تأصيل السلام في الخطاب الإسلامي

د. كريم دوغلاس كرو*

ترجمة د. مازن النجار

خلاصة

مع صعود الحركات الاسلامية في مختلف انحاء العالم الإسلامي، تتصاعد كذلك الحاجة الى خطاب أو إنشاء جديد يسد الفجوة بين التقليد الديني وبين أوضاع الحداثة. وما لم يكن المسلمون على وعي بأحوال الحداثة وتحدياتها واسقاطاتها التاريخية والمعاصرة، فلن يمكنهم الانعتاق من مضطهديهم. وفي سعيهم نحو العدالة، لا بد للمسلمين الناقدين لأوضاعهم من خطاب فكري جديد ينتج أساساً معرفياً جديداً للمجتمع الإسلامي الذي ربما لا يزال مجتمعاً للعامة. يناقش هذا البحث فكر مفكرين مهّمين وهما: جودت سعيد، وخالص جلبي وأعمالهما. على اعتبار ذلك تمثيلاً على الخطاب الإسلامي المتعلق بالسلام.

مقدمة

يتفق معظم المسلمين على أن الإسلام باعتباره عقيدة وممارسة يتأسس على نموذج أو مبدأ للسلام القائم على العدل، متناولاً أسباب الصراع في المجتمع وعوامله. ويؤمن المسلمون بأن الإسلام يتضمن التزاماً روحياً واجتماعياً مؤكداً لعدد من الغايات المطلقة، منها الوحدة الأخلاقية للإنسانية بمجموعها كما هي متجسدة في المفهوم الاسلامي للأمة، ويأتي احترام التنوع شرطاً أساسياً لتلك الوحدة، إذا ما أدركنا أن وحدتنا تنطلق من

---

* باحث في قسم "الإسلام والسلام" من "برنامج دراسات السلام"، بمدرسة الخدمات (الدبلوماسية) الدولية، الجامعة الأمريكية في واشنطن، وقد نشرت هذه الدراسة بالإنجليزية في "المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية"AJISS، السنة 17، العدد 3.

التوجه الآنساني المشترك نحوّ الاستقصاء والوعي بوحدانية الله (سبحانه وتعالى) وتكريمه للإنسان. يشكل هذا التمثل للمصدر المطلق لغايات الإنسان في البحث عن الوحدة الأساس الأكثر أصالة وفي التطلع نحو سلام عالمي. ولنا أن نظل آملين بأن يتمكن المسلمون المستنيرون فكرياً وأخلاقياً من استخلاص النموذج الروحي للغاية والمعنى الجوهري للإسلام من أجل بناء مستقبل سلمي لهذا الكوكب بالتعاون مع الأديان والشعوب الأخرى. يتطلب هذا الأمل قيام قوة موافقة لتعزيز السعي نحو إطار فكري قادر على التعاطي والاستجابة للاحتياجات الفكرية الراهنة.

ومنذ أواخر عقد السبعينيات الماضي، سعت مختلف الحركات المسماة بـ "الأصولية" أو "الراديكالية" أو "الإسلامية" نحو صيغ جديدة، ووسعت من دائرة دعواتها ومناشداتها. ويعزى هذا الصعود في النشاط والنضال الديني منذ الثمانينيات الماضية كـ "نتيجة للابتكارات الفكرية وشبكات الاتصالات والنشاطات المتسجدة، والتي طالت تأثيراتها الفعلية كل مسلم، وشكلت بعمق توجهات الفكر الإسلامي المعاصر.[1]

لقد كشفت الثورة الإسلامية في إيران (1978–1979) عن مدى سعة الاستجابة التي لقيها المصطلح الإسلامي في سعيه لتأصيل التوجهات السياسية الشعبية. كما صعّدت المقاومة الإسلامية المسلحة للاحتلال الأجنبي من ثقتها بنفسها والغلو في ادعاءاتها البطولية، كما كان الأمر في تجارب المجاهدين الأفغان وهزيمتهم للسوفيات، وجهاد "حزب الله" لطرد القوات الإسرائيلية من جنوب لبنان، والمسلمين الشيشان المنخرطين في حرب (استقلال) مع القوات الروسية. وهناك بعض الجماعات المقاتلة التي تتبنى سياسة عنفية لاهوادة فيها ضد الأنظمة الحاكمة، ومن يدعمها من الغربيين، وضد غير الملتزمين من المسلمين. وفي الوقت نفسه تتصاعد باستمرار تلك القناعات بأن القوىالغربية العظمى تمارس المعايير المزدوجة فيما يتعلق بحقوق وأمن عرب فلسطين والمسلمين البشناق في البوسنة وألبان كوسوفو.

---

[1] انظر:

Eichkelman, Dale. "Trans-State Islam and Security", in S. H. Rudolph and J. Piscatori, eds., *Transnational Religion and Fading States,* (Boulder: Westview,1997): 28.

إن أكثر الصراعات دلالة وأهمية حول مستقبل الإسلام ليست تلك القائمة بين المسلمين والغرب، بل تلك الصراعات بين الاتجاهات والجماعات والرؤى المنافسة ضمن المجتمعات الإسلامية. لقد أبدت الحركات الإسلامية في مختلف أنحاء العالم مؤشرات على نضوج بطيء باتجاه التشكل كقوى بناءة للتغيير السلمي، باستثناء أمثلة ملحوظة في الجزائر ومصر والسودان وأفغانستان. وعلى مدى عقد التسعينيات الماضي أخذ التوتر والانقسام ينمو بين العديد من التصورات والتطلعات الثقافية لمختلف التعبيرات الرئيسة عن الهوية الإسلامية. فمن ناحية، تزايدت قوة الصيغ المحافظة لإسلام "الفرقة الناجية"، الساعي لفرض هيمنته وجماعته المختارة، ذلك عبر تأسيس أو فرض حالة من الانتظام والتماثل، ودعم جماعات سياسية بذاتـــها. وتتشكل هذه الصيغ بواسطة محددات ثقافية تسعى للحفاظ على هوية إسلامية أحادية "خالصة" في مواجهة المؤامرة العلمانية المتمثلة بالعولمة الرأسمالية وامتدادات السيطرة الأمريكية المقنعة بقناع الأسواق الحرة والاستقرار الاقتصادي والسلام العالمي. من ناحية أخرى، يتأكد الدليل على وجود إسلام مستنير ويتطلع قدماً لطرح مشروعه لوحدة الإنسانية، ويسعى لقيام مجتمعات على أساس الوحدة من خلال التعدد والتنوع، ويرفض إرغام الجمهورعلى الإذعان للعادات والتقاليد الموروثة، والتي لا تنطوي بالضرورة على أية مضامين أو قيم إسلامية، بقدرما تحاول مجرد الإبقاء على أنماط متخندقة من السلطوية الهرمية والوصاية. ويعمل ذلك الإسلام المستنير على إيقاظ الوعي والتوجه الإيجابي والمسؤولية نحو بناء نظام عالمي ينطلق من الإقرار بالسيادة والحاكمية الأعلى لله سبحانه وتعالى. هذا التعميم حول ذلك الانقسام الثنائي للطروحات الفكرية الإسلامية له فائدة محدودة في تناول المناهج المتعارضة لجعل الإسلام مستجيباً ومتواصلاً مع الاحتياجات المعاصرة. والحقيقة أن التشكيلات والتوفيقات بين مختلف هذه الاتجاهات تتواجد في كل مجتمع مسلم بدرجات مختلفة، وقد كان الأمر كذلك دائماً.

