عُيون المسلمين أوّلا ثم في عُيون غير المسلمين ثانيا، إلى إعلانٍ تَهديد بتطبيق الإسلام (الإسلاميون)؟

لقد توفّر لدَينا بعدُ الشطر الأول من الإجابة لمّا أكدنا أنفا أنّ عملية الاجتهاد لم تتبنَّ بعدُ العِلم كأداة كاشِفة عن أغوار القرآن الحكيم، ما "لّدلاينا مرَضًا مُستحدَثا زيادة عن تلك العِلّة الأصلية، وهو التدافع من أجل الاقتداء بالغربيين في الابتعاد عن الدين، وما يقابله من تدافع على التطبيق الفوري لأحكام الشريعة من طرف من يرُدّون عن الاغتراب الخارجي بالاغتراب الداخليّ. هؤلاء يُخْلِطون بين دين لا يقول بأهمية العلم و الفطرة (المسيحية)، ما جعلَ دُعاتَه وأَتباعَه أوّل مَن تجَذّبوه في شأن السياسة وإدارة الحياة العامّة، وبين دين العلم

والفطرة (الإسلام) الذي هُو بطَبعِه مَدعاة للإتباع والصّيانة والتّكرير. وأولئك يُخلطون بين الدين والدولة بما لم يَسمح بِخَلْطهِ الدينُ نفسُه **(13)**.

أمّا الشطر الثاني للإجابة عن سؤال لماذا لم نُفلح في تطبيق الإسلام فهو الآتي: إذا كان المسلمون لا يتعاملون مع الشريعة السمحاء مثلما يتعامل طالب اللغات، أو المولود، مع اللغة، فكيف هُم يتعاملون معها في الوقت الراهن؟ إنّهم يتناولونها إلى يوم الناس هذا، وبسبب انغلاق المجتهدين على أنفسهم في باب علم الكلام (في الدين) وعلوم التفسير والاجتهاد التقليدية، مثلما لا يتناول متكَلّمٌ لغة يتكلّمُها ؛ أو لِنَقُل إنّهم يتناولون الإسلام ككُلّ مثلما كان متعلّمو اللغات في النصف الأول من القرن المنقضي يتناولون اللغة، أي قبل الثورة الألسنية التي أتى بها نعوم تشمسكي بفضل نظرية النحو التوليدي والتحويلي: جملة من القوانين/حُدود، المبوّبة داخل نظام النّحو/الشريعة وجب على المستعمِل أن يحفظها عن ظهر قَلب، بعْد "استخراجها" من كتاب النحو/كتاب الله العزيز، ويطبّقها في كلامه/في تديّنه والحال أنّ مبدأ التوليد والتحويل يقتضي اعتبار اللغة ،وبالتالي الدين أيضا، في مقاربتنا التشبيهية، نظاما، بالتأكيد، ولكنه نظام يمتاز بصفات "الفطرية" كما أسلفنا، ما يجعل المُتدَيّن مطالبٌ بـ"استقراء" ما يحملُه دماغه وعقلُه وما نفسُه حُبلى به، من أصول القوانين المُسجّلة في جيناته، شريطة أن يكون بصدد ممارسته للدّين أي من خلال تجربة التديّن بالذات وليس من خلال العبادة الدّغمائية ؛ وتلك هي مواصفات "العملية" أو "السيرورة" أو "المسار" (أو "وسَاسْ " بالانكليزية) التي يعتبرُها تشمسكي ومدرستُه عمودا فقريّا لجسم اللغة بعد أن اعتمدوا مبدأ التوليد والتحويل كمُحَرّك، أو بالأحرى كمجموعة كبيرة وكثيفة من المُحرّكات، لذلك الجسم.

فالمقصود بـ"عملية" هو في الأصل "عمليّات"، وهو بالضبط عكس التقليد والإتباع والتلقين. فبخصوص "العملية" اللغوية يقول رتشرد وال إنّ "ما يقصده تشمسكي هو أنّ السبب الرئيس في أن تكون مُهتمّا بالدراسة العلمية للّغة، ومن باب أولى وأحرى بالنّحو التوليدي، هو أنّ لَديها مساهمة ستُضيفها إلى فَهمِنا للعمليات العقلية." **(14)** سواء في اللغة أو، كما يفرضه نظيرَضُ المُقارنة، في الدّين؛ سواء في ما يخصّ "التكلّم" أو ما شابهه من "تديّن"؛ نعتبرُ أنّ تصنيف تشمسكي لـ"فهم العمليات العقلية" كغاية للممارسة اللغوية، فيه من الشمولية العلمية ما يُؤهّله لأن يكون مُدرَجا كغاية للممارسة دين الإسلام. فالعقل البشريّ واحدٌ سأمارَسَ اللغة أم مارَسَ الدّين إذ إنّه اندماجيّ في كثير من وظائفه، ناهيكَ أنّه قادرٌ على توحيد النحو بالذات **(15)**. أليَس العقلُ القادرُ على توحيد النحو بقادرٍ على تَوحيدِ كلّ فحوى العقل، بِما فيها على الأقلّ المَيل إلى التديّن، أو الفطرة أو، لِمَ لا، الدّين؟ ونكون حينئذ شاهدين على لحظةٍ رائعة، لحظة تلاقي حُكم العِلم (التوليد والتحويل هي من خصوصيات الدّين،على غرار اللغة) مع حُكم القرآن العظيم: "إنّ الدِّينَ عندَ اللهِ الإسلامُ وَما

اخْ تَلَفَ الذينَ أُوتُوا الكِتابَ إلاّ مِن بَعْدِ ما جاءَهُمُ العِلْمُ - الآية.")(آل عمران 3 : 19)، لِيُظهِرَهُ على الدِّينِ كُلِّهِ- الآية." (التوبة 9 : 33).

وإذا كان ذلك كذلك فسَنزْدادُ يقينِا بأنّ ما يُفيدُ المسلمين في فهم عمليّات التكلّم سيُفيدهم أيضا في فهم عمليّات التديّن وسيكون ذلك مَيسورًا طبعا شريطة أن يتّبعوا الرابط الرئيس، أعني استبيان قُدرات العقل البشري على التّأقلم مع قوانين سنَّها شارعٌ عظيم ذو الجلال والإكرام، ما لم نَفعَلْه إلى يوم الناس هذا الذي سيترتّب عن التحوّل المنهجيّ في التديّن هو أن يكون المسلم قادرا على تطبيق الدين بواسطة منهجيات التعلّم العصرية الرامية إلى استفزاز مهارات التفاعل لدى المُسلم "البَاث" لـ"المَدلول" الدّيني والمَعرفي، بالمدّ والجزر، مع قوانين الشريعة وهذه السيرورة لا تحُثّ لا على التطبيق الآلي للشريعة السمحاء ولا، في المُقابل، على تركِها جانِبا والخَوض في التجديد الهدّام. فقط هو مسلٌ يهدف إلى توفير الإمدادات الدماغية والشعورية لدى المسلم لكي يكون قادرا، بنفسه، على إصابة مَرماه حين يُطلب منه اختيار سلوكياته ومواقفه وتحرّكاتِه "الإنسانُ على نَفسِهِ بصيرَةٌ - الآية." (القيامة 75 : 14).بكلام آخر،هو مسار يهدف إلى إرساء الركائز العلمية ، انطلاقا من علوم التربية والعلوم الدماغية والعلوم السلوكية وغيرها لِفهمٍ أو لأفهامٍ ، لتأويل أو لِتأويلاتٍ مُعاصرة للإسلام.

فإلى حدّ اليوم لم يَكفِنا عِلمُنا (الاجتهاد التقليدي) سوى لإعادة "اكتساب" ما نَعلَمُه بعدُ بفضل تواصُلنا مع أجداد أجدادنا منذ تعلّمهم الفعلي للدين الحنيف مباشرة من سيّد المُعلّمين محمد صلّى الله عليه وسلّم ، وهو الذي كان خُلُقُه القرآن "أي استوعَب القرآن حتّى تماهت معه خُلُقه وهل يتمّ استيعابٌ وتماهٍ من دون "عملية"؟ وهل يجوز اليوم، تربويّا وبيداغوجيا، أن يُرسي المسلم علاقة مع دينه غير علاقة الاستطلاع و الاستكشاف والتمحيص والنظر والـ"استدلال" لنتعرّفَ دينَنا كما لا يَعرِفُ دينَه أحدٌ ،إلاّ أنّنا نجْهل المسالك التي تقودنا إلى إعادة ربط الأواصر معه؟ رحِم الله مالك بن نبي وهو الذي صدق قولُه :"فكلّ مُسلم مُقتنع بدِينه من يوم أن أُنزلت الآية الأولى في غار حراء، ومَن يحاول أن يأتي للمسلمين بوسائل لاقتِناعِهم بدنهم فإنما يُضيع وقتَه وربما يضيعُ وقت المُسلمين أنفسهم" **(16).**

هكذا نُدرك أن لا بُدّ للمسلمين أن يكُفّوا عن تناول مسألة تطبيق الإسلام من الخَلف وأن يعكفوا على مُجابهتها من المَصدر لأنّ الخيار الأوّل لم يُولّد لديهم سوى الالتصاق إلى حدّ الهَوس بالنظام (الشريعة السمحاء) فاقدين السيطرة، في الأثناء على الآليات التي من شأنها أن تشحذَ مهاراتهم في حُسن التعامل مع هذا النظام عبر عملية اسمها ممارسة الدين. وهنا يأتي الفرق بين الدين والتديّن فمَعشرُ المُسلمين يعرفون دينهم أكثرَ وأفضلَ من عِرفهم لأنفُسهم، أي أنّهم يجهلون آليات التديّن طِبقا لِشروط العصر الراهن. لا يمتلكون جهازا

معاصرا للتديّن يُبلور لهم معنى وأبعاد مقولة "الإسلام صالح لكل زمان ومكان".والتديّن هو فنّ العيش بإبداعٍ وابتكارٍ لَو تحتّم أن يقع إنجاز ذلك في ظلّ نظام تسنّه قوانين.

وهنا تأتي الأهمية القُصوى للمُفكّر. فهو الذي من المفروض أن يجهّز لعموم المسلمين، مُمارسين للدين و غيرِ مُمارسين، تصميما لمنهج أو مناهج تدرّبهم على استبطان آليات الفهم المتحرّر من قيود التقليد والحَرْفية.وتصميم المنهج ليس تأليفا لفهم معيّن أو لتأويل معيّن للإسلام عن طريق تطوير الفقه مباشرة أو بأية طريقة ظاهرية أخرى أدّت، في ما أدّت إليه، إلى التخبّط في اصطناع فتاوى أقرب للـ "الصندويتش" منه للإفتاء العلمي والمُنظَّم، وفي التقَوقُع داخل أشباه منظومات تنتج فِقهٍ أقرب لِمَنتوجات المَداجن الكهربائية، أو للزراعات بالأسمِدة الكيميائية، أو لِمنتوجات البَاكُورات في البيوت المُكيَّفة منه للقانون المُوَلّد من أرضية فكرية اكتَمَلت نمُوّ ها الطبيعيّ بواسطة أدوات طبيعية.فعملية تَصميمِ المنهج من طرف مُفكرين جُدد إنّما هي شبيهَة بِعمل الفلاّح الذي يجب أن يُهَيّئ التُّربة المزروعة فيَقلبها حتىّ تُعطي أُكلَها بِأن تُنبت زرْعا، مِن نوع الـ "بيوان" لزِم الأمر، مَرغوبٍا فيه. وما أحوَجَ المُسلمين إلى فِقهٍ و أحكاما شرعيةٍ مُجدَّدة؛ فَهمًا أو أفهامًا مُعاصِرة ؛ تأويلاً أو تأويلاتٍ جديدة؛ تكون كلُّها نتيجةً لعملية تحويلية وتَوليدية تعرِفُ انطلاقتها من داخل العقل العربي والإسلامي المتحرِّك، مَنتوجا طبيعيًّا لفِكرٍ مُتجَذّرٍ في بيئته وفي عَصره وفي عالَمِه وفي عالميّته **(17)**.

ولن يحظى مثل ذلك التدريب بالقابلية والقَبول من طرف المُتعلّم الدين، وهوَ "باث" وليس بالمُتقَبّل في حال يَتوفّر في المنهج المُصمَّم أسلوبٌ يُرغّبه في إعادة رَبط الأواصر مع الدين بتصويره له بطريقة مستَوحاة من الطريقة التي صوّره لنا بواسطتها الخالق البارئ : العبادة "عملية" فيها تداول بين "الكدح" و"السَّكينة".فالكدح ورَد في قوله تعالى "يا أيها الإنسانُ إنكَ كادحٌ إلى ربِّك كَدْحا فمُلاقيهِ" (الانشقاق 84 : 6). وقد جاء في تفسير للآية الكريمة أنّ أنت يا ابن آدم جاهد ومُجدّ بأعمالك التي عاقِبَتها الموت، والزمان يطير وأنت في كَلّ لحظة تقطع شوطا من عمرك القصير، فكأنّك سائر مُسرِعٌ إلى المَوت..." **(18).**

و"الكدْح" في رأينا من أهمّ الدلالات القرآنية على "الحركة" الخلاّقة، فهو مسيرة المؤمن وسِباقه نحو الله فاطر السماوات والأرض.والمسيرة هي الزمانُ ، والزمانُ إمّا أن يكون اختراعا وإمّا أن يكون لاشيءَ" كما يقول هنري برجسن **(19)**. أمّا "السكينة" وهي التي وردت في الآية الكريمة الذي أنزَل السَّكينةَ في قُلوب المؤمنينَ ليَزدادُوا إيمانا معَ إيمانِهم - الآية" (الفتح 48 : 4)،فهي الجزاء الدُّنيوي الذي يحصل عليه كل مُؤمن "كادح" قبل نَيله الجزاء الأخروي؛ هذا المؤمن الذي، بالرغم من توفّر الإيمان لديه، إلاّ انّه بفضل "السكينة" تتولّدُ لديه "زيادة" في الإيمان.

يتعلّق الأمر إجمالا بالإبحار، لا فقط في ما ظَهر من الإسلام (الشعائر والأحكام الشرعية) وإنّما أيضا في أعماق "المُعاملات" و"الأخلاق".يتعلّق الأمر بانتهاج المُسلم الممارس و المسلم غير الممارس على حدّ سواء لمُقاربة مماثلة تقريبا لمُقاربة الطالب المُتكلِّم مع اللّغة، مُولِيان الأهمية القُصوى للخَلق والابتكار والإبداع، باستقراء قواعد التطبيق الصحيح للغة/الدين من داخل النظام الأشمَل:نظام ممارسة التكلّم/ممارسة الدين. فهذا التمشّي من شأنه أن يفتح أمام المسلم فُرصَ الإبحار في مساحات النّص، قرآنا وحديثا، وهي مساحات بالرغم من سَعة قابليتها للإبداع والتدبّر، تخضع عن طواعية إلى أضواء كاشفة تُسَلّطها عليها، بمنتهى الدقّة والرقابة، مَنارة الشريعة السمحاء.

كما يتعلّق إجمالا بإتباع منهجية في التعامل مع النص القرآني والسنة الشريفة يشتَمل على مواصفات "الفوضى البنّاءة" قَدّمناها أنفا، وبأن تتمَخّضَ عملية التعامل تلك على نظامٍ مُتَحرّر وتحرُّري.ذلك لن يُنجَز إلاّ باستخراج ما يلزِمُ من عناصرَ، من القرآن الكريم ومن الحديث الشريف، ثم ضمّها في قالبٍ أو نسق أو نظام أو كيان أو بنيانٍ أو هيكل يقوم مقام وعاءٍ لفكرة أو لثقافة أو لإستراتيجية أو لِدرْسٍ أو لبرنامج. ومن مزايا القالب والفكرة التي يحتوي عليها أن تساعد المسلم "المُتعلّم" على تفعيل كفاءاته الكامنة بِهَدَف فَهْم الإسلام من خلال التجربة الوجودية مع "نظيره في الخلق" ومع "أخيه في الدين" (كما قال عليّ كرّم الله وجهَه في تعريفه للإنسان)، وكذلك من خلال التجربة الميدانية في الطبيعة وفي البيئة. حينئذ يُمكن القول إنّ الغاية النهائية من توظيف الوعاء بواسطة ملئِه بالخيرات، وتباعًا الغاية النهائية من توظيف تلك الخيرات، أن يتَمَكَّن "المتعلّم" من التحرّر المُنَظَّم. ونعني بذلك التفاعلَ الآني مع الواقع، من منظور القرآن والسّنّة، بالتّأكيد، ولكن بآليات الجدَل والشك المُوصلة إلى اليقين والاستقراء والاستشراف وبغيرها من مهارات التدبّر المتعددة التي من شأنها أن تُساعد المسلمين على الارتقاء بأحوالهم من ظُلمة الإتّباع والتبعيّة إلى نُور الإبداع و الاكتفاء؛ كلّ ذلك بواسطة منهجية مُستخرَجة من أعظم نظام عرفته الإنسانية: نظام الإسلام؛ ومُطبَّقة على أضخم مسرحٍ عرَفتْه الإنسانية: مسرح الحياة.

أخيرا وليس آخرا، يُمكن تصوّر الاستعمالات المستقبلية للنسق/الوعاء كما يلي:

1. استنساخ الأنموذج المستخرج من القرآن في التربية العامة والدينية واستقراء أنظمة ومقاربات مولّدة منه تُعنى بتطوير استيعاب اللغات عوما واللغة العربية خصوصا، لا سيما أنّ من النتائج الطبيعية لهذا التمشّي تأصيل اللغة في الثقافة من أساسها، طالما أنّ المدلول (الديني بالخصوص والثقافي بصفة أعمّ) يتحرّر من العراقيل السُّوسيوألسُنية و السَّيكوألسُنيية التي كانت تعرِضُه حصريّا في وضع صراع متواصل مع "الدّال"، حارمة

"الكلمة" و"الكلام" من إثراء "اللغة" من الارتقاء إلى مستوى الحداثة، أو لنقُل إلى مستوى العَصر.

2. استنساخ الأنموذج في الثقافة وفي الفكر لتوليد مقاربات ومنهجيات وتصاميم ونظريات في الفلسفة ثمّ في السياسة وفي استراتيجيات التقدّم **(20)**.

3. حفز العلماء والباحثين من الاختصاصات العلمية المختلفة والمتعددة، الصحيحة منها والطبيعية والاجتماعية والإنسانية، النظرية منها والتجريبية الميدانية، على الانكباب على إنجاز عملية التوليد والتحويل الأولي ، أي تدبّر القرآن الكريم من منظور اختصاصهم ثمّ استخراج قالب أو نسق أو نظام أو كيان أو بنيان أو هيكل ليكون، بحُكم حُسن تصميمه، أنموذجا من القرآن، يمكن سَحبُه في مرحلة التوليد والتحويل الثانية على مجال من مجالات اهتمامهم ذي طبيعة ملائمة للأنموذج المتولّد.

هكذا رُبّما يكون المفكّر العربي و المسلم قد أَعلن طلاقهُ من دون رِجعة من مُحاولاته اليائسة لتِكرار مسيرة أثبت العلمُ الحديث، على عكس ما كان مُتعارفا، استحالة تكرارها **(21)**. فبسيرة الزمن، ما حتّم عليه رُبّما، أن يُحاول من هنا فصاعِدِا تَكرير الشريعة السمحاء مثلما يُكرّر المُهندس الذهب الأسود ...

المراجع :

(1)ذُكر في النسخة الالكترونية لـ" كشمير أوبزارفر" بتاريخ 20-7-2009 في مقال "العلماء يقولون إنّ باب الاجتهاد غير مغلق" (ترجمة م.ح) :

http://www.kashmirobserver.net/index.php?id=2316:scholars-say-door-of-ijtihad-not-closed&option=com_content&catid=2:local-news&Itemid=3

(2)يقول الشيخ عطية صقر إنّ الحديث المذكور أثر عن الحسن البصري. على موقع "كلملت"

http://www.kl28.com/fat1r.php?search=3727

(3) العبارة لأبي يعرب المرزوقي أستاذ الفلسفة في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

(4)نسبة لمكتشفه نعوم تشُمسكي عالم الألسنيات.

(5)وهذا هو ما أنجزناه إلى حدّ بعيد ونشرناه في مقالات متفرّقة، باللغتين العربية (المعذرة إن كان معظمها محررا بلغة عربية وسطى بين الفصحى والعامية) والانكليزية. توجد المقالات العربية (والوسطى)ضمن سلسة مرقّمة تحت عنوان "الإسلام يتكلّم" نشرت على :

http://mohamed-hammar.maktoobblog.com

أمّا المقالات بالانكليزية فمنشورة على

http://islaminfrajtihad.canalblog.com

أو على:

http://www.articlesbase.com

(6) لمزيد التفاصيل: مقال "من يخاف من نعوم تشومسكي؟" لـريتشرد وال بتاريخ17-8-2004 على:

http://www.chomsky.info/onchomsky/20040817.htm

(7) المرجع رقم 5 .

(8) في العلم:بدأ بإثبات ذلك رائد السوسيوبيولوجيا، الأمريكي أدوارد أوزبورن ويلسن في كتابه "الطبيعة الإنسانية"،1979 (وتُرجم إلى الفرنسية في سنة،منشورات ستوك، 1986).في الدين:سبق أن بيّنّا ذلك من خلال آيات الفطرة في القرآن الكريم وكذلك حديث المولود للرسول صلى الله عليه وسلّمفي مقالات سابقة على مدوّ نتَينا)

(9) "مختصر تفسير ابن كثير" لمحمد علي الصابوني، المجلّد الثالث، ص 268، دار القرآن الكريم، بيروت 1981.

(10) تغليظ الكلمات من اختيار كاتب هذا المقال.

