

الدين ومكاسب المعرفة البشرية من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح

إشراف وتنسيق: الحاج دواق | تقديم: البشير ربوح



مصطفى حفيظ
مات شيدي

إسماعيل نقاز
عبد القادر عبد العالي
أحمد ملاح
الدكتور محمد أبو العلا

الحاج دواق
البشير ربوح
حمدي الشريف
يوسف هريمة

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الفهرس

3.....مدخل
الحاج أوحمنة دواق

7.....تصدير
ربوح بشير

أبحاث ودراسات:

11.....الدِّين والسلطة والإيديولوجيا... مقارنة نقدية
حمدي الشريف

27.....النَّصُّ الدِّيني بين الانفتاح والانكفاء
يوسف هريمة

49.....الهرمينوطيقا وإشكالات التأويل
إسماعيل نقاز

69.....علاقة الدين بالسياسي في المجتمعات الإسلامية
عبد القادر عبد العالي

حوار:

89.....حوار مع البروفسور أحمد ملاح
أجري الحوار: إسماعيل نقاز

قراءات في كتب:

93.....قضايا في نقد العقل الديني
محمد عبده أبو العلا

107.....تثوير اللاهوت، أم بحث عن الثورة من داخل الدين
محمد صلاح

ترجمة:

117.....الدين في الفضاء العام
مات شيدي
المترجم: مصطفى حفيظ

129.....المشاركون في الملف

♦ الحاج أوحمنة دواق

من الحقائق التي لازمت تاريخ الفكر الترابط المتين الذي ميّز المعرفة الإنسانية من جهة النشأة والتكوّن، وأيضاً من ناحية التطوّر وما أفضت إليه من تداخلات شكّلت مع الوقت ميادين جديدة في العلم غير مسبقة، وقادت إلى تكوين بنيات معرفيّة، ونظم للحقيقة ليست معهودة، وهذا ربّما سرّ نجاح المعرفة المنفتحة إبستمولوجياً وخاصة النزوع نحو توظيفها في إطار ملاحقة مصادر المعرفة المختلفة، التي انعكست على رؤى العالم، وتقييمات الوجود.

فحصلت انقلابات جذريّة في النظر إلى الأشياء وقيمتها، وتحوّلت المركزية إلى هوامش، والعكس، وانقلبت الأولويات رأساً على عقب، فما كان يمثل مهاد الأفكار ورأسها أضحى مع المنظورات الجديدة تابعاً مدروساً، تعمل فيه أدوات الفهم والتحليل والتفسير، وما تنصّب قروناً طويلاً كمرجعيّة مركزيّة تزحزح إلى نطاق الدرس، وانطلقت الجرأة، الحديّة حيناً والمتوازنة أحياناً، إلى إخضاعه لمناهج النقد والتحليل، فنتج عن ذلك كله تحولات جمّة، وانبثق تاريخ جديد للوعي والإنسان معاً.

ومن الميادين التي اتجهت إليها التجربة الجديدة في ممارسة المعرفة وتطبيقها الدين، بما هو أقوى فاعل تاريخي في مسار الإنسانية الطويل، وبما يزعمه ممثلوه من أهليته غير المحدودة في الاستمرار، في مدّ الفكر بنظم الفهم، وأطر العيش، وأنماط السلوك، ومسالك التدبير. فشرعوا يدعون إلى تحرير مقارباته من الأشكال التقليديّة، التي لم تعد ذات نفس في مواصلة العطاء، كما دعوا إلى استنبات نظريات جديدة، تمكّن الدارسين من فهم التجربة الدينيّة في التاريخ، وكيف تنامي حضورها إلى درجة غطى على أنشطة الإنسان وعدّ عليه أنفاسه؟ وكيف انثب كمصدر للتعقل فترات طويلة جداً، وعمل على تنحية -من خلاله دعائه ورجاله- أشكال الفهم الأخرى، من فلسفة وعلم وفن، وتضايق من الإضافات الجديدة، فدخلت بذلك التجربة الثقافيّة الإنسانية في صراع مريع طويل، بين مكاسب جديدة بلغتها المعارف الحداثيّة، وبين إبستميّات تقليديّة خافت على مكانتها ومنظورها، فشرعت في رفض النتائج المستحدثة أو التوجّس إزاءها، فقتل الفلاسفة والعلماء والمصلحون، حتى من داخل دائرة التجربة المؤسّساتيّة الدينيّة، والقائمة في اليهوديّة طويلة ومثالها اسبينوزا، وفي المسيحية نموذجها جيوردانو برونو، وفي الإسلام الحلاج والسهورودي والجعد بن درهم، ومحمود محمد طه...، وما تزال المعاناة متلاحقة.

لكنّ التجربة في الغرب حسمت لصالح الأساليب الجديدة بمناهجها ونظرياتها، فانفتحت الممارسة على استخدامها في مقارنة الظاهرة الدينيّة وفهمها، وتشكّلت تراثات ثريّة وغنيّة، سمحت في النهاية للعلماء والمفكرين ببناء كيانات حضاريّة متوائمة، إمّا بتحييد الدين تحييداً إيجابياً، أو بالدعوة إلى إلغائه، أو بإعادة قراءته والإثمار الفعّال من بناءه، لإغناء النظم الحياتيّة المختلفة.

فبرزت إلى مجاميع العلوم تخصصات، من قبيل النقد التاريخي للنصوص الدينية، أو علم الأديان، أو علم الاجتماع الديني، أو فلسفة الدين، أو الهرمنوطيقا وتأويلات النصوص، والإنثربولوجيا الدينية، وعلم دلالة النصوص المقدسة، وفقه اللغة، والقائمة طويلة من موضوعات ومناهج تركزت للفهم، واستعادة المكانة الطبيعية للدين، أو تعيين موقعه ومكانته ضمن المجال الحياتي العام، فلا يقف صخرة أمام الوعي في انطلاقته نحو الحقيقة.

وفعلًا تركزت هذه المنهجيات وألفت عشرات الآلاف من الكتب، واستفاد منها المثقف والإنسان العادي، وما يزال السجال حول أهمية الدين وتجربته في الحياة ماثلاً في الغرب، في علاقته مع السياسة، ونظريات العدالة، والثقافة الحضارية، والأنثوية، والجنسانية، ونظريات التطور والفيزياء، وبحوث البيولوجيا والاستنساخ، والبيوإيقا، وذلك كله بعلمية ونقاشات ومناظرات مستمرة، بين فلاسفة دينين، ولا أدريين، وملاحدة، وفي التحليل الأخير، اغتنى الرصيد الحضاري الغربي، وتدعمت مقدرته النقدية على تبصر الذات في مواطن قوتها وضعفها، وأتاحت إضافاتها عمراً زائداً لتمكنهم التاريخي، فتقوّت الروح الباحثة عن اليقين، وفتحت في التاريخ مسالك جديدة، وقادت إلى خلق آليات رؤيوية وإجرائية، تسمح للعقل بالفهم، والالتزام بما فهم.

أمّا في العالم العربي الإسلامي، ولولا بعض النقاشات النائية في جنبات تمللمه المير، يكاد الدرس التقليدي يكون هو المهيمن بامتياز، ولم تشفع له تلك الدعوات المتكررة، من مصلحين ومفكرين وفلاسفة، إلى أهمية الالتفات إلى نقد الذات الداخلي والخارجي، بتوسل مكينات المعرفة التي تواردت من ركام المعرفة التي بنيت عبر قرون طويلة. فهذا محمد عبده ودعواه لتجديد المؤسسة الدينية وإدخال العلوم الحديثة في فهم القرآن الكريم، وذاك أستاذه جمال الدين الأفغاني الذي أقحم شروحات الفلسفة في دروسه، ليوطن الفكر العربي الإسلامي على جدوى استخدام الآليات المنطقية والإبستمولوجية للمعرفة الجديدة، وذاك علي عبد الرازق وقلبه لمفهوم حاكمية الدين، وإقراره بمدنية الحاكمية ومعنوية الدين في منظور سياسي نقدي، وذاك طه حسين وإدخال مناهج النقد الأدبي وفتوحها لقراءة ديوان العرب، ومنه إلى أصحاب المشاريع الكبرى؛ البنيوية الماركسية لمحمد عابد الجابري، إلى ظواهرية حسن حنفي، فوجودية عبد الرحمن بدوي، وجوانية عثمان أمين، وحضارية مالك بن نبي، وهيومانية عبد الوهاب المسيري، وائتمانية طه عبد الرحمن، وتاريخانية العروي ونصر حامد أبو زيد، ونقدية طرابيشي، واستطلاعية أركون، وجدلية محمد أبو القاسم حاج حمد... والقائمة قد تبدو طويلة، إلا أن الملاحظ أن الصوت التقليدي هو الحاضر، والاستفادة من المناهج الحديثة ما يزال يراوح مكانه، ويدخل صاحبه في خانة الخيانة الفكرية والتبعية الثقافية، والحال هو الحال.