خطاب جديد

تقدم عناوين ونشرات الأخبار صورة لشبكة دولية من الإرهابيين الإسلاميين الذين يستهدفون الولايات المتحدة، والعقل المدبر للشبكة هو أسامة بن لادن، الشرير الشيطاني. تطغى هذه الصورة على نضالات إسلامية كثيفة من أجل تحولات اجتماعية وسياسية تقع

في صيغة حوارات وجدالات جارية حول "الإسلام". أما سياق تلك التحولات وخلفياتـــها في معظم العالم الإسلامي، من طنجة إلى جاكرتا، فهي نمو سكاني متسارع مع انتقال سكاني متصاعد من الريف إلى المدن، وأوضاع اقتصادية متدهورة، واتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء، وعجز معظم الدول الإسلامية عن توفير الإسكان والرعاية الصحية والخدمات الاجتماعية. أما عملية التحديث المشوّهة التي مرت بها الدول ذات الأغلبية الإسلامية فقد جاءت مصحوبة بتحولات في الفكر والمفاهيم على المستوى العقدي والمستوى الأيدولوجي. يأتي نشوء خطاب أو إنشاء إسلامي جديد والحاجة الماسة له، متوازياً مع تاريخ المساعي والحملات المختلفة من أجل الديمقراطية والمساواة والشفافية السياسية في الحوارات والمجادلات المصاغة بعبارات ومصطلحات علمانية في البلاد غير الإسلامية، حول الحقوق المدنية والسياسية.

وفي مركز هذا "الخطاب الجديد" تقع مهمة تأويل المصادر الإسلامية الأساسية (المقدّسة) وتطبيقها استجابةً لاحتياجات الإنسان المعاصر. وتستدعي محاولات "التفكير الجديد" –عموماً– التقليد الإسلامي الكلاسيكي المتسع للخلاف في الرأي والاجتهاد حول جوهر ومقاصد الأصول الإسلامية: القرآن والسنة النبوية ومختلف مذاهب الفقه الإسلامية[2]. ويخوض مفكرو الخطاب الجديد الناقد للذات تدافعاً مع متطلبات الحداثة، ويجهدون في تقديم فهم إصلاحي لأهمية التراث الإسلامي وتواصله مع المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

لقد اشتمل الإسلام تاريخياً على نطاق واسع من فروع الدراسة ومجالات المعرفة الفكرية والدينية والآراء المختلفة والمدارس المتنافسة في مجال التشريع والقانون، فقد تبنى الإسلام ثقافة تقوم على الحوار والمناظرة حيث يقبل الاختلاف والتقويم والنقد لمختلف التأويلات كأحد المعالم المعيارية للفكر والحياة الإسلامية[3]. أما منظرو الزمن الراهن، ومنهم

---

[2] للمزيد حول دور التقاليد والمأثورات غير الفقهية، كالعقيدة والفلسفة والتصوف والأخلاق، في تقديم مصادرفكرية غنية لإعادة بلورة المبادئ الاسلامية اللازمة لاحتياجات وتحديات المستقبل، انظر:
Karim D. Crow, "Divided Discourse: Muslim Discussions about Islam and Peace", *The Diplomat* 2, No.6 (November 1997/Rajab 1418): 32-34.

[3] انظر: العلواني، طه جابر. **أدب الاختلاف في الاسلام**، (هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993). يستدعي المؤلف القواعد الشرعية للاختلافات بين المذاهب الفقهية، والتي تشكل في حد ذاتها نوعاً متميزاً من الأدبيات الفقهية الكلاسيكية.

الناشطون الحركيون مثل جماعة طالبان في أفغانستان، والمحافظون في إيران، وما يسمى بالوهابيين (السلفيين) في القوقاز والجمهوريات (السوفياتية) المستقلة، والجماعة الإسلامية في مصر، فهم يتصورون نظاماً إسلامياً أحادياً طوباوياً لحكم المجتمع، مع إدانة ورفض كافة الانتقادات لتأويلاتهم او لسياساتهم الدينية الرسمية. ويوازي ذلك توجه مستمر بين العلماء والاختصاصيين وصناع السياسات في الغرب نحو اختزال وقولبة الإسلام ومعالجته باعتباره كياناً سكونياً لا تطرأ عليه أية تغيرات؛ فهو –عند هؤلاء– معاد بطبيعته للديمقراطية وحقوق الإنسان والتعددية. تعكس وجهتا النظر إهمالاً أو تجاهلاً لتاريخ طويل من الإصلاح وإعادة تأويل المصادر الإسلامية استجابة للمتغيرات التاريخية والاجتماعية، أو أنهما تنكران التمثلات المعاصرة الناشئة عن تلك المصادر، وذلك بإقصاء تلك التمثلات من نطاق التقليد الاسلامي (الكلاسيكي). وتواجه المحاولات الجادة للتجديد الفكري الإسلامي الساعي نحو تعزيز العمل الملتزم بالتحول الاجتماعي السلمي والحداثة وبالتوافق مع القيم الإسلامية المعيارية، تواجه تلك المحاولات مخاطر التجاهل والإنكار، أو ما هو أسوأ: أي التهميش.

ظهور نموذج معرفي جديد للثقافة الشعبية

إن الفارق الأساسي الذي يميز الحركات التي تقود عملية الأسلمة الراهنة هو ظهور نمط جديد من القيادات، وهم مفكرون من ذوي التثقيف الذاتي والكاريزمية الدينية وفاعلون في المجالات الدينية والمعنوية المستجدة، ولهم جاذبية وتأثير يفوق ما كان للقيادات الوطنية واليسارية العلمانية التي سيطرت على الحركة السياسية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا حتى عقد السبعينات الماضي. كذلك يمثل هؤلاء المفكرون الإسلاميون انعطافاً حاداً عن نمط القيادات الدينية ذات التعليم التقليدي (العلماء) التي كانت في الأجيال السابقة. وينتقص بعض المراقبين من قيمة هؤلاء المفكرين المثقفين[4] أو يشير للمفارقة إلى ضحالة

---

[4] حول هذا الموضوع، انظر:
Roy, Olivier. L'echec de L' Islam politique (Paris: Ed. Du Seuil, 1992): 118-166

الإسلاميين الراديكاليين[5]. وتشهد أصقاع عديدة في العالم الاسلامي عملية حلول هذه القيادات الجديدة محل العلماء التقليديين، مصدراً للمرجعية الدينية. والاستثناء الوحيد لهذه الظاهرة هو المجتمعات الشيعية في إيران ولبنان وشرق الجزيرة العربية، حيث طرأت أسباب معينة تاريخية وشرعية أدت إلى قيام العلماء بدور القيادة السياسية للتحولات الاجتماعية.