(11) * يقول د.حسن حنفي:" النظام الإسلامي نظام مدني خالص، والدولة الإسلامية دولة علمانية" وذلك في مقال "الإسلام العلماني":
http://mm10002.maktoobblog.com/500771/
*صدر مقال هام في الموضوع: " لماذا العلمانية هامة للإسلام"بواسطة فيصل غازي،نُشر بتاريخ 8-8-2009:
« Why Secularism is Key to Islam" by Faisal Gazi

http://www.averroespress.com/AverroesPress/Main/Entries/2009/8/8_Why_Secularism_is_Key_to_Islam.html

(12) صدر عن الكاتب السوري غريغوار منصور مرشو كتابا قيّما في هذا الموضوع بعنوان "الفصام في الفكر العربي المعاصر":

www.fikr.com

(13) لمزيد الإطلاع على رأينا بإزاء هذه الإشكالية: كتاب "الاجتهاد الثالث (الاندماجي): رحلة المسلم المريض من الإسلام إلى الإسلام"، محمد الحمّار،(جزء "الإسلام والديمقراطية، نظرة الحاكم إلى المحكوم هي القضية") ص 94:

www.aracicebook.com

(14) المرجع رقم 6.

(15)يؤكد تشمسكي أنّ "النحو"واحد مهما تعددت اللغات ويُسمّيه النَّحو الكَوني" (بالانكليزيةيونِفرْسل جْرامرْ")

(16) في "دور المسلم ورسالته"، دار الفكر، دمشق، 1989، ص 51.

(17)للمزيد من الإطّلاع على موقفنا من علاقة الفكر بالفقه : المصدر رقم 13 (جزء"الفكر قبل الفقه وتحيين الوجود أَولى من تعصير الموجود") ص 81 على :

www.aracicebook.com

(18) "صفوة التفاسير" لمحمد علي الصابوني، المجلد الثالث، ص 537، طبعة 4، دار القرآن الكريم، بيروت 1981.

(19)وَرَدْهُ آتيان كلاين في مقال "زمن الفيزياء" بخصوص الجُملة التي أثرت كثيرا في إيليا بريغوجين :

http://nicol.club.fr/ciret/bulletin/b12/b12c5.htm

(20)قَد بادرْنا على بركة الله بالقيام بالتجربة لمّا أنجزنا كتابا في نسخة الكترونية في هذا السياق: المرجع رقم 13.وقد أردناه أن يكون استنساخا للفكرة الألسنية/الدينية التي نحن بصدد تصريفها، استنساخا في المجال الأنثروبولوجي والفينومينولوجي. وقد نُشرالكتاب بواسطة :

www.arabicebook.com

(21) يقول إيليا بريقوجين استنادا إلى اكتشافات فيزياء الديناميكا الحرارية:لا"يقدر المرء على قَلب نموّ الكَون" إذ الزمن عند الفيزيائيين الجدد وعنده صار يُعرف بأنّه "لاعكسي" (أي "إريفرسيبل" بالانكليزية).قال ذلك في حديث نشر في شهر مايو سنة 1983 تحت عنوان "بيغوجين، "ساحر الزمن" أجراه معه روبرت ب.توكر:

http://www.omni.generalmedia.com

****

"التناظر والتطابق" بين اللغة والإسلام

في هذا الزمن الذي يتسابق فيه الوعاظ والأئمة وأهل الفتوى لكي يحظوا بجمهور من التابعين يعادل حظوتهمبالمعرفة الدينية، ألاحظ أنّ سيد المواقف في مجال الدعوة والإرشاد والخطاب الديني يبقى للأسف التكرار والمعاودة والإعادة وسائر أشكال الرتابة.

والرتابة التي ابتُلي بها "الإيقاظ الديني"إن صحّ التعبير مُفسدٌ لا فقط للصحة الدينية للفرد والمجموعة والمجتمع، ممّا أدى إلى بروز ظواهر مثل التحجر الفكري والعنف بشتى أنواعه والإرهاب، بل مُفسدٌ حتّى لِلغة التي في حوزة المسلمين عموما، وللغة العربية على وجه الخصوص، ناهيك أنّ المشكلة اللغوية مازالت قائمة بذاتها في المجتمع العربي الإسلامي بأكمله.

إنّ تزامن المشكلين الاثنتين، التديّنية و اللغوية، قد تكون في نظر الباحث "الضارة" التي ستصبح "نافعة".حيث أنّ المنهاج الذي أقترحهكمنقذٍ من الرتابة في مستوى علاقة المسلمين بالإسلام يتخندق في هذا المنظور بالذات: منظور داوِ ها بالتي هي (أيضا) الداء".

إنّ سابقيه اللغة على الدين، بحكم ارتباطها بأوّل الخلق مثلما جاء في قوله تعالى (وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء) [البقرة: 31]نبوّء اللغة مكانة المنقذ من الفساد في العقيدة وما يفرزه هذا الفساد من انحطاط في جودة التديّن، فضلا عن دور اللغة كأداة وكفكر أيضا.

فاللغة كما هو معروف أداةٌ للتواصل،ووعاءٌ للفكر، ومُوجّهٌ للفكر **(1)** إلاّ أني أفترض أيضا، ولأنها تتمتع بكل تلك الخصال،أنّ اللغة منهاج لتحقيق التديّن الصحيح، لِمن هو متديّنٌ بَعدُ. وتتنزل هذه الفرضية في سياق مشروع النهوض العربي الإسلامي الشامل والقاضي بزرع بذور فكر ينبت فينشأ ثم يكبر، ويمحو في مسار نموه وترعرعه كل فكر بالٍ وباهت وخامل وهدّام.

ومن المنظور الأكاديمي يمكن القول إنّ فرضيتي تحظى بما يكفي من الدعم لكي تتمّ متابعتها. وها هو العلم المعاصر يمهد الأرضية للخيار اللغوي الديني الذي أفترض إمكانية تجسيده كمنهاج لمعالجة مشكلات شتى. إذ يؤكد الباحث الأسترالي بيتر سليك، بالإضافة إلى أنّ المرء مجبول على الكلام (النظريات الفطرية الولادية) على أنّ البعد الفطري للتديّن يتناظر مع البعد الفطري للغة، حيث يقول: "منذ عمل نعوم تشمسكي في أواخر الستينات (من القرن الماضي) يعترف علماء الألسنيات بصفة عامة أنّ للدماغ بنى فطرية تساعد على اكتساب اللغة.كما أنّ عملا أنجِز مؤخرا من طرف علماء النفس التطوريين يدل على أنّ اللغة ليست وحدها التي يتمّ تيسيرها بفضل بنى دماغية فطرية.يبدو فعلا أنّ هذه البنى

مسئولة على كل إدراك عقلي بما في ذلك التذاكر الديني(...). هنالك مفاهيم تتناولها عقولنا بسهولة. وبتشابهٍ كبير مع الاكتساب اللغوي، يقبل العقل آليا مفاهيم معينة دون أخرى بأكثر تلقائية"**(2)**.

وبالإضافة إلى تحليل سليك فإنّ مؤسس علم السوسيوبيولوجيا، ادوارد أوزبرن ولسن، المرجعية العالمية في هذا المجال منذ الخمسينات من القرن الماضي، قد دفع بحوثه إلى ما وراء الداروينية الكلاسيكية إذ "في تحليل ويلسن، لا يتعلق الأمر بمعرفة ما إذا كانت الديانات حقيقية أم خاطئة. إنها على الإطلاق ضرورية لمواصلة الحياة وإن التوق الديني مُبرمَج في الجينات.كما أنّ الجينات هي المكان الذي يجب العثور فيه على منابع الخير والشر: وهما مفهومان مبرمجان يوجهان غرائزنا نحو التناسل عوضا عن الاضمحلال" **(3).**

كماأنّ المنظور القرآني لا ينقص العلم في شيء ولا ينتقصه أيضابل قُل إنّ للإسلام السبق بخصوص الوجهين الاثنين للفرضية: أولا، الله تعالى يقدم إلينا اللغة و الكلام كصفة ولادية، إذ جاء في محكم تنزيله، فضلا عن الآية المذكورة أعلاه: (الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ)[الرحمن:1 -4]. ثانيا،والله تعالى يبين لنا أنّ التديّن ولاديّ هو الآخر، إذ يقول عز وجل: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ [الروم : 30]

ومن أجل تبيين الحيثيات المتعلقة بافتراض أن يكون الخلاص بواسطة تناظر اللغة والدين، لا بدّ من تكريس مبدأين اثنين، واحد سائد ومتعارف وآخر محدث، مع أمل أن ينبثق مِن فعل التلاقح بينهما انقداح شرارة الانتقال من طور الجمود إلى طور الحركة لدى العقل الفردي والمجتمعي عند المسلمين **(4)**.

بخصوص المبدأ المتداول فهو لا شيء غير أنّ "الكلام فعل". أما المبدأ المحدث و"المجهول" فيتمثل في كون "الكلام إسلام". يبقى تقديم وتوضيح الرابط بين المبدأين الاثنين.

لمّا أزعم أنّ "الكلام إسلام"فإني لا محالة عائد إلى المسَلّمة الألسنية (المتعارفة) المنتهية إلى إقرار أنّ "الكلام فعل"، لكن مع تأجيل تناول ذلك لجانب المعلوم، إلى حين، ريثما تتمّ مواجهة الجانب المستحدث و المجهول.

وخلافا لِما يتبادر للذهن، فالمجهول مبنيّ على المعلوم في الدين. أعني الفعل والعمل في الإسلام.إنّ الفعل في الإسلام عمل: (وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُم ورَسُولُهُ والمُؤْمِنُونْ) [التوبة: 105].كما أنّ العمل تدعيم للإيمان كما جاء في الأثر: "ليس الإيمان بالتمني بل ما وقّر في القلب وصدّقه العمل" (الإمام الحسن البصري). والعمل في الإسلام ليس فقط

إنجازا رمزيا أو ماديا من شأنه أن يحسّن أحوال الناس بتحويل واقعهم من سيئ إلى جيّد ومن حسن إلى أحسن، إنما هو بالخصوص منهج في الحياة، مثلما جاء في الأثر المشهور:"اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا". والخلاصة إلى حد الآن أنّ الإسلام فعل.

الكلام فعل من جهة، والإسلام فعل من الجهة الأخرى.يبقى أن نتوصل إذن إلى تبيين أنّ الكلام بالإسلام بعد أن تبيّن أنّ كلاهما فعل. أمّا الطريقة الملائمة للتبيين فتتمثل في وصل فعل الكلام بفعل الإسلام؛ في سياق الواقع المعيش طبعا.ومَن يا تُرى سيكون قادرا على إنجاز الوصل غير المتكلّم المسلم ؟ وما هي الوسيلة التي في حوزته والتي تنطوي على عاملَي الكلام والإسلام غير اللغة؟

إنّ اللغة من المنظور المحدث ستسمح للمتكلم المسلم بالتعبير عن ذاته اللغوية وعن ذاته الدينية في الآن نفسه (والغرض منه استعادة صفة التكامل الوظيفي للغة)، وذلك في بُعد سانكروني (متحد في الزمان والمكان)، وكذلك بالتصرف في الواقع حسب إرادة المتكلم الذاتية. ومن هنا ينبثق الفعل الهادف والعمل الصالح.

ثمّ إنّه حتى لو عزلنا المتكلّم جدلا عن صفة التدين بالإسلام، سنتعرف عليه كإنسان ذي مهارات لغوية عديدة تحتكم إلى قواعد في اللغة وفي التواصل، وتتبع مراحل معلومة أثناء تشغيلها من طرف المتكلم. وهذا الإنسان المستعمل للغة سيُعرّف نفسه على واجهتين اثنتين متلازمتين:واجهة الكلام وواجهة الفعل، ممّا يعني أنه لا يمكن أن يعرّف نفسه متوخيا الفصل بين الواجهتين.ومن هنا نفهم أولا كيف أنّ كل مستعمل للغة يسعى إلى تقديم نفسه على أنه مختلف عن سائر الناطقين بنفس اللغة، وذلك بواسطة توليد كلام يتميز عن كلام الناطق الآخر (وهذا معروف في الألسنيات منذ فرديننند دي سوسير؛ الفرق بين اللغة والكلام). ثم نفهم بالتوازي مع ذلك أنه لا يمكن أن يكون فعل الناطق فلان غير متميز عن فعل الناطق علان.

والجدير بالملاحظة أنّ الاختلاف والتميّز شيء والتوحد والتطابق شيء ثانٍ .لكنّ البحث في سبل تكميل كلاهما الآخر مِن أخطر المسائل، لا في مجال اللغة فحسب ولا في مجال التديّن فحسب، بل في الحياة الاجتماعية بكافة أوجُهها. فالسعي إلى إيجاد طريقة يكون بواسطتها العاملان الاثنان متكاملين يعود إلى سبب رئيس:أولا، إنّ الاختلاف لازم لإرساء التعددية والديمقراطية وغيرهما من النماذج الفكرية والسلوكية الراقية.ثانيا، إنّ التوحد بدوره ضروري لإضفاء بُعدٍ اجتماعي ووطني وقومي وثقافي نسبي على التربية السياسية للمواطن.

ولكي لا تكون الطريقة مغلوبة بالمنهج التحليلي الديني الصرف، ولا بالمنهج التحليلي العلماني الصرف، تبقى المقاربة اللغوية هي الأقوى لأنها الوحيدة التي ستكفل حق المفكر الإسلامي وحق المفكر العلماني، على حدّ سواء، التوحّد. وليس التوحد الذي أقصده ذاك التجسيد للتماثل في المضمون الفكري ولا هو تلك التماثلية بمختلف أصنافها الرديئة. إنما أقصد التوحّد حول منهاج للتديّن و للتفكير وللتكلم وللفعل.

ولهذا لغرض أفترض أنّ مهما كانت الخلفية الإيمانية للناطق بلغةٍ ما، فإنّ التوحد لغة/فعل حاصل لا محالة. ولنبحث عن البرهان على ذلك في وضعية المستعمل لثنائي اللغة والحركة، الذي نزعنا عنه صفة التديّن (كما شرحتُ أعلاه).سنلاحظ عندئذ أنّ هذا المتكلم المتميز، والذي هو في الوقت ذاته فاعل يتميز عن غيره بمقتضى اختلاف "كلامه" (وهو معطى ثابت في علم الألسنيات)، وبصرف النظر عن تشابه فكرته الإيمانية التي تحفزه على الفعل مع فكرة غيره، أو عن اختلافها عن فكرة غيره، إنما هو دوما موجود في وضع الإنسان الساعي سعيا دءوبا إلى تقريب كلامه من فعله.

والسعي إلى تقريب الكلام من الفعل يظهر في مشهدين اثنين. أولا، ترى كل مستعمل للغة يتجنب أن يصاب بعيوب من الصنف الذي تتحكم به العلاقة الأزلية بين الكلام والأخلاق (عموما) مثل النفاق والكذب والخيانة وعدم الإيفاء بالوعد والوفاء بالعهد. وحتى إن كان هذا المرء من الصنف الذي يوظف عن قصد تلكم الأعمال المكروهة في حياته اليومية من نفاق وكذب ومراوغات كلامية وغيرها من الأساليب المعوجّة، فإنّ حرصه على أن يكون كذلك دليل على أنّ التقريب (أو السعي إلى التقريب) بين كل ما هو كلام وكل ما هو فعل إنما هو قانون يشترك فيه كل من اللغة والحركة. هكذا يمكن تصنيف المتكلم/الفاعل إلى نوعين: واحد ممتثل للقانون (وهو الشخص الذي نسميه "الطيب") وآخر مخترق له (وهو الذي نسميه "الخبيث").

يمكن أن نستنتج ممّا تقدم أنّ قانون التقريب بين الكلام والفعل، بدافع التوحد والوحدة، سواء حصل التقريب بواسطة الامتثال إلى القانون أو بواسطة اختراقه والعبث به، فإنه في وضع يسمح له بالتحكم في الصورة المتكاملة التي يزودها كلّ المتكلمين الفاعلين بعضهم البعض، إن فرادى أم في داخل المجتمع. وهكذا يكون الحكم الذي يصدره المرء على الآخر أو المجتمع على الفرد بأنه صادق أو كاذب، صريح أو منافق، منفعل أو رصين، مُوالٍ أو خائن، مراوغ أو مباشر، إنما هو حكم مؤسَّسٌ على وحدة الكلام والفعل. وكان الكلام فعلا.

إنّ ممارسة الامتثال أو الخرق، من طرف الناطق باللغة/المواطن الفاعل في المجتمع، إزاء قانون التقريب بدافع التوحد، مُهمة من الناحية الأخلاقية لأنها تسمح بربط الأواصر بين الأداء اللغوي والأداء الحركي والسلوكي باتجاه التعديل والتصحيح والتحسين. والأهم أن

نقرّ لا فقط بأنّ القانون (قانون التقريب بين اللغة والفعل) موجود، بل بأنّ ما يدعّم وجوده وفعاليته إنما هو وجود الطيبة والخبث، والخير والشر، والإيمان والكفر.

بكلام آخر يتسنى الإقرار بأنّ بإمكان المرء تشخيص "طيبة" الواحد و"خبث" الآخر بواسطة المعيار اللغوي والسلوكي المندمج. و لو طبقنا الآن المبدأ والقانون والمسار كله الذي آل إلى هذا المنوال التشخيصي ، على وضعية المسلم في المجتمع المسلم، دون تجريده من العامل الديني كما فعلنا أنفا، سنلاحظ أنّ جاهزية الإسلام لأن يكون بالحق مكرَّسا في الواقع كدين عملٍ تتقاطع مع ثبوت أنّ الكلام فعلٌ. والنتيجة أن يكون الكلام إسلاما أيضا، فضلا عن كونه فعلا. وكان الإسلام كلاما.

إنّ هذه المقاربة اللغوية الدينية المزدوجة تتنزل أيضا، وبصفة طبيعية، في تفسير ما لم يقع تفسيره دينيا إلى يوم الناس هذا، وأعني الواقع المعاصر بكل حيثياته وتشعيباته. قد توفر هذه المقاربة عن المسلمين عامة والمؤمنين خاصة عناء إرهاق أذهانهم وكذلك أذهان الأئمة والوعاظ والمفسرين والفقهاء في محاولة من أولئك وهؤلاء (عادة ما تكون فاشلة ومخيبة للآمال) تشخيص سلوكهم أو سلوك شخصٍ ما على الطريقة الدينية المباشرة.

هكذا سيكون علماء الدين وخبراؤه في مأمن من الضغوط المسلطة عليهم من طرف مجتمع لا يفرّق بين مهمة الدين ومهمة اللغة، ولا بين مهمة المجتهد في الدين ومهمّة المجتهد في العلم، إلى درجة أن صار مجتمعا لا يؤمن بالتكامل الطبيعي و المأمول بين عمل مجتهد الدين وعمل مجتهد العلم، وبين الدين وعلم مثل علم اللغة.

لكن الحذر واجب في توخي مثل هذه المقاربة.ما من شك في أنّ الدين دين واللغة لغة.لكنّ التناظر بينهما، والذي تسمح به مبادئ الدين وكذلك مبادئ العلم، إنما هو تناظر سانح للتطابق (بين الكلام والفعل، مثلما رأينا). والتطابق مربط الفرس في لزوم الحذر.

لتحاشي الوقوع في الخلط، الجدير بالملاحظة أنّ التناظر يتحول لا محالة إلى تطابق فقط كلما اقتضت حاجة التوحد التي يمليها قانون وحدة الحياة. لذلك فالتطابق حاصل بين الكلام والفعل، لا بين اللغة والدين مباشرة على أرض الواقع.وبالتالي لا أعتقد أنّ هنالك داعيا للخشية من مغبة أن يؤول التطابق إلى خلط أو مزج بين الأنماط والأنساق اللغوية من جهة والأنماط والأنساق الدينية من جهة أخرى.لماذا، لأنّ بمجرد حصول التوحد والتطابق حصريا بين الكلام والفعل (بموجب قانون وحدة الحياة)، تبقى أية محاولة رامية إلى تحقيق التطابق المباشر بين الدين واللغة (قد جرّبتُ ذلك) مجرّد تمرين عقلي لا تزيد منفعته العملية والميدانية عن المنفعة التي تحصل من تمرين في الحساب يهدف إلى حلّ مسألة مجردة.

ومن أجل الخروج بمفهوم الاجتهاد من حيز الإشكال والإجمال والإبهام إلى حيز البيان والإجراء العملي، أتساءل ما الذي عساه يمنع التعاليم القرآنية السمحاء والتوصيات الإلهية والقيم الإسلامية النيرة من أن تلقى طريقها إلى واقع فكري وسياسي واجتماعي واقتصادي يغلب عليه الجمود، و ينتظر الريّ والإغاثة، طالما أن وسيلة الري والإغاثة الأولى متوفرة: كلام المؤمن إسلام.

المراجع:

(1)وقد بيّن هذا الدور بتميّز د. سالم موسى في مقالة بعنوان "اللغة وأثرها في توجيه وتقييد الفكر البشري" ، نشرت على موقع ميدل ايست اونلاين بتاريخ 8-12-2010.

(2) بيتر سليك، مدير البحوث بقسم الفيزيولوجيا بجامعة غرب أستراليا و"ديكون" بكنيسة القديس أندرى الانكليكانية، في مقالة بعنوان "المادية والدين" (باللغة الانكليزية)، نشرت بتاريخ 15-8-2002 على موقع:
http://www.onlineopinion.com.au/view.asp?article=492

(3) حاوره وذكره وعلق عليه قي صورمون في كتابه "المفكرون الحقيقيون لهذا العصر" (بالفرنسية)، ص 88.
Guy Sorman in « Les Vrais Penseurs de Notre Temps », ed. France Loisirs, 1990, p.88

(4)نُشرت لي أول محاولة أكاديمية في هذا الصدد (وهي مقدمة لهذا البحث ومكملة له): "الألسنيات لإحياء الكفاءة في فهم الإسلام والحياة"، على موقع "الملتقى الفكري للإبداع" بتاريخ 10-11-2009، وفي مجلة "المستقبل العربي"، العدد 373، مارس/آذار 2010، ص 93.

http://www.caus.org.lb/PDF/EmagazineArticles/mustaqbal_373_93-107%20mhamad%20hammar.pdf

****

-2-

أثر المبدأ العلمي في مجال التشريع والاجتهاد

الشريعة فضاء للإبداع، لأريعة للتهوّ ر والانصياع

توصّلنا في مقالات ودراسات سابقة إلى إثبات أنّ الشريعة الإسلامية السمحاء تشتغل في حياة المسلم المتدين مثلما يشتغل النحو في اللغة عموما.ومن فوائد هذا الطرح أن يتعلّم المرء كيف يُبدع ويستنبط الطرق والوسائل لتسهيل حياته من داخل نظام للقوانين.وهل أفضل من الشريعة نظاما عاما وشموليا للقوانين؟ فليست الضوابط والأحكام والأوامر، لا في النحو ولا في الشريعة،موانع للإبداع.بل بالعكس، هي حوافز له.