الإشكالية

وهنا نشكل بين يدي فكرة الموضوع:

ما الذي جعل الفكر الغربي يتراكم ويستفيد من تجديد الرؤية والمنهج؟ ولا يكون الحال عينه في الممارسة العربية الإسلامية؟

هل لتشتت الكيان الحضاري العربي، وانقساماته السياسيّة والإثنيّة والثقافيّة، مدخلية في حرمانه من التشابك المعرفي، والاستخدام الناجع لمناهج المعرفة، في مقاربة الواقع وحلّ أزmateه؟

هل استفادت النماذج المذكورة وغيرها فعلاً من التراث المعرفي الحديث، أم أنّها اجتزأت وانتقت، ففشلت عندها المناهج، وتلفقت في تطبيقها النتائج؟

لماذا أثمر تطوّر العلوم في الغرب نهضات متواليات، في حين أنّ العالم العربي يشهد حالاً أسبق حتى من منجزات نهضته ما قبل قرنين؟

كيف يمكن توطئة الاستقاء النافع والتمثل الناجع لآليات المعرفة الحداثيّة؟

هل يتمّ أخذها وتطبيقها كما هي؟ أم تحتاج لغربة ثقافيّة تميز فيها الخصوصية عن الكونيّة؟ وهل بمقدورها فعل ذلك؟ وبمّ؟ أبرصيد تقليدي لم يفعل بعد؟ أم بتقليد يعيد اجتراح الماضي، وفي أحيان بأخطائه؟

كيف يمكن للعقل العربي المتدين أن يطبّق المناهج المختلفة في تفعيل حضور الدين المنفتح، ويقضي على معضلة الانكفاء؟

وهل تمّ استيعاب المحاولات الموجودة فعلاً، والمراكمة عليها، أم أنّ البدايات الصفرية ما تزال هي الطاغية على كلّ سعي؟

الدين ومكاسب المعرفة البشريّة

من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح

تصدير

في التدرب على طرح الأسئلة الحارقة بين الدين ومكاسب المعرفة البشرية

◆ ربح بشير

إنَّ الكتابة في مجال العلاقة بين الدين ومكاسب المعرفة البشرية، وبخاصة في النقطة الحرجة والمربكة التي تنزل بين معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح، تُعدُّ في هذا الأفق التاريخي خطوة على قدر عالٍ من الخطورة؛ نظراً للحركة العلمية التي عرفتتها البشرية منذ الوعي المصري القديم والفهم البابلي للوجود، واللحظة اليونانية التي كانت ثمرة طبيعية لهذا المسار البشري الكبير، والمرحلة العربية/ الإسلامية التي امتازت بقدرتها على المغامرة في العلم دون خوف أو وجل، ولحظة النهضة الغربية بإبداعات القرن السابع عشر، وعصر الأنوار بميسمه الكانطي، وفترة الثورة الفرنسية بنزعتها العلمانية الصادمة، وانبثاق الزمن الديكاري برغبته في تأسيس قاعدة للذات ودعامة للوجود، يكون «الكوجيطو» هو قائدها وملهمها، وهي بالأساس حركة أشبه بالطوفان المعرفي، أي ذلك السيل الجارف والهادر، الذي يتغذى باستمرار ودون انقطاع من روافد عددية ومتجددة، ويزداد عنفواناً كلما ابتعد عن منابعه، دون أن يتنكر لها.

في هذا التمشي المعرفي، سنهتدي بجملة من الحقائق التاريخية ذات الطابع العلمي، مثل الثورة الكوبرنيكية (1543) وعلاقتها بالمنجز الكانطي، وما أبدعه غاليلي في مجال الفيزياء، وعلاقة هذا الإبداع بالمنجز الديكاري حيث قال فيلسوف الحداثة روني ديكارت، حينما سمع بمحاكمة غاليليو غاليلي سنة (1633) بالرغم من تدينه الكاثوليكي: «إذا كان غاليلي مخطئاً فكلُّ فلسفتي زائفة»، وثورة نيوتن التي وضعها في كتاب «المبادئ الرياضية للعلم الطبيعي» عام (1687)، وجدول مانديليف، وما قدّمه داروين في البيولوجيا، ونظرية الكم لـ«ماكس بلانك» عام (1918) والنظرية النسبية الخاصة لأينشتاين عام (1905) التي تمَّ قبولها في المجمع الفيزيائي عام (1920)، وعلاقات الارتباب لـ«فيرنر كارل هايزنبرغ» عام (1927)، والكشف عن الشفرة الوراثية... وغيرها من المنجزات العلمية التي ما زالت تتدفق علينا دون انقطاع، وكأنَّ صوت هراقليطس ينادينا من وراء حجب التاريخ، ويصرخ متشنجاً: «ألم أقل لكم إنَّ الصيرورة هي قدر التاريخ البشري، وإنَّ من يعاديها فقد عادى نفسه، وسيُطرد من التاريخ ليجد نفسه مع الجثث المتعفنة، وساعتها لا ينفعه ندم ولا رجاء»؟

في خضم هذا السيل الجارف، الذي لن يتوقف ولا أخاله يتجمّد عند تخوم معينة، إلا إذا تكلّس العقل البشري وكفَّ ذاته عن طرح السؤال، وهو قدر لن يهرب منه، تنتصب في المقابل منظومة معرفية لها من الحضور والسطوة والهيمنة نصيب كبير ومتعاطف دوماً، ويزداد كلما تورط الإنسان في أزمت أنطولوجية وقيمية ومعرفية. فالعيش داخل فضاء الدين، والعودة إليه في أوقات المحن الكبرى، هي علامة على حيوية هذه المنظومة، التي تقدّم نفسها على أنها هي المخلص،

فما زالت فكرة الخلاص هي الكلمة السر في الخطاب الديني، وفي صلب هذا التلاقي بين المنظورية العلمية الوقية لفكرة الصيرورة والمنظومة الدينية المخلصة لفكرة العقيدة المبنية على مبدأ الإيمان، وكل ما يدور في فلكه، من اعتقاد في صحة الرؤية وثباتها وصدقيتها عبر التاريخ، كان التصادم قدرهما، وكانت المقصلة الدينية، وبخاصة في مرحلة سيطرة الكنيسة، على قدر كبير من الفاعلية، وبدأت الرؤوس العلمية تُقَتِّط، وحركة التاريخ تتباطأ، فأحرق جوردانو برونو بتهمة الهرطقة، وسُجن غاليلي حتى كانت نهايته العمى والموت، وعاش ديكارت خارج فرنسا شريداً ليموت في السويد، وأُكره الأب غاسندي على السُّكوت حتى الموت، كل هذه التقاطعات المحزنة والمؤسفة انغrust بقوة في الذاكرة البشرية، وأصبحت مصدراً لتلك الكراهية بين الدين والعلوم والآداب والفنون والفلسفة، فاستبدلنا الحوار بالعداء، والسجال بالقتال، والقول بالتي هي أحسن بالتهديد والتخويف والتكفير، ولم نسلم نحن العرب المعاصرين من هذا الوباء، بحيث أخذ في طريقه التراجيدي نصر حامد أبو زيد، وفرج فوده... وآخرين.

ربما يقول قائل: تاريخنا يختلف عن تاريخ الغرب، فنحن لم نجرب الكنيسة، ولم نعرف الحروب الدينية، وهو محق في قوله، لكن نحن هنا لا نتحدث عن المؤسسات أو التجارب، وإنما نريد أن نبث في الذهنية التي تسكن خلف المؤسسة ووراء تجربة الحرب الدينية المريرة، فهذه الذهنية العربية بنزعتها الإسلامية تتماثل مع ذهنية رجل الكنيسة، فهي ذهنية متعالية، تدعي امتلاك الحقيقة، تخاف من منجزات الحداثة، ووصلت حدَّ تحريمها مثلما فعلت الكاثوليكية، تمارس الإقصاء، وتعشق الصدارة الاجتماعية، لا تؤمن بالاختلاف، وتملك هاجس الحديث في كل المسائل، تتعاطى مع المستجدات عن طريق الفتوى، وتختزل الحياة في أفق مغلق على الحلال والحرام، وتزدري الجديد، وتخاف من المسالك الحداثية ذات التوجه الإبداعي كالرواية والسينما والمسرح وغيرها من الفتوحات البشرية، وتجتهد في تقزيم الآخر واحتقاره، وتنتهك حرمة العقلية، وتغتصب العقول الشابة بروى انتحارية مقيتة ومخيفة.