إن صعود هؤلاء المفكرين الجدد وتصاعد درجة التسييس في خطابهم وأدبياتهم التي غطت مختلف القضايا والمصطلحات الإسلامية هو نتيجة مباشرة لاتساع التعليم العالي وانتشار أساليب ووسائط الاتصال الجماهيري في الفكر والدعوة الدينية. فالمثقفون والقادة الإسلاميون يخاطبون الجماهير عبر الكتابة أو الخطابة بلغة وأسلوب ومصطلح ديني له قدرة على الوصول والتواصل أكثر من خطاب وإعلام السلطات والأنظمة الحاكمة. أصبحت هذه الصيغ المستجدة في الخطاب والإنشاء —وليست النصوص المقدسة ذاتها— مركزاً للتصورات الدينية والتطلعات السياسية الصادرة عن المثقفين الإسلاميين الجدد والمعبرة عن جماهيرهم. أدت عدة عقود من اتساع مجالات وفرص التعليم في عهد الاستقلال في مختلف أنحاء العالم الإسلامي إلى إعادة تصور وتمثل قضايا الدين والسياسة[6]. إن شعبية الكتيبات والكتب الاسلامية واسعة الانتشار، والتي تصدر في طبعات رخيصة مستغلة تقنية الطباعة الحديثة، كذلك الأمر بالنسبة للأشرطة المسموعة والمرئية لخطب الجمعة والمواعظ والندوات والمحاضرات، لها تأثير ملموس على الجمهور المتنامي[7].

ضمت نتائج هذا التوسع التعليمي والتواصل الإعلامي انتظاماً منهجياً وتموضعاً للدين في المخيّلة الشعبية أو في التمثل الشعبي الإسلامي له، مما أدى إلى تيسير الابتكار واتساع

---

5 سعد الدين، إبراهيم. مدير مركز ابن خلدون لدراسات التنمية بالقاهرة، في محاضرة له في واشنطن، تشرين الثاني/نوفمبر، 1997، مع الإشارة إلى الجماعات الراديكالية المعارضة في الصعيد (مصر العليا)، والمسؤولة عن مذبحة السياح في الأقصر، في تشرين الأول/أكتوبر، 1997.

6 للمزيد حول هذا الأمر، انظر:

Eickelman, D. F. "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies," *American Ethnologist*,19, No.4 (November 1992): 643-655; and D.F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics*, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996), 37ff

7 في كانون الأول/ديسمبر، 1997، اشتريت كتيباً رخيصاً من بائع على الرصيف في مركز مدينة عمان قرب مسجد الحسين، وهو عبارة عن ترجمة عربية لمقالة صمويل هنتنغتن حول "صدام الحضارات" ومعها مقالتان للرد عليها بقلم عالمين سنيين.

الحس اللغوي والوعي الاجتماعي المتجاور لنطاق المجتمعات المحلية الضيقة ولغاتـــها الدارجة، والمنطلق نحو قواعد جديدة من الهوية الدينية والإثنية. أما قدرة فرد كأسامة بن لادن –مثلاً– على تجنيد وتعبئة أنصار من أفريقية وأوروبة الشرقية والعالم العربي وآسية، وتنسيق أنشطة عبر القارات، فهي تشهد على الحيوية المتزايدة لشبكات الاتصال والعمل العابرة للأمم والأقطار. لذلك، فإنه بالإمكان قيام شبكات مماثلة لتخدم الدعوة إلى خطاب بديل متأصل في عمق التقليد والقيم الإسلامية في التسامح والتنوع والعدل والرحمة وكرامة الإنسان.

يدفع الخطاب الجديد بتيار متنام نحو ثقافة شعبية متجددة، تسمح بنطاق أوسع لعملية "الأسلحة" من خلال تعبيراتـــها المدنية (غير العنفية). وإذا ما تجاهلت النخب الجديدة للمفكرين والعلماء أواستصغرت هذا النمط الجديد للفكر والمجال الرمزي للخطاب الممكن والمتخيل، فإنـــهم يخاطرون بأن يغدوا غير ذوي دلالة أو دراية بالحاجات الحقيقية لمجتمعاتـــهم، أو أن يصبحوا أسارى للزمر الحاكمة أو الحكام الطغاة. ويتكامل مع هذين المكونين لهذا التحول الطارئ في الثقافات الإسلامية المحلية، أي مع "الخطاب الجديد" و"الفكرالجديد"، يتكامل معهما "الفعل الجديد"، وهو التزام اجتماعي قوي يعكس الحتميات الإسلامية في العدل والمساواة والرفاه الإنساني التي تتمثل في الحركات الإسلامية على مستوى المجتمعات المحلية، وذلك عبر تنوعات واسعة من المؤسسات والجهود الدينية والمدنية. ينطلق هذا "الفعل الجديد" من دعوة متجددة لإحياء قيم إسلامية أصيلة قد أهملت أو أصبحت مجرد رياء لدى السلطات الحاكمة والنخب السياسية الراسخة. يقوم الإسلاميون بتقديم الخدمات والمساعدات لذوي الحاجة في العديد من الدول التي لا تقدم حكوماتـــها تلك الأمور، بما في ذلك خدمات الصحة والرفاه الاجتماعي والإسكان الأساسية، بل وحتى فرص العمل ومقاومة الجريمة. وهكذا فإنـــهم يؤكدون دعواهم بتوفير العدالة (الاجتماعية) الإسلامية حيث تخفق الحكومات في ذلك.

نحو فكر إسلامي للنقد الذاتي

تؤوّل الجماعات الإصلاحية المستنيرة المصادر والنصوص الإسلامية الأساسية بطرائق تؤدي الى توافق الممارسات والمقاييس الإسلامية مع المبادئ الدولية لحقوق الإنسان ومع

المطالب الشعبية الإسلامية في العدل الاجتماعي والمسؤولية السياسية. إن الاجتهادات الفكرية التي يقاربها المفكرون الإسلاميون في بحثهم عن المصطلح واللغة الملائمة لعملية التغيير، تمكنهم من استغلال الشبكات الجديدة للاتصال والعمل نحو إنجاز التحول الاجتماعي. ويسخر المثقفون المسلمون المتغربون والمطلعون على أنماط الفكر الغربي لما بعد الحداثة، وبنفاذ صبر، من الخطاب الشائع لدى عدد من المثقفين الإسلاميين الجدد لما يرون فيه من سذاجة وسطحية وتقوى مفتعلة، لكنهم يتجاهلون واقع المجتمعات الإسلامية الراهنة. يجب أن تتكيف محاولات تقديم خطاب وأدبيات جديدة لتلائم عقليات وأفهام الناس المقصودين تحديداً بذلك الخطاب. وقد أمر النبي (ص) بأن يخاطب الناس على قدر عقولهم. وربما تؤدي الجهود الرامية نحو خطاب جديد إلى تحفيز وإحداث تفاعلات وتوافقات عامة حول قيام مؤسسات الجماعة الأهلية التي يمكن أن يرتكز عليها المجتمع المدني (الإسلامي) وثقافة ديمقراطية طوعية وحقيقية. هذا الأمر له دلالته خصوصاً لدى أولئك المثقفين المتأملين والمنافحين عن ضرورة تقديم تأويلات متجددة للمصادر (المقدسة) متوائمة مع حاجات وظروف العصر[8]. غير أن أفكارهم معرضة باستمرار لهجوم القوى المحافظة والمتمولة جيداً والمصممة على الإطاحة بصدقيتهم الفكرية وشرعية طروحاتـــهم.

---

[8] من المعالجات الهامة والجريئة لهذا الموضوع، انظر: ربيعو، تركي علي. **الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة** (بيروت: 1992)، وكذلك انظر رؤية افتخار مالك:

Malik, Iftikhar H. "Islamic Discourse on Jihad, War and Violence", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 2 No.4 (Summer 1998): 47-78.