لكن يقول قائل، إذن لماذا لا نطبّق الشريعة وانتهى الأمر؟ طبعا هذا مطلب جائز في ظاهره إلاّ أنه غامض في باطنه. ويكمن الغموض في ما يلي:إنّ إنسان القرن الحادي والعشرين يؤمن بأنّ التطوّ ر صار يسلك اتجاها من الأسفل(الواقع الميداني) إلى الأعلى (السلطة والقانون).وأناس هذا القرن، بما فيهم دعاة الإسلام السياسي، يؤمنون أنّ الديمقراطية وسيلة عصرية ناجعة للحكم. ولكني أشك في كون رموز الإسلام السياسي يسيطرون على آليات التصرّف، تفكيرا وممارسة، من الأسفل إلى الأعلى. وهي آليات من دونها لا تتحقق لا الديمقراطية ولا أية وسيلة أخرى مناهضة للاستعباد والكليانية.ثم إنّ إنسان هذا العصر غلبت عليه نزعة التحرّر الفردي وما يتلاءم معها من نزعة برغماتية في العلم والعمل (وهي نفس نزعة السلوك من الأسفل إلى الأعلى).ولو أنّ هذا المنهج أوروبي المنشأ و أمريكي الرواج والنجاح، ما قد لا يحلو لكثير من الأطراف بداعي أنّها ليست من الإسلام، إلاّ أنّ المسلم المعاصر مطالب بالاقتداء بها لمجرّد كونه ابنعصره، ولأنّ الإسلام دين صالح لكل العصور.

و إن كان الإنسان المعاصر عموما والمسلم خصوصا ملزم بالعمل طبق تلك الشاكلة ليبرالية المنحى في التفكير وفي السلوك، فلماذا لا يبرهن كل من لَهُم مشكلة مَوصوفة بعدم انسجام واقعهم مع دينهم، والمسلمون في رأس القائمة، على أنهم حقا قادرون على الإبداع من داخل نظام القوانين الجاري به العمل في مجتمعاتهم؟ لماذا لا يبرهنون على ذلك أوّ لا ثمّ يثبتوا قدرتهم على التعامل بالمثل، بمثل ذلك الإبداع، مع نظام الشريعة السمحاء؟

هيهات،الذي ينظر في الواقع اليومي الميداني للمسلمين، سيلاحظ عدم احترامهم للقوانين الوضعية المعمول بها في المرور وفي الإدارة وفي المدرسة وفي الجامعة وفي المقهى وفي الملعب وفي قاعة السينما وفي غيرها من المساحات العمومية. ومثل هذا الاستهتار بحق الآخر في حياة كريمة، جرّاء رفض "المواطن" المذنب التماهي مع الضوابط التي من شأنها أن تضمن الحق له وللآخر، خيانة في حق الآخر. وأليست الخيانة ضربا من ضروب الإثم التي يعاقِب عليها القانون الإلهي كما يعاقب عليها القانون الوضعي؟

هكذا يبدو أنّ مبطلات الخلق و الإبداع والابتكار والتوليد والتحويل لدى عموم المسلمين، ليس غياب الشريعة كنظام مطبّق ساري المفعول، بل الإيمان أنّ حياتهم باطلة دون شريعة. وهذا خطأ بدائي لا يليق بمواطن هذا الزمان. بل هو نكران لِصفة الحياة على من هو بصدد العيش. وأترك للفقهاء حكم الإسلام في هذا النكران.في المقابل الذي يهمني أنّ إبطال صفة الحياة على الحياة قد أدّى بـ"المواطن"المسلم إلى بذل كل ما في وسعه للتستّر بمطلبه الذي لم يتحقّق.ولو تربّى على البذل والعطاء، ولِمَ لا، "لو تعلّقت همّة المرء بما وراء العرش لناله، كما جاء في الأثر الديني المشهور، بالصبر والتريّث وإتباع المسالك العقلانية. لكن ليست له القابلية لتحمّل المَشقة الفكرية والمعنوية لإضفاء معنىً خصوصيّا على حياته، فما بالك بنيل ما وراء العرش؟

وكأني بالمسلمين لم يتدرّبوا على المواطنة، فقد اتخذوا غياب الشريعة ذريعة للعمل لدنياهم كأنهم يموتون غدا، مُقلّبين بذلك الحكم الإسلامية رأسا على عقب. وباسم غياب الشريعة عَمَد العامة والخاصة إلى تكديس الثروات "من حلالك ومن حرامك" وإلى اضطهاد المرأة وإلى قمع الرأي المخالف، وإلى الاستقالة إزاء الشباب بدعوى التحرر والليبرالية، وإلى التهوّر في الطريق العام وعلى الطرقات وإلى العديد من التجاوزات الأخرى المنافية للوضع كما للشرع. باسم غياب الشريعة تمّ تغيير وجهة الإسلام من مسلكه الطبيعي، المناهض للعنصرية وللاستغلال وللاضطهاد، إلى مسلك متطرّف يزكّي التبعية والإقطاع. وبعد أن كانت اليمين في الإسلام خيرا (الميمنة؛ أهل اليمين)أُريد بها أن تكون شرّا، على اليمين في حلبة السياسة.

وللأسف،لا يخجل "المواطنون"المسلمون، وهم العاملون على مثل هذه الشاكلة الضالة حقّا و بكُل التقويمات، أن يصنّفوا أسباب تخلّفهم في خانة الاضطهاد من طرف أولي الأمر منهم، بدعوى أنّ هؤلاء من العلمانيين ومن المارقين ومن الضالين.في حين أنّ المواطن الحقّ ، يقول رالف والدو أمرسن، هو الذي يصنع الحاكم وليس العكس، ببنائه للأفكار وليس ببنائه للديار.فضلالة المسلمين اليوم هي تفريطهم في ملكة التفكير، ما يفسّر تمرّدهم على القوانين،هو إذَن تمرّد انصياع وحيرة وليس تمرّد تحرّر.إذ أنّ عدوهم اللدود، في واقع الأمر، ليس من يحكمهم بل المبطلات الذاتية للتحرر التي نحن بصددها.

كما أنّ اعتبار"المواطنين"المسلمين للقوانين الوضعية، بتلك الطريقة، منافية للإبداع، يُعدّ ليس فقط دحضا لمفهوم المواطنة، بل أيضا صفارة إنذار مُدوّية حيال فرضية تطبيق الشريعة من لدنهم . فكيف سأثق بمن هو كذلك إزاء القانون الوضعي فأعتبره جادّا لمّا يطالب بتطبيق القانون الإلهي؟ الأمر يستوجب كثيرا من التدبّر وكثيرا من الإبداع في التفكير من جهة من يحبّ الله ويتمنى لو تمّ تطبيق الإسلام. وهذه الميزات ليست متوفرة لدى الإسلام السياسيإمّا سبب عدم توفّرها فهو واضح وُضوح الإسلام ولكنه في الوقت ذاته

غامض غُموض نفسية المسلم: الإبداع في التفكير ليس من مشمولات السياسة والسياسيين، إنّما هي من مشمولات التعليم و المُعلّم.

في الحقيقة لا شيء يمنع المسلمين من الاكتشاف والاستنباط والتدبّر إزاء الذكر الحكيم وما أنزله الخالق البارئ شرعة ومنهاجا إلاّ أنّ النقص في التربية الملائمة لروح العصر (باتجاه تحت/فوق) صار يُترجَم بنُقص فادح، لدى "المواطن" المسلم في فهم مسؤوليات إسلامية مثل الاستخلاف، وغيرها ممّا يُضاف إلى العبادات في الإسلام. وأعني بذلك باب الأخلاق وباب المعاملات. فأدّى تجاهل المسلم أنه مخلوق له مسؤوليات من جهة، وحرصه المغلوط على أن لا يتفاعل مع قوانين الشريعة إلاّ بتوفّر شرط تطبيقها، إلى واحدة من الحالات الثلاث التالية: إمّا الفصام والانفصام (وهو ما درسناه في مقالات أخرى)؛ إمّا التشبث بالعلمانية المتزمّتة، وهي ردّ على التعصب الديني (وهي غير العلمانية التي لا يجب أن ننفي منافعها للمسلمين)؛ وإمّا الانحياز المَرَضي إلى تطبيق الشريعة، وهو الذي يهمني أكثر في هذا الموضوع. ولو أنّ الحالات الثلاثة اجتمعت، باستفزاز من السبب الأخير، فأفرزت السلوك المشين، المُبطل الذاتي للتحرر.

إنّ من اختار أن ينادي بتطبيق الشريعة، ظنّاً منه أنه يُرضي الله ظلّ في الواقع يُغضبه تعالى، لأنّك تراه في أثناء انتظاره لأن يتحقق مطلبه يؤذي أخيه المسلم مثلما رأينا أنفا. فلا هو أرضى الله ولا أرضى العصر. حيث أنه اختار أن يكون منهجه منافيا لروح العصر ولِعُلُومه، بتوخّيه التدليل عوضا عن التعليل والدوغمائية عوضا عن البراغماتية. ومنهجه منهج بالِ تجاوزته الأحداث والمعارف. ويكفي أن نذكر أنّ علماء أبرار مثل وحيد الدين خان جزموا بالقول إنّ الإسلام نظام لا يستدعي سلطة لتطبيقه. فما العمل؟

إنّ ما خسره هؤلاء المُنادون، بمبدأ الرغبة، بتطبيق ما لايطبّق إلاّ بالعقل هو إهدار فرص تعلّم فنون الإبداع، من ابتكار واكتشاف واختراع من داخل منظومة القانون المتواجدة. وخسروا فرص التحصيل عل مهارات حديثة من مشمولات علوم التربية، من علوم دماغية وأنطولوجية وغيرها، وهي مهارات قد تقودهم إلى الطمأنينة على الإسلام دينا وعقيدة وشرعة ومنهاجا، لو احتكموا إلى قواميسها الآنّ، في التدين، مثلما هو الشأن في التكلّم والمخاطبة، ليس البرّ أن تحفظ القواعد عن ظهر قلب، بل البرّ أن تتفاعل معها بالتمييز بين الدين (الشريعة) والتديّن (أنت) مثلما يقع التمييز بين "اللغة" (النظام) و"الكلام" (كلامك أنت). والبرّ أيضا أن تمارس الدين الحنيف بفضل القدرة على التمييز بين الشريعة كهدي مقدّس من عند الله وبين تجربتك الشخصية والوجودية في ضوء المنارة الإلهية، مثل تمييزك بين القانون النحوي ("صناعة "اللغة أو "علم بكيفية" بعبارة ابن خلدون) وبين فهم المتكلّم له ("نفس الكيفية" بتعبير ابن خلدون أيضا). كما أنّ البرّ أن تعلم أنّ معرفة الدين شيء والالتزام به شيء آخر. فلا يكفي أن تكون عارفا بالدين لكي تزعم أنك ملتزم به.

ورحم الله مالك بن نبي وهو القائل :"فكل مسلم مقتنع بدينه ...ومن يحاول أن يأتي للمسلمين بوسائل لاقتناعهم بدينهم فإنما يضيع وقته وربما يضيع وقت المسلمين أنفسهم. فالمهم في الأمر اليوم أن نلاحظ أنّ الشكوك التي تسربت إلى عقول الآخرين عن المجتمع الإسلامي إنما تتناول رسالة المسلم لا عقيدته" ("دور المسلم ورسالته"، دار الفكر، دمشق،1989 ص 51).إنّ المطالبة بتطبيق الشريعة اليوم وسيلة تفرضها على المسلم أطراف مُعينة والحال أنه عارف بدينهولمّا كان هنالك من يزوّد المسلم بالدين مع أنه عارف به، فكأنه يضطهده بينما يحبّذ المسلم تفريغ عقله وذهنه ونفسه من الشوائب التي اختلطت بالجيّد مما يعرف من الدين. أمّا "رسالة" هذا الأخير بإزاء هذه الوضعية غير المريحة، وهي المتعلّقة بخلط فظيع بين المعرفة والممارسة، بين العلم الديني والتجربة و بين الدين والحياة بما تتطلبه من التزام حقيقي بالدين، فلم يحن الحديث عنها.لِمَ لا؟ لا لأنها سرّ يستدعي الستر وازدواج الخطاب والغموض، كما هو الحال اليوم في المنابر السياسية، وإنّما لأنّ من حق المسلمين أن يوصلوا صوتهم إلى المحافل الدولية (مثلما أوصلها اليهود من قبلهم) والحال أنّهم لا يملكون الخطاب المعاصر الذي سيفهمُهم بواسطته الآخرون. وطالما أنّ فاقد الشيء لا يعطيه، لا بدّ عليهم أن يدركوا ما الذي يعوزهم لبناء مثل ذلك الخطاب.

إنّ مسلم اليوم يفتقر إلى"الكفاءة التواصلية"، وهي التي ستحلل عقدة من لسانه يفقهوا قوله (دعاء من القرآن العظيم)، بمعيّة "الكفاءة الدينية" (معرفته بالدين وعدم حاجته لوسائل مفروضة عليه من خارجه). فلمّا كان من الثابت في مجال التّم المعاصر للّغة أنّ "الكفاءة التواصلية" (نعوم تشُمسكي) عامل ضروري ومكمّل لـ"الكفاءة اللغوية" من دونه لا يستقيم حال الكلام، فليس هناك خيار للمسلم اليوم سوى أن يكتمل قدرته على الالتزام.وهذا لن يتمّ إلاّ بتحصيله على "الكفاءة التواصلية"، إلى جانب عرفه بالدين. وهذه مهارة حيويّة، في مجال الحياة عموما كَمَا في مجال التدين خصوصا. فـ"الكفاءة التواصلية" هي الواسطة التي سيتمّ بها التفريغ من الشوائب. وحين يفرغ زاد المسلم التاريخي والثقافي والمعرفي من الغثّ ويُبقي على السمين يُمكن الحديث عن فحوى "الرسالة". فليست الفحوى أمرا يتمّ إملاؤه على المؤمنين لكي يحفظوه ويتلوه ويكرروه، مثلما هو جارٍ اليوم من غسلٍ لأدمغة المؤمنين وحشوٍ لها بمادة أرادها لنا الخالق قُدوة ومنارة وحقيقة باعثة على الإبداع.

وحريّ بأولي الأمر من المسلمين ا، ينكبّوا على هذا الجانب الوظيفي في تربية الأجيال. و إلاّ فستكون المجتمعات العربية والإسلامية قد أضاعت كثيرا من الوقت. وستكون فئات عديدة منها قد حكمت على العديد من أبنائها وبناتها بوأد القدرات على الإبداع، وبالتالي سمحت لقوى التعصّب و التزمّت والاستقطاب بأن تشيع شيوع الوباء.

إنّ الشريعة السمحاء أسمىمن أن يقع توظيفها في أغراض بائسة ويائسة مثل التستّر على الرذيلة والتمرد المُنصاع والمعرفة الجاهلة. فما أحوج المسلمين إلى التعامل معها بالمنطق الديالكتيكي الذي يخوّل لهم توليد وتحويل ما يطيب من قوانين العدل والإحسان والمساواة وغيرها التي يقع تكريرها على الدّ ، بعد أن يتمّ تجفيف منابع التكرار الببغائي. ويتمّ إنجاز ذلك في الإطار الرحب، إطار التفنّن في رصد ما يزيدهم، كل يوم ودون انقطاع، يقينا على صحّة احتكامهم إلى نظام الإسلام وشريعته وإيمانا بالله جلّ وعلا. والله أعلم.

****

الطريقة البديعة لتطبيق الشريعة

تقدم النائب والمناضل الإسلامي الصادق شورو في يوم 23-1-2012 بكلمة في المجلس التأسيسي أقامت الدنيا ولم تقعدها بعدُ. وقد كان وجه الصدمة في المداخلة أن استشهد العضو التاريخي لحزب النهضة بآية الحرابة من القرآن الكريم، إن لـ"يلوم" المعتصمين والمحتجين والمضربين على صنيعهم أم لـ"الحكم" عليهم.

إنّ مداخلة النائب تمثل في اعتقادنا فعلا مناسبة تاريخية لِما توفره من فرص لمراجعة الرؤية للدين الحنيف وعلى الأخص في جانب تطبيق الشريعة.

إنّ الإسلام كاللغة. ومن فضائل اللغة أنك لمّا تتكلمها في زمانك ومكانك لا تقلد فيها كلام غيرك، ولو كان كلام رب العزة، إلا إذا كنت جاهلا وفي طور تعلم. هكذا وبنفس المعنى لا يمكن أن يتمّ تقليد الأحكام الشرعية القديمة دون أن يُتهم المقلد بالجهل. فكل ما جاء به الله صالحا لكل زمان ومكان بتوفر شرط العلم والدراية. وإن توفر هذا الشرط لم يبق للمجتمع المسلم إلا أن يهنأ نفسه على المستوى الذي بلغه. وشكر الله على هذه النعمة أفضل تطبيق لكلام الله.
من هذا المنطلق لم تعُد مشكلة المسلمين عموما ومشكلة قادة رأي المسلمين تُرى على أنها متعلقة بتطبيق الشريعة من عدمها.إنّ المشكلة في التواصل مع كلام الله جل وعلا.

لننظر إلى اللغة. كل لغة لها نحو. وليسأل المرء نفسه "هل يمكن أن أتعلم النحو بتطبيقه مباشرة بلا كلام وتجربة في التعبير والتبليغ؟". إن كان ذلك ممكنا فتطبيق الشريعة (وهي في الدين قائمة مقام النحو في اللغة) إذن ممكن. أما إن تعذر عليه ذلك فليحاول أن ينظر من جهة التجربة في التعبير والتبليغ، عساه يدركأنّ تلك هي مصيبته.

بهذا المعنى لوكنتُ الصادق شورو لأقمت وجهي لصورة الحق، صورة التجربة الإنسانية في عالم مشوه بأيادٍ فوقية لا علاقة لها بالعدل والمساواة.

لو كنت شورو لاتبعت سارق الثورة حتى باب داره: ثورة فانتخابات فتشكيل حكومة في مناخ اجتماعي مشوب بالغموض والتوتر، فاطراد الاعتصامات والاحتجاجات والإضرابات.

لو كنت شورو لَما تجرأت حتى على السؤال بأي ذنب سـأنّ هم" المعتصمين والمحتجين والمضربين فأنّوَ عدهم بالانتقام" متوخيا أسلوبا لا تاريخيا استنباطيا عشوائيا. حاشى أن يكون الإسلام متخلفا بما يكفي للقفز على التجربة والتقوقع في النص. حاشى أن يكون الإسلام متخلفا حتى يسمح بالاستنباط في الحكم على البشر في عصر غير ذي عصر استنباط.

لو كنت شورو لأمعنتُ في الصورة العالمية ولتبيّن لي ضلوع أسياد الرأسمال العالمي في بعث متطوعين محليين يستنسخون نموذج الاستغلال في بلدي ويخلقون منهم طبقة ممن يعتدون بكامل أصناف الفحشاء على شغالين مطوقين بين حيطان معاقل يدخلونها قسرا ويقضون فيها أحلى ساعاتهم كرها حيث إنها لا تدر عليهم بما يستحقون من أجر مقابل جهد يبذلونه فوق طاقتهم.

لو كنت شورو لَما استحضرتُ آية الحرابةولِ َأد القوامة العقلية على النقل لدىبني أمتي؛ لَما استحضرت أية آية أخرى من آيات الله المنزلة في لوح محفوظ، لا لشيء سوى لأن الصورة البشعة التي يحملها الواقع الاجتماعي والسياسي آية معبرة عن تحريف مقاصد الإسلام النقية، فما بالك أن أتمادى في تحريف الواقع باسم الآيات البينات.

لو كنت شورو لأدركتُ أن المعتصمين والمحتجين والمضربين أمة من الثوار الأحرار لا يسقطون الكلم على أوضاع تتكلم بنفسها بل يستقرئون قواعد الحق التي جاء بها الدين كله من خلال تجربتهم مع الوحش الرأسمالي.

لوكنت شورو لرسمتُ معهم آية استحقاق العمل بكرامة، وتقاضي الأجر بالعدل، والانتفاع بالخيرات بالمساواة.

-3-

حول تصحيح وتحرير العقيدة

عقيدة الكلام للتحرر من الرجعية باسم الإسلام

"الرحمن خلق الإنسان علمه البيان"؛ "وعلم آدم الأسماء كلها". هذه من آيات الله التي قليلا ما نتعظ بها. والحال أنها دالة على منهاج للحياة بحاله. فما نستسيغه من الآيتين أنّ الكلام إعجاز إذن فهو إسلام.ثم إنّ ارتباط "البيان" و"الأسماء" بالخلائق كلها أي ليس فقط بأمة الإسلام يعني أنّ "كلية" الأسماء دالة على شمولية اللغة. وشموليتها تتناظر مع شمولية الإسلام. وما دامت اللغة صادرة عن الله، مصدر الإسلام، ولفائدة خلق الله الذين يدعوهم سبحانه للإسلام، فاللغة إسلام.

ثم مجرد أنّ اللغة شمولية على غرار الإسلام يقتضي أن نتعاطى مع الإسلام مثلما نتعاطى مع اللغة. وما دام الكلام نتاج للغة إذن فالكلام في نفس الوقت نتاج للإسلام. وهنا نتساءل إن كانت لهذه المعادلة فائدة في الارتقاء بحياة المسلمين.لنرَ إن لها فائدة في مجال مقاومة الرجعية الدينية مثلا.