من هنا يكون التقاطع على مستوى الفكر والرؤية، فالتاريخ يعيد نفسه، ولكن بصور مغايرة ومختلفة، ونحن نفكر في هذا الإشكال الخطير، وعلى هذا المسطح، لأننا نلمس الكثير من حيثياته في واقعنا العربي والإسلامي، فقد سقطنا في بحيرة التقاتل بين الشيع الدينية والإثنية، وولى سيف الكره وجهه صوب الفكر، فأصبح المثقف النقدي والعلماني والديمقراطي واليساري والتنويري والعقلاني، وحتى تلك الأصوات الهادئة التي تخرج من جلاباب الرؤية المتطرفة، مستهدفة بالإلغاء الأنطولوجي أو المحو القيمي أو التهجير القسري، أو العيش تحت مظلة الهوان.

استطاع الغرب الثقافي أن يتخطى هذه العقبة الكأداء، وأن ينجز تاريخاً جديداً من المعنى، حيث تسود المواطنة، والحرية، والعدالة، والحداثة التي تتدفق شهاباً وحيوية، ونحن هنا نتحدث عن الغرب الثقافي وليس الغرب الاستعماري. إنَّ الغرض من هذا التمييز هو تبيان مسألة خطيرة، ألا وهي تحديد من هو المخاطب في حديثنا، لكي نتفادى سوء الفهم وخبت التأويل، غير أنَّ الأمر في ربوعنا الثقافية أخطر وأكثر كارثية، وبخاصة عندما تتحالف هذه الذهنية العدمية مع الاستبداد السياسي المرعب.

على هذا المستوى من التفكير تتنزل هذه الأعمال ضمن ملف بحثي اخترنا له درباً معرفياً يسعى إلى استشفاف العلاقة الشائكة والحارقة بين الدين ومكاسب المعرفة البشرية، من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح، حيث يكون لازماً

علينا أن نخرج من الكهف، ومن السجن، ومن الوادي العميق، ومن العزلة التاريخية، ومن حالة الطيش والمراهقة، ومن القصور، إلى فضاء الحرية والأنوار وإلى قمة الوجود، وإلى ذلك الحضور التاريخي الحي، وإلى حالة الرشد، حيث نعيد ترتيب العلاقة بصورة صحيحة مع الآخر، ونشتبك معه حضارياً، ونتعلم منه كيف بنينا ذاتنا على ضوء مستجدات العصر. إن هذا الطقم الرائع من المقالات الرصينة، التي يعضدها حوار جريء ونص مترجم لأهم فيلسوف ما زال حياً وهو يورغن هابرماس، بالمعنى التاريخي، وقراءة في كتابين وهي في مجملها تسعى إلى فتح طرق جديدة في التفكير، وتثوير الذهنية المنكفئة على ذاتها، وتفعيل مفهوم الذات المستقلة، لكي نبدأ على الأقل التدرب على طرح الأسئلة الحارقة.

في هذا الأفق الفكري، الذي نخمن فيه، قدّم الباحث **حمدي الشريف** بحثاً عميقاً عالج فيه بصورة نقدية، مسألة العلاقة الشائكة بين الدين والسلطة والأيدولوجيا، منقّباً عن العامل المهم الذي يشتغل في العمق والذي يتحكم في هذه الثلاثية، في حين توجه الباحث **يوسف هريمة** صوب النص الديني، حيث يستقر ذلك الجدل القار بين الانفتاح والانكفاء، وفي تلك النقطة من الجدل تنبثق الأزمة بكلّ تجلياتها، وفي مستوى معين من التمشي العام للمقالات تظهر مقالة الباحث **إسماعيل نقاز**، الذي بحث فيها عن الهزات والارتدادات التي حدثت في المسار الهيرمينوطيقي وأسئلة التأويل نبشاً عن إستيمولوجية اللاهوت ومآلات التأويلية المعاصرة، ولكن بأفق تاريخي متميز، ويعود بنا الباحث **عبد القادر عبد العالي**، إلى موضوع علاقة الدين بالمعطى السياسي في المجتمعات الإسلامية، متتبّعاً أثر هذه العلاقة في الفكر العقدي، مستوضحاً عن ذلك الدور الأبدي في طبيعة الاستغلال المزدوج.

وفي وسط هذا العقد المعرفي، يتنزّل الحوار الذي أجراه الباحث **إسماعيل نقاز** مع الباحث **أحمد ملاح**، وهو بمثابة مقاربة فلسفية عميقة، لامس فيها الباحث **أحمد ملاح** بكلّ اقتدار معرفي، مسائل خطيرة في الفكر العربي المعاصر، مثل الدين، والتأويل، والعقلانية، مستحضراً فيها الإرث الرشدي بأدواته ورؤاه، وقد تعزّز هذا الحوار بقراءة رصينة قدّمها الباحث **محمد عبده أبو العلا**، لكتاب المفكر العربي الراحل محمد أركون: «قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟» الدين وتمثلاته في تشابك مع العقلانية المنبثقة حديثاً، والذي نقله إلى اللسان العربي المفكر العربي هاشم صالح، وفيه يتجلى المشروع الأركوني الذي يبتغي نقد التراث بأدوات حديثة، ويوجّه سهام نقده للعقل الديني بصورة عامّة، وللتراث الاستشراقي الغربي بشكل خاص، ممّا يضاعف من عسر المهمة البحثية في نصوص محمد أركون. وفي قراءة أخرى لكتاب «تثوير اللاهوت؛ أم بحث عن الثورة من داخل الدين، (قراءة تحليلية في كتاب «الدين والثورة»)» للباحث **حمدي عبد الحميد الشريف**، حيث تطرّق الباحث **محمد صلاح** إلى العلاقة التي يمكن أن تقوم بين مشروع اللاهوت الحريري ذي الطابع اليساري، والرؤى اليسارية العربية المعاصرة، وهي قراءة تريد أن تجمع الهموم الإنسانية الواحدة في بوتقة واحدة، وختامه مسك معرفي مع الباحث **مصطفى حفيظ**، الذي ترجم لنا نصاً مهماً من الناحية المعرفية، للفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، حيث قارب مفهوم الدين في الفضاء العام، من أجل الاعتراف بالصوت الديني في المجتمعات ما بعد العلمانية.

وفي نهاية التحليل، نريد لهذا الملف الفكري أن يكون فاتحة لدرب جديد وطريف من التفكير في قضايا الدين ومكاسب المعرفة البشرية، لكي نعبّد هذا الدرب بأفضل النوايا التي تبتعد عن الصدام أو القطع أو الإنكار، فجميعها

أساليب بالية وسيئة السمعة، وإمّا نحن نبحث عن نقاط تلاقٍ بين الرؤية الدينيّة التي نطلب منها أن تنفتح على المنجز التاريخي، وأن تتعايش مع الآخر المختلف عنها، مدركة أنّ الاختلاف هو قدر البشريّة الدائم، والرؤية الإنسانيّة التي يجب أن تقترب من الدين بحسبانه المساحة الروحيّة والقيميّة التي تحتاجها الإنسانيّة في أزمتها المركّبة.

الدِّين والسلطة والإيديولوجيا... مقارنة نقدية

◆ حمدي الشريف

المُلخَص

تقارب هذه الدراسة إشكالية العلاقة بين الدِّين والسلطة والإيديولوجيا، كما تحاول الكشف عن العامل المهم في هذه العلاقة. كذلك تناقش مسائل مهمّة من قبيل «تدوين السياسة» و«تسييس الدِّين»، وتحوّل الدِّين إلى إيديولوجيا (أدلجة الدِّين)، ومكانة العنف في الخطاب الفكري الذي يجمع بين الدِّين والسياسة... إلخ.