وانظر كذلك محاولات مقتدر خان:

Khan, M.A. Muqtedar. "Islam as an Ethical Tradition of International Relations", *Islam and Christian-Muslim Relations* 8, No.2 (1997): 173-188;

وانظر أيضا المساهمة الممتازة لسهيل هاشمي:

Hashmi, Sohail H. "Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace, in T. Nardin, ed., *Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives* (The Ethikon Series, Princeton University Press, 1996), 146-4 Suhail H. Hashmi, "Is There an Islamic Ethic of Humanitarian Intervention?" *Ethics and International Affairs* 7 (1993): 55-73; Abdulaziz A. Sachedina, "Justifications of Violence in Islamic Tradition", in J. Partout Burns, ed., War and its Discontents: Pacificism and Quietism in the Abrahamic Traditions (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1996), 122-160;

بالاضافة إلى ثلاثة أعداد مثيرة للفكر والتأمل من مجلة Islam21 الصادرة في لندن باشراف الدكتور ليث كبة عن:

The International Forum for Islamic Dialogue, Vol. 1 (Fall 1995), "Tolerating the Diversity of Islamic Thoughts", Vol.2 (August 1996), "Towards Objective, Relative

ينبغي استذكار أن صيغ الإسلام المؤدلجة رسمياً قد تم توظيفها من قبل الحكومات والهيئات (الرسمية) لتستر السياسات التعسفية، ولتغطي انتهاكات حقوق الإنسان، ولتبرر أو تعقلن غياب أوضاع ومبادئ الشفافية والمشاركة السياسية والمحاسبة في الحكم. غير أن الإسلام ليس ملكاً أو إقطاعاً حكومياً، بل إن التحولات الراهنة للإسلام نحو اتخاذه أيديولوجية للدولة في بلاد كالسودان وإيران وباكستان يجدر أن تفهم في إطار قومية ثقافية صاخبة متميزة بافتقادها للقدرة على ممارسة النقد الذاتي وباستبعادها لوجهات النظر المخالفة. غير أن الواقع في عدد من البلاد ذات الأغلبية الإسلامية أن الصيغة الوهابية السلفية المتعصبة الوافدة من الجزيرة العربية قد حلت باضطراد محل التعبيرات الدينية الأكثر تسامحاً لـ"الإخوان المسلمون" أو التقاليد والمؤسسات المحلية، كما حدث مثلاً في اليمن والخليج وبلاد القوقاز وآسية الوسطى. كذلك، وبحسب السياق السياسي لكل قطر، فإن من السهل أن يتحوّل دعاة الأسلمة إلى ضحايا لاضطهاد وعسف الأنظمة العلمانية القائمة، كحملة حكومة أوزبكستان –مثلاً– على الملتزمين إسلامياً ممن يطلقون اللحى ويرتادون المساجد أو قيام الحكومة التركية بحظر دخول الجامعات على المحجبات من الطالبات أو الملتحين من الطلاب[9].

ويؤكد الدكتور ماهر حتحوت في مقال نشره مؤخراً على الحاجة إلى "تأصيل وتقديم الأفكار والمثل الإسلامية في لغة ومصطلح تفهمها الجماهير وتنجزها المؤسسات القادرة على التناول والتعاطي الفعّال مع مختلف القضايا ذات الدلالة والأهمية للناس"[10]. بل إنه يمضي أكثر من ذلك مشخصاً الخطاب الإسلامي في أميركا في العقود الماضية باعتباره

---

and Rational Islamic Discourses", and Vol. 3 (July 1997) "Modernist Trends in Contemporary Islamic Thinking".

9 في التاسع من تشرين الأول/اكتوبر 1998، عقدت تظاهرة سلمية شهدها 2.5 مليون مشارك متشابكي الأيدي في تركية (خصوصاً استانبول وأنقرة وإزمير وثمان مدن أخرى رئيسة) للاحتجاج على حظر دخول المحجبات والملتحين إلى الحرم الجامعي والمستشفيات. وفي اليوم التالي، قامت السلطات التركية باعتقال صحافيين مهمين وناطقين باسم جمعيات ومنظمات الحقوق والحريات المدنية، بتهمة إثارة ذلك الاحتجاج الواسع. لمزيد من المعلومات حول هذه الحركة، انظر الشبكة الدولية (إنترنت) على المواقع التالية، وكذلك موقع منظمة حقوق الإنسان والتضامن مع المستضعفين: http://www.respect-for-www.mazlumder.org.tr, www.tesesttur.com ,beliefs.com

10 Maher, Hathout. "Islamic Intellectual Discourse in America", *Islamic Horizons* 27,No.5 (September/October 1998): 24-25.

خطاباً رجعياً وعصبوياً وبائداً وطقوسياً، ويدعو المسلمين اليوم إلى التبني (الفكري) الواعي وتأصيل مواقف جلية من القضايا الساخنة والشائكة كالديمقراطية وحرية التعبير وحقوق الأقليات الدينية وحقوق المرأة والحداثة[11]. وفي الحقيقة تبدو تقويماته متوافقةً كثيراً مع خطاب وفكر أغلبية المسلمين من مؤدلجين ومحافظين في مختلف البلاد. ويشير عبد الحكيم مراد، وهو مثقف إنجليزي مسلم، إلى جهل مستشر لدى كثير من القادة في العالم الإسلامي فيما يتعلق بالأفكار والمبادئ التي أسست للحداثة، معلناً أنه "ما لم يكن المسلمون على وعي بالتيارات والتوجهات العالمية في زمانهم، فإنهم سيستمرون في الإخفاق ويخسرون (معركة التغيير والتجديد) ... إنني معني بتنبيه المسلمين إلى الحقائق والوقائع التي تتشكل حولهم، وتقولب عالماً لا يتسع أو يستجيب لخطابهم التقليدي على أية حال"[12].

ولكن، هل تبدو هذه التفجعات حول النبرة والمحتوى الغالب على الخطاب والأدبيات الإسلامية مفرطة في التشاؤم؟ الحقيقة أن هناك اليوم تنويعة من الرؤى الإسلامية المتنافسة، وهناك كذلك مفكرون مسلمون مبدعون وشجعان يتصدون بالفعل لتحديات المحافظة على حضارتهم وهويتهم في عالم متغير. إنهم يقدمون على محاولات أصلية لتحويل المجتمعات الإسلامية باتجاه قبول أوسع للمؤسسات القائمة على المشاركة (الشعبية) المدنية، وذلك من خلال طرح رؤيتهم المستنيرة للدين التي تتناول الظروف والحاجات والموضوعات الحقيقية. بل إن هؤلاء المفكرين ناشطون فعلياً في عملية التحولات الاجتماعية والفكرية للمجتمع، ولا ينعزلون عن المسائل والهموم التي تمس حياة الناس اليومية. ينادي هذا التيار الفكري المسلمين بأن يبادروا إلى التفكير النقدي لمختلف القضايا والأحوال والأسباب المحيطة بأزمتهم الراهنة، وإلى فهم العوائق التي تحول دون تقديم الاستجابات المكافئة، وإلى تعلم كيفية بذل الجهود الكفيلة بالوصول إلى تغيير واقعي وحقيقي. إنهم يدعون المسلمين بأن يبدأوا التفكير البناء والموضوعي والعمل بحكمة ووعي، وهم في ذلك يتجاوزون التظاهر بالتقوى كأسوأ حالات النرجسية والخداع أو الانغلاق الثقافي، ويرتفعون بوعيهم فوق حسرات ومرثيات الماضي القوي والجميل والمجيد

---

11 المرجع السابق، ص 24

12 في محاضرته التي ألقاها في مسجد بلفاست المركزي، آذار/مارس 1997: انظر كذلك:
"Islam and the New Millennium" http://sunnah.org/audio/millen.ht

وأسطورة نموذج إسلامي مثالي مطلق لا يتغير، ويصحب ذلك عادة جراحات مفعمة بعقد الشعور بالدونية وإغراءات الثأر من القوى والسيطرة الغربية.

