

الحدائفة والتراث وإشكاليات التجديد

ففي حوار مع السيد محمد حسن الأمين*

هذا الحوار الذي تقدمه للقارئ الكريم، هو صنفوة جلسة استمرت ما يقرب من ساعات ثلاث من الحديث الهادئ مع سماحة السيد محمد حسن الأمين. وإننا نلفت نظر القارئ إلى أننا حاولنا أن نقدم له مادة الحديث كما هو وينصه قدر المستطاع.

■ **العلية:** كمدخل إلى الحديث، لا بد أن يكون السؤال عن مصطلح الحدائفة. هذا المصطلح، هو من المصطلحات التي راجت لفترة طويلة من الزمن، ولا شك في أنه محاط بـ "هالة" من الغموض كغيره من المصطلحات التي وردتنا من الخارج، فمثلاً بعضهم يرى في الحدائفة مرحلة زمانية، والبعض يرى فيها مجموعة من القيم والمفاهيم، صادف وجودها في العصر الحديث. آخرون يرون فيها مركباً من هذين الأمرين. في أية خائفة تصنفون الحدائفة؟

● السيد الأمين: لاشك أن مصطلح الحدائفة هو من المصطلحات الفامضة، حتى في الغرب. بالرغم من أطنان الحبر التي أهرقت في السجال حول مفهوم الحدائفة، إلا أنه ما زال محاطاً بشيء أو بكثير من الغموض والالتباس. ولا يوجد لدينا حتى الآن، تعريف قاطع ونهائي لمفهوم الحدائفة، لا في السياسة، ولا في العلوم، ولا في المعرفة، ولا حتى في الفلسفة والأدب.

ولا شك أيضاً، أن مفهوم الحدائفة ليس مجرد مفهوم زمني؛ أي ليس بالضرورة، أن ما يأتي متأخراً سوف يكون حديثاً. مفهوم الحدائفة ينطوي على بعد آخر غير البعد الزمني. إنه فيما يتضمن البعد الزمني، أي الجدة بالمعنى الزمني إلا أنه يتضمن معنى انقلابياً إلى حد كبير. أي إن الحدائفة هي نزعة إلى التغيير في المناهج والسلوك، وفي الرؤية، أو الاجتماع إذا

* مفكر إسلامي. لبنان

كان الميدان الذي نتحدث عنه هو الاجتماع البشري، فهي محاولة لتغيير هذا الاجتماع، وإيجاد أنماط غير الأنماط السائدة؛ بحجة وبذريعة أن الأنماط السائدة كانت تستجيب فيما مضى للظروف والمعطيات القائمة، فيما التغير الذي يحصل في عالم الغرب، يتطلب نوعاً من التغيير الاجتماعي، والفكري يتلاءم مع المتغيرات. فإذا انتقلنا من هذا المفهوم العام إلى المجال العملي في حقول الأدب مثلاً، نجد أن الحدائثة هي منهج، ورؤية للنص الأدبي تختلف عن المنهج الذي كان متبعاً في عصر الكلاسيكية. ففي عصر الكلاسيكية كان يوجد ثوابت راسخة، بينما نجد أن نزعة التحديث في الأدب كانت بمثابة ثورة على تلك الثوابت. وبالتالي لم يكن في الأدب العربي، أو في الآداب العالمية التي دخلت مرحلة الحدائثة. منهجاً واحداً للتعبير عن الحدائثة، بل هناك مناهج كثيرة.

وفي مجال الفلسفة، الآن يوجد كلام عن " حدائثة " وعن " ما بعد الحدائثة "، يعني عندما نتكلم في الفلسفة عن الحدائثة كمفهوم يجري استعماله كثيراً في الفلسفة، يصار إلى تحديد فترة زمنية لنشوء الحدائثة في الفلسفة. وبعد ذلك يصار إلى الحديث عن ما بعد الحدائثة. يعني هناك تيار يتجاوز القيم والمعطيات التي وجدت في الفترة التي سميت بمرحلة الحدائثة في الفلسفة. نلاحظ كما أشار السؤال أن هذا المفهوم هو مفهوم غربي بطبيعة الحال، أو على الأقل فإن السجال حول الحدائثة والكلاسيكية هو من السجالات التي شهدتها تطور الفكر الغربي، وتطور الاجتماع الغربي بصورة واضحة. وانتقلت إلى مجتمعاتنا بتأثير من الممارك التي جرت في الغرب، وفي ظروف مختلفة إلى حد كبير عما نعيشه اليوم. ككل المفاهيم التي قدر لها أن تنتقل من سياق غربي إلى سياق عربي، وإسلامي.

وبصورة عامة، الحدائثة كانت من جملة هذه المفاهيم التي تم نقلها أحياناً بصورة استساخية (إذا صح التعبير) من الغرب، ولكن في الوقت نفسه، كانت هناك محاولات لاستبطان المفهوم الغربي لإنشاء حدائثة إسلامية. وأنا أعتقد أن المجتمع العربي الإسلامي، شهد ما يبرر إلى حد كبير السجال حول مفهوم حدائثة جديد. لأن هذا الاجتماع واجه متغيرات كثيرة، على الأقل، هو يواجه إنعكاسات التطور الغربي على المجتمعات العربية والإسلامية، فلا بد أن يثور السؤال عن كيفية مواجهة هذه الظروف؟ أي ما هو النمط الذي نواجه فيه هذه المتغيرات التي تعصف في العالم، ويتأثر بها مجتمعنا؟

■ **إحيطية** : أشرتكم إلى أن المجتمع الشرقي، بدأ يقبل على الحدائثة، وخاصة من قبل المثقفين أو التنويريين - كما تسمى هذه الشريحة - لكن في رأيكم، هل أن الدوافع، والحوافز التي دفعت المجتمع الغربي إلى تبني الحدائثة في أوسع دائرة التبني، وهذا التبني يختلف تماماً عن مفاهيم التبني الذي جرى في الغرب هل هذه الحوافز هي نفسها؟ أي ما الذي دفع المجتمع الغربي لتبني الحدائثة بشكل طفروي إلى حد كبير، وهل هذا الإقبال الكثيف، لأجل، ن الغرب متقدم حضارياً، خاصة إذا اختصرنا الحضارة في مفهوم مادي أو علمي أم أن

هذه الحوافز تختلف ؟ وإذا كانت هذه الاختلافات موجودة وسوف نسمع منكم، هل هذه الاختلافات تبرز مفهوماً جديداً للحداثة يختلف عن الحداثة المطروحة في الغرب ؟ وما هي هذه المفارقات ؟

• السيد الأمين : أنا أعتقد أو أظن أنه في المجتمع الغربي كان هناك نقلات نوعية طفروية - كما عبرتم - استلزمت هذا السجال الحاد بين الحداثة والتقليد، أو بين السائد والحديث . كان هناك ثورات حقيقية في اجتماع غربي لا تحكمه مقدسات دائمة، باستثناء المقدس الديني الذي تختلف علاقة الغرب به عن علاقة اجتماعنا به . وسأعطي مثلاً على ذلك أي على الطفرات التي حصلت في الغرب والتي لا يمكن أن تحصل في المجتمع العربي أو الإسلامي بشكل عام . . .

■ أكرم الخطبة : وتغير مفهوم الحداثة ؟

• السيد الأمين : لا، أقصد تستوجب حداثة مختلفة عن التراث . هناك، أمكن الانتقال عن التراث كلياً تقريباً، عندما تمت الثورة، التي أحدثت هذه النقلة التي نعرفها من مرحلة الكنيسة إلى مرحلة العلمانية الغربية . يعني هناك انتقال نوعي في مسار الحضارة الغربية . وهذه النقولات لا بد أن تثير أسئلة، وفي ظل هذه الإثارات يبرز مفهوم الحداثة، والتراث أو الحداثة والتقليد . في الاجتماع الإسلامي لا يوجد هذا النوع من السجال بدرجته الحادة التي كانت في الغرب . والسبب عائد إلى الفرق بين طبيعة الإسلام كدين، وكمجتمع، وكحضارة، وبين المسيحية كدين، ومجتمع، وحضارة . فالمسيحية - التي أصبحت كنيسة - لم تعد تستوعب طاقة المجتمع على التغيير في المجالات الاجتماعية، والخلقية، والسياسية . فأحدثت هذه النقلة الكبيرة في المجالات المختلفة جداً كبرى في الاجتماع الغربي، وأفرزت مفهوم " الحداثة " في مقابل مفهوم " التقليد " أو " التراث " . في الاجتماع الإسلامي - كما قلت - لا توجد مبررات لذلك . لأنه يمكن إحداث تغييرات نوعية في الاجتماع الإسلامي من داخل الإسلام نفسه .