ويتمّ ذلك من خلال أربعة أقسام: في القسم الأول نحاول تحديد مفهوم «السلطة» ومفهوم «الإيديولوجيا»، لكي نقف على أرض صلبة في البحث والدراسة. وفي القسم الثاني نناقش مسألة الاستخدام المزدوج للدِّين: التقدميّة في مقابل الرجعيّة. وفي القسم الثالث نطرح مسألتين «تدوين السياسة»، و«تسييس الدِّين»، ونحاول من خلالهما الإجابة عن السؤال المهم، والمتمثل في: متى يتحوّل الدِّين، أو بالأحرى الفكر الديني، إلى إيديولوجيا؟ وفي القسم الرابع نكشف عن منهج العنف في الإيديولوجيات الدِّينية كوسيلة لتحقيق أهدافها السياسيّة والاجتماعيّة.

مقدّمة

الدِّين، والسلطة، والإيديولوجيا ثلاث كلمات قد تبدو في الاستخدام الشائع والمتداول واضحة المعنى والمدلول، ولكنّها ليست كذلك في حقيقة الأمر. وقد تختلط هذه المجالات فيما بينها بحيث يغدو الدِّين عند البعض بمثابة إيديولوجيا، وتغدو الإيديولوجيا بمثابة دين، وهكذا. كذلك يحكم هذه المجالات الثلاثة، في حال اجتماعها وارتباطها ببعضها بعضاً، نظام خاص من علاقات التفاعل والتركيب، ويترتب عليه في أغلب الأحيان آثار سلبية خطيرة بالنسبة إلى الدولة والمجتمع معاً. وعلى هذا النحو فإنّ هذه المفاهيم الثلاثة بحاجة إلى ضبط، وكذلك العلاقة فيما بينها بحاجة هي الأخرى إلى ضبط وتحديد دقيقين.

وقد كانت إشكالية العلاقة بين الدِّين والسلطة السياسيّة خصوصاً محلّ اهتمام كثير من المفكرين والفلاسفة منذ أقدم العصور، وهي تمثّل إحدى الإشكاليات الفكرية الحساسة بسبب كثير من المتغيرات التاريخية، والسياسيّة، والاجتماعيّة، والفكريّة. وإذا كان الدِّين يمثّل ضرباً من ضروب التعامل مع الواقع الاجتماعي والسياسي القائم، إمّا لتغييره أو تبريره، فإنّ التفسير الذي يخضع له النص الديني سيؤثر بدوره على طبيعة هذا الواقع السياسي، سلباً أو إيجاباً، ولاسيّما ذلك التفسير الذي تتبناه المؤسّسة الدِّينية الرسميّة داخل الدولة.

كما أن هذه الإشكالية لا يمكن مناقشتها بعيداً عن مسألة الإيديولوجيا. فقد اقترن الدين في الكثير من الأوقات بالسلطة السياسية، وتم تفسير العقيدة الدينية وفقاً لمنطق من يملك السلطة. وليس ذلك بغريب؛ إذ إن الدين يُعدّ المنظومة المعيارية الأكثر والأسهل توظيفاً لإضفاء الشرعية على الأنظمة السياسية والاجتماعية. وتسعى كل سلطة في كل عصر إلى استعمال الدين كإيديولوجيا، أي كسلطة رمزية روحية رديفة للسلطة السياسية.

وقد اتخذت العلاقة بين الدين والسلطة أشكالاً وصوراً متباينة في الفكر الإنساني والمجتمعات البشرية وعند الحركات السياسية والدينية خصوصاً، وكان للإيديولوجيا دور كبير في تأجيج الصراع بينهما في كثير من الأحيان. كما كان النص الديني دائماً عرضة لأي استخدام إيديولوجي موظف ومغرض.

أولاً: حول مفهومي السلطة والإيديولوجيا

من الضروري تحديد مفهوم كل من السلطة والإيديولوجيا، والكشف عن الخصائص والسمات التي تميزهما عن غيرهما من المفاهيم السياسية والاجتماعية الأخرى كالقوة، وكذلك مدى ارتباطهما بالعنف والقسر.

تعني القوة Power قدرة شخص ما على التحكم في ردود فعل شخص آخر، أو القدرة على التأثير في إرادات الآخرين وتوجيه أفعالهم، ومن ثم فهي تفترض طرفين أو أكثر، يمارس أحدهما تأثيراً على الآخر، أو هي - كما يقول «روبرت دال» Robert Dahl - «قدرة الشخص (أ) على الشخص (ب)، أي إمكانية (أ) على حمل (ب) على القيام بعمل لم يكن ينوي القيام به لولا تدخل (أ)»⁽¹⁾.

وإذا كانت القوة تعني القدرة على اتخاذ القرارات وتنفيذها، فإنها تقوم بذلك إما من خلال وسائل مشروعة، أو من خلال وسائل غير مشروعة. فإذا ما قام الشخص بتنفيذ قراراته بطريقة مشروعة، فإننا هنا نجد أنفسنا إزاء صورة من صور «السلطة» Authority، ذلك أن السلطة تعني الحق في فرض الأوامر وتنفيذ القرارات بطريقة مشروعة من دون اللجوء إلى إكراه مادي أو معنوي. ولكن هذا لا يعني أن السلطة تعمل عملها من دون إكراه داخلي، ذلك «أن الوجه الآخر لمسألة السلطة هو الإكراه»⁽²⁾، وإنما يعني أن السلطة، بمعناها الدقيق، تفترض عنصري «الإلزام» و«الطاعة» في تنفيذ الأمر من قبل الخاضع لها، كما تفترض تحمّل «المسؤولية» على القرارات التي يتخذها الأمر.

ومن هذا المنطلق، فإن «القوة» و«السلطة» ليستا متماثلتين؛ فإذا كانت القوة هي «القدرة على إصدار القرارات والأوامر»، فإن السلطة هي «الحق في الأمر، ومن ثم فإنها تستلزم أمراً ومأموراً وأمرأ؛ أمراً له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، ومأموراً عليه واجب الطاعة للأمر وتنفيذ الأمر الموجه إليه»⁽³⁾. ولذلك، فإن السلطة هي نوع خاص من القوة

1 . Robert A. Dahl: "The Concept of Power", Behavioral Science, Vol. 2, No. 3 (Jul. 1957), PP. 202-203.

2 . قنصوة ياسر: في فلسفة السياسة، قراءة جديدة، القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2009، ص 122.

3 . نصار ناصيف: منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 2001، ص 7.

والسلطان، لاسيّما أنّها تركز على التفاوت القائم بين الذين يأمرّون والذين يطيعون⁽⁴⁾، أو هي كما يحدّدها «ماكس فيبر» M. Weber: «حالة خاصّة من القوة، ومن أهم خصائصها المشروعيّة»⁽⁵⁾.

وهذا التعريف للسُّلطة على هذا النحو يتفق مع تعريف «أرندت» لها بوصفها «قدرة الشخص ليس فقط على الفعل، بل على الفعل المتناسق»⁽⁶⁾. ومن ثمّ، فإنّ «السُّلطة لا تكون أبداً خاصّة فردية، وإنّما تعود إلى مجموعة، وتظلّ موجودة طالما ظلت المجموعة مع بعضها بعضاً. وحين نقول عن شخص ما إنّ «في السُّلطة» فإنّنا في الحقيقة نُشير إلى أنّه قد سلّط من قبل عدد من الناس لكي يقرّر باسمهم. وفي اللحظة التي تختفي فيها الجماعة التي نبعت السُّلطة عنها ستختفي (سُلطة المتسلط) بدورها. وفي الاستخدام الشائع، حين نتحدّث عن «شخص ذي سُلطة» فإنّنا نكون قد استخدمنا كلمة (سُلطة) بشكل مجازي؛ لأنّ ما نعنيه، خارج إطار المجاز، إنّما هو القدرة»⁽⁷⁾.