إن الطاقة اللازمة لإعادة صياغة محتوى واتجاه الفكر والعمل الإسلامي ينبغي أن تتأتي من داخل الإسلام ذاته، فهناك مفكرون ملتزمون اجتماعياً يكتبون ويتحدثون حول التقاليد السلمية في التراث الإسلامي عقيدةً وممارسةً، ويستشرفون إمكانات صياغة نموذج سلمي في التحولات الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية، مستمدة من داخل التراث الاسلامي. ومن بين الخيارات العديدة التي تتيحها الحضارة الإسلامية بمخيلتها الغنية وتراثها الديني الرحب، فإنـــهم يعززون أفكاراً وقيماً لبناء تركيب حيوي وفعال من المبادئ الإسلامية والتطلعات الحديثة نحو الحقوق المدنية والانفتاح الديمقراطي والشفافية السياسية. ويقوم البعض منهم بإنتاج مجموعة من المؤلفات العربية التي تجتذب اهتمامات واختلافات متزايدة، بينما يكتب آخرون منهم ينادون بثورة في تفكير عامة المسلمين، ولا يترددون في انتقاد أفكار وممارسات طال العهد على قبولها كمسلمات لدى المسلمين. وهم يفعلون ذلك على أساس من البحث والتمحيص للمصادر الإسلامية المتعلقة بالقضايا ذات الدلالة في موضوع التغيير السلمي، وتمتين بنية المجتمع الأهلي (المدني) الإسلامي، ومناقشة دور القوة والعنف في التحول الاجتماعي.

وبالامكان أن نميز تياراً محدداً ضمن المجرى العام لمشروعات الفكر الإسلامي المعاصر، والذي يمكن وسمه بمشروع "العمل الإسلامي المدني". في هذا التعبير تكمن معاني وتضمينات النضال من أجل العدالة والحرية، وهي مختزنة داخل تعبير يساء استعماله كثيراً: وهو "الجهاد"، أي النضال من أجل العدل الاجتماعي، ومن خلال صراع ليس عنفياً بالضرورة، ولا يؤدي حتماً إلى الدمار وإراقة الدماء. لقد تبدت عن الثورة الإيرانية (1978–1979) ملامح (سلمية) مشهودة وغير عنفية، وظهرت كحركة تمثل قوة الشعوب. وفيما بعد، أي في عقد الثمانينات الماضي، كانت هناك بعض المناقشات في الدوائر العربية الإسلامية حول المقاومة اللاعنفية للطغيان والاحتلال، وعُبّر عنها بـــ"المقاومة المدنية"، وهو تعبير تم انتقاؤه ليحمل ويؤدي ذلك المعنى[13]. بل كان هناك

[13] أنظر كتاب الصحافي والباحث العراقي القشطيني، خالد. **نحو اللاعنف** (عمان: دار الكرمل، 1984)، واصداره المعاد في (القدس: المركز الفلسطيني لدراسة اللاعنف، 1986). ساعد مؤتمر عمان (15-18

قبول لهذه التقنية الفاعلة في مواصلة النضال لدى الفلسطينيين خلال سنوات الانتفاضة الأولى[14]، ولدى ألبان كوسوفو الذين كانوا يواجهون القمع الصربي منذ نهاية الثمانينات وحتى أواخر التسعينات، (مثلاً: إبراهيم روغوفا زعيم التحالف الديمقراطي لكوسوفو). أما في الحاضر، فإن تعبير "العمل السلمي" أو تعبير "الجهاد المدني" قد استعملا ليحملا نفس المضمون[15]. ويجدر ملاحظة أن تعبير "اللاعنف" قد تم استبعاده أو تجنبه، بسبب التحيزات أو الانطباعات السالفة حول هذا التعبير لدى العرب المسلمين، وهو يتضمن معاني السلبية والضعف وافتقاد الشجاعة.

دعاة الخطاب السلمي الإسلامي

من بين الأصوات المعبرة عن هذا الاتجاه الناشئ نحو خطاب إسلامي سلمي، نذكر مفكرين سوريين هما: خالص جلبي وجودت سعيد، ونحن نركز عليهما لإنهما أنتجا ولازالا ينتجان أعمالاً فكرية مهمة تهدف إلى التأصيل والتنظير لفكرة اللاعنف من الأدبيات والمصادر الإسلامية المتضمنة لشواهد وأدلة متصلة بالعمل اللاعنفي وبناء السلام[16]، وكلاهما ناشط وفعال في مناقشة ونشر أفكارهما في المجتمع العربي الإسلامي.

تشرين الثاني/نوفمبر، 1986) على ترويج فكرة "المقاومة المدنية": انظر أعمال المؤتمر: سعد الدين إبراهيم (محررا)، **المقاومة المدنية في النضال السياسي** (عمان: منتدى الفكر العربي، 1988)، وكذلك الأوراق الانجليزية المقدمة للمؤتمر:

Crow, Ralph E. etal. eds., *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East* (Boulder, Co.: Lynne Rienner Publishers, 1990).

[14] انظر على سبيل المثال:

Awad, Mubarak. "Non-Violent Resistance: A Strategy for the Occupied Territories", *Journal of Palestine Studies* 13, No. 52 (Summer 1984): 22-36; Souad R. Dajani, "Towards the Formulation of a Strategy of Nonviolent Civil Resistance: The Occupied Palestinian Territories as a Case Study", *International Journal of Nonviolence* I, No.1 (September 1993): 3554; and S. R. Dajani, *Eyes Without Country: Searching for a Palestinian Strategy of Liberation,* (Philadelphia: Temple University Press, 1994), 95-158.

[15] منذ الافراج عنه من الاعتقال في 1996 وخروجة الى المنفى لاحقاً، نادى زعيم المعارضة السودانية الصادق المهدي بالجهاد المدني ضد نظام البشير، قارن مع: خالد القشطيني، **دليل المواطن للجهاد المدني** (لندن: دار الرائد، 1998).

[16] يجب أن تفهم هذه الاصطلاحات من منظور دراسات السلام الدولي، انظر:

ولقد سبقهما جيل من المثقفين والقادة المسلمين في جنوب آسية (شبه القارة الهندية) والذين كتبوا مؤلفاتهم بالأردية والانجليزية وكرسوا قدراً ملموساً من جهودهم في نفس الاتجاه السلمي، منهم مثلاً رفيق المهاتما موهاندس غاندي وهو أبو الكلام آزاد (توفي 1958)، وطيب الله[17]، وخان عبد الغفار خان (توفي 1988)، والمفكر المعاصر وحيد الدين خان[18] رئيس المركز الإسلامي في نيودلهي. في ظل أفكار وتجربة غاندي، تبنى هؤلاء المسلمون في شبه القارة الهندية تعبير "اللاعنف" ليحمل فكرة ومفهوم تقنية فاعلة في الصراع وكفيلة بإنجاز تحول أجتماعي سلمي.