وأنا كنت دائماً أطرح موضوع وتجربة العلمنة في الغرب، وإشكالية التعاظمي معها، من قبلنا كمسلمين . ربما لو عاد الباحث المسلم إلى ما حصل في الغرب على مستوى الصراع بين العلمنة والمسيحية، لوجد أن الإنسان يشعر بكثير من التعاطف مع هذه الثورة التي واجهتها الكنيسة، والمجتمع الكنسي بسبب أساسي، وهو أنها كانت ثورة تريد أن تحرر الاجتماع الإنساني المسيحي، مما نسميه الآن بمصادرة الإنسان باسم الحق الإلهي . في الإسلام لا يحق لأي سلطة أن تصادر الإنسان باسم هذا الحق .

وإذا حصل مثل هذا، كان يمكن أن تقوم ثورة من الإسلام نفسه، وبمفاهيم الإسلام نفسه، لكي تعيد تصحيح الأوضاع . فلم يحصل نقولات نوعية تشبه النقولات التي حصلت في مراحل

الحضارة الغربية، من شأنها أن تبرر قيام جدل حول الحدائث، كالجدل الذي حصل في الغرب، وهذا يعني أنه إذا كان لا بد من طرح مفهوم الحدائث في سياق إسلامي، فإن مضمون هذا الطرح - وليس أسلوبه فحسب - سوف يكون مختلفاً عن طبيعة التجربة الغربية تجاه الحدائث، التي أعتقد أن جزءاً منها كان تجريبياً في الغرب، وجديداً بصورة كاملة، فيما الاجتماع الإسلامي لا يوجد فيه مبررات، لمواجهة نقلاات نوعية تبرر طرح الحدائث بالدرجة التي واجهها الاجتماع الغربي.

إذن لا بد من مفهوم إسلامي للحدائث، إني أدعو إلى مفهوم إسلامي للحدائث، لا أدعو إلى الابتعاد عن السجال، حول مفهوم الحدائث على المستوى الغربي، بل يجب علينا أن نستوعب هذا السجال وأن ندرك خصوصياته، وأسبابه، وملابساته، وظروفه، ولكن أصر على أن مهمة الحدائث على مستوى التاريخ الإسلامي، وعلى مستوى الاجتماع الإسلامي، سوف تكون مختلفة كثيراً عما حصل في الغرب، لكنها في الوقت نفسه تبدو لي ضرورية، إنما من داخل سياق حضاري إسلامي، وانطلاقاً من حقائق توجد في بنية المجتمع الإسلامي ونسيجه، فتبدو لي الحدائث في بعض الأحيان، وكأنها عودة إلى الينابيع، وكل حدائث في الإسلام سوف تفرض عودة بشكل من الأشكال إلى الينابيع، بينما طبيعة الحدائث الغربية، هي انقطاع وصراع مع الجذور، وحدائثنا فيها إعادة اتصال، وتجديد اتصال بهذه الينابيع، يوجد في حدائثهم - وهذا ما عبرت عنه أدبيات الحدائث الغربية - ما أسميه بعلاقة النفي، والنهذ للتراث، وأما الحدائث الإسلامية، فإنها لا تتحمل هذا النوع من العلاقة، من هنا، فإني أدعو إلى تعريف جديد للحدائث الإسلامية، نستطيع فيه على الأقل، أن نلغي هذا الالتباس القائم، بين مفردات الصراع داخل الحدائث الإسلامية.

■ **أجر الهيبة؟** : بناء على ما ذكرتم من وجود فرق بين تراثنا وتراثهم، وحدائثنا وحدائثهم يطرح سؤال وهو: أن هذه الاختلافات الموجودة، هل تؤدي إلى القول بأن التراث، (أو حسب تعبيركم الينابيع) يذيب هذه الحدائث، أو هذه الثنائيات الموجودة بين الحدائث والتراث (كغيرها من الثنائيات الكثيرة في الغرب من قبيل، الدين والدنيا، الحدائث والتراث، والأصالة والمعاصرة إلى ما هنالك) هل هذه الثنائيات تذوب في ظل تلك الفوارق الموجودة بين تراثنا وتراثهم، أي هل يستطيع التراث الإسلامي - ولو بإعادة تعريفه، لأنه قد يكون التراث مغايراً للمفكر الديني - أن يذيب الحدائث، فلا داعي لوضع الحدائث في مقابل التراث، أم أن هذه الثنائيات لا بد منها، وستظل موجودة؟

● السيد الأمين: لا بد لي هنا، ونحن ندخل إلى محاولة تعريف للحدائث من وجهة نظر إسلامية، أن أرجع إلى مسألة العودة إلى الينابيع والتي أعتبرها إشارة بالغة الأهمية، للفارق بين منهج الحدائث الإسلامية ومسارها، وبين منهج الحدائث الغربية ومسارها، والتي كانت تمثل ثورة على التراث وانقطاعاً عنه، وإلى ما يسمى بعقدة الأب (في الاصطلاح الفرويدي). إلى قتل الأب لتحقيق ذاتك، هذه المسألة في طبيعة التراث الإسلامي، غير

موجودة* رغم محاولة بعض الحداثيين، أو ما يسمون برجال عصر النهضة الذين كانوا يدعون إلى حداثة مماثلة لحداثة الغرب، تنزع إلى قتل التراث والاستغناء عنه وأذكر على سبيل المثال، مفكرين مثل سلامة موسى، وحتى طه حسين إلى حد ما (في بعض مراحل حياته الفكرية) نشأت هذه النزعة التي ظنت أن كل حداثة محكمة، بأن تكون على علاقة نفي وانقطاع مع التراث، وقتل الأب إذا صح التعبير.

أنا أعتقد، أنه مر الزمن الكافي لإثبات فشل هذه الرؤية، على مستوى الحضارة العربية والإسلامية* فإن الحداثة باتت تعني تجديد الحضارة العربية، والإسلامية فلا أحد إلا النادر من الذين اغتربوا كلياً عن ساحة مهمات تجديد الحضارة العربية الإسلامية* وقليلون هم هؤلاء الذين ما زالوا يصرون، على القطعية مع الينابيع* من هنا أتجهت اهتمامات التحديثيين الإسلاميين وحتى أولئك " المتطرفين " - إذا صح التعبير - إلى إنتاج حداثة إسلامية، وإلى إعادة قراءة التراث، لإيجاد مبررات، ومسوغات للأفكار التي يتبنونها حول تجديد الحضارة العربية والإسلامية* بما يعني ان الكل يعترف بمرجعية التراث، على الأقل، إن التراث هو مرجعية أساسية لإنتاج حداثة* من هنا قلت: إن الحداثة الإسلامية محكمة بالعودة إلى الينابيع* وإذا أردت أن أوضح أكثر من ذلك، نجد أن اهتمامات الحداثة اليوم، تنصب على إيجاد مناهج جديدة لقراءة النص الديني نفسه* ولو كانت الحداثة العربية، والإسلامية تريد أن تسير في خطى الحداثة الغربية، لما كانت تهتم على الإطلاق بالعودة إلى النص الديني* ولكانت أخذت موقفاً واضحاً بمقاطعة هذا النص كلياً، وعدم الاهتمام به على الإطلاق* فيما نلاحظ أن أكثر المهتمين بتجديد الفكر، والحياة، والسياسة، وغيرها ينطلقون من إيجاد علاقة جديدة مع التراث، لأنه موجود في نسيج الحضارة شئنا أم أبينا*