وفي هذا الصّد، يمكن أن نستعين بتفرقة «برتراند دي جوفينيل» «Bertrand de Jouvenel» بين الصورتين الأساسيتين من صور السُّلطة، وهما: «سُلطة الأمر الواقع» «de facto»، و«السُّلطة الشرعيّة» «de jure»، وهو يميّز بينهما على النحو الآتي:

سُلطة الأمر الواقع هي - وكما يُشير منطوق لفظها - وضعٌ متحقق فعلاً. فعندما يُطيع البعض شخصاً من منطلق الولاء أو الاقتناع أو الاحترام، وعندما يُبدون استعدادهم لتنفيذ أمر ما لأنّه صادر عنه، فإنّهم هنا يقبلون سلطته باعتبارها أمراً واقعاً. وعندما يقوم شخص ما أو جهة ما بالاستيلاء على السُّلطة باستخدام القوة ثم يدين له الآخرون بالطاعة من منطلق الخوف من بطشه وتنكيله، فإنّنا هنا نجد أنفسنا إزاء صورة من صور سُلطة الأمر الواقع. أمّا عندما يُطيعونه، ليس من منطلق الاحترام أو الولاء الشخصي أو الخوف، وإنّما لأنّهم يقبلون إطاراً قائماً سلفاً من القواعد التي تحدّد كيفية اختيار من سيتبوأ السُّلطة، وقد أدّى تطبيق هذه القواعد إلى تبوئه السُّلطة، فإنّهم هنا يقبلون سلطته باعتبارها سُلطة شرعيّة، وما الدولة إلا المنظمّة الوحيدة التي يمكن من خلالها ممارسة السُّلطة الشرعيّة بمعناها التام، أمّا سائر التجمعات الأخرى فهي لا تتيح الفرصة إلا لقيام سُلطة شبه شرعيّة⁽⁸⁾.

ويشير «ناصر» إلى الصورة الأولى من صور السُّلطة، أعني سُلطة الأمر الواقع، بـ(التسلّط)، وهو يميّز (السُّلطة الشرعيّة) عن (التسلّط) وغيرها من أشكال القوة الأخرى بأنّ السُّلطة الشرعيّة لها صفة التبرير أو المشروعيّة، وكلُّ سُلطة

4. دالون ميريام ريفولت: سلطان البدايات؛ بحث في السُّلطة، ت: سايد مطر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012، ص 32.

5. Dahl, op. cit., P. 202.

6. أرندت حنة: في العنف (1969)، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، 1992، ص 39.

7. المرجع السابق، الموضع نفسه.

8. كارل سيلفن: «برتراند دي جوفينيل: الكفاءة واليسر»، ضمن: من فلاسفة السياسة في القرن العشرين (1976)، تحرير: أنطوني دي كرسبني وكينيث مينيوج، ترجمة: نصّار عبد الله، القاهرة: الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 2012، ص 159.

مُبَرَّرَةٌ إِنَّمَا هِيَ سُلْطَةٌ فِي مَيْدَانٍ مُّعَيَّنٍ وَمِنْ أَجْلِ هَدَفٍ مُّحَدَّدٍ. أَمَّا التَّسَلُّطُ فَهُوَ انْتِحَالٌ لِلْحَقِّ فِي الْأَمْرِ دُونَ تَبْرِيرٍ لَهُ، أَوْ دُونَ تَبْرِيرٍ كَافٍ وَمَقْبُولٍ، أَوْ هُوَ تَجَاوُزٌ لِلنَّطَاقِ الْمُحَدَّدِ لِلْحَقِّ فِي الْأَمْرِ⁽⁹⁾.

ولكنَّ السؤال الذي يَطْرَحُ نفسه: هل العنف عنصر ملازم للسلطة الشرعية، أم هو مجرد أداة عرضية لا يرتبط بها في معظم الحالات؟

الحقيقة هي أنه ليست هناك صلة ضرورية بين «السلطة» و«العنف»، ولا يُمكننا الزعم بأن العنف مكون أساسي من مكونات السلطة أو هو شرط أولي لوجودها، كما لا يُمكننا القول: إنَّ السلطة ليست سوى واجهة للدولة لفرض قراراتها بأدوات العنف. إنَّ العنف يُمكن النظر إليه، كما يبدو في العلاقات الخارجية والشؤون الداخلية، بوصفه الملجأ الأخير الذي يُمكن من الإبقاء على بنية السلطة غير مَمْسُوسَةٍ، أي أن تظلَّ قرارات السلطة واجبة الطاعة والتنفيذ في وجه الخارجين عليها (العدو الخارجي، والمجرم المحلي أو المتمردين)⁽¹⁰⁾. ومن هنا يصح أن نقول: «إنَّ السلطة تَكْمُنُ حقاً في جوهر كُلِّ نظام سياسي، لكنَّ العنف لا يَكْمُنُ في هذا الجوهر»⁽¹¹⁾.

وعلى هذا النحو فإنَّ أحد الاختلافات الأساسية بين السلطة والعنف يَكْمُنُ في أنَّ السلطة يمكن أن تكون مشروعة legitimate ويمكن أن تكون غير مشروعة illegitimate، في حين أن العنف يمكن أن يكون مُبرَّراً justified ويمكن أن يكون غير مُبرَّر unjustified، ولكنه ليس مشروعاً مُطلقاً.

تقول «آرندت» حول (مشروعية السلطة) و(الطابع التبريري للعنف): العنف، بطبيعته، أدواتي، فهو وسيلة يظلُّ على الدوام بحاجة إلى توجيه وتبرير في طريقه إلى الهدف الذي يتبعه. أمَّا السلطة فإنَّها لا تحتاج إلى تبرير، انطلاقاً من كونها لا تقبل أيَّ فصل عن وجود المجتمعات السياسية نفسها. وإنَّ ما تحتاج إليه السلطة إنما هو المشروعية. ولكنَّ اعتبار هاتين الكلمتين (المشروعية، والتبرير) مترادفتين، أمر مُربِكٌ ومُقلِقٌ. فالسلطة تنبثق في كُلِّ مكان يجتمع فيه الناس ويتصرفون بالتناسق فيما بينهم، لكنَّها تستنبط مشروعيتها انطلاقاً من اللقاء الأول، أكثر ممَّا تُستنبط من أيَّ عمل قد يلي ذلك. ولذلك فإنَّ المشروعية، حين تواجه تحدياً، تُسند نفسها في التوجُّه إلى الماضي، في حين أنَّ التبرير يرتبط بغائية تصله مباشرة بالمستقبل. ومن ثَمَّ فالعنف يمكن تبريره، لكنه لا يمكن أبداً أن يحوز على المشروعية. والحال أن التبرير سيبدو أقلَّ مصداقية بالنسبة إلى السلطة، بمقدار ما تبدو الأهداف المستقبلية المتوخاة بعيدة في الزمن⁽¹²⁾.

وعلاوة على ذلك، فإنَّ العلاقة بين السلطة والعنف في أغلب الأحوال علاقة عكسية، بحيث يُمكن القول: إنه كلما انخرطت السلطة في استخدام العنف كان ذلك داعياً إلى الإقلال من مشروعيتها. وبعبارة أخرى: تُعدُّ مشروعية السلطة في تناسب عكسي مع المظالم التي يُحدِّثها عنفها عند التطبيق، وكما تقول «آرندت»: «السلطة والعنف يتعارضان: فحين

9. نصَّار: «منطق السلطة»، مرجع مذكور، ص 8.

10. آرندت: في العنف، ص 42.

11. المرجع السابق، ص 45.

12. المرجع السابق، ص ص 45-46.

يحكم أحدهما حكماً مطلقاً يكون الآخر غائباً. والعنف يظهر حين تكون السُّلطة مُهدَّدة، لكنَّه إن ترك على سجيته سينتهي الأمر باختفاء السُّلطة»⁽¹³⁾.

وفيما يتصل بمفهوم الإيديولوجيا، فإنَّه يشير في معناه الأصلي والدقيق إلى منظومة الأفكار والآراء الاجتماعية التي ترتبط بمصالح طبقة أو جماعة معيَّنة في المجتمع. وقد عرَّفها ماركس في «الإيديولوجيا الألمانية»: بأنها «مجموعة التصورات الكلية، التي تُعبّر عن مصالح طبقية». وعلى هذا النحو فإنَّ مفهوم الإيديولوجيا لا يستلزم فحسب تقسيم المجتمع إلى طبقات، بل يستلزم أيضاً أن يكون استخداماً معيَّناً للتصورات، هو في مصلحة فئة حاكمة في المجتمع تستخدمها لترسيخ سيطرتها على الطبقات الأخرى⁽¹⁴⁾.