ليست الرجعية الدينية سوى فكرا يتم تبليغه بواسطة لغة ماضوية. وهذه الأخيرة ليست "كلاما"صحيحا طالما أنها لا تُبث في الحاضر. إذ الكلام هو كل ما يُبث في الزمن الحاضر، الحقيقي. فالمرء لا يقدر أن يتكلم لا في الماضي ولا في المستقبل.

لكن هذا لا ينفي أنّ للكلام ماضٍ أو مستقبل.وماضي الكلام هو، مثلا، ما يتحَوّل إلى فكر ماضوي. وهو ماضوي لأنه يُقال في الحاضر ولا ينطبق على الواقع. وهنا تكمن المشكلة. أي لو أُبقِي على الكلام الماضي في ماضيه لَمَا خرج عن حدود الذاكرة المكتوبة من نص وصحيفة و رسالة وغيرها، ولَمَا شكل مشكلة اسمها "الماضوية" أو "الرجعية".

إذن فالحفاظ على ماضوية الكلام الماضي في سجله الماضي هو الطريق إلى القضاء على الرجعية، دينية كانت أم غير دينية. أصبحت المسألة متعلقة بـ"كيف يتم ذلك"؟

إنّ الحفاظ على ماضوية الكلام الماضي يعني منطقيا الحفاظ "حاضرية" الكلام، كل كلام. وفي سياق ثقافة المسلمين"حاضرية" الكلام معادِلة للقول بـ"حاضرية" الإسلام. وهذا ما نعرفه عن الدين الحنيف من أنه صالح لكل زمان ومكان. فإن كان الكلام مقولا في الماضي، مثل القرآن الكريم والحديث الشريف، فقيمته الحاضرة لا تُقاس ذاتيا ككتلة ماضية. وإنما تقاس قيمة ما مضى من الكلام بقدرة العقل الحاضر على تحويله إلى كلام حاضر. هكذا يكون ما يُتلى و ما يُتدبر من قرآن، وما يُستشهد به من حديث شريف، كلام مواكب للعصر أي كلام حديث.

بكلام آخر، من شيم الكلام الحاضر أنه مباشر أي لصيق بالواقع الحاضر ويمانع في أن يستطلع الحاضر في الماضي.فالماضي ذو اتجاه لا عكسيّ، لا رجعي. والكلام بالمثل. إذ

ليس هنالك ما ينفي تلك الخصوصية عنه. وبالتالي فالتاريخ لا يُعاد، إن بمقياس الزمان أم بمقياس الكلام. وما نظريات إيليا بريغوجين في الفيزياء وفي الفلسفة إلا تأكيدا إضافيا على هذا. وكله ينسحب على الإسلام، سواء بالتناظر مع الكلام أم بالتطابق معه.

هكذا نفهم كيف أنّ صفة اللاعكسية في الزمان وفي الكلام لا تنفي الانتفاع بما يطيب من الماضي، سواء كان ماضي الزمان أو ماضي الكلام،حيث إنّ مِن شيم الكلام (الحاضر)، زيادة عن كونه مباشرا وحقيقيا، فهو أيضا قادر على استطلاع الماضي في الحاضر. وهنا يكمن الإبداع، إن في استخراج منوالٍ للتدبّر في كلام الله أم في شكل اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم أم في شكل من أشكال إتباع حديثه.

في ضوء هذا يبدو أنّ السبيل التي تضمن الحفاظ على "حاضرية" الكلام، بما ينفع في درء الماضوية الفكرية، الدينية بالخصوص، ومنع الرجعية السياسية المستندة إلى تأويل ماضوي للإسلام، أن يتم تعليم اللغة باتجاه تعزيز "الحاضرية". وهذه الممارسة ستسفر عن تأهيل عقول المسلمين المتعلمين للغة ليصبحوا قادرين على إصدار كلام حديث؛ سواء كان كلام في الدين أو كلام في الدنيا أو في الاثنين معا، بالتطابق. والكلام الحديث هو ما يعبّر عن الزمن الحقيقي؛ زمن الحاضر، من دون فصلٍ بين ما حضَر من الكلام وما مضى منه شريطة أن يكون الكلام مُفيدا في شموليته.

منذ ذلك الحين يمكن الطمأنينة على المسلمين كمواكبين للعصر. وعندئذ تزول عقدة المزج بين الدين والسياسة، ومعها مطلب الفصل.والله وليّ الوصل بين المسلمين.

****

لإصلاح اللغوي مُضاد حيوي لفيروس التطرف

لقدحَ بَانا الله بنص اسمه "القرآن". ولم يأمرنا بإعادة كتابته، معاذ الله. وإنما أمرنا سبحانه وتعالى بقراءته لكي نكون قادرين على كتابة نص الحياة المتدبر منه. والذي يحصل اليوم، من جامعة منوبة وما تسجله من اعتصام سلفي إلى بن قردان في جنوب البلاد، بل ومن البحرين و اليمن إلى المغرب، يوحي لنا بأنّ المسلمين لكأنهم يحاولون قسرا كتابة النص الأصلي. ألا يستحون من التحايل النابع من الجهل؟ وألا يستحي خصومهم من التحايل النابع من الغرور العلموي؟
في سياق الإنقاذ الذاتي من هذه الكارثة أفترض أن الانضباط اللغوي والألسنيمَخرجٌ ذو بال من أزمة الوجود هذه، التي نعاني من مظاهرها االسلوكية، إن دينية أم علمانية. وهو مَخرج علمي وتعليمي وتربوي وثقافي قبل أن يكون مخرجا سياسيا مباشرا.ولنرَ إن كان لإصلاح التعليم معنى، سواء في الابتدائي أم في الثانوي أم في العالي، من دون أن تمتثل السلطة الإصلاحية لمنظومةٍ مكتملة لعقل لغوي أصيل.

لننظر مثلا إلى الوضع السياسي العام في بلاد الإسلام قبل الطفرة البترولية لسنة 1973 وبعدها (أعتبر هذا الحدث نقطة تحول خطيرة ومركزية في مسار الدولة في بلاد المسلمين)سنلاحظ أنّ الحقبة القبْلية اتسمت ببناء الدولة الحديثة وبتشييد المؤسسات وعلى رأسها المؤسسة التربوية بينما اتسمت الحقبة البَعدية بتسخير الدولة المبنية على أسس وطنية، والمؤسسة التربوية المشيّدة على أيدي مناضلين أكفاء، لأجل خدمة الاقتصاد المعتاش في الداخل والاقتصاد الامبريالي في الخارج. تلك كانت الصيغة التي ساهم كل من الغرب الغاضب (مِن "الهزيمة" النفطية) والشرق الخليجي (الغانم مؤقتا من "هزيمة" الغرب) في نسجها بكل وقاحة.

إذن منذ زمن الوهم البترولي بدأت الأزمات العربية تنخر المجتمع، إلى أن كشرَ الذئب عن أنيابه (تونس وحدها عرفت أزمتين اثنتين من العيار الثقيل، مرة في سنة 1978 ومرة في سنة 1984). وما بدأ في الانهيار حينئذ كنتيجة مباشرة لعقيدة الوهم ليس الاقتصاد (الليبرالي المنفلت)الذي استعملته قوى التغوّل الداخلية والخارجية لمساومة للشعب، صاحبِ الثروات وسلاح النفط، ولغاية تركيعه.إنما الذي انهار للتوّ هو البناء التربوي القبْلي لحرب النفط وعلى رأسه المنظومة اللغوية العامة.أمّا خسارة النمط الاقتصادي المفلسفأُرجِئت إلى وقت لاحق. وها نحن شاهدون الآن في تونس ومصر وليبيا وسوريا على التحقيق شبه الكلي لهاته الخسارة.

لقد درّستُ في بعض الثانويات في تونس وفي الخليج العربي ولم أرَ أداءً لغويا أتعس مما رأيت في الثمانينات.وبحكم احتكاكي بالعديد من الزملاء الذين يُدَرسون بالمؤسسات

"العادية" ازددتُ يقينا من استدامة التدهور الكلامي في التسعينات وفي الألفينات، إلى اليوم. عدا ربما "المعاهد النموذجية" (مدارس النخبة التلمذية) في تونس أين لي تجربة طويلة.لكنّ هذا الاستثناء دليلٌ آخر على استفحال العلة لا تنصّلا من وجودها.حيث إنّ الأداء اللغوي الجيّد في مثل هذه المؤسسات التربوية يسيرُ اليد في اليد وبخطى حثيثة مع هجرة الأدمغة.

وهل أقوى من هذا برهانا على تبعية الاستطاعة اللغوية المحلية إلى الاقتصاد العالمي الفاسد؟ أليس هذا دليلا كافيا على تثبيت الاقتصاد الريعي في مجتمعاتنا بالتوازي مع وأد العقل حتى لا يقاومه وحتى لا يعي بضرورة إيجاد البديل له؟ لكأنّ التحالف الشيطاني، المحلي والأجنبي، يقول لهؤلاء الطلبة المتميزين:"لا أنتم نَجَوتُم من الموت اللغوي. لكن هيهات، ستدفعون ثمن ذلك بدعمكم المباشر لليبرالية المتوحشة، إن في عقر دارها أم في دياركم أنتم بالذات."

هكذا كانت التُّربة الثقافية للتونسي وللعربي عموما مهيأة لزراعة كل أصناف التحجر والتطرف. وما التطرف الديني الذي نعيشه اليوم باسم الحرية والانتقال الديمقراطي، إلا الوجه الخفي لألوان عدة من الإخفاقات، وفي مقدمتها الإخفاق اللغوي.كما أنّ "السرطان الآخر" وهو التطرف العلماني الحداثي، جنيسٌ للسرطان الظاهر (الديني)، بما هو نتاج أيضا لتلكم الإخفاقات.

إنّ هذا التطرفَ ذا الرأسين هو المرحلة الأخيرة والحاسمة، مرحلة حصاد ما زُرع. وليس الدين مسؤولا عن رداءة الحصاد بقدر ما أنّ المسؤول هو غياب التجديد الديني، وغياب الإصلاح اللغوي المفترض أن يعاضده. وليست الحداثة أيضا مسؤولة عن فساد المحصول بقدر ما يُعتبر غيابُ تأصيلها في العقل اللغوي وفي الثقافة الوجهَ الآخر للفريضة الغائبة.

هكذا حدثَ الانتحار اللغوي، المُلازم للانفجار الديني. بينما في الأصل يُراد من اللغة أن تكون السند الرئيس للتوازن الديني (والروحي) و العقلي.أما الشرط في ذلك فهو حفاظ اللغة على استقلاليتها عن كل إيديولوجيا.بينما الذي حدثَ ، كما قدمنا أنفا، أن استأثرت إيديولوجيا الاقتصاد (العولمة) باللغة.اللغة بحدّ ذاتها إيديولوجيا، والذي حدث لمّا احتوَتها إيديولوجيا غير لغوية أن انهارت اللغة نفسها. وانهارت معها المنظومة التعبدية المترابطة بها عضويا، بالموازاة مع العقلانية. هكذا خسر العرب لغتهم العربية وسائر اللغات التي أوهَموا أنفسهم بأنهم يتعلمونها، وخسروا الأهلية للتعبير الإيجابي أي العقلاني عن الإسلام.

لهذه الأسباب أرى أنّ الحل اللغوي، مع أنه يبدو سحريا، فهو واقعيّ وضامن للإصلاح، إن دينيا أم عقليا، لكنه باهض الثمن. وما على النخب السياسية الجديدة، الحاكمة والموازية والمعارضة، في تونس وفي مصر وفي كل بلد عربي متحرر من الاستبداد، إلا أن تدرج

خطة لاسترداد ما خسره الشعب من أموال طائلة، لكي تضخها أين كان ينبغي أن تُضخ من الأول، ألا وهي التربية والتعليم عموما وتعليم اللغات على وجه الخصوص، وبعنوان الطوارئ.

الأحرى في نهاية المطاف أن تتحلى النخب العلمية بعقيدة الانضباط اللغوي كحصانة من كل تطرف وضمان للصرامة العقلية.والسبب أنّ الشعب "يريد" طفرة لغوية كي يتخلص من اللغو المؤدي إلى التطرف والهلاك، والمجتمع بحاجة إلى كتابة النص الإنساني المتدبر من الإسلام.

****

حتى يصير منهج الإسلام في وضع استخدام

لا المساجد و لا المدرسة و لا الإعلام يُرشدون الشعب المؤمن إلى الطريق إلى الله. رغم ذلك ما انفك الأئمة والمشايخ يمسكون بالزمام الدعوي دون سواهم. ومازالت المدرسة تبحث عن أفضل المناهج في التربية الدينية. والإعلام بدوره ما انفك يهاجم السلفيين، مثلا، من دون إتاحة الفرصة للفكر المضاد للعنف السلفي أن يدل الناس إلى الطريق إلى الله، مما يجعله مورطا لو بصفة غير مباشرة في ما يحصل في تونس الآن من فوضى فكرية وسياسية تارة باسم الدين وطورا باسم السياسة. والطريق إلى الله باتت تستدعي منهاجا معاصرا، منهاجا تحرريا يسند المنهج الإسلامي، من شأنه أن يساعد على فك الاحتقان الذي تتسم به المحافظة والدعوة التقليدية للإسلام. وهذا ما لم يستوعبه لا الدعاة ولا المربون ولا الإعلاميون، ناهيك عامة المتدينين من رواد المساجد وسائر الغيورين على دين الله. وهذا ما لم يستوعبه الإسلام السياسي، بـ"نهضته وتحريره وسلفييه"، مما جعلهم يخبطون خبط عشواء في وضعٍ من الفقر البرمجي مع إصرارهم المرَضي على أن الإسلام يتضمن كل البرامج الضرورية والممكنة. ما السبب في هذا إذن؟ وما الحل؟

أولا، يتمثل السبب في كون كل تلك الأطراف العاجزة إنما هي سلفية، بالمعنى السالب للكلمة، أي محافظة وببغائية. إذ الفرق بين سلفيي الدين (من أئمة ومأمومين وسياسيين) وسلفيي العلمانية (من معلمين وإعلاميين وسياسيين)أنّ أولئك يتبعون السلف الصالح بوسائل طالحة بينما هؤلاء يتبعون السلف الطالح (من مفكرين من الشرق كما من مفكرين من الغرب) بوسائل صالحة، مما يوحد الفئتين حول الانتماء إلى نوع من الوفاقية السلفية. لذا نرى أن لا أولئك ولا هؤلاءبقادرين على إرشاد الناس إلى منوالٍ حديث يدعم كدحهم إلي ربهم كدحا.

ثانيا، إنّ قادة الرأي في تونس ومن بينهم المشايخ ومتفقدو (مفتشو) التربية الدينية و مدراء الصحف والإذاعات والتلفزات (التلفزيونات) مازالوا لا يفهمون أن التجديد الديني ضرورة ملحة وذلك منذ ثلاثين سنة على الأقل. وهم يأخذونالأمر هزءا، حيث إنّ بالرغم من هذا الفقر المنهجي لديهم، إلا أنك تراهم، كلما حلت كارثة بالبلاد مثل التي تحصل الآن، معتدّين بالعلم المتوفر لديهم وبالمهارات التي يتملكونها، مغرورين بإمكانياتهم في مجال إسقاط الأفكار على الواقع وحتى فيمجال تحليل الواقع، ولا يرون بُدّا من الانبراء للتنديد بالمظاهر من دون دراسة الظواهر.إنهم ينسون أو يتناسون أن للثورة علمٌ وأنّ للثورة مهاراتٌ وأنّ ما عليهم إلا التعاون من أجل استقرائها. وفي هذا السياق ، لم نكن لنعاتب هذه "الترويكا" الدعوية التي فشلت بينما هي صاحبة دور جد خطير مناط بعُهدتها، لم نكن لنركز على التعالي الذي ما زالت تذكيه تجاه المجتمع لو لمسنا لديها تفهما لحدود إمكانياتها

وتواضعًا يجعلها منفتحة على مَن يتوسم الناس فيهم بعض الخير وبعض المعرفة الجديدة التي قد تساعد على تسليط بعض الضوء على مشكلات عالقة منذ عهود وعقود.

ثالثا، بودنا أن نرسم بعض الخطوط التي قد تدل القارئ، شيخا أو داعية كان أم مربيا أم إعلاميا أم من عامة الناس، على كيفية التحرر من القيود التي تعوق السير الطبيعي للمؤمن نحو الخالق، وبالتالي على كيفية تمكين السلفيين، الذين صنفناهم أنفا، من السيطرة على الواقع ومن ثمة تحويله نحو الأفضل:

القاعدة الأولى: حسن التمركز، ذهنيا وعاطفيا، في التاريخ. و مهما بدا الأمر متناقضا فهذا يتم بفضل الوعي بأننا في مرحلة "ما بعد الإسلام"، وذلك لكي نتجدد ونعي أننا في "بداية تاريخ جديد" للإسلام. فلا يمكن للوعي الديني (الصحوة) أن يتجدد من دون مقابلته بنقيض من الماضي، ولو كان النقيض هو نفسه الإسلام.

القاعدة الثانية: الإيمان بأنّنا نعيش بالتفاعل مع الخالق لحظة بلحظة وثانية بثانية وبأننا لسنا ممن ينقلون كلام الله فيسقطونه على وضعيات راهنة. ومن آثار ذلك أن يكون الكلام مُتسِقا مع الحاضر بموجب صدوره عن العقل مباشرة. وبقاءُ العقل في وضع استخدام على مدار الساعة، هكذا، كفيل بالبرهنة على بقاء الرابط الروحي مع الوحي على قيد الحياة هو الآخر.

القاعدة الثالثة: لمّا يرتقي الإيمان إلى تلك المرتبة من القدرة على الوصل بين العقل والوحي ينمو الوازع التطبيقي والعملي والتجريبي لدى المتديّن. ومنه تتأتى الفوائد وتنعكس على مجالات الإنسان و الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة.

القاعدة الرابعة: من شأن الدربة على العمل الميداني، والذي يحركه الإيمان من دون لجوء المؤمن إلى السياسة لبلوغ القدرة على الحركة (علما وأنّ الذي يجري الآن إنما هو مزج قسري بين الدين والسياسة)، أن يساعد على تنمية البحث عن الحقيقة عموما والبحث العلمي بصفة أدق. فبعد أن تحرر الإيمان، هكذا، من مُصادرة السياسة له سيصبح في طريق مفتوحة نحو الحقيقة. علما وأن الحقيقة تبقى نسبية بالمقارنة مع حقيقة الإيمان والعقيدة. ولا يصح التخوف من الاستكبار باسم الحقيقة الدينية طالما أنّ المؤمن قد استعاد قدراته، مثلما شرحنا أنفا، في التوق الطبيعي نحو الحقائق النسبية وبالتالي قد استعاد ملكة الرضاء بها.

القاعدة الخامسة: هكذايُفهم أنّ كل عمل يهدف إلى البحث عن الحقيقة (وهي إذن نسبية) إنما هو من صميم الإسلام. ويُفهم أيضا أن الإسلام، كحقيقة قبْلية للعلم، تدعم البحث عن الحقيقة (النسبية) وبالتالي تحثنا على الالتقاء مع الفكر اليهومسيحي والفكر الكوني بخصوص ضرورة الحرص على الحقيقة وعلى البحث عنها.

القاعدة السادسة: يكفي أن نلتقي مع عباد الله أجمعين في الحرص على تملك المعرفة واكتساب العلومحتى ندرك أنّ الفرق بينهم وبيننا كان ("كان" بمعنى الاستشراف) متمثلا في السبل المتوخاة للوصول إلى المناهج والآليات المُفضية إلى الحقيقة. ولا أعني بـ"السبل" السبل التقنية وإنما السبل العقدية والعاطفية والسيكولوجية والسوسيولوجية وغيرها التي تشكل عقلانيتنا، والسبيل الدينية في مقدمتها.

القاعدة السابعة: التوصل، هكذا، إلى المعادلة بن المسلم وغير المسلم مع التوكيد على الاختلاف وحق الاختلاف (في نوعية العقلانية) سوف يكسر الكثير من الحواجز القائمة حاليا، لا فقط بين الكتلة الإسلامية (الشرق عموما) والكتلة اليهومسيحية (الغرب عموما)، وإنما أيضا وبالخصوص في المجتمع العربي الإسلامي الواحد، الذي يشهد "صراع الحضارات" في داخله. وما المشاهد المرعبة التي نراها اليوم في تونس إلا مؤشرات على الحدوث الفعلي لصراع الحضارات الداخلي.

بالنهاية لم يبق لنا، إن حضي هذا التصور ببعض الاهتمام، سوى التشارك من أجل تصريفه وتأمين فهمه ثم تطبيقه، عساه يطال المجتمع السياسي في أسرع الأوقات وأقرب الآجال. ولتحقيق ذلك حريّ بنا أن نلقي بعض الأسئلة الموجهة: كيف يمكن ترجمة هذا الكلام إلى مواقف سياسية واضحة؟ ما هو دور المسجد والمدرسة والإعلام في مجال التثقيف السلوكي النابع من الدين؟ أي خطاب من الأجدر صياغته والتوجه به إلى سلفيي الدين وإلى سلفيي العلمانية؟ من سيخاطب الخطباء والأئمة والمشايخ كي يغيروا خطابهم الدعوي؟ أي الأطراف السياسية قادرة على تحمل مسؤولية التثقيف الديني الجديد؟ كيف يتسنى ترشيد مثل هذا التصور وترجمته إلى فعل سياسي؟

****

أيُشترط أن نكون معتزلة لتقدّم العقل على النص؟

ليس من الضروري أن يكون المرء معتزليا قائلا بخلق القرآن حتى يؤمن بتقديم العقل على النصوص الشرعية عندما يلزم الأمر. فكما ليس هنالك تناقض بين العقل والنقل مع تطويع الأول للثاني لا تحكيمه عليه، وهو ما جاء به الأشاعرة لتقويض نظريات المعتزلة، يمكن القول إنه بالإمكان اليوم تحكيم العقل بالتداول مع تحكيم النص. ويتم تقديم العقل، في حال قبول مبدأ التداول، من دون الحاجة إلى نسب صفة الخلق على القرآن الكريم مثلما فعل المعتزلةفكوَ ن القرآن كلام الله وأزلي، وهذه هي الصفة التي أصر عليها الأشاعرة وكافة السلف من أهل السنة والجماعة، وهيمتناقصة مع كَون القرآن كلام الله مخلوق ومحدث، لا يحُول ذلك دون افتراض أولوية العقل على النص. كيف ذلك؟ وما هي تبعات هذا الطرح وآثاره على حياة المسلمين اليوم بما يخدم التقدم، ناهيك أننا في حقبة تتميز بحكم الإسلام السياسي الإخواني السني الأشعري المرتكز على مقاربة لاتاريخية ؟

إنّ فهم منطق المعتزلة رهنٌ بفهم معنى أن يكون القرآن كلام الله و في الوقت ذاته مخلوق ومحدث أي له زمان ومكان نزَل فيهما وليس أزليا وقديما وأبديا بما يبيح تطبيقه الحَرفي في كل زمان ومكان.وهذا المعنى يوحي بأنّ تفسير القرآن لا بد أن يعتمد أسباب النزول والزمان والمكان، مما حدا بعلماء الإسلام على غرار محمد الطاهر بن عاشور ومحمد الطالبي أن يطوروا ما يُعرف في عصرنا الحاضر بالقراءة المقاصدية للقرآن الكريم.