من هنا، فإن حداثتنا تعني تجديد النظر إلى التراث، أو لنقل تجديد النظر في النص الديني، على مستوى فهم النص الديني* وعدم الانقطاع عنه حتى لو كان هذا الفهم، سوف يؤدي - في بعض الأحيان - إلى درجة من التعنت، وإسقاط مفاهيم غريبة عن طبيعة هذا النص، إلا أن هذه الوقفة عند التراث والنص الديني، تمثل اعترافاً، بأن النص الديني يمثل مصدراً لشرعية أي حداثة عربية إسلامية، سوف تستعين بهذا النص الديني*.*

■ أبو الطيب: ما الفرق بين أن نتبنى مفاهيم الحداثة دون العودة إلى التراث، وبين أن نلبس مفاهيم الحداثة للتراث، أو فلنقل بين أن نقرأ التراث بأعين غربية، وانطلاقاً من مسلمة مسبقة فرضها علينا الغرب، هل تلاحظون وجود الفرق بين هذين الاثنين؟

● السيد الأمين: يعني نلبس التراث، أو نستنطق التراث بصورة لا يحتملها النص، ولا السياق التاريخي؟ هذا نوع من العبث، والسعي لإعطاء الحداثة الغربية نوعاً من الغطاء الديني* وهذا النمط من التعاطي مع النص القرآني، أو الأحاديث لتبرير أشكال جاهزة سلفاً، ومأخوذة من الحداثة الغربية، نعتقد أنه لا يقنع أحداً على الإطلاق، ولسنا مع هذا النهج الذي يريد فقط إعطاء غطاء ديني لحداثة الغرب كما هي*

إننا نؤمن أننا قادرون على اجتراح حدثنا الخاصة ذات الهوية الإسلامية، والتي يمكن أن تلبى متطلبات العصر دون اللجوء إلى هذه الحيلة التي لا تخدم لا مفهوم الحدائق العربية، ولا مفهوم التراث، ولا تخدم التطوع، والتغيير الذي نشده على مستوى الحضارة الإسلامية. من هنا، إنني أرى أن النص الديني يحتوي على إمكانات لم نستخدمها حتى الآن، وهذه الإمكانيات تسمح لنا بتحقيق حدائق على مستوى المسار الحضاري. وهذا يتطلب شكلاً من أشكال الثورات ذات الطابع الإسلامي، والتي لا تنقطع عن التراث، ولكنها لا تستسلم لكل أشكال التفسير التي أنتجها التراث، وخاصة التفسير الذي كان له علاقة بمرحلة تاريخية معينة.

■ **أخي الطيبة:** هل أستطيع أن أفهم أن الثنائية المذكورة تبطل في أحضان التراث، أم أنها تمثل منهجاً في التعاطي مع التراث، وليست طرفاً مقابلاً له كما هو المطروح في الغرب؟

● السيد الأمين: نعم، أنا أعتقد أنها منهج، في السياق الإسلامي. وليست في مواجهة طرف آخر، فهي منهج يستهدف استنطاق التراث في مواجهة أمور تتطلب إعادة اكتشاف التراث، وتفسيره على النحو الذي لا يشكل فيه هذا التراث عائقاً دون إنجاز التحديث. بل أكثر من ذلك على نحو يغدو فيه هذا التراث مصدراً حيويًا يحث حركة التحديث التي نطمح إليها...

■ **أخي الطيبة:** تقصدون النص، أم التراث؟ لأن التراث يشمل الاجتهادات التي تفسر النص.

● السيد الأمين: التراث هو عبارة عن نص وأشكال من التفسير والتعاطي مع هذا التراث.

■ **أخي الطيبة:** هذه التفسيرات تراكمت، وربما يمكن القول أنها أفسدت مشروع انسجام الفكر الديني مع تطور الحياة. وهذه التراكمات هي بحجم، لعله يشعر الإنسان بالحاجة إلى حركة طفورية أيضاً في التغيير، هل توافقون على ما يقول به، محمد عابد الجابري: "نحن لا نريد أن نكون كائنات تراثية، وإنما نريد أن نكون كائنات لها تراثها" أي، كيف ترسمون التعامل مع التراث كي نتجاوز هذا الركاب الهائل الموجود وراءنا؟ فلا بد من التجاوز، وبهذه الصيغة الهادئة التي طرحتموها هل تحل المشكلة؟

● السيد الأمين: عندما قلت: إن الحدائق بالمفهوم الإسلامي، لا تعني الانقطاع والنبت. كنت أعني تماماً ما أقول، فكنت أعني فيما أعنيه، كل أشكال التفسير التي شكلت تراث المسلمين. فعلاقتنا مع هذه التفسيرات ليست علاقة نفي، بل علاقة نقد، بحيث تبقى على الجوانب الحية في التجربة الإسلامية، وهذه التجربة تقع ضمن التراث.

وبهذا لا تكون حداقتنا صدامية حتى مع التراث بل نقدية . وفرق بين هاتين العلاقتين . مشكلتنا مع التراث، أننا لم نحقق الوصول إلى هذه المرحلة التي أسميتها بالعلاقة النقدية . وربما كان من هموم الحداثة الإسلامية التمكن من اعتبار مبدأ نقد التراث أساساً لها . وهذا النقد تحول دون اعتبارات كثيرة، منها الاعتبارات التي تعرفونها، وهي التمييز بين النص الديني، وبين التفسيرات التي تعرض لها هذا النص، والتي لا زال الكثير يمنحها نفس القداسة . فيما الكثير من المشتغلين على التجديد الحضاري، يريد أن يرفع هذه القداسة عن ما هو تفسير، أو ما هو تراث كما ذكرتم . مع ذلك، أي مع انتقال القداسة إلى التراث، إن علاقتنا مع التراث - حتى في أعلى درجات الرغبة في تجاوزه - لن تغدو علاقة عدائية، بل لا بد من استيعابه .

أنا لا أستطيع أن أفهم، كيف يمكن أن تتحقق حداثة إسلامية ؟ بعلاقة تنكر هذا التراث كلياً، أو تحاول إلغاءه بصورة كاملة . أفهم أن الحداثة الإسلامية تتبنت من عملية استيعاب، وتجاوز لهذا التراث . بالرغم من أن الحداثة تتطلب علاقة وثيقة بالينابيع، أي مع النص الديني، أي العودة إلى النص الأول كما اصطلح عليه في أدبيات المشتغلين في هذا المجال . أحياناً نحن مضطرون، أن نتجاوز مسافات كبيرة تفصل بيننا وبين هذا النص الأول لاستنطاقه . ولكن هذا لا يتم دون استيعاب، وهضم كل ما أنتجه المفسرون (وكلمة " المفسرون " هنا أوسع من معناها المباشر، أي تشمل الفقهاء، والفلاسفة، والأدباء والمحدثين) لكي نستطيع تجاوزه .

فالتجاوز هو الأمر المشروع والواجب، وأما نفي التراث، فغير مشروع على مستوى الحداثة الإسلامية، وغير ممكن إلا إذا تبيننا الانقطاع عن التراث الإسلامي . وهذا الأمر قد ثبت فشله . ويعتبر تخطياً للبيدهيات التي تكمن في كل تفصيل من تفاصيل الاجتماع الإسلامي . فإن التراث ليس زماناً ماضياً، بل إنه مفاهيم لا تزال قائمة حتى الآن، فقد تجد في بعض الأحيان كائنات تراثية، هي في أحسن الأحوال تقبل أن تعيد النظر في هذا التراث . إلا أنها يستحيل أن تقبل بالانقطاع عنه . وحتى لو قبلنا الانقطاع، كيف نتخيل أن نبدأ من نقطة ليس فيها ماضٍ .