ومصطلح الإيديولوجيا مصطلح حديث ارتبط ظهوره بالمجتمع البرجوازي. وكان للبروليتاريا (وهي طبقة العمال الصناعيين التي تعمل ولا تملك) إيديولوجيتها، وهي الفكر الماركسي، كما كان للرأسماليين (طبقة أصحاب رأس المال والمصانع الكبيرة التي تملك ولا تعمل) إيديولوجيتها، وهي الفكر الليبرالي. ولكنَّ اصطلاح الإيديولوجيا خرج من نطاقه الأصلي الضيق، فأصبح يستخدم على نطاق واسع وبصورة عامَّة في مجال السياسة، والأخلاق، والدين، والفلسفة. أمَّا الدِّين فإنَّه، من الناحية التاريخية قبل ظهور المجتمع البرجوازي، استطاع أن يكون شكلاً وجدانياً غير إيديولوجي، في تشكيلات اجتماعية أخرى. غير أنَّه في الوقت الراهن أصبح الدين يستخدم في وقت واحد كإيديولوجيا⁽¹⁵⁾.

وفي الواقع إنَّ الارتباط بين السُّلطة السياسية والإيديولوجيا أمر طبيعي؛ إذ إنَّ السُّلطة السياسية بحاجة إلى إيديولوجيا تحركها وتعمل وفق منظومتها. فالإيديولوجيات السياسية إذن نتاج لتلاقي الفكر مع السياسة. وعلى هذا النحو يُمكن القول: «إنَّ الإيديولوجيا تحمل في نفسها مضموناً سياسياً أو مضموناً ذا نتائج سياسية، كما أنَّ السُّلطة السياسية تجد في الإيديولوجيا أداة مميزة، إن لم تجد فيها ما يشبه الدِّين»⁽¹⁶⁾. وعلاوة على ذلك، فإنَّ «كلَّ إيديولوجيا تنطوي بالضرورة على موقف من الدولة أو من الدول التي تقع جماعتها ضمن مجالها. وبالتالي فهي إمَّا أن تكون قابلة بما هو قائم كدولة أو كدول تتفاعل معها الجماعة التي تعبّر عنها وتدافع عن مصالحها، وإمَّا أن تكون رافضة، وبالتالي داعية إلى إنشاء دولة جديدة»⁽¹⁷⁾.

وإذا بحثنا عن الفارق الأساسي القاطع بين الذي يميِّز الإيديولوجيا عن الدين فسنجد أنه يتمثل، كما يقول «ميشيل فاده» M. Vadee، في أنَّ آية إيديولوجيا، بالمعنى الحقيقي والدقيق للعبارة، لا يسعها أن تنمو إلا في ميدان المجتمع الحديث، كتصور مقلوب لعلاقاته الأساسية الواقعية⁽¹⁸⁾. وعلاوة على ذلك، فإنَّ الذي يميِّز الإيديولوجيا عن الدين هو أنَّ

13. المرجع السابق، ص 50.

14. برتران ميشال: «وضعية الدين عند ماركس وأنجلز»، ترجمة: صلاح كامل، بيروت: دار الفارابي، 1990، ص 121.

15. المرجع السابق، ص 122، 123.

16. نصَّار: «منطق السُّلطة»، مرجع مذكور، ص 189.

17. المرجع السابق، ص 189-190.

18. برتران، مرجع مذكور، ص 122.

«الفكر الذي تصدر عنه الإيديولوجيا ليس بالنسبة إلى معتنقي الإيديولوجيا كالله أو كالوحي بالنسبة إلى معتنقي الدين. كما أن المؤسس (أو المؤسسين) للمذهب الإيديولوجي لا يتسامى فوق أتباعه، مهما عظم شأنه، كما يتسامى الرسول (أو الرسل) فوق أتباع الدين أو المذهب الديني. ناهيك عن أن الكتاب الذي يحتوي على التعاليم الثابتة في الإيديولوجيا، في حال وجوده، لا يتعالى على الأحداث الاجتماعية التاريخية بقدر ما يتعالى عليها الكتاب المحتوي على تعاليم الدين»⁽¹⁹⁾.

وعلى هذا النحو يُمكن القول: إنَّ سلطة الإيديولوجيا سلطة رمزية في المقام الأول، وهي بهذا تختلف عن السلطة السياسية، وسلطة الدين معاً، فالأولى ذات طبيعة مادية، في حين أنَّ الثانية ذات طبيعة روحية. ولذلك «يختلف التفاعل بين السلطة السياسية والإيديولوجيا عن التفاعل بين السلطة السياسية والدين بنسبة اختلاف السلطة في الإيديولوجيا عن السلطة في الدين، واختلاف الصفة السياسية للإيديولوجيا عن الصفة السياسية للدين»⁽²⁰⁾.

ومن هذا المنطلق، فإنَّ «بنية سلطة الإيديولوجيا أضعف من بنية سلطة الدين ومن بنية السلطة السياسية، وأميل إلى الاتصاف بالطابع الضمني الانتشاري. ولهذا السبب يبدو من الضروري استخدام مفهوم السلطان لفهم ما ينشأ في الإيديولوجيا من أمر وطاعة. فالخطاب الأمري الذي تشتمل الإيديولوجيا عليه لا يفعل فعله بفضل السلطة التي فيها بقدر ما يفعله بفضل السلطان الذي لها على النفوس. وذلك لأنَّ الإيديولوجيا لا تأتيها الطاعة إلا من قوة التفاعل والتأثير، والجذب والإقناع، والدفع، التي تمتلكها كظاهرة عقائدية دنيوية اجتماعية»⁽²¹⁾.

ولكن هل من الممكن أن يتحوَّل الدين ذاته إلى إيديولوجيا، أي أن يُعَبَّر، باللغة الخاصة به، عن مصالح طبقة اجتماعية؟

يمكن ذلك، وقد حدث ذلك بالفعل، على سبيل المثال، عندما أخذ الإصلاح البروتستانتي على عاتقه في القرن السادس عشر طموحات البرجوازية الصاعدة إلى المساواة في الحقوق، وحرية المعتقد، والتنظيم الجمهوري للمجتمع، وكلَّ الشروط الضرورية لتكوين اقتصاد رأسمالي⁽²²⁾. وقد بيَّن «ماكس فيبر» Max Weber (1864-1920) في كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، أنَّ الإيديولوجيا البروتستانتية لها دور كبير في تطور الرأسمالية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا، وذلك بفضل تشجيعها العمل الحر وإعلاء قيم العقلانية والاستثمار والادخار.

ثانياً: الاستخدام المزدوج للدين: التقدمية في مقابل الرجعية

بادئ ذي بدء، فإنَّ ماهية العلاقة المتبادلة بين الدين والإنسان ينبغي أن تقوم، لا على أساس عبودية الإنسان لله فحسب، وإنما على أساس أنَّ الدين جاء لتحرير الإنسان وخدمته وتحقيق صالحه وسعادته في الدنيا قبل الآخرة. وعلى هذا النحو يجب التأكيد على فكرة أنَّ «الدين يجب أن يكون في خدمة الإنسان لا أنَّ الإنسان في خدمة الدين، وكما يقول

19. نصَّار: «منطق السلطة»، مرجع مذكور، ص ص 185-186.

20. المرجع السابق، ص 185.

21. المرجع السابق، ص 186.

22. برتران، مرجع مذكور، ص 123.

السيد المسيح: «إنَّ السبب للإنسان لا أنَّ الإنسان للسبب». وباختصار ينبغي التأكيد على فكرة أنَّه لا شيء يتجاوز في آفاقه ذات الإنسان، فكلُّ شيء يجب أن يكون في خدمة الإنسان من الناحيتين المادية والروحية معاً»⁽²³⁾.

إنَّ الدِّين يصبح مثار جدل ونزاع عنيف حين يختلط بالسياسة، ولا شك أنَّ السُّلطة السياسيَّة في بعض الأحيان هي التي تبادر في دفع الأمر على هذا النحو، وذلك لأسباب ودوافع عديدة قد يكون من بينها إلهاء الناس عن المطالبة بحقوقهم الأساسيَّة.

ومن هذا المنطلق، فإنَّ ثمة ضرورة للاهتمام بالأبعاد الاجتماعيَّة في الأديان؛ لأنَّ ذلك من شأنه أن يدفع في أغلب الأحيان إلى حدوث تغيُّرات اجتماعيَّة حقيقيَّة. ولدينا نموذج جيد لذلك، وهو تيار لاهوت التحرير Liberation Theology في أمريكا اللاتينيَّة الذي ظهر في مطلع الستينيات من القرن العشرين، والذي أدرك أنَّ ما يجمع المسيحيين في أمريكا اللاتينيَّة في محاولاتهم للتغيير هو الجانب الاجتماعي في الدِّين المسيحي، والابتعاد عن الخلافات العقائديَّة والمذهبيَّة، التي لا تؤدي إلا إلى الإقصاء والعنف والتكفير.