أما الذي نعتزم عرضه في هذه الدراسة كفرضية آملين أن تُشكل إجابة أو بوادر إجابة عن السؤالين المذكورين أنفا فيتلخص في ما يلي: لأنه لم يتم أبدا الحسم في قضية خلق القرآن لِما انجرّ عنها من فتنة (طَع معها بصرامة الخليفة العباسي المتوكل جعفر ابن المعتصم ابن هارون الرشيد لمّا أعاد الاعتبار لأحمد ابن حنبل بعد كل ما لحق به من ضرر جراء مناهضته للمعتزلة ومن ثمة لمّا أعلن غلق باب الاجتهاد)، قد يساعدنا التقدم الحاصل في مجال الألسنيات وفلسفة اللغة على اتخاذ "منزلة بين المنزلتين" (إن جازت الاستعارة المقتبسة عن الاصطلاح المعتزلي) أو اجتهادا ثالثا، كما أسميناه، تكون من أهم فوائده تحقيق أرضية للتوحد اللاهوتي و العُقدي بين مختلف المذاهب الإسلامية وبالتالي التفرغ للاجتهاد السياسي لما فيه خير المسلمين والناس أجمعين.

بهذا المعنى يمكن تقديم الغاية على الوسيلة. في هذا السياقلا حظنا أنّ المنحى المعتزلي يملك على الأقل غاية منهجية/معرفية جد هامة، وهي التي يرنو إلى بلوغها جل المفكرين الإسلاميين. أما هذه الغاية فيعبر عنها محمد أركون كما يلي: "فالقول بأنّ القرآن مخلوق ليس مجرد كلام وإنما هو يعني إدخال بُعد الثقافة واللغة في طرح المشكلة. وهما من صنع

البشر لا من صنع الله" **(1)** ولئن نتفق مع أركون بخصوص الغاية فإننا ننقض الجانب الذي يتعلق ببشرية اللغة فيه، كما سنرى لاحقا.لكن لنعُد إلى المبدأ والمنهجية ولننطلقْ من معاينة أنّ السلف والمعتزلة كلاهما يقر بأن القرآن الكريم كلام الله مع اختلاف أولئك وهؤلاء في كونه قديما وأزليا (السلف) أو مخلوقا ومحدثا (المعتزلة).ثمّ لنفصحْ عن اعتقادنا بإمكانية تحويل المشكلة من تلك الحلبة الشائكة لتنصيبها على حلبة تتسم بأكثر احترام لحقّ الاختلاف وبأكثر مرونة وبأكثر وفاق وبأكثر تحرر. ويكون ذلك وفق الشرح التالي للفرضية: القرآن هو كلام الله، ولله سبحانه خلق اللغة في الإنسان و من أجل هذا الأخير.وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا"؛البقرة:31)"الرَّحْمَنُ (2) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (3) خَلَقَ الإِنْسَانَ (4) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ "؛ الرحمن: 1- 4).
وعلى عكس ما ذهب إليه أركون (في الجزء الأخير من مقولته التي اقتبسناها عنه أعلاه)، هذا يعني أن اللغة عموما، مثل العقل، مخلوقة تبعا لكونها فطرية و ولادية وعقلية. وهو ما أيده العلم الحديث (نظريات نعوم تشومسكي والمدرسة الولادية العقلية) فضلا عن الاستباق التي تتضمنه الآيتان المحكمتان وفضلا عن قول الفقهاء، إذ يقول ابن النجار (الفتوحي) في كتابه "شرح الكوكب المنير": " مبدأ اللغات توقيف من الله تعالى بإلهام ، أو وحي أو كلام عند أبي الفرج والموفق والطوفي ، وابن قاضي الجبل والظاهرية، والأشعرية . قال في المقنع : وهو الظاهر عندنا لقوله تعالى 'وعلم آدم الأسماء كلها' أي أن الله سبحانه وتعالى وضعها" **(2)**. إذن بالنسبة لنا ليست المشكلة في زعم خلق القرآن من عدمه أو في زعم أنه ليس كلام الله، معاذ الله، وإنما في لزوم الوعي، من عدمه، بالضرورة العلمية التي تُفضي إلى التسليم بأنّ اللغة مخلوقة. وإن ازددنا ثباتا بأنها كذلك يتوجب علينا إثبات أنّ الكلام البشري، على عكس اللغة، ليس مخلوقا.لماذا، لأنّه إن صح هذا الإثبات سيُساعدنا في أمرين اثنين: أولا، سيُعيننا على التمييز بين المخلوق (اللغة) والمحدث (الكلام البشري) وسيكشف لنا طبيعة العلاقة بين ما هو من عند الله (اللغة) وكيفية تطبيق ما هو من عند الله عن طريق البشر (الكلام البشري). ثانيا، سيُعيننا هذا الإثبات على تعميم تلك العلاقة حتى تبلغ أَوجَها حين تصبح المسالة متعلقة بتبيين العلاقة بين الدين، الذي من عند الله تعالى، والتدين، الذي هو تطبيق بشري خصوصي للدين.

لاستهلال الإثبات نفترض أنّ التسليم بصفة خلق اللغة (صفتها الفطرية الولادية العقلية) لا يؤدي حتما إلى التسليم لا بصفة خلق الكلام و لا بقدسيته.وما يؤيد عدم قدسيته أنّ الكلام فيه الهام وفيه السام. وبذيء الكلام سام. والسام ليس من الله ولا من الإسلام. ولقد وردت في الحديث الشريف عدة آثار تنهى عن بذيء الكلام. ومن هذه الآثار قوله صلى الله عليه وسلم:" ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء" (رواه الترمذي)، وقوله أيضا:إنّ العبد لَيَتكلمُ بالكلمة من سخط الله لا يلقى لها بالا يهوي بها في جهنم" (رواه البخاري). وإنّ هذا على شيء فيدل على أنّ الكلام لا يتمتع بقدسية مسلّمة وبأنّ أمر التعالي والترفع عن بغيض الكلام، بما أنه ضربٌ لفظيٌّ من ضروب من الفحشاء والفجور،

موكول للبشر كي ينجزه، كما تفصح به الآية الكريمة "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا" (الشمس: 7- 10). إذن ليست هنالك قدسية مسلّمة مُضفاةٌ مسبقا على الكلام بل إنّ القدسية تبقى خصوصية أي رهنًا بإرادة المؤمن لنيلها طبقا لِما نص عليه الدين الحنيف. وهذا الغياب للقداسة الكلامية مع إمكانية الحصول عليها، بطريقة خصوصية، من باب التقوى و الرغبة في إرضاء الخالق سبحانه وتعالى، إنما هي بحد ذاتها وجهٌ من وجوه التديّن وهذا ما يحملنا على الاستنتاج أنّ الكلام إنما نظيرٌ للتديّن، مع أنه ليس التدين كله. وبالموازاة، نخلص إلى القول إنّه كما أنّ فطرية اللغة لا تُفضي حتما إلى فطرية الكلام فإنّ فطريةُ الدين (الميل إلى الدين) من الأرجح أن لا تُفضي حتما إلى فطرية التدين.

بالتأكيد، الآن وقد تبيّن أنّ الكلام متصلٌ بالعبادة (أنه نظير للتدين) مع أنّ الكلام غير مخلوق، فهذا يوحي بأنّ فعل الكلام يضاهي فعلَ التدين. إذ إنه ما مادامت اللغة مخلوقة ومُولَدة للكلام، وما دام هذا الأخير غير مخلوق، فاللغة تضاهي الدين في صفته الفطرية (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ "؛ الروم: 30) وأيضا في صفته الشمولية والعمومية. بيد أنّ فعل الكلام يضاهي التدين في صفته البشرية والخصوصية. وبالموازاة، يمكن بعدُ استشفاف فائدةٍ من كل ذلك على المستوى السلوكي التطبيقي. وتتمثل الفائدة في ما يلي: كونُ اللغة تضاهي الدين وكونُ الكلام يضاهي التدينَ ، فإنّ الدين قابلٌ لأن يتم التعامل معه (على واجهة التدين) بواسطة آليات ألسنية عديدة في مقدمها آلية "التوليد والتحويل" كما نتعامل مع اللغة (على واجهة الكلام) بواسطة الآلية نفسها (النظرية الولادية العقلية للمدرسة التشومسكية) من بين آليات أخرى. بكلام آخر، إذا تعادلَت اللغة مع الدين في صفة الخلق والوحي والفطرية والعقلانية، وإذا تعادل الكلام مع التدين في صفتَي البشرية و الخصوصية، توفرت إمكانية المعادلة في مستوى الوظيفة أو الوظائف لدى العنصرين الاثنين المُكونين لكل واحدة من الثنائيتين. وهذا يندرج ضمن باب النتائج على المستوى السلوكي التطبيقي.

نأتي إذن إلى محاولة إضافية لإثبات العلاقة (التناظرية تارة والتطابقية طورا) بين اللغة/الكلام من جهة وبين الدين/التدين من جهة ثانية وبين الثنائي لغة/كلام والثنائي دين/تدين من جهة أخرى والغرض من هذا الإثبات هو بلورة رسمٍ أولي لمنهاج سلوكي وتطبيقي. وسنعمَد هذه المرة إلى شرح هذه العلاقات في ضوء الآلية المركزية في النظرية اللغوية الفطرية العقلية، ألا وهي آلية "التوليد والتحويل" (نسبة للنحو التوليدي والتحويلي أو النحو الكلي). قبل ذلك فنُحَوصل ما سبق لكي نتبيّن الطريق إلى استخدام هذه الآلية الألسنية في المجال الديني، ثم نتمادى بعدئذ في الشرح: رأينا في كلتا الحالتين، اللغوية والدينية، أنه يتوجب التمييز بين صفة الشمولية/العمومية لدى الدين/اللغة، والصفة الخصوصية لدى

التدين/الكلام. ومنه،بعد أن تبين لنا أنّ على عكس الصفة القدسية التي يكتسيها الثنائي الدين/اللغة، يبقى الكلام خصوصيا وغير مقدس مثلما يبقى التدين خصوصيا وغير مقدس. كما بينّا أنّ ، بهذا المنطق، مادامت اللغة وحيا ("... بإلهام أو وحي أو كلام" كما جاء في كلام ابن النجار) فالكلام وجهٌ بشري لهذا الوحي. وبالتالي تنضاف إلى صفة الخصوصية البشرية التي في الكلامصفةُ الصلة بالوحي. وبهذا يكون الكلام هو الوجه القابلُ للتغيّر والتبدّل على لسان الناطق به، أي الوجه القابل التوليد والتحويل البشري.ونستنتج إذن أنّ عملية التوليد والتحويل ذات صلة بالوحي ولو لم تكن هي بذاتها وحيًا. لذا فهي مُخولة لأن تُوظَّفَ في تعامل المسلمين مع الدين بنفس الطريقة التي تُوَظفُ بها في تعامل المتكلم مع اللغة.

بادئ ذي بدء، لكي نصل إلى تطبيقات لـ"التوليد والتحويل" في مجال العبادة والتجربة الدينية (التدين) لا بد من مراجعة معنى هذه الآلية في مجال اللغة و التكلم. "التوليد والتحويل" في اللغة هو الإقرار بأن ظاهر الكلام لا يكفي لأداء المعنى الذي يعتزم المتكلم أداءه وبثه إلى المتلقي. بل هنالك ما أسماه نعوم تشومسكي "النحو الباطني"ثاو(طوّرَها في ما أسماه " القدرة التواصلية"). وهذا النسق الباطني يتعلق بعوامل عديدة في مقدمتها عامل السياق، ولا يمكن التخلي عنه لِما له من صلة عضوية بمدلول الكلام ومعناه ورسالته. أي أنّ "النحو الخارجي" (أو "القدرة النحوية") ليس كافيا لكي يكون الكلام كلاما و"الأداء" متناسبا. ولنضربْ مثالا على ذلكلنأخذْ مقطع " فحص الطبيب المريض" (هكذا دون شكل على الحروف، وذلك اختيارا منا بأن تكون الأمثلة مكتوبة لا مقروءة). حينئذ هل تفيد هذه الجملة البسيطة أنّ الطبيب مريض وأنه هو الذي تم فحصه، أم الأرجح أنها تفيد أنّ الطبيب فَحَص شخصا مريضا؟ طبعا أي واحد يقرأها سيتبع الخيار الثاني. لكن السؤال الذي ينبغي طرحه هنا هو الآتي: كيف عرف القارئأو(المخاطب، في الحالات الأخرى التي تعرِضُ مشكلاتٍ من دون شكل الحروف)أنّ الخيار الثاني هو الأصح إذا لم يكن هذا الشخص متعودا على مثل ذلك السياق وإذا لم يستنجد بمعرفته وبثقافته أي بـ"النحو الباطني" الذي سيُثنيه على فهم الجملة على أنها تفيفُحِصَ الطبيبُ المريضُ" (بضم الفاء في 'فحص' والضاد في 'المريض') وتبقى صحيحة المظهر لكن غريبة المعنى؟ ذلك هو التوليد والتحويل تقريبا. إذن هو مجموع العمليات التي تجري في باطن العقل اللغوي لكلٍّ من الباث والمتلقي حتى يفهمَا بعضهما البعض دون عناء. وعلى هذا النحو يتعرض الناطقون بلغةٍ ما في حديثهم مع بعضهم بعضا، وفي الأدب المكتوب، على تراكيب صحيحة في ظاهرها لكنها من حيثُ المعنى تبقى مبهمة وغامضة. وفي ما يلي بعض الأمثلة على ذلك و التي ستصلح لنا للشرح المقارن الذي سنتولاه في الجزء التالي من الدراسة: "إنما يخشى المعلم التلاميذ النجباء" (هو يخشاهم أم هم يخشونه؟ لماذا وكيف؟)؛ "طرق طارق الباب" (اسمه 'طارق' أم سمي كذلك لأنه يطرق؟). هذا إذا لم نعثر على جملة تتسم بسلامة الهيكل

لكنها ليست ذات معنى أبدا، مثل ما ورد على لسان نعوم تشومسكي نفسه: " الأفكار الخضراء غير الملونة تنام بشراسة".وفي حال محاكاة هذه العينة الشهيرة ستتكَون لدينا بضعة قطع مماثلة على غرار" اشترى الفيل المتحضر مدينة بسرعة فائقة". وهكذا دواليك.

والآن ماذا عسى أن يكون الحال لمّا نطبق "التوليد والتحويل" في مجال التدين؟ هذا هو مربط الفرس.لنتوخَّ طريقة التماثل ولنبدأ بعرض جملتين دينيتين اثنتين إن صح التعبير، أي وضعيتين متكاملتين تكامُلَ الجملة اللغوية الواحدة. وذلك لكي يتسنى لنا أن نصدر بخصوصها "تقييما دينيا" فـ"حكما دينيا تقليديا" ثم "حكما اجتهاديا جديدا". بعدئذ سنحاول أن نفهم كل وضعية لكأنها جملة وأن ندرك ميكانزمات التوليد والتحويل أي التبديل والتغيير في داخلها، وأخيرا أن نتناول الفائدة الموالية من مثل هذا العمل.

الوضعية1: شاب يصوم شهر رمضان ولا يقيم الصلاة.

التقييم الديني: وضعية نطقة طالما أنّ الصلاة فرضٌ وأن الشاب لا ينجزه. بينما صيامه مقبول حتى بلا صلاة.

الحكم التقليدي: لا بد أن يُؤمَر الشاب بالمعروف لكي يقيم الصلاة وإلا سينال عقاب الله. وفي الأثناء، في بعض البلدان، إن لم يمتثل سيَنال ألوانا من العقاب.

الحكم الاجتهادي الجديد: ينبغي تشجيع الشاب على المداومة على الصيام مع رصد سلوكياته الأخرى التي يبدي خلالها استقامةً وجهدا وعملا صالحا ولو كان لا يصلي. ومن ثمة تحفيزه على المضي قُدُما على درب التقدمية السلوكية التي من شأنها أن تنعكس إيجابيا على مردوده السياسي والاجتماعي وغيره. وإذا انصاع هذا الشخص يومًا ما لأمر الصلاة يكون ذلك من تلقاء نفسه حين يكون قد وصل نمُوه الطبيعي إلى درجة تسمح بذلك.

الوضعية2:مواطن ممارسٌ للدين بأركانه الخمسة وغالبا ما يخترق الضوء الأحمر عمدا أثناء قيادته للسيارة ولا يتوانى عن تقديم شهادة الزور.

التقييم الديني: يا حبذا لو كان كل الناس يقيمون الدين مثل هذا الشخص. أما بخصوص السلوك فمعلومٌ أنه منبوذ في الإسلام.

الحكم الديني التقليدي: هذا الشخص مسلم مثالي لكن ينبغي أنيُدعَى له بالهداية. وشهادة الزور من الكبائر إذن فعليه أن يتجنب العَود. أما بخصوص اختراق الإشارة الحمراء فلا توجد علاقة سببية بين هذا الفعل والإيمان.

الحكم الاجتهادي الجديد: سلوك هذا الشخص لا يتناسب مع حال العبادة عند صاحبه.إذن هذا الشخص مسلم لكنه غير مؤمن حيث إنّ "الإيمان ليس بالتمني لكن الإيمان ما وقره القلب

وصدقه العمل" (أثر عن الحسن البصري) بينما عملُ هذا الشخص (اختراق العلامة الحمراء وشهادة الزور)لم يصدّق إيمانه. لذا يتوجب تربية الناشئة على كيفية تغلغل العبادة في العقل وفي السلوك؛ كما يتوجب طرح مسألة القانون ودولة القانون، والتفكير في انغراس احترام القانون كقيمة تنتمي إلى الدين.وينبغي أيضا سَن آليات فعالة تدل الناس على الطريق إلى احترام القانون. و يبقى الزجر حلا لا رجعة فيه لضمان العدل بين الناس كافة.

بلُغة الألسنية ومن منظور الباحث نقول إنّ نموذج الجملتين المعروضتين (وضعية1 و وضعية2)وجود بوَ فرة مُلفتةٍ للانتباه، إن لم نقل باعثةٍ على القلق، في المجتمع التونسي والعربي الإسلامي عموما. أي أنهما جملتان ذاتا شكل سليم و "نحو خارجي" صائب. لكنهما في الأصل غير ذاتَي معنى قوي من حيثُ "النحو الباطني" و"القدرة التواصلية" و"الأداء". وإذا أردنا محاكاة العينة اللغوية التشومسكية التي لا معنى لها أبدا وحاولنا تأليف جملة دينية رديئة إلى أقصى الحدود من الصنف الذي نخشى أن يجيء اليوم الذي يتحقق فيه معناها حقا، لحَصلنا على هياكل مثل تلك الأمثال الشعبية عندنا من سلالة "يؤدون الفرض وينقبون الأرض" أو"نفسي نفسي والله لا يرحم من مات" أو من قبيل ذلك الأثر الجاهلي الذي لم ينقرض سلوكيا من حياة المسلمين اليوم خمرٌ وغدا أمرٌ". فالرسالة التي نرغب في تبليغها هاهُنا هيأنّ الحالات التي تتضمنها تلكم الجمل الدينية متسقة مع ذاتها (جُمل سليمة المظهر) بصفة لا تمنع الباحث من اعتبارها ضربا من ضروب التدين، إلا أنها ليست حجة على الدين. وإلا، وبلغة الدين والفكر الديني، ما الداعي لأن يقلق الباحث و يتضجر فيسعى إلى البحث عن مخرج لأزمة عدم الاتساق بين سلوك المسلمين و عقيدتهم، وعدم انسجام فعلهم مع قولهم؟ بكلام آخر إنّ المطلوب إنجازه تربويا وفكريا في مثل الوضعيتين الموصوفتين هو فتح أبواب جديدة في البحث عمّا يمكن إنجازه بنجاعة وفعالية لكي تدنو لدى المؤمن "الشريعة الخارجية" إن صح التعبير (تماثلا مع "النحو الخارجي") شيئا فشيئا وقدر الإمكان من "الشريعة الباطنية" (تماثلا مع "النحو الداخلي")، ولكي تدنو "القدرة التواصلية والوظيفية الدينية" (القدرة على التفاعل مع النص بعقلانية محدثة) من "القدرة الدينية الصرفة" (معرفة المسلم بالنص الديني المصدري). وتكون من نتائج هذه العملية التوحد الذاتي للمتعبد مع تأصيل صفة التمييز بين الدين والتدين لديه حتى يكون قادرا على وصل كلاهما بالآخر بما يجسد التوق نحو الطهورية الدينية. وليست هذه الصفة الأخيرة منافية للعقلانية، كما قد يتراءى، بل تلك هي العقلانية لدى المسلمين. وتلك هي الحرية من منظور المسلمين. وهي حرية يتحكم بها قانون الجدلية والتفاعل بين النص والعقل.