غير أن فكر هؤلاء المفكرين الذين نعرف بهم هنا يمثل حالة مستقلة عن تجربة أولئك المفكرين في شبه القارة الهندية، بل مفارقة لها؛ لأنهم يسعون وبشكل واعٍ نحو التعاطي مع المفاهيم الجوهرية للحداثة والتحول نحو مجتمع للعدل من خلال تأويل مستجد وإيجابي للمصادر الإسلامية الأساسية، ومدافعة بعض المفاهيم السائدة حول موقف الاسلام من قضايا القوة والعنف والفتنة والمقاومة والمحاسبة والمسؤولية. يطلق هؤلاء المفكرون المستنيرون خطاباً جديداً متأطّراً ضمن مصطلحات وشواهد وتجربة التراث الإسلامي في السلم وروح التزكي ولوم الذات والتسامح مع الآراء المخالفة. إنه من الضروري لذلك التيار الصغير والفاعل باتجاه فكر وخطاب سلمي أن يعطى فرصة التداول والانتشار بدون عقبات، وذلك لما له من إمكانات واعدة في إكساب خطاب السلم المستجد المعنى والاتجاه اللازم لإحياء وبعث هذه الثروة الكافية من المفاهيم والأدبيات الإسلامية المعنية ببناء

Ghali, Boutros Boutros. *An Agenda for Peace: Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peace-keeping*, (New York: United Nations, 1992), 32-35.

17 كان طيب الله رئيساً لمؤتمر (ولاية) آسام من 1940 الى 1948، وأيد مؤتمر عموم الهند والوحدة بين المسلمين والهندوس. انظر مؤلفه المكتوب في 1944 وهو رهين الاعتقال البريطاني، ونشر بعد وفاته تحت عنوان :

Tayyebulla, *Islam and Nonviolence*, (Allahabad: Kitabistan, 1959).

18 لمزيد من التفاصيل حول حياة عبد الغفار خان وحركته الاجتماعية "خدائي خدمت غاران" أي خدام الله أو ما كان يعرف بـ"القمصان الحمراء" (1929–1938). انظر الدراسة المستفيضة:

Tendulkar, D.G. Khan, Abdul Ghaffar. *Faith is a Battle* (New Delhi: Ghandi Peace Foundation, 1967); Robert C. Johanson, "Radical Islam and Nonviolence: A case Study of Religious Empowerment and Constraint among Pashtuns," *Journal of Peace Research* 34, No. 1 (1997): 53-71.

مستقبل سلمي؛ اذ سيصبح هذا العالم أدنى إلى السلم الكوني فقط عندما يصبح عالم المسلمين في حالة سلم داخلي فيما بين ذواته المتعارضة.

يعمل هؤلاء المفكرون الذين هم موضوع هذه الدراسة تحت ظروف صعبة وقيود عديدة متمثلة في إخفاق عملية (التسوية) السلام الإسرائيلي الفلسطيني، وفي أنظمة قمعية علمانية أو إسلامية جامدة، وفي ظل شعارات الارتياب والغضب والمعادية لأمريكا والتي لا تزال مادة استغلال لدى الإسلاميين الراديكاليين في العالم العربي وآسية الوسطى والجنوبية. ولا بد للمحاولات الواعية والناقدة للذات من أجل إعادة توزيع المصادر الإسلامية (من مفاهيم وقضايا وأولويات)، لا بد لها من التدافع مع الخطاب الصاخب والسطحي والتنفيري لدعاة العنف وضيق الأفق. يجب أن يتاح للاجتهاد الفكري الذي انطوى عليه مشروع "العمل الإسلامي المدني" صوت في تشكيل اتجاه الفكر الإسلامي المعاصر. يطلق هذا المشروع خطاباً جديداً، يتولد من فكر جديد، ويتمخض عن عمل جديد. غير أن الخبرات والأفكار والقيم الجديدة لا يطويها زمان بعينه، بل هي تتجاوز التاريخ، وتهدي الإنسان إلى الأصل الحقيقي وإلى غاية السلام الحقيقي، إلى الله، سبحانه وتعالى.

خالص جلبي

الدكتور خالص جلبي طبيب سوري يتحدر من أصول تركية - كردية، وقد ولد في عام 1945 في مدينة القامشلي، بالقرب من الحدود السورية - التركية، وتلقى تعليمه في دمشق وألمانية (الشرقية)، حيث درس الطب والشريعة الإسلامية في جامعة دمشق، وتخصص في الجراحة في عدد من مراكز التعليم الطبي في ألمانية الشرقية، وقد استغرق ذلك مدة عشر سنوات تقريباً. وفي مطلع السبعينات، نشر الدكتور جلبي عدداً من المؤلفات الطبية الشعبية حول بيولوجية جسم الإنسان، وقد طبعت عدة طبعات، وتكرر تداولها واستعمالها كمادة أو مقررات تعليمية في البلاد العربية. ومنذ عام 1984، عمل في مختلف مناطق المملكة العربية السعودية، وهو يمارس الجراحة في السنوات السبع الماضية في مستشفى الملك فيصل في مدينة بريدة بالقصيم. وينشر الدكتور جلبي عموداً أسبوعياً في جريدة سعودية يومية هي "الرياض"، حيث يعرّف القرّاء العرب بآخر المكتشفات والأفكار في المجالات العلمية والأنثروبولوجية والنفسية والإدراكية، مضمناً ذلك دعوته إلى "العمل

السّلمي" الذي يوازي بدوره ما يطلق عليه المنظرون من أمثال المهاتما غاندي وجين شارب تعبير "الفعل اللاعنفي المباشر". وقد نال مؤخراً جائزة أفضل كاتب عمود من ناشري صحيفة "الشرق الأوسط" في لندن لعام 1997. والدكتور جلبي متزوج من شقيقة جودت سعيد ومتأثّر إلى درجة معينة بأفكار جودت سعيد، وكذلك بنموذج الفعل اللاعنفي الذي طرحه مبارك عوض خلال الانتفاضة الفلسطينية، وهوقارىء ومطّلع جيداً على مختلف مدارس الفلسفة والعلوم الطبيعية والاجتماعية الغربية.

في عام 1984، نشر الدكتور جلبي مؤلفاً رئيساً هو: **في النقد الذاتي، ضرورة النقد الذاتي للحركات الإسلامية**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، طبعات متعددة)، وعالج الكتاب قضايا الأيديولوجية والعمل السياسي والعنف لدى الإسلاميين. وفي مقالاته بجريدة "الرياض" (1997-1998) الموافق (1417-1419هـ)، فصّل القول في بناء رؤية أصيلة لنموذج أيديولوجي إسلامي في تحييد العنف وفي التمييز ما بين القوة {كاداة للعنف} وبين قوة "المقاومة الحقيقية"، (انظر مقاله في ثلاث حلقات بجريدة "الرياض" المنشورة في 18-25 أيلول/سبتمبر، 2 تشرين الأول/أكتوبر1997. وهو يبحث على نحوٍ مركّب ومبدع عن أساس العمل السلمي ضمن الشعائر والعبادات والتعاليم والقيم الإسلامية؛ انظر مثلاً: "الحج ودرس اللاعنف"، الرياض، 24 نيسان/أبريل 1997 الموافق 17 ذوالحجة 1417 هـ). أمّا مقالته حول: "تأسيس لاعنف عربي داخلي" (الرياض، 18 حزيران / يونية 1998 الموافق 24 صفر 1419هـ)، فهي تلخص ورقة بحث قدمها في مؤتمر رئيس للتربويين والصحافيين والمفكرين العرب حول "التطرف والعنف والإرهاب" في العالم العربي، وقد عقد في عمّان بالأردن، 3-13 أيار/مايو 1998، حيث طرح بشجاعة أفكاره حول اللاعنف، وردّ على انتقادات حادّة من بعض المشاركين المتشككين.