■ أكبر الطيبة : ربما هذا الأمر هو الذي دعا إلى طرح صيغة بظاهاها إعادة قراءة للتراث، إلا أنها في واقعها نفي لهذا التراث وانقلاب عليه . كالذي يطرحه بعض المفكرين من تجميد النص الديني في العصر الذي نزل فيه، وهذا يجعلنا لا نسري النص إلى عصر آخر . في رأيكم ما هي المعالم لهذا المنهج الذي تقولون بصحته ؟ هل لا بد من دخول اللسانيات إلى الاجتهاد ؟ أم هل لا بد من تفعيل دور القرآن أكثر في استنطاق القواعد الفقهية ؟ وما هي البدائل العملية ؟

• السيد الأمين: أعود إلى النص الديني، وهذه هي النقطة الحساسة والمهمة في هذا الجدل الدائر، حول الحدائث والتي تقول بأن النص الديني، يجب أن يكون هو المنطلق. أعتقد أننا كمؤمنين لا مانع من اعتقادنا بوجود خطاب ديني محدود بمرحلة، وبفئة، ومجتمع، ومرحلة تاريخية معينة، ولكن يوجد في النص القرآني ما يتجاوز ذلك باستمرار، من أجل أن يسمح للأجيال القادمة بتقديم قراءتها الخاصة للقرآن.

وفي الحقيقة، عندما أدافع عن التراث الإسلامي أقول: إن المسلمين كان لهم جرأتهم التي لا حدود لها في قراءة هذا النص، وفي استخلاص أحكام ومفاهيم كانت وليدة عصورهم وحاجاتها، على نحو يثير الإعجاب بهذا النمط من التعامل مع النص القرآني. أين تقع مشكلة الاجتماع الإسلامي؟ الذي حصل أن قدرة هؤلاء العلماء والفلاسفة إلى ابتداع أشكال من التفسير كان لها تأثير سلبي على أجيال لاحقة اطمأنت إلى هذه التفسيرات، واعتبرتها مطلقة، ونهائية مع أنها مرتبطة بزمان محدد.

الآن ما معنى الحدائث أو التجديد؟ إن معنى ذلك: أن هذا التراث، وهذا التفسير لا يخاطب إلا العصر الذي وجد فيه، والمرحلة التي قام فيها. وعلى الأجيال اللاحقة عدم النهرب من مسؤولياتها الخاصة في إنتاج تفسير جديد... .

■ **أم الطيبة:** وربما التقى الجيلان على تفسير واحد... .

• السيد الأمين: طبعاً، لا يمكن أن نشترط سلفاً، المخالفة. ولكن أن تنتج تفسيرك الخاص المبني على فهمك للنص. لكن مع إضافة أساسية، وهي أنه لا يجوز أن يتصور أحد بأن أهمية النص الديني، تعني فيما تعنيه أن النص الديني وحده، هو مصدر الإلهام في كل شيء على مستوى الحياة، والإنجازات التاريخية. فهناك النص الديني، ولكن هناك أيضاً الكائن الإنساني، فإن النص منزل من عند الله وله قداسته، وهناك الكائن الإنساني الذي خلقه الله، ووضعه في هذه الحياة، ووهبه ما يوازي الوحي، بل إن الوحي لا يجد معناه إلا في ضوء العقل. أي إن الإنسان مسؤول عن إنجاز وجوده وحياته، ولكن على أساس مرجعية النص الديني، والعقل أيضاً. فالتاريخ لا يصنعه النص الديني وحده، بل الإنسان معه، وبالتالي لا نستطيع تجديد الحضارة العربية الإسلامية، باستلهام النص الديني وحده، بل بحيوية العقل الذي يعتبر النص مرجعاً، إلا أنه لا يرى فيه الملهم الوحيد.

لا بد إذن، من اجتراف صيغ وأشكال لتجديد الحياة الإسلامية لا حدود لها، لأننا كما نلاحظ أن النص الديني لم يضع قواعد صارمة، ونهائية تقيد حركة الإنسان... .

■ **أم الطيبة:** أي ليست هذه القواعد تأسيسية دائماً، بل كثير منها إمضاء، ومؤيدة لما جاء به العقل... .

• السيد الأمين: نعم وأحياناً تضع حدوداً لتطرف الإنسان، وتطرف العقل. إذن

إنجاز الحداثة لا يعتمد فقط، على الفكر الديني، ونحن لا ندعي ذلك، مثلاً، التطور التكنولوجي، والتطور الاقتصادي، والتطور الصناعي، بطبيعة الحال مصادره ليست في النص الديني، أي نحن لا نذهب إلى القرآن لنكتشف النظرية النسبية، أو معادلة فيزيائية، لأن النص القرآني ليس من مهمته أن ينوب عن الإنسان في اكتشاف المجهول، إنما هناك وسيلة أخرى منحها الله للإنسان، هي العقل، والنص القرآني، هو كتاب هداية للإنسان، فإذاً مشكلات التخلف الموجودة، والتي تستدعي الكلام على الحداثة، يجب أن لا تذهب بنا بعيداً إلى حد القول - عند المتدينين - أن الحل يتمثل بالعودة إلى النص الديني في كل شيء، وكذلك لا يجب أن تذهب بالآخرين إلى حد القول: بأن النص الديني يمثل عائقاً في وجه التقدم.

■ **أخيراً:** الشيخ محمد عبده، يطرح أن عدم الأخذ بالنص الديني هو السبب في كل تخلفنا، وفي المقابل "رينان" يقول: «بأن الحداثة لن تجتمع مع شيء من الدين»، وهذا الكلام الذي ذكرتموه، يدل على أنكم لستم مع الأول ولا مع الأخير.

● **السيد الأمين:** أظن أن الشيخ محمد عبده، وأنا من الذين قرأوا ما كتبه حول هذا الموضوع، عندما يقول: إن التخلف مصدره هو الابتعاد عن الدين، كان يقصد بالدقة، أن علاقتنا بالدين قد تغيرت، على النحو الذي يجعل الدين ضعيفاً في وجودنا، بوصفه عنصراً دافعاً ومحركاً، ومن هنا قال بعملية الإصلاح الديني، هو يريد أن يقول إننا لا نستطيع أن نستعيد الدين بوصفه دافعاً قوياً للتجدد، وللارتقاء، إلا إذا أجرينا عملية إصلاح وتجديد في المفهوم الديني، الذي أصابه الكثير من الصدا، فهو يربط بين عملية التقدم والتجديد، أي الإصلاح الديني، ولذلك هو اهتم بالإصلاح، واختلف مع السيد جمال الدين الأفغاني: فالسيد جمال الدين في هذا المعطف التاريخي الحساس في أواخر الدولة أيام الخلافة العثمانية، وبداية مجيء الاستعمار الغربي إلى المنطقة، كان يتبنى فكرة الوحدة الإسلامية على أسس جديدة تنقذ العالم الإسلامي، من الانهيار الذي أصاب الدولة، ومحمد عبده عايش المرحلة اللاحقة، أي عاش الانهيار الذي شهدته العالم الإسلامي - رأى أنه لم يعد ممكناً بالوسائل السياسية تصحيح الوضع القائم، فلذلك قال بلزوم الإصلاح، والبدء به أولاً، لأنه في مرحلة الدولة العثمانية، وحتى قبلها أي مرحلة الدويلات العباسية، بدأ الوعي الديني يتراجع، ويتكسر بصورته التي أضرت بالحضارة الإسلامية، فقال بلزوم التجديد وإصلاح العقيدة والفقه والحديث وغيره.

من هنا نعود إلى القول بأن محمد عبده ليس من القائلين بأن ترك الدين هو سبب التخلف، إلا بهذا المعنى، أن ترك الدين الحقيقي هو سبب التخلف، وأنا مع هذا الطرح، في مقابل رينان، وغيره أي سلامة موسى مثلاً، وبعض المفكرين الذين اعتبروا الدين عائقاً، أنا أقف في الطرف المقابل لهؤلاء تماماً، وأقول: بأنه، إذا اعتبرنا الدين عائقاً في سياق التجربة

الغربية، فإن الدين لم يكن عائقاً في سياق تجربة إسلامية أكثر من ذلك، إنني أعتقد أن الذين قالوا بكون الدين عائقاً في وجه عملية التطور، والحدائث، كانوا يخلطون خلطاً واعياً أو غير واع، بين الكنيسة والدين، بين السلطة الدينية والدين.