بعد أن فرِ غنا من باب المبادئ ووصف أصول المقاربة وعرْض عينات من التفسير والاجتهاد، نطرق الآن باب العلاقة بين المنهاج الجديد والمقاربات التقليدية. في هذا السياق لنتفقْ أننا لا نقصد تفسير النصوص الشرعية أو الاجتهاد الفقهي بقدر ما نقصد تفعيل ما هو

مفسرجيث إنّ كتب التفاسير تزخر بمادة لا تزال صالحة من حيثُ المعاني لكنها غير جاهزة للتطبيق في الحياة اليومية للمسلم.لذا نعتقد أنه عِوضا عن اللهث وراء ما يسمى بـ"قراءات جديدة" للإسلام وللنصوص الشرعية، الأجدى تفعيل ما توفر من تفاسير حتى تتشكل لدى المرء المُتابع لطريقة التفسير القدرةُ (التواصلية) على إنجاز قراءة تحررية بنفسه. إذ إنه لمّا ذُكر بوجود تفاسير غير مطبقة فإننا ذُكر بأنّ المَنفعة الحاصلة من تلكم التفاسيرفي ما مضى من الزمان لا يمكن أن تكون تبخّرت. بل هي ثابتة في التراث وفي الثقافة وفي الذهنية وفي النفسية لدى المسلمين. إذن لمّا يتم تفعيل التفاسير بفضل مقاربة تكون عملية وتجريبية من باب أولى وأحرى مثل تلك التي شرحناها، نكون قد ساعدنا المسلمين على تلمّس السهول والهضاب والمنحنيات والمنحدرات التي لم تطأها أرجلهم أبدا بالرغم من أنّ كل تلك المساحات تنتمي إلى تربتهم الثقافية والتراثية الأصلية .

ولا يقصي هذا الاجتهادُ التفسيرَ المتعارف الذي يُنجَز بفضل الوسائل العقلية/النقلية المألوفة لدى السلف الصالح ولدى مختلف المدارس الفقهية. فطالما نسلم بأن العقل مخلوق واللغة مخلوقة وطالما أنّ اللغة عقل/عمل، يكون التفسير النمذجي والتفاعلي الذي نحن بصدد عرضه تفسيرا عقلانيا/ عمليا. كما أنه سيكون بالموازاة تفسيرا دينيا طالما أن الإسلام دينُ عقل ودينُ عملوهو تفسير دينيٌّ أيضا لأنّ التداول بين التناظر والتطابق (دين/لغة؛ تدين/كلام) سيسمح بالجدلية والتفاعل الضروريين بين العقل والنص. وقد نكون بذلك قد خطَونا شوطا مُهما نحو حسم الخلاف التاريخي بين العقيدة السنية الجماعية الأشعرية القائلة إنّ القرآن الكريم "كلام الله تعالى (...)وأنّ هذا الذي نسمعه حكاية كلام الله تعالى" **(3)** وبين العقيدة المعتزلية، والشيعية، القائلة إنّ القرآن الكريم "كلام الله (...) وإذن هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه" (نلاحظ أنه لم يكتب "حكاية كلام الله") **(4)**. فمسألة "حكاية كلام الله" (عند أهل السنة)مِن عَدمها (عند المعتزلة)باتت رهنٌ بحُسن استخدام منهاج التناظر والتطابق بين اللغة والدين وبين اللغة والكلام من جهة، ومن جهة أخرى بين التطبيقات المتعددة والمختلفة التي ستُسفِرُ عنها النمذجة في مجال التفسير والاجتهاد السياسي: بين العقل والنص وبين الحَرفي والتأويلي وبين الظاهر والباطن وبين التوقيفي والوضعي وبين الشريعة والقانون.

وها نحن الآن على مشارف الوضع الحضاري في تونس وفي البلاد العربية والإسلامية عموما أين لم تُحسم بعدُ مسألة العلاقة بين النقل والعقل وبين الدين والسياسة وبين الدين والدولة وغيرها من العلاقات التي باتت غير متسقة لا مع واقع مجتمعاتنا ولا مع تطلعات شعوبنا نحو النهوض والرقي. وأمام الإمكانية المتوفرة لمزيد بلورة الاجتهاد الجديد أو شابهَه، حَري بالحكومات الإسلامية التي تمارس السلطة الآن في كل من تونس ومصر فضلا عن أقطار مثل السعودية والسودان جرّبت الحكم بالشريعة الإسلامية أن تنكبّ على دعم وتطوير أي نموذج جديد من شأنه أن يحقق المصالحة بين المسلمين وذواتهم وبين

المسلمين وواقعهم فهي حكومات انقادت إلى ارتداء عباءة الإيديولوجيا الدينية بلا علمٍ يسندها. وبالتالي لقد حان الوقت لكي تستثمر هذه الحكومات وتُشجع استثمار الجهد والوقت والمال في مجال عقلنة التدين.ولا يكفي أن تزعم الحساسيات الدينية الحاكمة أنّ شرعيتها العلمية مستمدة من العلوم الشرعية لكي يقبلها المجتمع العربي المسلم. فالعلم الشرعي شيء والعلم/الفقه الحضاري شيء آخر.مع العلم أنّ المشكلة الحضارية التي نعاني منها تتطلب حلا من صميم فقه الحضارة لا من فقه الدين فحسب.بل قُل إنّ الفقه الديني بات تابعا لفقه الواقع.أي أنّ ازدهار الفقه الديني والاجتهاد فيه رهنٌ بتجديد الفكر الإسلامي، من خارجه لكن من داخل الثقافة الخصوصية مع التفاعل الجدي إزاء الثقافة العالمية. أما السبب في لزوم تبعية الفقه الديني لفقه الواقع هو طبيعة المشكلة بالأساس:المسلمون ناقصو عقلٍ لا ناقصو دينٍ كما يُظن.وقد رأينا في سياق متصل كيف أنّ إقحام فلسفة اللغة في عملية بناء قراءات ذاتية للإسلام بات أمرا ملحا. ذلك لأن من شأنه أن يبرز جدارة المسلمين بعقلانية متجذرة في ثقافتهم.والأمر ملح لأننا أيضا بحاجة إلى غزوِ حقول معرفية جديدة من منظور الفكر الإسلامي، بفضل عقلانيته المستردّة، سيما وأنّ ذلك سيتم بفضل أداةٍ (اللغة) تبيّن أنها لا فقط ليست بغريبة لا عن الفطرة ولا عن العقل ولا عن اللاهوت الإسلامي ولا عن تاريخ المسلمين ولا عن ثقافتهم، وإنما هي أقرب قوة إلى حبل الوريد بعد الله تعالى.

أخيرا وليس آخرا، وبعد أن عرضنا نموذجا لكيفية المداومة على التدين بالإسلام لكن بوعي متجدد، السؤال الذي يطرح نفسه يتعلق بكيفية إيصال النموذج إلى الخاص والعام من العباد. بكلام آخر، كيف يمكن إيصال آليات المنهاج الاجتهادي إلى شرائح المجتمع كافة، سيما وأنّ المنهاج يتوسم تشريك عامة الناس فيه؟ للإجابة يمكن القول إنّ الإصلاح هو المدخل إلى التحرر بفضل الاجتهاد الذاتي، سيما وأنّ مادة الإصلاح المقترح (اللغة) هي نفسها منهجيته (النمذجة اللغوية). وهذا ما سيضمن حظوظا وافرة لاستساغة هذا الصنف من الإصلاح دون سواه. وذلك لسبب منطقي. نحن في تونس، وفي بلاد كل المسلمين تقريبا، نعاني من اختلال التوازن بين النظري والتطبيقي. إذن لا نخشى منلجزم بأنّ أفضل طريقة تساعدُ مجتمعات بلداننا، أفرادا وجماعات وسلطة، على ممارسة القناعة القائلة بضرورة مطابقة النظري مع التطبيقي، هي إنجاز الإصلاح اللغوي. فاللغة بوابة مشتركة بين المؤمن والملحد، وبين السني والشيعي وبين المسلم والمسيحي وسائر البشر، وبين العروبي والفرنكوفوني، وبين اليميني واليساري.كما أنّ اللغة مدخلٌ لإصلاحات عدة، بدءً بالتربية والتعليم ومرورا بالاتصال والإعلام وانتهاءً إلى السياسة الكبرى. إذن متى نكون جملة مفيدة في نص الحضارة؟

المراجع:

(1) ذكره د. فتحي بوعجيلة في مقال له نشر بجريدة "المغرب" بتاريخ 11-7-2012 ص 20-21

(2) عن موقع "إسلامواب"

(3)كما نستشفه مما كتبه عبد الجبار المعتزلي واصفا موقف الكُلابية (فرقة من أهل السنة والجماعة) في كتاب "شرح الأصول الخمسة" ص 528، مكتبة وهبة، القاهرة.

(4) المرجع عدد **(3)**

****

أنا سني غير معتزلي إذن أنا أفكر

يعود تخلفنا كمسلمين بنسبة عالية إلى افتقارنا لملكة التفكير.والتواكل قد عوّض التفكير لدينا، كما يتجلى ذلك في كون المسلمين دوما بانتظار أن يرحمهم الحاكم أو المعلم أو الفقيه في الدين أو الوالي أو المعتمد أو رئيس البلدية أو العمدة بفكرة أو بقرار أو بموقف، ما يُتقبل بكل ارتياح.إنّ هذه الاستقالة تعود في رأينا إلى نبذ العقل من أساسها ونبذ كل ما اتصل به من ملكة التفكير وحكمة ومنطق وغيرها. وكون العقل عند معشر المسلمين مرتبط بالدين، بل كون عقلنا في ديننا كما بيّناه في دراسات سابقة، لا ينتقص وقيّة واحدة من هذا العقل. إلا أنّ سبب نبذ العقل يكمن في وضعية شرحناها في دراسة أخيرة ("أيشترط أن نكون معتزلة لنقدم العقل على النص؟").وهي الوضعية التي حكمت ضمنيا على العقل بالفناء كرّدة فعل تاريخية على موقف المعتزلة (القرن 9) القاضي بتقديم العقل على النقل وذلك تبعا لعقيدة نُبذت هي بدورها وهي القائلة بخلق القرآن أي بثبوت تغيره مما حمَل الفكر المعتزلي على تغليب العقل عليه. والسؤال هو:هل أنّ فشل أهل السنة والجماعة في عقلنة الفكر الإسلامي حجة على لزوم مداومة المسلمين في وضع اللاتفكير، وهل أنّ فشلهم في الفصل بين عقيدة المعتزلة والمنحى العقلاني لنفس الفرقة حجة على عدم وجود مخرج للإشكال؟

نحن إذ نتخذ موقفا مغايرا تماما من موقف المعتزلة، فإننا نتفق معهم فقط في ضرورة إعادة الاعتبار للعقل وللتفكير. كما نختلف مع مناهضي الفكر المعتزلي (من أهلنا، أهل السنة والجماعة) لا لشيء إلا لكونهم لم يأتوا بالجديد بخصوص إعادة الاعتبار للعقل كنتيجة لمناهضتهم للمعتزلة. أو بعبارة أخرى لأنهم ثبّتوا العقل في وضع التدهور الموروث بتعلة أنّ المنهج العقلاني لا يمكن أن يكون صالحا طالما أنّ فرقة المعتزلة، التي يرفضونها، هي دون سواها التي أسست لريادة العقلولئن سمحَت لنا بحوثنا بهذا الاختلاف فإنّ موقفنا العملي يتمثل في تجاوزه وذلك ابتغاء تحقيق هدف العقلنة في الإسلام. ويتلخص طرح التجاوز في جملة من النقاط من أهمها نذكر:

أولا، ليس بوسعنا إثبات خلق القرآن من عدمه. بل نبقى مرتاحين للتمادي في الإيمان بأنه كلام الله الأزلي والقديم والدائم (وهي الرؤية السنية الأشعرية). أما ما يزيد في ارتياحنا فهو توصلُنا بعون الله إلى مخرجٍ لقضية رد الاعتبار للعقل وما آل إليه من تسليمٍ بنفي الحاجة إلى دحض العقل كلما تعلق الأمر بدحض الفكر المعتزلي.

ثانيا، إنّ المخرج الألسني الذي توصلنا إليه والقاضي بثبوت التناظر والتطابق بين اللغة والدين من جهة وبين الكلام والتدين من جهة أخرى يجعلنا واثقين من إمكانية ادخار الجهود التي لطالما بذلها الفقهاء والمفكرون المناهضون للفكر المعتزلي لغاية نقضه وتجريمه وحتى تحريمه.وبالتالي يُمَكننا المخرج النمذجي (نسبة للنمذجة بواسطة التناظر

والتطابق) من تخصيص ذلك الجهد المدخر لرتق الشرخ أو القطيعة الحاصلة في العقل العربي الإسلامي.

ثالثا، إنّ ثبوت التناظر والتطابق يعني أنّ عدم التسليم بعدم خلق القرآن/كلام الله لا ينفي خلق اللغة ولا ينفي خلق العقل الذي يختزن اللغة،كما أنّ ذلك الثبوت يعني أنّ الكلام البشري (بما أنه فردي وخصوصي) ، على عكس اللغة (بما أنها كلية وجامعة)، هو الذي ليس مخلوقا.ونستنتج من ذلك أنّه إذا كان كلام البشر ليس مخلوقا فكيف نسمح لأنفسنا بالخوض في مسألة خلق كلام الله من عدمه؟ هذا إن لم نقل إنّه ليس من المنطق بمكان أن يخلق سبحانه وتعالى كلامه جل وعلا ولا يخلق كلام البشر.بالمحصلة، يكفينا إيمانا بأنّ كلام البشر ليس مخلوقا لكي نتجاوز النقطة الخلافية المتعلقة بخلق كلام الله من عدمه.

رابعا، أن يكون كلام البشر في نفس الوقت غير مخلوق ومستخرجا من صفة مخلوقة (اللغة/العقل) يضفي طابعا ربانيا على فعل التخاطب/الكتابة /السلوك (وهو الكلام بالمعنى الألسني)،منه فقدسية الكلام عقلانيةٌ طالما أنها موَلَّدة من العقل اللغوي للناطق باللغة.

بالنهاية نتخلص إلى قول ما يلي: تطبيقيا ستسمح هذه المبادئ للمسلمين بالشعور أنهم صاروا ضالعين في التفكير في الواقع/الإسلام، أي في فهمهما وتفسيرهما، بصفة فردية، وكذلك بصفة تؤسس لطريقة جماعية للتفكير. وهل نحن بحاجة إلى أكثر من هذا للانطلاق في تأسيس خطاب ديني متناظر ومتطابق مع علم سياسي للمسلمين، ومنه لتصورِ ثم تجسيدِ النمط المجتمعي بما فيه نظام الحكم، واستهلال التقدم الحضاري؟

-4-

إصلاح التربية والتعليم
أنموذج مصغر للإصلاح العام

تمهيد

تُعدّ تونس من البلدان العربية الأكثر حداثة. وبقدر ما كان هذا إيجابيا بقدر ما تسبب في العديد من المشاكل أهمها مشكلة مكانة الثنائي الجبّار، الدين واللغة، في المجتمع، ومشكلة التواصل بصفة أعمّ.

وفي تقديرنا يمكن تشخيص المشكلة العامة إجمالا بالقول إن الحداثة سبقت الفكر والفكر السياسي لأنّه من جهة لم يتم تجديد التناول الديني في التربية وفي المجتمع.كما أنّ الحداثة، من جهة أخرى، لم تكن لتتحول إلى نقمة لو لَم يتأزم العقل اللغوي للإنسان التونسي (والعربي) بالتوازي مع العقل لديني، ولو لَم تتأخر اللغة العربية عن المراتب التي كانت تحظى بها في العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية.

وهذه المشكلة ذات البعدين، المترابطين في الأصل كما بيّنّا ذلك في عديد الدراسات، لها خصوصية خطيرةإنها تُنتج لِوَ حدها عشرات المشكلات الأخرى التي تحرم الذكاء التونسي، والعربي، من توليد الحداثة أولا ثم من التعبير عنها بأقصى إمكانياته وفي أسرع الأوقات. فالمشكلة تتوجب إذن تدخلا إصلاحيا سريعا في المجالات الموصولة، ومن باب أولى في مجال التربية والتعليم.

إنّ هذاالقطاع حساسٌ إلى أبعد الحدود. ومكانته المركزية في أية خطة عامة للإصلاح تعود بالأساس إلى كونه يشترك مع قطاعات أخرى في تحديد الهوية الدينية والهوية اللغوية للمجتمع من جهة، وفي إطلاق العنان للشخصية لتشرع في الاضطلاع بنفسها .

في باب الدين، ونظرا لِما للعبادات وللفكر الديني من تأثير على المعاملات، وهي ممارسة الحداثة، المطلوب التشارك بين مختلف القطاعات الموصولة، لتصحيح النظرة إلى الدين. وعندما يتحَول الدين في ذهنية الناشئة من عامل تواكل واستسلام إلى عامل نهوض ورقي وسلام، حينئذ تتمكن المدرسة من أداء دورها على أفضل حال.

وبِما أنّ الفضاء المدرسي يتداخل فيه التعليم الديني مع التعليم الدنيوي، فالمنشود إنجازه تثوير المنهجيات وتثوير البرامج العامة والمناهج المُفَصلة.وما من شك في أنّ مثل هذا الإنجاز لا يتعلق بمادة التربية الدينية فحسب وإنما بكل المواد التي تبرز فيها حاجة طبيعية لتوليف العقل الديني الإنساني مع العقل العلمي.

كما أنّ التربية والتعليم قطاع تلعب فيه اللغة، إلى جانب الفكر الديني، دورا مركزيا. لذا يتوجب تركيز اهتمام مُعادلٍ على إصلاح تعليم اللغات. ويتمثل ذلك بالخصوص في تدعيم تعليم اللغات الأجنبية مع توصيفٍ مدقق للمنهجيات التي ينبغي إتباعها لتحقيق الارتياح

والانفتاح: الأريحية في تقبل اللغة الأجنبية بلا مركبات؛ والانفتاح على العالم بأسره، مع التأصيل في الثقافة النسبية وإعادة ترويجها وضخها في الثقافة العالمية.

وبطبيعة الحال سيكون الإسهام في الثقافة العالمية بواسطة مختلف اللغات التي في حوزة المتعلم التونسي، والعربي، وعلى رأسها العربية. طالما أن تعليم اللغة العربية، سوف ينتفع، وبصفة طبيعية، من دعم اللغات الأجنبية. وذلك تبعا لخطط على غرار تلك التي أطلقناها :"التعريب العكسي"، وهو استخدام العقل اللغوي الذي تربَّى على صرامة اللغات الأجنبية لتحويل الذكاء من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية.

وليست المدرسة فضاء يختلط فيه الديني واللغوي فقط ليخدمان المعرفي والعلمي بل إنّ الثنائي الجبّار يتحول أيضا إلى أداة لتصحيح التواصل، سواءً كان معرفيا أم فنيا أم علميا أم تربويا أم اجتماعيا.

****

إصلاح التعليم والداء المزدوج

كثر الحديث عن ضرورة إصلاح المنظومة التربوية والتعليمية. ولئن كان هذا المطلب مشروعا فإنّ الطريق المؤدية إلى البدء في الإصلاح تبقى غير واضحة. وهذا يُعزى في نظرنا إلى تركيز التربويين والسياسيين على تبديل مضمون التعليم أكثر من تركيزهم على ضرورة البحث عن أرضية فلسفية للإصلاح تكون مستجيبة للمشكلات الخفية التي تعاني منها المدرسة والجامعة في تونس وفي كل الوطن العربي. إذن الأحرى بنا أن نحاول وضع الأصبع على مكمن الداء حتى تتضح معالم الفلسفة المطلوبة.

تشترك مراحل التعليم الثلاثة في تونس وفي الوطن العربي عموما في نفس الداء، ألا وهو سوء الأداء في مجال مزدوج: اللغات والعلوم. فهل أنّ حصر الرداءة هناك يمثل فقط نتيجة لما آلت إليه عقود من التمدرس العصري في ظل الدولة الحديثة، أم أنّه يهدي أيضا إلى منهجيةٍ للإصلاح؟ أي، ألا يصح أن يكون ثنائي اللغة/العلم هو نفسه منهاجا للإصلاح فضلا عن كونه موضوعه؟

سنركز على تناول السؤال الثاني لأنّ الإجابة عنه قد تحمل إجابةً عن الأول. وفي هذا السياق نرى أنّ الارتقاء باللغة وبالعلم يعني إصلاح تعليمهما، مما يتطلب إنجاز الإصلاح في المراحل الثلاثة. أما بخصوص اللغة بالذات فهنالك مشكلة: لا بد من التأكد إن كان المقصود بها أداة التواصل العام أم أداة لتدريس العلوم. فالخيار الأول يعني أنه لا يهم التنسيق بين تدريس اللغة كمادةٍ تدريس المواد التي تُدرَّس باللغة. أما الخيار الثاني فيعني الدخول في سجال عقيم حول مَن منهما الأجدر بتدريس العلوم، العربية أم الأجنبية. و ينمّ الخيار الأول عن جهل بأنّ اللغة لم تعد تُعتبر أداة أي مَحْمَلاً لرسائل تواصلية وإنما أيضا فكرا ينقل ثقافة الناطقين بها إلى الذين يتعلمونها وله تأثيرات إيديولوجية عليهم . وهذا يستوجب الحرص على تأمين التعبير الهوياتي لدى المتعلمين للغة الأجنبية بصرف النظر عن تبني هذه اللغة لتدريس العلوم من عدمه. أما الخيار الثاني فيعني القبول بتدريس العلوم باللغات الحبلى بمفاهيم العلم الحديث: اللغات الأجنبية. وفي هاته الحالة أيضا سنصل إلى نفس الاستنتاج، ألا وهو ضرورة ربط تدريس العلوم بتدريس ما الذي نريد أن ننجزه بفضلها، مما يستوجب تدخل "الرموز الثقافية" (التسمية مقتبسة عن محمود الذوادي)، وأيضا ضرورة تدعيم اللغة كأداة وكفكر حتى يكون الأداء اللغوي في كل الحالات مرآة تعكس الشخصية الوطنية.