ويقدم كتابه الجديد: **سيكولوجية العنف واستراتيجية العمل السلمي**، (دمشق: دار الفكر، 1998)، تحليلاً للعنف الإنساني من خلال التقاليد والأدبيات الإسلامية، ومستعيناً بالعلوم السلوكية المعاصرة والأنثروبولوجية الاجتماعية والفلسفة. هنا وينافح جلبي عن توظيف "الفعل السلمي" كطريقة فاعلة لتوليد واستدامة قوة الدفع اللازمة لإنجاز التحول الاجتماعي المدني على أساس إسلامي. أما مؤلفه الآخر: **فلسفة القوة والمقاومة**، فهو على

وشك الصدور، وسوف يضم مجموعة مقالات يسعى من خلالها إلى التبني العام لمفهوم وتكتيك "الفعل السّلمي المباشر" وصولاً إلى إنعاش وتجديد الإحياء العربي الإسلامي، سياسياً وثقافياً واجتماعياً. شارك جلبي في السنوات الأخيرة في عدة مؤتمرات بعمّان ومؤتمر حول "الإسلام والديمقراطية" عقده "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" بواشنطن، عام 1994، كما استضافته شبكات التلفزة في الأردن والإمارات العربية المتحدة.

جودت سعيد

ولد جودت سعيد في عام 1931 في القرية الشركسية، بئر عجم، والواقعة إلى الجنوب من مدينة القنيطرة في مرتفعات الجولان السورية (المحتلة حالياً). كان قدوم أسرته (تساي) إلى سورية جزءاً من موجة هجرة شركسية من مناطق القوقاز الخاضعة للحكم الروسي إلى الولايات العربية في الدولة العثمانية بأواخر القرن التاسع عشر. وفي سن الخامسة عشر، ابتعثته أسرته للدراسة في جامعة الأزهر العريقة؛ وقد تخرج عام 1957، حيث أجيز بالليسانس في الأدب العربي وبدبلوم في التربية. وبعد عودته إلى سورية، قام بالتدريس نحو عشر سنين، أولاً في دار المعلمين بدمشق، ثمّ في المدارس الثانوية بدمشق وحولها، بما في ذلك تدريس مقررات التوجيه المعنوي في الأكاديميات العسكرية، كتلك التي في مدينة حمص بالداخل السوري. وقد وجد جودت سعيد موقعه يخفض باضطراد؛ حيث ينقل من مدرسة إلى أخرى أقل منها باستمرار.

في عام 1968، فُصل جودت سعيد من وظيفته الحكومية كمدرس، وذلك على خلفية دفاعه عن أفكار إسلامية في السلام (الاجتماعي) وتضميناتها أو انعكاساتها على فكرة ومشروع التحول الاجتماعي الراديكالي (الحكومي)، وبسبب وجهات نظره المنشورة في كتبه التي بدأت في الصدور عام 1966، وبسبب نشاطه الفكري والدعوي ومحاضراته في المساجد والمنتديات والدوائر الفكرية والاجتماعية بسورية. وفي نفس العام 1968، اعتقلته السلطات السورية للمرة الأولى ولمدة عام ونصف العام. وخلال حكم "حزب البعث" أودع جودت سعيد السجن خمس مرات، ولمدد تمتد لعدة شهور، آخرها كان في عام 1973. أما في أوائل الثمانينات، وخلال الصدامات الدامية بين "الإخوان المسلمون" السوريين وبين نظام الرئيس حافظ أسد، كان كثيراً ما يتعرّض للاستجواب

والمراقبة، رغم أنه لم يكن قط عضواً في جماعة "الإخوان المسلمون". ولأكثر من عقد من الزمن، اختار جودت سعيد أن يعيش في عزلة داخلية طوعية أو منفى داخلي اختياري، وأن يحيى نمط حياة ليو تولستوي، وأن يعمل في منحلة أسرته في بئر عجم. تجسّد تلك العزلة الاختيارية مثال وقناعات جودت سعيد حول ارتباط الحريّة الحقيقيّة للمثقف بقدرته على إتقان وأداء عمل حقيقي ومنتج؛ وجاء عزوفه عن النشاط الاجتماعي والعمل العام متزامناً مع الصدام بين المعارضة الإسلامية والحكومة السورية ومنسجماً مع فهمه للضرورة الشرعية في اجتناب الفتنة والعنف.

ومع بداية التسعينات، عاد جودت سعيد تدريجياً إلى النشاط العام في سورية، مواصلاً علاقاته واتصالاته، ومشاركاً في حوار واسع مع مختلف ألوان الطيف الديني والسياسي والاجتماعي سواء منه ما كان ضمن المؤسسة السُنيّة الرسميّة (مثل المفتي الأكبر الشيخ أحمد كفتارو، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الأستاذ بكلية الشريعة-جامعة دمشق)، أو ما كان منه مع الشيوعيين، والقوميين العرب، واتحاد الكتاب العرب. يدل كل ذلك على التزام جودت سعيد بمبدأ الحوار وقبول وجهات النظر الأخرى، متبنياً وعياً والتزاماً متيناً بالأمن المجتمعي والعيش المشترك والغايات العامة، ومتسامحاً مع مختلف التوجهات الساعية إلى الوصول لحل؛ ويؤكّد على أنه ليس شرطاً أن نتفق على كل شيء لكي نقف مع بعضنا.

وفي عام 1993، قامت دار الفكر المعاصر في بيروت ودمشق بإصدار طبعة جديدة من مجموعة أعمال جودت سعيد في ستة أجزاء في سلسلة بعنوان: "سنن تغيير النفس والمجتمع". وفي نفس العام، استهل سلسلة من أحد عشر لقاءً للحوار (بمجالس الحوار) في بلدته بئرعجم محاولاً استكشاف أفكار حول التغيير الاجتماعي والفردي؛ وقد نشرت نتائج هذه الحوارات تحت عنوانين هما: *مفهوم التغيير* ؛ *رياح التغيير*. وظهر اهتمام متزايد بأفكاره في سورية والأردن والكويت والإمارات العربية المتحدة، وحيث استضيف عبر شبكات التلفزة في الخليج العربي؛ وقد نشر مقالات في عدد من الصحف والمجلات العربية والإسلامية.

شارك جودت سعيد مؤخراً في عدد من المؤتمرات الفكرية في العالم العربي، كمؤتمر الخرطوم في عام 1993. وفي عام 1997، ظهر عدة مرات على شاشة التلفزة السورية

في برنامج "الحوار المفتوح" بصحبة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي. كما شارك مؤخراً في ندوات ولقاءات عديدة بأميركا الشمالية خلال رحلاته إلى فرجينيا ونيوجرسي ومونتريال، حيث ضمته مساجد ومراكز ثقافية عربية وإسلامية ومعهد الدراسات الإسلامية في جامعة مكغيل بمونتريال. وفي شباط/فبراير 1998، حضر ملتقى فكرياً بالجامعة الأميركية في واشنطن حول: "الإسلام والسلام في القرن 15الهجري/21 الميلادي"، وقد دعت إليه منظمة غير حكومية هي "مؤسسة اللاعنف العالمية" بالتعاون مع "مركز السلام العالمي". شهد الملتقى ما ينوف على 25 من المفكرين والشخصيات الإسلامية من مختلف أرجاء العالم، واجروا مناقشات مكثّفة حول الإمكانات الإسلامية المتاحة للتغيير السلمي.[19] وخلال الزيارة ذاتـــها (إلى واشنطن)، تحدث وحاضر حول المفاهيم الإسلامية للسلام والعنف في "معهد الشرق الأوسط"، و"مركز الدراسات العربية المعاصرة" بجامعة جورج تاون، و"كلية الخدمة الخارجية" بالجامعة الأميركية، و"مركز الحوار العربي" في فينّا-فرجينيا، والمركز الإسلامي الرئيس في شمال فرجينيا "دار الهجرة.