أعود هنا إلى الفرق النوعي بين إشكاليات الحضارة الغربية، وإشكاليات الحضارة الإسلامية، ففي الإسلام كل حركة تغيير استهدفت التجديد في الحياة الإسلامية، كانت تتطلق من قواعد دينية، يعني حتى الثورات الاجتماعية في الإسلام التي كانت تنتج بسبب القهر الاجتماعي، والقهر الاقتصادي، كان زعماءها يشتمون من الإسلام نفسه، الأدبيات التي تعطي لثورتهم الشرعية، أي لم يكونوا مضطرين للثورة على الإسلام لأن الإسلام لا يمكن أن يضمن أي شرعية على أي شكل من أشكال القهر الاجتماعي، أو الاقتصادي الذي كان يمارسه بعض الحكام، لذلك كان الثوار عندما يواجهون هذا القهر، كان يسيراً عليهم أن يشتقوا قواعد ثورتهم من النص الإسلامي نفسه، فالنص الإسلامي جاهز دائماً لإعطاء شرعية التغيير في الحضارة العربية الإسلامية، بينما في الحضارة الغربية، لم يكن النص الديني قادراً على إعطاء شرعية التغيير، من هنا أخذت تلك النقلة النوعية في الغرب شكل الثورة وإلغاء الكنيسة، ولم تستطع هذه الثورات في التاريخ الإسلامي أن تأخذ شكل الثورة على الدين نفسه.

■ **أم العلية:** ولكن حصلت ثورات، فمثلاً عندما يحرم بعض العلماء الاستفادة من جهاز تكبير الصوت، مع أنه اكتشاف علمي بسيط، فهذا يكشف عن أزمات في التعااطي مع النص الديني.

● **السيد الأمين:** نعم هذه الأزمات موجودة في العقل الإسلامي، وليس في الإسلام، فلا يوجد في الإسلام أزمة وعائق أمام من يريد أن يجد أساساً فكرياً، لمن يريد التغيير وتصحيح الوضع القائم، لأنه كما قلنا كل الثورات التي حصلت في التاريخ الإسلامي، كانت تهدف إلى تصحيح وضع غير إسلامي، مثلاً: الثورات التي واجهها الأمويون، ومنها الثورة التي انتهت الدولة الأموية، وجاءت بالعباسيين، فالعباسيون لم يكونوا بحاجة إلى إلغاء الإسلام ليلغوا شرعية الحاكم، بالعكس كانوا يستحضرون الإسلام، ليقولوا بان الحاكم لا يتبع النهج الإسلامي، وبذلك يصفون الشرعية على عملهم، فالإسلام يعطينا شرعية العمل، لتجاوز الواقع على المستوى السياسي، والاجتماعي، وهو يعطينا مشروعية العمل لتغيير الواقع على مستوى الاجتهاد، وهنا ندخل إلى مفهوم الحدائث لأقول: إن الحدائث مشروعية في الإسلام، بنص الإسلام نفسه، الذي جعل الاجتهاد فريضة ولم يجعله مجرد حق من الحقوق.

■ **أم العلية:** اسمحوا لنا بالعودة إلى الفكرة الأساسية لتوضيح الالتباس الذي ما زال قائماً، عندما نتكلم عن نسختين من الحدائث: حدائث غربية، وحدائث إسلامية، بتصوركهم

ما هو الفارق الأساس بين الحداثتين، فما هي المفاهيم التي تتضمنها الحداثة الغربية؟ وما هي المفاهيم التي تتضمنها الحداثة الإسلامية وهل هي موافقة لتلك المفاهيم، أو مخالفة لها؟ وكأننا نرى نوعاً من النفور والفرار من الحداثة الغربية، فما سبب هذا النفور؟

• السيد الأمين: الحداثة - بشيء من الاختصار والتكثيف - هي في جوهرها، ومضمونها صورة العقل الغربي، والرؤية الغربية للكون، والإنسان، والحياة. فعندما نتكلم عن الحداثة لا نتحدث عن طائرة، أو سيارة، أو عن تقنيات فقط، بل عن اللوزام الفكرية والروحية. يجب أن نعتزف بان الحضارة الغربية رغم ارتباطها الشكلي بالمسيحية، هي عبارة عن محاولة لتحرير الكائن الانساني من فكرة الله. وهذا مع عبرت عنه فلسفات كثيرة. فمثلاً كتاب فاوست للشاعر الألماني "غوته"، من أهم الوثائق التي تشرح العصب الحقيقي للحضارة الغربية المعاصرة. ويشرحها بصورة أكبر، الأدب الوجودي، في قوله بأن الانسان استطاع أن ينتزع حريته، إذن في مضمون الحضارة الغربية، هناك اعتقاد بأن الكائن الانساني استطاع أن يصنع قدره بمعزل عن أي قوى أخرى. هذا هو جوهر الحداثة الغربية فلسفياً وفكرياً. وهذا يتناقض كلياً مع جوهر الحضارة الإسلامية التي تعتبر الوجود الانساني تجلياً من تجليات الوجود الإلهي على الأرض، وأن الكائن الانساني هو كائن يصنع ذاته بالاستناد إلى الله (سبحانه وتعالى) وأن عبوديته لله هي أعلى اشكال حريته. وليست أعلى اشكال عبوديته، بالمعنى الذي كانت تفهمه الحداثة الغربية التي رغم علاقتها الشكلية بالدين، إلا أنه لا يوجد فيها إله.

وإذا أردنا ان نقيم تمييزاً جذرياً بين الحداثتين، وعلى مستوى فلسفي نقول: إن الحضارة الغربية هي التي تقول بألوهية الانسان. أعني التي تقول بموت الله، وهي المقولة المشهورة التي قالها نيتشه "مات الله". تعني أن الإنسان كائن كان يستند إلى فكرة الله بسبب ضعفه. أما الآن فتحول الانسان إلى "الله". وإذا قلت: هناك مؤمنون في الغرب. أقول: نعم هناك مؤمنون ولكن هذه هي ماهية الحضارة الغربية... وفي الحضارة الإسلامية لا يمكن أن نتبنى هذا المفهوم، لأنه يخرجنا من جلدنا، ولا يدخلنا في سياقهم، وهو أمر مستحيل...

■ **الحج الطيبة:** هل يمكن اعتبار العودة إلى مقاصد الشريعة في مجال التعاطي مع النص الديني، طفرة في مجال تحديث النص الديني؟ أو أن هذا البحث قد اخذ حصته من الدراسة؟

• السيد الأمين: لا، لا زال هذا الأمر مهماً. وأعتقد أن المرحلة الماضية، شهدت العديد من المقاربات في هذا الموضوع. مما يجعلني متفائلاً أنها ستجد طريقها إلى آليات العمل الفقهي. وإذا اردت أن أستقرأ اتجاهات المستقبل في الاجتهاد، فإنني أحسب أن مقاصد

الشريعة سوف تكون قاعدة أساسية* لكن سوف تواجه هذه المسألة صعوبات على مستوى التنفيذ، وسبب ذلك هو قوة القواعد الموروثة في هذا المجال* فهذه القواعد ليست ضعيفة إلى درجة تجعل هذه المهمة سهلة* والذي سوف يساعد على إحداث هذه الطفرة هو هذا الاحساس الدائم بان صيغة الاجتهاد في المراحل السابقة، لم تعد كافية لاجتراح أحكام، ورؤى تستلزمها المرحلة الراهنة وتحدياتها*