كيف يُجسَّد ذلك؟ والحال أنّ الطفل عندنا تغيب عنه أشياء كدقة الملاحظة والتفكير النقدي وروح التجديد والاكتشاف والابتكار وما إلى ذلك من التملكات، مما يحرم المتعلمين من الاستفادة من العامل الذي تتمحور حوله التملكات، ألا وهو الفضول العلمي. فهذا الأخير موجود لدى الناشئة إلا أنه غير مستغل أفضل استغلال عند الصغار، فما بالك عند الطالب

الجامعي، الذيلم يبقَ لديه فضول وهو الذي قد تجاوز سن صقل المواهب ونحت الشخصية.والحال أنّ قصور الكتب والمناهج التعليمية وكذلك قلة التكوين المندمج لدى المدرسين على الأخص في مجالي علم النفس وعلم الإجتماع من أهم العوامل المعرقلة لحسن الاستغلال. أما أكبر عاهة في الجسم التربوي فهي فشل كل الأطراف في توظيف الدين كرافد أساس، أي كـ"رمز ثقافي" أساس، في تكوين شخصية المتعلم المنتمي إلى ثقافة الإسلام. ويعود ذلك بالأساس إلى غياب المنهجية الدينية التحررية و في المقابل إلى هيمنة الممارسة الدينية الاستبدادية، أكثر مما يعود إلى عدم قدرة الإسلام المزعومة على مواكبة الحداثة، ناهيك على توليدها.

إذن الفضول معطًى فطري بالمفهومين العلمي/العلماني وكذلك الإسلامي. وهذا يعني على سُلم تطوير تعليم اللغة أنّ الفضول يبقى فضولا مهما كانت اللغة المستخدمة لغرض استغلاله البيداغوجي شريطة أن تكون اللغة مواكِبة آنيا للحداثة. وهذا يعني على سُلم تطوير تعليم العلوم أنّ اللغة الأجنبية هي التي يتوفر فيها شرط حسن استغلال الفضول من أجل اكتساب الحداثة، وبالتالي يبقى التعويل على اللغة الأجنبية لتدريس العلوم الخيار الأسلم مهنيا وعلميا. زد على ذلك فهو الأسلم حتى من الجانب الهوياتي، طالما أنّ الفطرة المزمع تنميتها لدى المتعلمين قد تم تنظيرها مع الفطرة من المنظور الديني. تبعا لذلك، تنسجم فكرة صيانة الثقافة الوطنية مع فكرة أنّ اللغة العربية روحها الإسلام. وبما أن الإسلام دين التحرر من العبودية ومن الاستلاب، بما في ذلك الاستلاب للغة الآخر، فحماية الثقافة الوطنية بما فيها اللغة تمرعبرالتطعيم المستمر لعملية الكلام، إن لمّا يحدث بواسطة العربية (في درس اللغة والاجتماعيات والإنسانيات) أم بواسطة الأجنبية (في درس اللغة وفي درس العلوم)، بالدعائم التحررية التي يحث عليها الإسلام ويستبطنها. وفي الأثناء، نتوقف عند أهم هذه الدعائم:

أ. "الشريعة" وضرورة تدريسها كمحور استقرائي في وسط منظومة الدين، أي تنظيرها مع النحو في منظومة اللغة.

ب. "الحركة" الإنسانية (الطبيعية والثقافية؛ الفردية والاجتماعية)، وضرورة تدريسها كمفهوم وكممارسة متصلين بالقلب وبالعقل، اللذَين يتصلان بدورهما مباشرة بملكة الكلام وبالعقيدة، إن بإحداهما أم بكلاهما.

ج. "الطبيعة" وضرورة تدريسها كمصدر للطاقة وللحركة، ذي صلة وثيقة بالطاقة و بالحركة الإنسانيتين (الثقافة). وتكون اللغة هي الأداة المشتركة بين كل الناس لتأمين الربط بين الطبيعة والثقافة. هكذا تبقى العلاقة بين هاذين المجالين في مأمن من النكوص حتى في حال غياب العقيدة.

بالنهاية،إنّ إصلاح التعليم في مجتمعاتنا ذات الثقافة العربية الإسلامية ليست مسألة تغيير للمناهج والبرامج دون الحفر في داخل المنظومة المحافظة لغرض تغييرها نحو الأفضل. هكذا يكون الإصلاح رهنا برؤية تربوية تطال ينابيع التفكير وأسس الفعل لدى المتعلم لتحريرها و لتجديدها. إذا تحقق هذا الشرط في المراحل الثلاثة للتعليم ستكون الأبواب مفتوحة أمام الطلبة الجامعيين للتقدم أشواطا في البحث العلمي، مما يجعلهم قادرين على الإسهام في إنتاج العلوم، بلغة سليمة، وأيضا على الإسهام في الوقت ذاته في تحقيق التعريب وتبعاتهمن تعريبٍ للعلوم وللحداثة من جهة ومن تحديثٍ للغة العربية من جهة أخرى.

-5-

منـهجيـة الإصـلاح الـعام

ما هو البديل عن السلفية؟

باقتراب موعد 23 أكتوبر 2012 المثير للجدل كانت المؤشرات تزداد تأكيدا على فشل حكومة الترويكا في عملها بقيادة الحزب ذي المرجعية الدينية، أكثر من تأكيدها على إمكانية التداركفبالرغم من أنّ هذه الحكومة ائتلافية، إلا أنّ غلبة اللون الديني عليها، كسابقة في التاريخ السياسي للبلاد، يُعدّ في رأينا العامل الأساس المسؤول عن اهتزاز الأرضية السياسية العامة بالبلاد وعن ارتجاج العقل السياسي فيها. والأدهى والأمر من فشل الحكومة أن تصبح طلبات الشعب الثورية من حرية وكرامة وغيرها خالية من الدلالة الحقيقية وذلك بالرغم من أنها بديعة ومشروعة. وهي كذلك لا لأنها بالية ومتكررة، ولا لأنها مستحيلة التحقيق أو مجحفة أو تعجيزية، بل لأنّ منهاج تحقيقها حاضر بغيابه. فالمجتمع يفتقر إلى الوسائل المنهجية السانحة للنضال من أجل تحقيق أهداف نبيلة إلى درجة أنّ ذلك الفقر صار ينزل بكل ثقلهعلى الطلبات نفسها، مما يُشوّش على العقول ويشكك حتى في الأهداف. لماذا كل هذا الارتباك في الاهتداء إلى المنهاج الثوري القويم؟ نفترض ببساطةأنّ السبب يكمن في أنه قد تم "الركوب" على الثورة ولو أنّ "الركوب" لم يكن متجسدا في الابتعاد تماما عن الأرضية الثورية، وإنما يتجسّد في كوننا لم نعُد متشبثين بهذه الأرضية بواسطة القدمين الاثنتين، أو ربما لم نطأ هذه الأرضية أبدا بالاثنتين معا، كما سنرى. فما هو العامل الرئيس المتسبب في حدوث مثل هذه الزلة الخطيرة؟ وما هو البديل المنهجي الذي كان من شأنه أن يسهم في تخطي عقبة 23 أكتوبر وفي التقدم بالبلاد إلى المرحلة الانتقالية الموالية بنجاح؟

يأتينا الجواب من مجابهة مقولة نعتبرها مثيرة للجدل ألا وهي "فصل الدين عن السياسة" ومن تفرعاتها على غرار " التصدي لكل أشكال التوظيف السياسي للدين ". فمطلب الفصل مثير للجدل لأنه صائب بقدر ما هو مخطئ. وفي بطانة هذه المفارقة يكمن اللغز بخصوص الزيغ المنهجي.إنّ البيان صائب إذا اعتبرنا أنه قد تم فعلا توظيف الدين في السياسة، أولا بالترخيص لحزب النهضة الديني، ومن بعده حزب التحرير وأحزاب سلفية أخرى، في النشاط العلني. وجلالناس يعلمون أنّ فوز حزب النهضة بالأغلبية النسبية في انتخابات 23 أكتوبر يعود بالخصوص إلى كونه حزبا دينيا.كما أنّ الدين يتم توظيفه بين الحين والآخر من قِبل أطراف خفية وأخرى مكشوفة إلا أنها فاعلة سلبا في المجتمع بحُكم خطابها المبسّط بدعوى بساطة الدين الحنيف. وهذه الأطراف تلجأ إلى أنماط خطيرة من توظيف الدين في السياسة رغم أنّ الأنماط تختلف عن بعضها البعض في درجة الخطورة. وتكمن خطورة التوظيف في كونه يكرس الانقسام والفرز في داخل المجتمع السياسي، ويتسبب في حيرة المجتمع ككل.

والمطلب مخطئ لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار أنّ توظيف الدين في السياسة قد تم فعلا وهو من المحصول الحاصل، لذا فالأجدى بالعقل المجتمعي أن يسايره لا أن يقصي العمل به.

فالإقصاء هو الذي كان من قبل قد تسبب في تنامي ظاهرة الإسلام السياسي وكذلك السلفية بأصنافها. فالأحرى بالنخب المثقفة أن تفكر في مكانة الدين الطبيعية وفي دوره الطبيعي إذا اعتبرنا مشروعية رفض أن يُمزج الدين بالسياسة. وهذا يتطلب استبدال "مقاومة" الفكر السلفي "على أرضيته" بدل إقصائه بطرق مبررات غير علمية مثلما حصل إلى حدّ الآن (اقتبسنا العبارات المكتوبة بين معقفين من عند الأستاذ محمد الطالبي والواردة في مقاله الممتاز "الشريعة هي المشكل والحل في إلغائها"، نشر بـ"المغرب" بتاريخ 7-10-2012، ص5). و أول سؤال يتبادر للذهن من هذا المنظور هو: هل الدين صار مسألة شخصية إلى درجة أنّ حتى الثورة لا تقبل التعبير عن الآثار الطيبة للإيمان، ولو كانت تلك الآثارتُسجَّل بالضرورة في المجال السياسي؟

إنّ إيجاد أجوبة ضافية عن هذا السؤال تستوجب الاعتراف بوجود خلل في كيفية التعامل مع المسألة الدينية. ويتجلى الخلل إجمالا في عدم استطاعة العقل المجتمعي توظيف الدين كعامل توحيد، وبالتالي عدم استطاعته أن يحُول دون أن يُستغَلّ الدين للتفريق بين مختلف الحساسيات والأطياف المذهبية والسياسية.وبالرغم من أنّ الحركات الإسلامية قد فازت في الانتخابات إلا أنها فشلت (مَثلها مَثل الأحزاب العلمانية) في تعبئة شرائح المجتمع العربي المسلم بنفس الكثافة والإجماع والقيمة التي يقدر الإسلام وحده على تعبئتها.كما أنّ كل الأحزاب والحركات باتت فاشلة في تصوّر بناءٍ لمجتمع ملتزم لكنه عصري أي فاعل في التاريخ. وفي ضوء هاتين المعاينتين قد يكون الوقت حان للتذكيربأنّ حياة المسلم تكون ناجحة لمّا يستلهم المسلم دوافع التفكير والعمل والسلوك من تجربة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، لا أن يستنسخها منه عليه السلام. إنه قدوة المسلمين ومرجعيتهم المسندة بالقرآن الكريم، لا نموذجا للاستنساخ. بهذه الطريقة تكون حياة المسلمامتدادًا للإسلام المصدري ولحياة السلف وتجديدا له،أي عودةً إلى الينابيع الإسلامية لكن بنظرة جديدة و بأساليب حديثة. وهذا يتطلب اتخاذ موقف تاريخي يتلخص في ما يلي: الإسلام وراءنا إذا اعتبرنا تجربة الرسول الكريم التجسيد الوحيد الذي يجدر تسميته بالحقيقي للدين الحنيف؛ والإسلام أمامنا إذا اعتبرنا المستقبل تطبيقا له، نتوق إليه ونضطلع بتحقيقه؛ وسيتبين أنّ الإسلام فينا ومعنا آنيا إذا كنا قادرين على التمركز التاريخي على تلك الشاكلة.

للأسف لمّا حدثت ثورة 17 ديسمبر-14 جانفي لم نكن، كمجتمع مسلم، متمركزين هكذا. ثم عُقدت انتخاباتدون أن يُسجَّل أيّ توجه نحو الموقف التاريخي الضروري. هكذا تكون الثورة قد مكنتنا من وضع قدم واحدة في مسار التاريخ بينما بقيت القدم الثانية عالقة في الفضاء. وستبقى في هذا الوضع، وضع الزلة، ما لم نتصالح مع التاريخ. والمصالحة تتطلب الاعتراف بالعامل الديني كمعطى تاريخي أي داخلٍ في الثورة لا خارجٍ عنها. لكن هذا الشرط يرتطم بعقلية راسخة بفضل إجماع (خطيرم)فاده أنّ الإسلام لم يكن له دخلٌ قطّ في الثورة.وهذه المغالطة الذاتية تتأكد من خلال معاينة الإقرار بأنّ "الثورة قد حصلت

بغير شعارات، لا دينية ولا اشتراكية ولا قومية ولا غيرها ". ومن هنا نأتي إلى واجهة أخرى كانت تفتقر إلى التأصيل التاريخي، ألا وهي الاستحقاق الانتخابي. وهي الواجهة التي نرى فيها المجتمع (الضيق؛ النخبوي؛ العلماني المتطرف؛ المنقوص من الأغلبية الصامتة) يضع ثقته التامة في صندوق الاقتراع، الذي سيسفر حسب ظنه، عن نتائج تعكس تاريخ البلاد وانفتاح أهلها واعتدال تديّنها.لكن يبدو أنّ المغالطة الذاتية انطلت على العلمانيين المتطرفين ولم تنطلِ على إسلاميي حزب النهضة، مما حدا بهذا الحزب أن يستغل الفرصة. فكان مجرد الإقرار بأنها ثورة خالية من الشعارات فرصة سانحة له كي يستأثر برأي الأغلبية ممن صوتوا فعليا (وهي أغلبية نسبية). وبالمحصلة أخذ الحزب الديني لا فقط نصيبه من الإسلام، إن صح التعبير، وإنما أيضا نصيب غيره المتخلي (الأغلبية الصامتة). وهنا تكمن المشكلة: إنّ التمتع بنصيبٍ شرعي وبنصيب فائضٍ في الآن ذاته يخلق الوصاية على الآخر الذي افتُكّ منه نصيبُه. وهو ما سمي إعلاميا بـ"ركوب الإسلاميين على الثورة".

وقوفا عند هذا المستوى، نستنتج ما يلي:

أ.أنّ "الأغلبية الصامتة" التي لم تشارك في الانتخابات تمثل شريحة حكيمة بقدر ما هي غير مسؤولة ومتخاذلة. إذ إنها من جهة توجست خيفة من الانسياق إلى أحد القطبين، الإسلامي والعلماني المتطرف، ومن جهة أخرى فرطت في "نصيبها من الإسلام" لفائدة حزب حركة النهضة (وللسلفيين الذين سيظهرون فيما بعد). أي أنها كانت من الأول قابلة لقوانين الوصاية التي ستمارس عليها.

ب.أنّ مجتمع النخبة (العلمانية واليسارية) كان يبحث عن الحلول السهلة. ومن بين هذه الحلول لجوءه إلى صندوق الاقتراع على أمل أن يكون هذا الأخير هو الفيصل في إقصاء الإسلاميين بما معناه أنّ الصندوق سيثبت أنّ الإسلام السياسي ليس له مكان في مجتمع مسلم. بينما النتيجة كانت معاكسة تماما لِما يتمناه مجتمع النخبة، وكان الفوز للإسلاميين.

ج. إن فوز حزب حركة النهضة الإسلامي في مرحلة أولى ثم نكوصه شيئا فشيئا إلى الوراء في مرحلة ثانية (الآن) دليل على أنّ صندوق الاقتراع ، لئن هو الفيصل مبدئيا في السماح بالإدلاء بالأصوات في كل عملية انتخابية ديمقراطية، فليس هو الفيصل (ولم يكن هو الفيصل) في تحديد طبيعة المشكلات المتعلقة بالمسألة الدينية في مجتمع متحِد تاريخيا حول الإسلام.بكلام آخر، لقد أجريَ الاستحقاق الانتخابي كأول تجربة ديمقراطية في البلاد والحال أنّ المشكلات المؤثرة في التوجهات الكبرى (وفي الأحزاب وفي البرامج السياسية وفي اختيارات الناخبين)، ومن أهمّها تلك المتعلقة بالدين وبمكانته، بقيت عالقة. وإذا بقيت عالقة يبقى الوفاق السياسي غائبا والفرز الإيديولوجي سائدا، مثلما هو الحال الآن.

من هنانتخلص إلى الإقرار بأنّ "ركوب" الإسلام السياسي على الثورة (في تونس وفي مصر وفي ليبيا وأينما وقعت وستقع الثورة) برهان على ضرورة ضم الدين إلى المسار التاريخي للثورة.ذلك أنّه كان "ركوبا" اضطراريا في انتظار أن يصير تأصيلا اختياريا. وهو كالسراب يحسبه الظمآن ماءً،لأنّ رموزه يبثون خطابا فُصاميا لكأنّهم يقولون للمسلم: "أنت لم تكن مسلما أبدا، ولست مسلما الآن، لكن ستكون مسلما طالما أنك تأتمر بأوامر أناس طيبين مثلنا".وهذه هي الوضعية التي نرى فيها قدَما واحدة، دون الثانية، راسخة في الأرض. بينما يكون التصحيح التاريخي بالقول: "كنتَ مسلما، وأنت الآن مسلم طبعا، لذا كن مستقبلا أفضل مما كنت ومما أنت الآن". ولكي يتم تصحيح الثورة وتثبت القدمين الاثنتين على اليابسة لا بدّ على العقل المجتمعي أن يستبطن الحقيقة التالية: كنا مسلمين قبل الثورة فليس هنالك داعيا لا للركوب عليها باسم الإسلام (كما حدث اضطراريا) ولا للتنصل من الإسلام، إما على خلفية الخشية من أن يركب عليها فرقاء سياسيون باسم الدين وإما، في الصورة المعاكسة، بواسطة الإقصاء المتعمد للدين بدعوى الطبيعة العلمانية للثورة. إذا تخطينا هذه العقبة، عقبة التمركز التاريخي، ستأتي تدريجيا الأجوبة المتعلقة بالسؤال المحوري "هل يُمزج الدين بالسياسة أم يُفصل؟"سيكون ذلك من دون هوَس، نظرا لأنّ السؤال بحد ذاته مؤشر على علل بليغة كامنة في المجتمع تتعلق بالموقف التاريخي الخاطئ، أكثر من كونه معبّرا عن العلة نفسها. فتصحيح مشكلة الموقف التاريخي ستكون نقضا لذلك السؤال من أساسه.

كما نتخلص إلى التشديد على أنّ التجربة الإسلامية (الحضارية والثقافية والإيمانية)، التي هي سابقة للثورة، لم يبق سوىأن تُستقرأ كقانون أنسني وناموس تاريخي لشعب تونس بل للأمة العربية الإسلامية، لاأن تُستبعد كما يريد العلمانيون المتطرفون، ولاأن تُستبدل بأخرى ابتداءً من نقطة الصفر الواهية، كما يريد الإسلاميون.إنّ النقطة الصفر الأصح هي تلك التي تطلق العنان للمخيال السياسي كي يبحث عن البديل عن السلفية. وهي النقطة التي يتلاقى عندها الماضي والحاضر والمستقبل في الوعي في الآن ذاته.

بالنهاية لئن لا يعني الإقرار بتاريخية الإسلام الابتعاد عن إنجازات السلف (وهي التي وراءنا)، ولا عن مقاصد الإسلام (وهي التي أمامنا) ولا عن مضمونه (الذي هو في كل زمان ومكان) فتبقى الطريق إلى التحرر التام طويلة وشاقة لأنّ بعد تصحيح الموقف التاريخي واستشراف الإستراتيجية الإرشادية الحديثة سيأتي حتما دور تفصيل المنهاج وتصريف الخطاب وتحرير الرسالة المعاصرة للمسلمين. للتلخيص، هل يُمزج الدين بالساسة أم يُفصل عنها؟ أعتقد أنه لا ينبغي أن نبقى عالقين بإجابة جاهزة عن هذا السؤال لأنّ طرح السؤال يدل على عدم استعداد المجتمع لاستبطان فكرة التنوير، ناهيك أن يعي بأنّ العمل المطلوب إنجازه يهدف إلى محو كافة المشكلات المغلوطة وما يتعلق بها من

حلول ظرفية لا تصلح إلا كمسكنات. فهل النخبة التربوية جاهزة لأداء دورها الإرشادي وهل المجتمع مستعد لاسترشاد؟

****

من أجل إحداث وزارة للشؤون اللغوية

بلغة السياسةقيل لنا إنّ "الخلافة السادسة" (مقولة رئيس الحكومة الشهيرة) لا تعني "الخلافة السادسة". وبلغة الجغرافيا كاد المبحرون على أمواج المواقع الاجتماعية يصدقون ما قاله بعضهممحاكاةً لمنطق وزير خارجيتناأنّ " تونس هي البلد الذي يأوي أكثر عدد من التونسيين". أما من خلال لغة "المجلس الوطني التأسيسي"فنكاد نؤمن أنّ فعل "أسس" لم يعد يعني نفسه وإنما أضحى يعني كل شيء عدا التأسيس. هكذا ربما سيأتي اليوم الذي ستكون فيه عبارتا "ديكتاتورية" و "ديمقراطية" مترادفتين. أو لعلنا نعيش ذلك فعليا الآن. فما أصل المشكلة وما العمل؟

إذا أضفنا إلى زلات اللسان الرئاسية والحكومية، وإلى الإنشاءات اللغوية الصادرة على لسان رموز الترويكا الحاكمة، سلسلة التسويفات الوزارية التي تمس جُل القطاعات الحساسة من تشغيل وتربية وصحة واقتصاد، سوف تكون العصارة غير بعيدة عن مدلول جُملٍ أو عناوين مثل "ليس التشغيل من مشمولات وزارة التشغيل" و "جني الزيتون عمل صالح لحاملي الشهادات العليا"؛ سنفهم أنّ هذه التناقضات ليست كلامية فحسب وإنما هي حقيقية ومتعلقة بالعقل الباطني لأصحابها وبالتأكيد للمجتمع الذي أفرزها.