رغم أن جودت سعيد مطّلع جيد ومتمرّس في الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، وله تواصل حميم مع القرآن الكريم والحديث، إلا أن منهجه في مقاربة التقليد الإسلامي ليس تقليدياً ولا فقهياً. إنه يعيد النظر في دلالات وسياقات ومعاني النصوص الكلاسيكية بشكل مبدع وجديد؛ متحدياً الآراء والقناعات التقليدية وكذلك التأويلات التي يرى أنـــها قد كبّلت العقل المسلم لقرون طويلة، بل ويمضي أبعد من مجرد إعادة ترديد المقولات أو المسلّمات التقليدية في سياق المشكلات المعاصرة، ويحمل المرء على تأمّل المغزى الحقيقي للنصوص وصولاً إلى فهم حيوي وجديد؛ معيداً النظر في رؤيته للظروف الموضوعية القائمة وتمثّله لها. وتجيء أهم التأثيرات الفكرية على جودت سعيد والجديرة بالذكر هنا من فقيه وقاض ومؤرخ وعالم اجتماع عاش في بلاد المغرب في القرن الرابع عشر، وهو ابن خلدون؛ ومن الفقيه المجدد والمجتهد والمتكلم المناظر ابن تيمية؛ ومن رائد حركة الإصلاح الديني في العصر الحديث الإمام محمد عبده؛ ومن الشاعر والفيلسوف الهندي محمد إقبال؛ ومن المفكّر الجزائري (النهضوي) المعاصر مالك بن نبي. صدر الكتاب الأول لجودت سعيد بعنوان: *مذهب ابن آدم الأول-مشكلة العنف في العمل الإسلامي* (دمشق: 1966؛ بيروت: الطبعة الخامسة، 1993)؛ وجاء محاولة أصيلة وعميقة لتقديم

وتأصيل تفكير إسلامي أساس حول السبل السلمية واللاعنفية للتغيير الاجتماعي بناءً على شواهد وهدي القرآن والسنّة النبوية. بقي تأثير هذا العمل الفريد محدداً بل كان في الواقع يعتبر سابقاً لعصره.

وفي أعمال ومؤلفات لاحقة، أسهب جودت سعيد في تبيين وتأصيل أفكاره الرئيسة بقدر أكثر من التفصيل، كما عثرمن خلال أبحاثه على أمثلة مستفيضة من النماذج التاريخية والنبوية في التفكير والعمل السلمي (اللاعنفي). وهو على وعي واضطلاع حسن على الاتجاهات المعاصرة في الفكر الغربي (وذلك من خلال ما يترجم منه)؛ بما في ذلك أفكار الاشتراكية، وعلم النفس، وتحليل الظواهر، والسياسات السيكولوجية؛ كما أنه على دراية بمختلف التوجهات في الخطاب الغربي، من براغماتية (بيرس) إلى وجودية (سارتر) إلى ما بعد الحداثة وأركيولوجية المعرفة لدى (فوكو). غير أنه يحاول متعمداً أن يعبّر عن أفكاره من خلال المعنى والمصطلح الإسلامي المتيسّر لكل من الشباب المسلم المثقف والمفكرين المستقلين الناقدين. ويبدو مؤخراً في أحاديثه ومحاضراته حريصاً ومهتماً بأن يتواصل مع الطلاب والمثقفين الشباب.

وتمثل مجموعة مؤلفات وأعمال جودت سعيد في مجملها محاولةً مبدعةً في تفكّر وتأمّل أصعب القضايا التي تواجه العمل الإسلامي اليوم، وهي: دور القوة والعنف في إنجاز الغايات السياسية والاجتماعية؛ أفضل السبل لتغيير المجتمعات؛ مشكلة الحتمية الفكرية والأيديولوجية وحرية الإنسان وعلاقتها بعملية التغيير؛ والسنن الإلهية والمجتمعية والغايات والعبر في العمليات والتجارب التاريخية. وهو يبحث ويستكشف دروس التاريخ متبنياً وملتزماً النموذج القرآني بجدية، ومضمناً ذلك شواهد من الماضي والحاضر، ليميز بين مختلف التيارات والاتجاهات التي تشكّل الأحداث وما تفضي إليه من مثلٍ فكرية. ويتكامل مع ذلك اهتمام مهيمن آخر، وهو السنّة أو المنهج النبوي في التحول الاجتماعي؛ وله عدة كتابات تبيّن مدى إحاطته العميقة بالمسيحية وتقديره لها. وفي دراسة مطوّلة بعنوان: "القانون والدين والمنهج النبوي في التغيير الاجتماعي"، ترجمتها إلى الإنكليزية عفراء جلبي، ابنة شقيقته، وستنشر في **المجلة الأميركية للقانون والدين**، يجادل جودت سعيد بأن السبيل المؤكّد والأمثل للوصول إلى التغيير وقيام مجتمع عادل وناضج سياسياً يكمن في تربية ثلة من الأفراد الواعين الذين سيزرعون بذور المجتمع الناضج؛ ويرفض التوجه أو النـــزوع نحوً

انتظار القائد (المصلح) أو البطل المنقذ أو تحول مفاجيء في حركة التاريخ. ويقدم كتابه الأخير: **كن كابن آدم الأول!** (دمشق: 1997) تلخيصاً وتنقيحاً ومراجعةً لأفكاره ودعوته في الثلاثين عاماً الماضية.

التاريخ والنبوة صنوان لا يفترقان عن بعضهما البعض في فكر وتصور جودت سعيد؛ كما أن دروسهما لم تستوعب أو تـــهضم بعد لدى معظم الناس. ولديه قناعات راسخة بأن كلاً من حركة التاريخ والمثال النبوي يؤكدان على فكرة تقدم الإنسانية نحو ارتقاء ونضوج فكري أوسع. لا بد للإنسانية من أن تطمئن على آمالها في مستقبل أفضل وآمن، وأن تحافظ على إيمانـــها بجدارة وكفاية ودور الوحي والهدي الإلهي، وأن تؤكد على انسجام وتوافق الإيمان والعقل. إن الوعي بقوة وتقدير إلهي يتجاوز الزمان والمكان ويشكّل مستقبل الإنسانية، والتطلع إلى حضارة كونية أكثر توافقاً وانسجاماً مع الوحي والهدي الإلهي، هما من العلامات المميزة لفكر جودت سعيد. إنه يرى أن حاضر المسلمين يتسم بقدر من الاغتراب، ملاحظاً أنـــهم لم يخرجوا بعد من تصورهم بأن الإيمان والتقوى وحدهما كفيلان أن يحدثا التغيير الحقيقي. غير أن الأفق الذي ينطلق منه جودت سعيد لا يعني الانفصام بأي حال، فهو يفصّل بإسهاب وعمق كيف يعلمنا الإسلام سبل تغيير النفس وسنن تحول المجتمع. ولا شك في أن جودت سعيد يقدم نموذجاً معرفياً مبدعاً وفريداً في التفكير الإسلامي المعاصر فيما يتعلق بأحد أهم غايات الإسلام: السلام.