وهذا يجعلني متفانلاً بأننا سوف نجد الوسيلة، لتحويل المقاصد إلى مصدر أساسي من مصادر الأحكام الشرعية* ومن باب المثال في بعض الأحيان يواجه الفقيه أزمة، أو حالة أسرية مثلاً، لا يجد نصاً يقنعه بأنه يعالج هذه الحالة بعينها* فكيف يتصرف كفقيه؟ فهو لا يريد أن يخون علاقته، والتزاماته تجاه النص؟ ولكن في نفس الوقت يصبر على الوفاء بالتزاماته تجاه الأزمت التي يواجهها* ولذلك لا بد من إعادة النظر في مناهج الاجتهاد السابقة* فمثلاً، عندنا مشكلة في النظام الأسري فعندما تنفصل العلاقة الزوجية بسبب الطلاق مثلاً، فالمجتمع الحديث يختلف عن المجتمع القديم بمعنى أن القيم مختلفة*

فالمرأة كانت بعد الطلاق تعود إلى أهلها، وكان هناك أعراف كانت تحميها من الحاجة* وأما اليوم عندما يجري طلاق المرأة، فلا حقوق لها سوى مهرها ولا ضمانات أخرى تحميها، لا في الدولة ولا في المجتمع* فالفقيه عندما يرجع إلى النص يجد أن لا حق لها على الرجل سوى المهر* فإذا أخذت مهرها بعد عشرين عاماً من الحياة في مؤسسة الزواج، لا تجد ضماناً سوى هذا المهر الذي يكفيها لشهر أو سنة أو سنتين كحد أقصى* وهذا هو الموجود في الفقه، أي ليس في فقهننا ما يعالج مشكلة هذه المرأة*

■ **الحياة:** قد يقال بأن هذا العقد كان باختيارها، فهي التي لم تشتت ما يحافظ على مصالحها المستقبلية*

● السيد الأمين: عظيم! هذا من الأمور المستجدة* فإن القول بأن هذا العقد لم يكن له دفتر شروط في السابق، يعني، بأن هذا مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية الاسلامية، والتي كان الفقه يشرف عليها* لماذا لم ينشئ الفقه الاسلامي في السابق مثل هذا الأمر، أو مثل هذه الضرورة التي كان يجب أن تلازم عقود الزواج*

■ **الحياة:** قد يقال بان هذا من منطقة الفراغ التي تركها الشارع ولم يتعرض لها*

● السيد الأمين: أحسنت! فإذن، فقهننا لم يشتغل على هذه المواضيع في السابق، والآن بدأ بذلك، ولكن لماذا؟ لأنه بدأ يشعر بأن المرأة عندما تنفصل عن زوجها لا يبقى لها ضمانات* فأعاد النظر في الأمر، فرأى أن هذا العقد يمكن أن يضاف إليه بعض الشروط التي تؤمن حقوق المرأة المطلقة* وأنا لا أريد أن أقول: إن المشكلة في الفقه، بل أريد ان

أقول: إن هناك مشكلة في الاجتماع الاسلامي، ولم يُستفد من كل الامكانيات الموجودة في الفقه . فكان الاجتماع الاسلامي، اجتماعاً ذكورياً ومتأثراً بهذه النزعة أكثر من تأثره بعدالة الفقه، وإلا لو كان متأثراً بعدالة الفقه، لجعل لهذا العقد شروطاً تؤمن للزوجة المطلقة ضماناتها .

■ **الحكمة** : عندما نقول فكر ديني، ما هو المراد من الفكر الديني؟ هل العقل يقع في مقابل الدين أم أن الدين يستوعب العقل، وهنا أستحضر قول الإمام الصادق (ع) : " إن الله خلق العقل، فقال له : أقبل . فأقبل . فأقبل . فأقبل . " أو الأوامر الكثيرة الواردة في القرآن الكريم والتي تأمر بالتعقل . بعبارة أخرى هناك مقدار غير قليل من الخطاب الديني، موافق للعقل ويقبله حتى الوثني . من هنا ألا ترون من الضروري توسعة مفهوم الفكر الديني ليشمل حتى مدركات العقل ؟

● السيد الأمين: لا شك أن الفكر الديني في الإسلام اصطلاح بشري . فكيف نصنف أن هذا الفكر ديني أو غير ديني ؟ هناك من يعتبر، أن كل فكر ينطلق من نصوص الدين ومن غايات الدين، وينشط في هذا المجال يعتبر فكراً دينياً . وما كان خارج نطاق الانطلاق من النص الديني، أو من الغايات الدينية، فهو فكر غير ديني .

أعتقد أن الاسلام أعطى أهمية للفكر بما هو فكر، ومن هنا نستطيع أن ندعي أن كل إنجازات العقل البشري هي فكر ديني، فيما إذا كان هدفه الوصول إلى الحقيقة، أو كان يهدف إلى جعل وجود الانسان أفضل . لأننا نعتقد أن الاسلام لم ينجز الحقيقة ثم طلب منا أن نتعلمها من النص الديني . بل أشار إليها وطلب من الإنسان أن يصل إليها بالكدح الحقيقي العقلي . أنا كمسلم لا بد ان يخطر في ذهني قوله تعالى : ﴿ إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه ﴾ . هنا أتساءل هل كدح الفيزيائي في سبيل اكتشاف القوانين الفيزيائية في الكون، كدحاً غير ديني . . .

■ **الحكمة** : جناب السيد الأ ترون، لزوم التفريق بين الفكر الديني والفكر الذي ينسجم مع الدين ؟

● السيد الأمين: أنا أقول : بأن مفهوم الفكر الديني أعمق . فما دام الاسلام يقدر العقل، وكدحه في سبيل الحقيقة، يندو كل سعي حقيقي ومخلص للوصول إلى الحقيقة دينياً، وشكلاً من أشكال العبادة . لأنه فعلاً يهدف إلى الحقيقة التي هي غاية التعقل . مثلاً، ﴿سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ . هل نعتقد أن الآيات التي يشير إليها القرآن، هي آيات القرآن فقط .

■ **أخي الطبية:** : أعتقد أن هذا الطرح يؤدي إلى نوع من التصالح بين الدين والعلمانية. فالعلماني (ولا أقصد الملحد) عندما يطالب بإعطاء فرصة، وهامش أوسع للعقل، وعندما يدعو إلى الإدارة العلمية لا يقصد من ذلك ما يؤدي إلى معارضة النص. هذا العلماني في الحقيقة أنت تسمية دينياً .

● السيد الأمين: أنا أعتقد بأنه إذا كان العالم مصدر الحقيقة من وجهة نظر العلمانية. فمن وجهة نظر المسلم يمثل العالم، جزء الحقيقة على الأقل، أو جزءاً أساسياً من الموضوعات التي نكتشف بها الحقيقة. ومن خلال العقل نفسه وبصورة مباشرة. فإذا في الإسلام، لا يوجد فكر ديني، وفكر عقلائي بشري. بمعنى أن الإسلام يضيف نوعاً من القداسة، على الجهد العقلي البشري، في أي حقل من حقول المعرفة. لأنه سعي في سبيل اكتشاف الحقيقة التي بثها الله سبحانه في هذا الوجود. وكل سعي في هذا المجال هو سعي نحو الله وكدح إليه.

فأنا أعتقد أنه ليس من مصلحتنا حصر الفكر الديني في مجال محدد. فأني جلاء لأي حقيقة مبهمة يساعد على رؤية الله وآياته. فإن لم يكن فكراً دينياً، بمعنى مباشر، فهو فكر ديني بالمعنى غير المباشر. نعم إذا كان هذا الفكر الذي نتكلم عنه، ينطلق من أساس لا يؤمن بالله، ويريد أن يؤسس لألوهية الإنسان لا يكون دينياً. فنيته ليس فيلسوفاً دينياً بمعنى أن فكره ليس فكر دينياً - طبعاً أنا لا أريد الدخول في التفاصيل فالبعض يدافع عن نيته ويقول: " بأن الله الذي أماته نيته هو الله التاريخي الذي صنعه الناس"، ولكنه لم ينف وجود الحقيقة الأزلية - وأنا لا أوافق هنا على هواجس بعض الناس في سعيهم لأسلمة المعرفة، فيقولون، " علم اجتماع إسلامي " ٠٠٠. وهكذا. أنا أرى بأن هذا أدلجة للمعرفة وليس أسلمة لها. لأن المعرفة هي إسلامية دون أن نأسلمها. وأرى في هذا المنهج نوعاً من عقدة النقص. أعتقد أن الإسلام بريء منها، وأن الإسلام منفتح على المعرفة معترف بموضوعيتها، مؤكداً على قوة دلائلها على الله. وبالتالي أنا لست مع هذه النزعة، لأنها في جوهرها نزعة إيديولوجية وليست نزعة دينية.