وعلى هذا النحو يمكن التأكيد على أنَّه إذا ما وجَّهت السُّلطة السياسيَّة اهتمامها بالأبعاد الاجتماعيَّة في الأديان فسوف تصير بالضرورة سُلطة تقديميَّة في هذه الناحية. ومن الناحية الأخرى إذا كان كلُّ محور اهتمام السُّلطة السياسيَّة منصباً على النواحي العقديَّة في الدِّين، وقامت بتسخير أدواتها في الدفاع عن عقيدة دينيَّة بعينها وإقصاء العقائد الأخرى المختلفة فستصير بالضرورة سُلطة رجعيَّة. وليس بغريب علينا ما حدث في عهد «المأمون» (170-218هـ / 786-833م)، حين فرض الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة، وأجبر المسلمين على اعتناقه بالقوة، وخصوصاً عقيدة خلق القرآن (التي هي مسألة عقائديَّة وكلامية بحثة)، حتى وصل الأمر به إلى حدِّ اضطهاد وتكفير وتعذيب كلِّ مَنْ يقول بقدوم القرآن⁽²⁴⁾.

ولا غرو في أنَّه عندما تحتكر المؤسَّسة الدينيَّة، وخصوصاً عندما تكون مدفوعة بعوامل سياسيَّة معينة، تفسير النصوص الدينيَّة، فعندئذ تظهر التفسيرات السياسيَّة للدِّين. وممكن الخطورة في التفسيرات السياسيَّة / الإيديولوجيَّة للدِّين يتمثل في أنَّ النصوص الدينيَّة تصبح عرضة لأيِّ تفسير تفرضه السُّلطة الحاكمة بالقوة - قوة الإكراه.

ولا غرو كذلك في أنَّ التفسيرات الإيديولوجيَّة الموجهة للنصوص الدينيَّة تجعل منها ساحة للإقصاء والتناحر والتنابد بدلاً من أن تكون ساحة للتواصل الخلاق وفضاء لإنتاج قراءات مُنتجة للنص الديني، إذا استخدمنا تعبير المفكر المصري علي مبروك.

وفي حالة استخدام السُّلطة للدِّين، أو بمعنى أصح ارتباط السُّلطة بالدِّين، نكون بإزاء «دولة ثيوقراطيَّة» أو دولة دينيَّة، وهي تمثل خطراً على الدِّين والسياسة معاً، وتكوِّن عندما يُسيَّر رجل الدِّين أمور السياسة مدفوعاً بعقيدته الدينيَّة

23. ملكيان مصطفى: «المعنويَّة جوهر الأديان»، ضمن كتاب: مطارحات في عقلانيَّة الدين والسلطة، تحرير: محمد الشبستري وآخرون، ترجمة وتحقيق: أحمد القبانجي، بيروت: دار الجمل، ط1، 2009، ص 33.

24. انظر في ذلك: حمدي الشريفة: الدين والثورة... بين لاهوت التحرير المسيحي واليسار الإسلامي المعاصر، القاهرة: دار مصر العربيَّة للنشر والتوزيع، 2016، ص ص 104-105.

الخاصّة، وإلى حدّ ما عندما يستخدم السياسي الدّين من أجل أغراض نفعية. وحينئذ نكون بإزاء سُلطة دينيّة، وهي تعني - في أبسط تعريفاتها - «أن يدّعي إنسان ما لنفسه صفة الحديث باسم الله وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، وذلك فيما يتعلق بشؤون الدّين أو بأمور الدنيا. وسواء في ذلك أن يكون هذا الادعاء من قبل فرد، يتولى منصباً دينياً أو منصباً سياسياً، وسيان كذلك صدرت هذه الدعوى من فرد أو من مؤسسة فكرية أو سياسية»⁽²⁵⁾.

ولكنّ تعدّد الأديان، والاختلاف داخل الدّين الواحد يفرض الابتعاد عن الخلافات العقديّة والنزوع نحو العلمانيّة ومدنيّة السُلطة والدولة. والعلمانيّة في أدقّ تعريفاتها لا تعني فصل الدّين عن المجتمع أو محاولة إقصائه بعيداً عن المجتمع، كما هو شائع، وإنما تعني في الأساس التأكيد على طابع المدنيّة للدولة، أو الفصل بين السُلطة الدينيّة والسُلطة السياسيّة⁽²⁶⁾.

كلّ هذا يفرض على الدول المعاصرة أن تكون محايدة تجاه الأديان والعقائد الدينيّة في المجتمع. والحياد يعني الاستقلال التام عن المعتقدات الدينيّة بالنسبة إلى الدولة في تنظيم أمور السياسة والاجتماع، ولكن ضمن شروط لا تمنع بتاتاً المواطن الذي هو متدينّ من أن يستمرّ أمامها بتغذية الفكرة التي لديه عن علاقته مع الله⁽²⁷⁾.

ونستطيع ممّا سبق أن نقرّر أن الدين في ذاته لا يتصف بصفة التقدميّة، ولا بصفة الرجعيّة. وبعبارة أخرى: إن الدين يمكن أن يُستخدم في بعض الأحيان كوسائل للسيطرة، وإعادة استنساخ المجتمع القديم، ويمكن في المقابل أن يُفهم كدعوة للتحرّر والتغيير الاجتماعي، ودعامة للثورة والاحتجاج والتمرد. وقد ذهب ماركس إلى أنّ التحولات الاجتماعيّة الكبرى تقود إلى تعديلات وتغييرات بنيويّة في التصورات الدينيّة والثقافيّة والذهنيّة، وعلى النقيض من ذلك تتدخل التصورات الدينيّة كعوامل (شروط) لإعادة تكوين المجتمع أو للتحويل الاجتماعي سواء بإقدام السُلطة الروحيّة للدين على مساندة النظام القائم، أم باستخدامها كوسائل لرفض هذا النظام القائم وسحب المشروعيّة منه⁽²⁸⁾.

ثالثاً: «تدوين السياسة» و«تسييس الدّين»

في حالة عدم تحديد الأدوار والمجالات الخاصّة بالدّين والسياسة، سيصبح لدينا نموذجان: إمّا «تسييس الدّين»، أو «تدوين السياسة». وتدوين السياسة يحصل عندما تضفي حركات دينيّة معيّنة على نظام معيّن من أنظمة الحكم السياسي طابعاً إلهياً مقدساً أو أفضليّة دينيّة وسياسيّة وأخلاقيّة عن غيره من الأنظمة الأخرى. وقد ارتبط تدوين السياسة في التاريخ

25. عمارة محمّد: الدولة الإسلاميّة بين العلمانيّة والسُلطة الدينيّة، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1988، ص 14.

26. ولا يخفى علينا أنّه كان للعلمانيّة، أي النزعة التي تنادي بانفصال سُلطة الدولة عن سُلطة الكنيسة، الدور الرئيس في إعادة بناء الدول القوميّة والجمهوريّة، كما كان لها إسهام كبير في تمجيد الدولة والرفع من شأنها. (غوشيه مارسيل: الدّين في الديمقراطيّة، ت: شفيق محسن، بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2007، ص 66).

27. غوشيه، مرجع مذكور، ص 83. راجع حول هذه النقطة: (الشريف حمدي: الدولة المحايدة؛ قراءة في الفكر الليبرالي المعاصر، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، مارس 2016).

28. برتران، مرجع مذكور، ص 101.

الإسلامي بفترة حكم الخلفاء الراشدين عندما كانوا ينظرون إلى السياسة بوصفها نظاماً دينياً أو إلهياً. كما ارتبط تدين السياسة في التاريخ الغربي بفترة العصور الوسطى المسيحية عندما سادت نظرية الحق الإلهي للملوك في الحكم، وكان يُنظر إلى الحاكم أو الإمبراطور على أنه متوج بالسلطة من قبل الله.

أما تسييس الدين فيحصل عندما تستخدم حركات دينية معينة الدين من أجل أهداف ومصالح سياسية خاصة، وفي سبيل ذلك تقوم بتأويل النصوص الدينية بما يتفق مع هذه الأهداف والمصالح. وقد ابتدأ تسييس الدين في التاريخ الإسلامي منذ معركة «صفين» (37هـ/657م)، حيث أضحت المسائل العقدية غطاءً للدفاع عن المواقف السياسية لأصحابها، وحين تمّ استناد الأطراف المتنازعة إلى (الدين) لتدعيم أفكارها وآرائها، وحثّ العامة على قبولها وتأييدها، وحين تمّ استخدام القرآن كسلاح أساسي من جانب كل طرف من الأطراف لتبرير موقفه السياسي وإثبات صوابه، وإقصاء الأطراف السياسية الأخرى.