ولو بحثنا عن سبب هذه العلة لوجدناه بسرعة مذهلة: هل كان بالإمكان أن ننتظر نتيجة مغايرة لهذه النتيجة المعتلة لمّا نعلم أننا كلنا فسحنا المجال للنخبة السياسية بأن تستدرج شعبا مسلما لأن يقبل، إن بصفة مباشرة أم غير مباشرة، أن يُحكم بعنوان الإسلام لكأنه لم يكن مسلما؟ فمَثَلُ ذلك مَثَل من يقول لأخيه أو لجاره "صباح الخير" مرارا وتكرارا فيثير بذلك تعجبه ثم مللله ثم غضبه لأنّ صاحبه ردّ عليه السلام ولم يعد هنالك داعيا للتكرار، مما قد يتسبب في شجار بينهما، أو كمثل من يقول للأرض "دوري" وللمُغني "غنِّ". في ضوء هذا نفهم أنّ المعنى المنطوي في "وزارة التشغيل لا تعنى بالتشغيل" استنساخ لـ"إسلام التونسيين ليس إسلاما" وهكذا دواليك.

حببنا أم كرهنا نحن التونسيون، ككل العرب، كائنات ثقافية إسلامية فضلا عن كوننا، ككل البشر، كائنات لغوية. ومن سوء حظنا أننا منذ تاريخ الترخيص للحزب الديني (حركة "النهضة") بالوجود وبالنشاط العلني، بات العقل اللغوي فينا يحمل لوحده وزر نفسه ووزر العقل الديني في ذات الوقت. ذلكأنّ العلاقة الوطيدة بين الإسلام واللغة (العربية) لم تعد محل تشكيك.وبالتالي كأني بنا لم نكتفِ بمشكلات مثل الازدواجية اللغوية، والتجاذب الوحشي بين اللغة العربية الفصحى واللهجة العامية، والتجاذبات الخطيرة في داخل فضائنا اللغوي بين اللغات الأجنبية في ما بينها، وبينها وبين العربية، فأثقلنا كاهل الكيان اللغوي بمشكلات ذات طبيعة دينية حتى صار العبء اللغوي عبأين اثنين.

في هاته الحالة هل من مخرجٍ للاختلال الفكري والسياسي والتواصلي الذي فضحه الأداء اللغوي المرتبك غير مجاراة المشكلة وذلك بمواجهتها على الجبهة اللغوية ومغادرة الجبهة الإسلامية عن طواعية ابتغاء تحريرها من تجاذبات وضغوط شتى؟ قد تكون هذه فرصة للعود إلى قواعدنا سالمين وذلك لأنّ الواجهة اللغوية تتمتع في الآن ذاته بامتيازات ثلاثة مقارنة بالواجهة الدينية:

أ. التعبيرعن الديني مضمون في اللغة.

ب. القداسة اللغوية نسبية وبالتالي فاللغة تخضع للتجربة الممنهَجة أكثر مما يفعله الدين.

ج. للغة علمٌ حديث (الألسنيات) يعنى بها وبتطورها وبوظائفها على عكس الدين الذي احتار علماؤه المعاصرون في تأصيله في العصر الحديث. إذن قد يكون الجهاز اللغوي أداة فعالة لإدارة التديّن وبالتالي لإدارة الحياة العمومية للمتدينين، فضلا عن كونها أثبتت جدارتها بإدارة حياة البشر كافة بصرف النظر عن العامل الديني.

بكلام آخر، لمّا تشتغل اللغة سويّا فكل شيء سيشتغل سويّا بما في ذلك التديّن بالإسلام (وبغير الإسلام).فاللغة عُرفت منذ القِدَم بأنها فقط أداة للتخاطب وللتواصل. ثم في العصر الحديث صارت تعتبر أيضا فكرا أي موقفا وسلوكا. وليس هنالك ما يمنع اللغة اليوم من أن تصبح أداة إدارية.من هذا المنطلق نعتقد أنّ إحداث وزارة للشؤون اللغوية في بلدنا، وفي كل بلد عربي آخر، سيكون له أثر محمود على السياسة الكبرى للبلاد وللوطن العربي كافة إن لم نقل سيكون للوزارة دور الريادة في تسيير شؤون العباد تضاهي أو تفوق في الخطورة وفي النجاعة دور الوزارة الأولى. على أية حال نرجو أن لا تكون "وزارة اللغة" زلة لسان أو لغوا.

****

ما معنى أن تكون لنا وزارة للغة؟

في تونس وفي بلدان "الربيع العربي" أسفر الواقع المتردّي في المجالين اللغوي والديني (أو التديّني) عن تشابك رهيب بين هاذين البعدين، مما انتهى إلى دمجهما معا وبالتالي إلى بروز مشكلة مزدوجة تتسم بالاستعصاء. لقد أصبحت مشكلة قائمة بذاتها تؤثر في الحياة العمومية وفي السياسة على الأخص. وقد انجرت عنها ظواهر خطيرة نعيشها اليوم مثل العنف السياسي و السلفية والانفلاتات بجميع أنواعها بما فيها الانفلات الديني والانفلات اللغوي.

فالمشكلات السياسية (المختزلة في تلكم الظواهر الخطيرة) الناجمة عن المشكلة التواصلية (اللغوية/الدينية)، من بين أصول أخرى، أدركت درجة عالية من الاستعصاء هي الأخرى، مما جعلها تتجاوز كل السلطات التنفيذية التقليدية مثل وزارات التربية والتعليم العالي والشؤون الدينية والثقافة وغيرها، وبالتالي جعلها تنحصر في بؤرة اسمها الحل الأمني والمتجسد في المؤسسة الأمنية أي في وزارتي الداخلية والدفاع الوطني. ومع ذلك فالمجتمع السياسي من سلطة ومعارضة وأحزاب، وأيضا المجتمع المدني، لا يعيران لب المشكلة السياسية، أي الجذر اللغوي/الديني، الأهمية التي يستحق. فكيف تسمح النخب السياسية والفكرية لنفسها بتجاهل صفارات الإنذار التي يطلقها المنكبّون على المسألة، وفي الوقت ذاته يندهشون من تنامي الظواهر الخطيرة؟

وللارتقاء بالمسألة إلى مستويات تخول للمجتمع بأسره البحث عن الحلول واتخاذ التدابير اللازمة لتجاوز الوضع المتأزم، وتخول للسياسيين ضرب المفارقة التي تكبلهم وتحرمهم من التفرغ لإسعاد العباد ولتطوير البلاد، ارتأينا أن نقترح إحداث "وزارة الشؤون اللغوية" (مقالنا الأول الذي كتبناه في هذا الغرض منشور على الانترنت وفي جريدة الصباح بتاريخ 2-12-2012 ص10). فما معنى أن تكون لنا وزارة للغة؟

إنّ معنى ذلك هو أنّ للغة سلطة لم يتفطن لها السياسيون. وحتى لو تفطنوا لها لمَا قدروا على تملك هذه السلطة ليمارسوها بما ينفع البلاد والعباد. فالسياسيون في معظمهم يستعملون السلاح اللغوي الفتاك لكنهم يفعلون ذلك لغايات عادة ما تكون مريبة ومشبوهة ومثيرة للجدل إن لم نقل خسيسة مثل التملق للشعب ولجمهور الناخبين الافتراضيين أو الفتك بخصومهم أو ممارسة المماطلة و التسويف إزاء قضاياهم الساخنة والمستعجلة مثل قضية تحرير الدستور وتعيين تاريخ الانتخابات القادمة والعدالة الانتقالية وتطهير المؤسسات من الفساد. وليس من باب الصدفة أن عُرفت لغة السياسيين بـ"اللغة الخشبية" والحمالة لأوجه والمزدوجة وما إلى ذلك من الأوصاف السالبة.

أما التوظيف الإيجابي لسلطة اللغة كما نراه فيهدف أولا وبالذات إلى وقاية عامة الشعب من اللغة الخشبية للسياسيين. وهذا يفترض تحويل الشعب، بما أنه سيصبح متملكا للغة ولسلطتها، من رعاعٍ تابعٍ لقادة يأمرونه وينهونه حسب أهوائهم ومصالحهم إلى كتلة فاعلة مؤثرة في النخبة السياسية بل ومحاسبة لها.

وسلطة اللغة، ككل سلطة، وإن اعترفنا أنّ لها سلطة، تستدعي هيكلا تنفيذيا. في هذا الخصوص نعتقد من جهة أنه لم يكن أبدا للهياكل التقليدية التي تعنى باللغة في تونس وفي البلاد العربية من الصنف المذكور أنفا أية فاعلية تذكر في الارتقاء باللغة من مرحلة الأداة إلى مكانة الفكر، ناهيك أن تحوّ لها إلى سلطة تنفيذية لها كلمتها في المشكلات السياسية المتنوعة.كما نعتقد من جهة أخرى أنّ الهيئات العلمية والثقافية المتمثلة في مجامع اللغة والجمعيات الألسنية و الفرق المسرحية والسينمائية وغيرها ممن تشتغل أساسا بواسطة اللغة وتسعى إلى حسن توظيفها وتطويرها لم تفلح إلا قليلا في الرفع من الشأن اللغوي، ومنه في الشأن السياسي. والسبب في ذلك يتلخص في حصر الشأن الثقافي عموما واللغوي خصوصا في بوتقة لا تتصل بمجال الفعل السياسي والقرار السياسي، لا بصفة مباشرة ولا بصفة غير مباشرة.

إنّ الرفع من الشأن اللغوي انعكاس على الأداء السياسي أو لا يكون. فاللغة العربية كانت على مر العصور وعلى الأخص منذ نزول القرآن الكريم، بمعية الدين الحنيف، هي القاطرة التي تجر ركب التقدم العلمي والرقي المعرفي عند العرب والمسلمين. وينبغي القيام ببحوث خصوصية لاستقراء المبادئ التي ارتكز عليها أجدادنا حتى كوّ نوا من لغة القرآن تلك السلطة التي كانت تحكم بأحكامها في مجالات الحياة كافة. وفي هذا الصدد لا يكفي التباهي بأنّ لغة الضاد هي لغة كلام الله حتى نعيد لها بريقها ونوظفها في خدمة الصالح العام. إنما المطلوب هو إيضاح علاقتها، بوصفها لغة القرآن وكذلك بوصفها لغة العرب، بالدين والتديّن. وهذه مأمورية ذات طبيعة علمية صرفة لا يمكن أن توكل لعلماء الدين دون سواهم ولا للأدباء والألسنيين دون سواهم.

فإذا الدراسات أنجِزت والبحوث تمّت بما يكفي لإثبات العلاقة اللصيقة والمتينة بين اللغة العربية، بل بين اللغة عموما، والدين الإسلامي، وبما يشدد على البُعد السلطوي للغة، لم يبق سوى ابتداع الإطار الضروري الذي سيسمح لمجتمعاتنا العربية الإسلامية بتوظيف السلطة اللغوية لتغيير ما بالنفس حتى يغير الله ما بالقوم والأمة. ونعتقد أنّ هذا البعد السلطوي للغة، وهو بُعدٌ تحرري لا تسلطي، هو الذي يرشح هذه الأخيرة بأن تتمتع بمرتبة المركز مقارنة مع كل نشاطات الحياة المنظمة.

إنّ صفة المركزية هذه في حياتنا كعرب ذوي أغلبية مسلمة ليست غريبة عن اللغة العربية، لا تاريخيا ولا نظريا، مثلما رأينا. وبالتالي يتوجب اليوم تلبية الحاجة الطبيعية لهذه اللغة وذلك بتزويدها بالمكونات الضرورية التي تثبتها في وضعها، الجديد والمتجدد، كمركز في مجال القرار السياسي. بهذا المعنى تكون وزارة اللغة هي الهيكل الأمثل الذي يحتضن اللغة فيوفر لها الشروط الموضوعية لتلعب دورها الطبيعي وتضطلع بوظيفتها كسلطة قرار. وتكون هذه الوزارة المستحدثة بالتالي أمّ الوزارات كلها.

ومن أهم الصلاحيات المستقبلية لوزارة اللغة نذكر ما يلي: التكييف العلمي لكل أصناف الخطاب، إن الديني من باب أولى وأحرى أم العلمي أم الفني أم الأدبي والشعري أم الرياضي أم الشعبي. من هذا المنظور يخول لهذه الوزارة تحديد البرامج التعليمية في كل المواد، علمية كانت أم أدبية أم اجتماعية أم إنسانية. ويتم ذلك عبر التشارك والتنسيق مع وزارات الإشراف التقليدية مثل وزارتي التربية والتعليم العالي. كما يخول لوزارة اللغة الإشراف على البرامج الثقافية والإعلامية، السمعية والبصرية والمكتوبة تبعا للرؤية التحررية التي تسمح بها المستجدات في مجال فلسفة اللغة وعلم الألسنيات وما اتصل بهما من علوم أخرى وبالخصوص في مجال ترجمة التدين إلى لغة وسلوك.

أخيرا وليس آخرا، وفضلا عن تعاملها مع وزارات السيادة الثقافية والهوياتية، ستكون وزارة اللغة قادرة أيضا على التفاعل ولو بصفة غير مباشرة مع سائر الوزارات، إشرافا وتوجيها وتشاركا، وبنفس الرصيد الفلسفي والوظيفي والتواصلي الذي تمارس بفضله صلاحياتها إزاء الوزارات الأصلية.

****

إلى من يريد نظام الحكم البديل

بعد أحداث مدينة سليانة الدامية، وبعد واقعة 4 ديسمبر بساحة محمد علي النقابية، وعلى إثر سلسلة الإضرابات الجهوية ثم التهديد بالإضراب العام (الذي أُلغى في يوم 12 من نفس الشهر)، وبالنظر إلى أحداث الذكرى الثانية لاندلاع انتفاضة 17 ديسمبر بسيدي بوزيد وما سجلناه أثناءها من غضب شعبي أدى إلى رشق المنصة الرئاسية بالحجارة، وبعد ما سبق من تراكمات تصب في نفس الاتجاه، بِتنا على يقين من أنّ تونس (ومصر و سائر بلاد "الربيع العربي") تعرف وضعا أخلاقيا عاما مشحونا بالمزايدات السياسية والإيديولوجية التي تدفع بالبلاد في داخل أتون جهنمي.

ولمّا نعلم أنّ وقود هذا اللهيب إنما هو حطب من أخطر الأصناف وهو المتمثل في انشطار الوعي المجتمعي وما نجم عنه من انقسام في الفكر السياسي، لا يسعنا إلا أن نشدد على ضرورة إخماد النيران من الأسفل حتى لا تتأجج ألسنة اللهيب وتأتي على الأخضر واليابس.

فماالذي تحتاجه تونس ومثيلاتها غير فلسفة جديدة لنظام الحكم تثلج الصدور دون أن تبرّد القوائم، وتشحذ العزائم دون أن تؤجج جمرات العنف السياسي. لكن قبل كل شيء لا نرى بُدّاً من أن تلتزم الطبقة السياسية بإنجاز مراجعة لما وفد عليها من أفكار على الأخص منذ تاريخ اندلاع الشرارة الأولى للتغيير، ومن أن تتواضع هذه الفئة وتذعن للتعاون مع النخب الفكرية. فلا الأفكار المسقطة من الهيئات الأجنبية ستنفع البلاد ولا هي ذاتِ صلة بالواقع الثقافي للبلاد. ولا التعالي من طرف السياسيين على أصحاب المقترحات الفكرية وعلى إنتاجهم سيسمح للمجتمع بأن يحرز على التقدم المنشود.

كما تتأكد ضرورة تبديل الرؤية للحكم من خلال معاينة التباطؤ في عمل المجلس الوطني التأسيسي والتلكؤ في الأداء الحكومي، والتصحر الفكري والتشرذم الذي يميز قوى المعارضة السياسيةحيث إننا نستشفّ من خلال هذه المعاينة أنّ الحق صار قيمة قد يراد بها باطل.بدءً بالديمقراطية ومرورا بحقوق الإنسان من بين قيم حديثة أخرى وانتهاءً إلى أيها أفضل النظام الرئاسي أم البرلماني أم الرئاسي المعدل، الكل أضحى هُراء قابلا للتحوّل إلى باطل. أما السبب فهو في نظرنا استحالة أن تهتدي النخب إلى البدائل الناجعة ما لم تكن هذه الأخيرة نابعة من أعماق الشخصية الوطنية ومن لبّ العقل المجتمعي.

وفي هذا السياق نلاحظ أنّ المسار السياسي إلى حد الآن لم يفعل سوى الحفاظ على البون الشاسع للتفريق بين ثنائيات محورية ثم تثبيتها في تناقضها دون أن تسهيل دمجها في بعضها البعض. ومن هذه الثنائيات نخص بالذكر ثلاثة: الخلافة/الديمقراطية والشريعة/القانون والإسلام/حقوق الإنسان.

وإدراكا منا لخطورة تمادي الحالة على ما هي عليه، وانطلاقا من مسَلمة مفادها أنّ التناقض بين طرفَي كل ثنائية إنما هو مفتعل إلى أن تثبت استحالة دمجهما، نقترح إنجاز الدمج. وهي عملية من الممكن أن تتم عبر آلية إصلاحية تبدو جزئية ولكنها ستكون شاملة إذا ما تمّ استخدامها حسب منهجية دقيقة. ويتلخص ذلك في ما يلي:

أ. الآلية: إصلاح تعليم اللغات.

ب. المنهجية: اعتبار اللغة منهاجا للتغيير فضلا عن كونها أداة للتواصل وعن كونها فكرا.

إذا اتفقنا على أن يكون إصلاح تعليم اللغات من جهة مدخلا للإصلاح التعليم عموما وللإصلاح العام، وعلى أن يكون من جهة ثانية، وبالتوازي مع ذلك، استحداثا لشروطِ تحوّلِ اللغة إلى منهاج للتغيير، سوف نحتاج إلى خوض المراحل التالية:

أولا: اعتبار تونس، فضلا عن كونها دولة، العربية لغتها والإسلام دينها، دولة خلافة ديمقراطية، أي دولة يخلف فيها رئيس جديد رئيسا انتهت ولايته عبر الاقتراع العام في انتخابات دورية. وهي دولة خلافة لأنها أولا وبالذات وبطبيعة الحال تمثل وتصون مجتمعا يؤمن بقيمة الاستخلاف الإسلامية.

أما ما يجعل دولة الخلافة الديمقراطية مصانة من حيث صفتها المدنية فهو من جهة اعتماد الشريعة الإنسانية أصلا في التشريع في مجتمع المواطنة الذي يؤمن بالاستخلاف، ومن جهة ثانية وبالتوازي، اعتماد حرية الفرد والمجتمع وسيلة طبيعية لإثبات هوية الشعب الاستخلافية وللاضطلاع بالمواطنة، وذلك عبر كافة الوسائل المعرفية والعلمية والتواصلية المتاحة وفي مقدمتها اللغة كأداة وفكر ومنهاج.

ومن الفوائد المنجرّة عن التحرر في ظل هذا التصور للدولة أن يسهم المواطن التونسي، بفضل الإمكانية المتاحة له لتوليد المزيد من الحقوق الإنسانية، في تكميل وتنقيح وتقوية المنظومة الكونية لحقوق الإنسان. ومن أبرز المهارات الكفيلة بتحقيق ذلك أن يصبح المواطن قادرا على تحديد واجبات الإنسان في المجتمع الدولي حيال مجتمعه، القُطري والكبير، وحيال المجتمعات المسحوقة. وهذا ممّا يجعل المجتمع التونسي متمكنا من الفكر الكوني، إن حقوقيا أم معرفيا وعلميا وحضاريا.

ويترتب عما سبق عرضه في المقدمة وفي البند الأول من آلية و منهجية وأهداف وغايات القيام بالإجراءات والإصلاحات كما هي مبوبة في البنود الموالية، وهي كالآتي:

ثانيا: إحداث مؤسسة في رتبة وزارة تعنى بالشؤون اللغوية. ومن مشمولات هذه المؤسسة العمومية توحيد القاعدة اللغوية/العقدية للنسيج الثقافي العام، بما يتطلبه ذلك من إحكام

التنسيق بين مختلف دواليب الدولة، رئاسة وحكومة وبرلمانا وسائر الهياكل المركزية، وبما يتطلبه ذلك من تجسيد لمعنى دولة الخلافة الديمقراطية.

ثالثا: إقحام مادة علمية محورية جديدة اسمها "الإسلاميات اللغوية التطبيقية" في مناهج التعليم وتنظيم الدراسة، إن في اللغات و الإنسانيات والاجتماعيات أم في العلوم الصحيحة والعلوم التجريبية، شيئا فشيئا حسبما تستوجبه خصوصيات هذه المادة ومقتضياتها فضلا عن الخصوصيات والمقتضيات المتعلقة بتكوين شخصية الإنسان التونسي وكذلك تلك المتعلقة بارتقاء المجتمع نحو الأفضل.

رابعا: تنظيم تعليم اللغات الأجنبية بصفة تسمح بالعناية بقيمة الحداثة، عبر ترجمتها ترجمة عينية لا نصية إلى اللغة العربية وكذلك عبر إنتاجها بواسطة اللغة العربية. وقد أسمينا هذه المقاربة بـ"التعريب العكسي" أو "التعريب غير المباشر"بناءً على أنها رصدٌ لفوائد السياسة اللغوية الجديدة المطبقة في المجتمع ككل فضلا عن كونها جنيٌ لهذه الفوائد داخل المدرسة والجامعة بواسطة الاستئناس باللغة الأجنبية كفكرِ حمّال للحداثة.

أخيرا وليس أخرا نرجو من سياسيي هذه البلاد الوقوف على إمكانيات النخب والشعب الحقيقية، بما يلزم من الثقة في النفس ومن الندية حيال البلدان المتقدمة وسياسييها، حتى يكون القرار الوطني مستقلا بالقدر الذي يجعله مرآة تعكس طموحات الشعب الكامنة. ونتمنى أن تكون محاولتنا هذه تصب في هذا الاتجاه.

انتهى

محمد الحمّار

في تونس في 23 ديسمبر 2012