■ **أخي الطبية:** : عندما يأمر الله سبحانه في الكتاب الكريم، بالتعقل، فهل الإنسان في ظل هذا الأمر سيكون متديناً لأنه يطيع هذا الأمر الإلهي، أم بقدر ما يتعقل ويتعلم قد صار متديناً؟ والشق الثاني كما هو معلوم إنه سوف يذيب الاختلاف بين الدين والعقل.

● السيد الأمين: إذا أردنا ان نختصر ذلك، فأعتقد بان الاستجابة لسؤال العقل، والسعي للإجابة عليه، هي في حد ذاتها عمل ديني. لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك فلماذا احتكم الإسلام للفطرة، بأمره بالعودة إلى الفطرة واستفنائها. فالإنسان من وجهة نظر الإسلام كائن ديني، يستخدم ما وهبه الله ليواجه به الوجود. وبالتالي عندما نعود إلى الآية القرآنية

﴿ ٠٠٠ إنك كادحٌ إلى ربك كدحاً فملاقيه ٠٠٠ ﴾ نستطيع أن نمناها التفسير التالي : يقال إن حركة التاريخ هي في صعود وأنها بالنهاية في تطور، لكن هذا لا يعني أنه ليس فيها تعرجات، يعني هذا الخط الصاعد للتاريخ، صاعد باتجاه الذروة، ولكنه يمتد بكثير من العقبات التي تجعله ينحني ويلتوي، إلا أنه في النهاية يتابع صعوده، الإنسان في كدحه بما هو إنسان، مسلماً كان، أو مسيحياً، أو ملحداً، أنا أقدر، أنه يسير ويكبح نحو الله فاللحاد نفسه في مرحلة من المراحل هو جزء من مسيرة التاريخ، لكن هو عملية التواء في هذه المسيرة ليس أكثر، إنه يؤخر هذه المسيرة نحو الله ولكنه لا يعطلها ﴿ إنا خلقنا الإنسان في كبد ﴾ الكبد هو هذه الحالة من عدم الوضوح في الرؤية والاضطراب، لكنه جزء من هذه المسيرة ٠٠٠

■ **الحكمة الطبيعية** : هل يمكن أن نفهم من هذا " الكدح " ما يقوله البعض من أن صفة " الدينية " لا تتعلق بالمعرفة، أي لا نريد أن نوسع هذا المفهوم حتى يشمل كل المعارف وحركة العقل، هؤلاء يقولون إن الدينية لا تتعلق بالمعرفة، بل بالسلوك، وهذا الكدح أيضاً لأنه يمثل سلوك الإنسان، فليس بالضرورة أن الكادح يصل إلى المعرفة.

● السيد الأمين: أنا لا أوافق على هذا الفصل بينهما ٠٠٠ المعرفة موضوعية، لا توصف بأنها دينية أو غير دينية، لكن مستلزمات الوجدانية هي كذلك، فمثلاً قانون، " كل فعل يلزمه رد فعل، يوازيه في القوة ويعاكسه في الاتجاه " هو قراءة موضوعية في عالم مادي، لكن اللازمة المعرفية لهذه القاعدة هي دينية بتقديري، أنا كمسلم ٠٠٠٠٠

■ **الحكمة الطبيعية** : اللازمة المعرفية، أم اللازمة السلوكية ؟

● السيد الأمين: ٠٠٠ اللازمة المعرفية التي تصنع السلوك، بمعنى : معرفة الكون، ومعرفة قواعد السلوك، أنا كمسلم أقرأ فيها وجود الله سبحانه، وبالتالي تصبح هذه المعارف قاعدة لإنتاج سلوك إذا استطعت أن أقرأها بملازماتها الوجدانية والفكرية، لا أستطيع أن أفصل بين المعرفة السلوكية والمعرفة العلمية، لأننا نستمد سلوكنا من معارف مادية.

■ **الحكمة الطبيعية** : ولكن معرفة واحدة، يتعاطى معها المتدين بشكل خاص، وغير المتدين بشكل آخر، هل يمكن الحديث عن فطرنة المعرفة ؟

● السيد الأمين: هذا الاصطلاح " الفطرنة " جديد إلا أنه مهم، أنا أعتقد أننا نحن المسلمين، علينا أن نميز بين الطبيعة والفطرة، الفطرة الطبيعية تدعو الإنسان إلى الهدوء وتجاهل الحقائق بينما الفطرة هي التي تدعو الإنسان إلى البحث عن الحقيقة، فالمعرفة وليدة الفطرة لا الطبيعة، وبهذا المعنى يمكن اعتبار بعض العلوم صادرة عن الفطرة، وأحياناً

يكون بعضها صادراً عن الطبيعة . فما هو صادر عن الفطرة، لا داعي للحديث عن اسلمته بشكل مفتعل . وهنا أرجح الحديث عن فطرة المعرفة .

■ **أبو الطيب** : تقدم منكم أن الحدائث مفهوم له علاقة بالزمن، ولكن متى وعى الانسان حدائته ؟ ألم يكن الانسان يعي حدائته قبل هذه الفترة الزمانية التي يطلق عليها مرحلة الحدائث ؟

● السيد الأمين: بلى كان يعي الانسان حدائته، لناخذ ما يسمى بعصر النهضة (فترة الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، وإقبال وغيرهم) فهؤلاء لم يسموا المهمات التي اضطلعوا بها باسم الحدائث، وإنما أعطوها تسميات أخرى، كالأصلاح، والإحياء، والتجديد . ألا يتضمن هذا وعياً بأن ما هو قائم يجب تحديثه ؟ رغم أنهم لم يستعملوا كلمة الحدائث . برأيي، الحدائث موجودة في كل زمان لكنها اكتسبت هوية خاصة في سياق الحضارة الغربية . كما أن هذا المصطلح كان يستعمل في العصور القديمة فمثلاً في العصر العباسي أيام أبي تمام كان يستعمل هذا المصطلح، إلا انه لم يكن يحمل هذه المضامين التي يحملها اليوم مصطلح الحدائث . وبرأيي علينا أن نصوغ مصطلحاً إسلامياً لأنه لا يجوز أن يبقى هذا المصطلح غائماً بين المعنى اللغوي والمعنى الفلسفي . وربما كان هذا واحد من مشاكل الحدائث . وأنا شخصياً لا أشعر بتحسس تجاه المصطلحات، فيمكن أن تسمى الحدائث الإسلامية، إلا أننا إلى الآن لم نتفق على أسس ثابتة وواضحة لهذه الحدائث، رغم شعورنا بلا بديهة حدائث تتميز عن حدائث الغرب .

■ **أبو الطيب** : الحدائث التي لا تؤدي إلى الإحداث في الدين .

● السيد الأمين: جميل! التي تؤدي إلى الإبداع وليس البدعة .

■ **أبو الطيب** : البرفسور كلیم صديقي يقول : إن فترة الحدائث هي فترة نفي الدين في الغرب، وفترة ما بعد الحدائث هي فترة العبثيات . لأن الفلاسفة بعد هذه الفترة ينشغلون بنقد الحدائث . أما فترة ما وراء ما بعد الحدائث، فهو يعتقد بأنها سوف تكون فترة الإقبال على الفكر الديني . فما تلاحظون في المستقبل وماذا تتوقعون ؟

● السيد الأمين: أنا أتوقع أنها جزء من المكابدة، المكابدة التي تعترى هذه المسيرة التي تتجه نحو الله . يلاحظ أنه منذ أطلق شعار " مات الله " في الغرب، بدأت تحدث أزمات يعبر عنها المفكرون الغربيون . وهذه الأزمة هي أن الانسان ملك حريته إلا أن هذه الحرية لا غاية لها . فهذه الحرية تنطلق من الانسان وتنتهي به وهذه هي الأزمة لأنه لا بد من غاية لهذه الحرية .

وأحسن من عبر عن هذه الأزمة هو روجيه غارودي حيث يقول : إن الفكر الإسلامي حيث اعتبر الغاية هي " الله " . فالحرية في الغرب رصيد يتعاضم ولكن دون غاية . فينشأ عن ذلك نوع من البطر . وفائض الحرية . المسلم لا يوجد عنده فائض حرية لأن الطريق إلى الله يستنفد كل حرية .

■ **أي الخطبة :** أحد المفكرين يعبر عن هذه الحالة بأنانية الإنسان فيقول، بأن مشكلة الفكر الغربي تتمثل بمفهوم " الإبليسية " ويريد به قول إبليس : " أنا خير منه " .
 • السيد الأمين: نعم قلت لك نيتشه عبر عن هذا المعنى.

■ **أي الخطبة :** ولكنه مبرر...

• السيد الأمين: نعم مبرر ولكن في سياق خاص هو السياق الغربي، فانا متفق معك . إننا نتعاطف معهم وهذه قد تبدو مفارقة، ولكنها ليست كذلك، بل هي استماع جيد لنبض الاسلام . الذي يهدف إلى تحرير الكائن الانساني، من فكرة السلطة باسم الحق الإلهي على الأرض . هذه السلطة هي التي صودر فيها البشر في الجاهلية . فمن قال، بأن الجاهلية لم يكن فيها دين؟ كان هناك دين يمارسه الناس باسم الحق الإلهي . الاسلام جاء ليحرر الانسان من هذا الدين .

ألم تكن العلمانية في أوروبا هي وسيلة البشر للتحرر، من هذه المصادرة؟ يعني عندما كانت الكنيسة تحكم باسم الحق الإلهي، كان يريد الانسان أن يتحرر منها . والاسلام ليس ضد تحرر الانسان من هذا النوع من السلطة . بل يتعاطف معك ويدعمك في هذا التحرر، بشرط أن لا يكون هذا التحرر، وسيلة لإنكار حقيقة الدين وحقيقة الله .

ونعود إلى موضوع الغرب وأزمته المستقبلية . فليس فقط روجيه غارودي الذي اهتدى إلى الإسلام يرى ذلك . أغلب مفكري الحداثة وما بعد الحداثة يرتسم عندهم غياب الغاية لحرية الانسان . وأنا لا ادعي أنهم يطرحون العودة إلى الله كحل، لكن هذا يؤشر إلى أن مرحلة ما بعد الحداثة، وما بعدها، سوف تكون مرحلة معرفة الغاية التي هي الله سبحانه وتعالى . وسيغدو مسار التطور الغربي مسار الإيمان بالله . ولكن هل يستطيع المسلمون أن يقدموا للغرب ما يساعدهم في تحرير أنفسهم؟ وهذه، هي الفكرة الأساسية التي ينبغي أن تكون محور حوار الحضارات . وهذا الحوار له موضوعات أساسية، وموضوعات فرعية . من موضوعاته الأساسية التي أصر عليها دائماً، أنني أقول: إن علاقة الغرب والشرق لا يجب أن تكون علاقة صدام، بل علاقة حوار، والموضوع الأساسي لهذا الحوار، هو أن الاجتماع الإسلامي يمتلك غاية الحرية، ولكنه يفتقر إلى مادة الحرية، والغرب على العكس تماماً . بمعنى أن التكامل الحضاري بيننا وبين الغرب، ألا يسمح بأن نقدم لهم ما يحتاجون وهو

الفاية، ويقدم الغربيون مادة الأمانة التي هي الحرية؟ إذا رجعنا إلى الآية القرآنية الكريمة ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض ٠٠٠﴾ الا نرى أن هذه الأمانة هي الحرية وقد عرفها الغرب، ولكنه جهل الفاية والمسلمون عرفوا الفاية وفقدوا المادة!١

■ أم الطيبة: هل يمكن القول بأن الحدائة أعطت للغرب الشهود فهي لم تخل بالتوازن بل جاءت في فترة لم يكن عند الغرب لا دين ولا دنيا فأعطتهم الدنيا؟ فناخذ منهم شهادتهم ونعطيهم غيبنا . ولكن هل هذه الحدائة بعد كل هذه التراكمات تسمح للغرب بقبول مثل هذا الشيء؟

● السيد الأمين: نعم أنا اعتقد أن هذه الحدائة وأزماتها لا تسمح بذلك فحسب، بل سنتود الغرب بالضرورة للبحث عن هذا العنصر الذي فقده .

■ أم الطيبة: وعندما تكون الحدائة قد زالت . . .

● السيد الأمين: لا، عندها يكون قد بقي من الحدائة ما هو نافع . أما مستلزماتها الفكرية فتزول، ولكن نحتاج إلى قدر كبير من الحريات لنستطيع أن نقدم للغرب نموذجاً يتأمل فيه، ويحترمه، وبالتالي يأخذ به .

■ أم الطيبة: يرى البعض أزمة الغرب في حالة الفرور التي يعاني منها . فهو يعيش اللحظة الراهنة، يعتبرها أفضل ما يمكن أن يوجا، فيطرحون الحدائة على أنها آخر الدنيا . ثم يضطرون إلى تغيير ذلك إلى ما بعد الحدائة وهكذا كما يقولون " نهاية التاريخ " إلى غير ذلك من الاصطلاحات .

● السيد الأمين: كلمة فرور كلمة جميلة جداً . ﴿ إن الانسان ليطغى أن رآه استغنى ﴾ فالطغيان الذي أصاب الغرب جراء سيطرته على الطبيعة، خلق عنده نوعاً من الفرور الفكري والفلسفي إلى أن تنكر، حتى للانسان . فالحضارة الغربية ترى نفسها أفضل الحضارات ولا تعترف بغيرها من خصوصيات الانسان . وهذا الفرور يبدأ ينكشف للغربيين أنفسهم وبدأوا يلاحظون، أن الحضارات الأخرى عندها ما يجعلها أكثر من مادة للسخرية .

■ أم الطيبة: الا ترون بأن التنمية في الشرق متوازنة بمعنى أنه لو قارنا بين تنمية الشرق وتنمية الغرب، لوجدنا أن الشرق رغم تأخره مادياً بالقياس إلى الغرب، إلا أنه يعيش حالة من السكينة والاستقرار الاجتماعي بخلاف الغرب الذي تنامي في بعد واحد . وهكذا نتخلص من اتهام الشرق بالتخلف !

• السيد الأمين: نعم هذه الحقيقة أشار إليها مفكرون غربيون . فالتنمية الشرقية أكثر إنسانية ولم تكن على حساب الجانب الروحي بخلاف الغرب . ولكن هذا لا ينفي ضعف التنمية وبطء إيقاعها .

■ الحكيم الطيبة : ولكن هذا التوازن أليس من لوازمه هذا البطء . بحيث عندما نحافظ على التوازن لا يمكننا إحداث طفرة تنموية ؟

• السيد الأمين: نعم، قد يؤدي هذا، إلى القول بأن طفرة التنمية الغربية لعنة وليس نعمة . لأن هذا النوع من التوجه الكامل، نحو جانب من جوانب الإنسان هو الذي سمح بهذه الطفرة . لكن التوازن سوف يعطي للتنمية بعدها الانساني . وأنا مع القول بوجوب الاحتفاظ بالبعد الانساني، ولا يجوز التخلي عنه، تحت وطأة الانبهار بتطور الغرب .

■ الحكيم الطيبة : في الختام نشكرك على هذا الحوار الرائع، ونعتذر للإطالة رغم رغبتنا بالمتابعة .

• السيد الأمين: كان حواراً رائعاً بفضلكم وأنا أشكركم .