وفي حالة تسييس الدين، كما عند الحركات الدينية المتطرفة، يتدخل مفهوم الإيديولوجيا، بحيث نجد أنفسنا إزاء نموذج «لأدلجة الدين»، أو تحويل الدين كله إلى إيديولوجيا من منظور سياسي. ولكن السؤال المهم: متى يتحوّل الدين، أو بالأحرى الفكر الديني، إلى إيديولوجيا؟

يتحوّل الفكر الديني إلى إيديولوجيا عندما تجتمع ثلاثية الدين، والمصالح السياسية، والعقائد الإيديولوجية، بحيث تشكل مزيجاً خاصاً يتسم بكل سمات القهر والسيطرة والعنف. وهذا الاجتماع بين الدين والسياسة والإيديولوجيا موجود في نماذج لدول معاصرة، أبرزها إيران، وإسرائيل. وفي حالة إسرائيل مثلاً نجد أن كلاً من «هرتزل» (1860-1904) و«مارتن بوبر» (1878-1965) وغيرهما من الذين نظروا لفكرة الوطن اليهودي، قد وضعوا لبنات وأسس الإيديولوجيا الصهيونية السياسية لدولة إسرائيل، وذلك من خلال رجوعهم إلى الدين والأساطير الدينية، المؤسسة للزعم اليهودي القديم بأن كنعان هي أرض الميعاد، ومنه تمّ الاستيلاء على فلسطين.

وعند اجتماع الدين والسياسة والإيديولوجيا تظهر بوضوح لعبة السلطة، في أن تستخدم الأسطورة الدينية ضمن أساليب تفكيرها ودعوتها، ففي أسطورة الأرض المقدسة مثلاً -أرض كنعان- ما يشكل أقوى عقيدة إيديولوجية للهيمنة والاستعمار وغزو الشعوب الأخرى. ومع تحوّل الدين إلى إيديولوجيا، يتحوّل النص الديني إلى سلطة. ونستطيع أن نقرّ بصفة عامة أن النص الديني يتحوّل إلى سلطة عند كل الأحزاب والتيارات والدول التي تستند إلى الدين كعنصر مهم من عناصر عقيدتها الإيديولوجية.

رابعاً: الدين والإيديولوجيا والعنف: نموذج سيد قطب

إذا نظرنا إلى الدين في حدّ ذاته، فسنجد أنه لا يجوز العنف ضدّ الخصوم والمخالفين له في الرأي والعقيدة، ولكن عندما يتحوّل الدين إلى عقيدة دوجماتيكية في نفوس أصحابها، يكون العنف هو السبيل إلى فرضه بالقوة، فيصبح من ثمّ وسيلة لمصادرة حرية الآخرين.

فالناظر والمُدقّق في تاريخ الأديان يجد أنّ الدين في ذاته يدعو إلى التسامح، وقد جاءت معظم الأديان مبشّرة بالمحبة، وداعية إلى توخّي الحُسنى حتى في معاملة الخصوم والمُعْتدين. كذلك نجد أنّ الدين، في بداياته التاريخية الأولى، ينبذ التعصّب واضطهاد الخصوم. ويؤيد هذا النزوع شعور رجال الدين بحاجتهم في عصرهم الأول إلى سيادة مبدأ التسامح؛ لأنّهم كانوا مضطهّدين من جمهرة الناس وأكثر الحكام على السواء. ولكن حين تنهيا لهم السلطة التي تمكّنهم من اضطهاد خصومهم، فإنّ المُتزمّتين منهم ينسون مبادئ دينهم السّمح الكريم، ويجاهرون بالتعصب لمبادئهم، وينزعون إلى التنكيل بالخارجين عليهم وبكلّ مَنْ يعصي أمرهم أو يخالف رأيهم، ويجدون فيما ورثوه عن نبيهم، ما يغريهم بالاضطهاد، ويؤيد سياسة الكبح والتنكيل سواء من جانبهم أو من جانب الملوك والحكام، فيضيع في خضم ذلك مبدأ التسامح والحرية الدينية⁽²⁹⁾.

وحقيقة الأمر أنّ العنف الديني يَرْجِعُ في الأساس إلى التعصّب للأفكار والمعتقدات الدينية في نفوس أصحابها، وعدم الإيمان بالتعددية الدينية في المجتمعات، أضف إلى ذلك عدم الاعتراف بحقوق البشر، فعندما يسود الاعتقاد بوجود حقائق أبدية في الدين والسياسة والأنسنة والعالم، وتزعم جماعة بعينها أنّها هي الوحيدة التي تعرف أو تملك هذه الحقائق، يكون العنف بالضرورة هو وسيلة في تغيير نمط الحياة الاجتماعية⁽³⁰⁾.

وفي هذا الإطار، ينبغي الإشارة إلى أنّ للمعتقدات الدينية قوة كبيرة في عملية التغيير وفي تعبئة وحشد الناس، وتحويل أفكارهم ومشاعرهم نحو هدف مُحدّد. ويقول العلّامة «جوستاف لوبون» Gustave Le Bon حول هذا المعنى: «تُسَخَّرُ المعتقدات الدينية الناس غير مستعينة بالعقل، وعندها من القدرة ما يكفي لتحويل الأفكار والمشاعر نحو غرض واحد. ولا تضاهي قوة العقل المطلق قوتها»⁽³¹⁾. ولعل ذلك يفسّر سرعة نجاح الثورات التي تَسْتند إلى أسس دينية، كما يفسّر لنا أنّ اللباس الديني الذي لبسته الثورة الإيرانية عام 1979 هو العامل الأكبر الذي ساعد على قوة انتشارها ونفوذها في الماضي والحاضر.

عندما يتحوّل الدين إلى إيديولوجيا، يصبح العنف هو السبيل الوحيد لفرضه بالقوة في المجتمع. وعلى هذا النحو فعندما تلتقي ثلاثية «الدين»، و«الإيديولوجيا»، و«العنف» فإنّها تُشكّل مزيجاً خاصاً في التغيير الاجتماعي. ويمكن تقسيم الاتجاهات الفكرية هنا إلى اتجاهين: الأوّل يحاول تجديد الفكر الديني لتحويل الدين إلى عامل إيجابي في المجتمع وعامل قوة في التغيير الاجتماعي. والنموذج الأبرز لهذا الاتجاه هو الكاهن الكولومبي «كاميلو توريس» Camilo Torres (1929-1966)، الذي عدّ الفعل الثوري العنيف هو السبيل الوحيد لتغيير الأوضاع الظالمة في أمريكا اللاتينية، وتحقيق مبدأ المحبة المسيحية في المجتمع.

29. انظر: الطويل توفيق: قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1991، ص ص 47-78، 91-113، 145-154.

30. الموسوي علي عباس: قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني، بيروت: دار الهادي، 2002، ص 56.

31. لوبون غوستاف: روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة: محمد عادل زعيتر، القاهرة: المكتبة العصرية، ط 2، 1934، ص 88.

أمّا الاتجاه الآخر فإنّه يرمي أيضاً إلى استخدام الدِّين كإيديولوجيا، وكأداة من أدوات العنف الثوري، ولكن من المنظور الشمولي والاستبدادي، الذي يعني العودة إلى نمط معيّن من المجتمعات الدينية. ويمثل هذا الاتجاه في أبرز صورهِ «سيد قطب» (1906-1966)، في مشروعه اليوتوبي المتمثل بالدولة الدينية المبنية على أسس الشريعة الإسلامية، كمصدر وحيد للتشريع، وقد ظهر ذلك جلياً في كتاباته المتأخّرة، وبخاصة كتابه «في ظلال القرآن» وكتابه «مَعَالِم في الطريق»، التي تحوّل فيها من الفكر الإسلامي الاجتماعي إلى الفكر التكفيري، والدعوة إلى استخدام العنف لإقامة الدولة الإسلامية.

ومن المعروف أنّ الخطاب الفكري عند «سيد قطب» قد مرّ بتحوّلات جذريّة خطيرة، ويمكن أن نقول إنّ خطابه مرّ بأربع مراحل أساسيّة خلال تطوره، وهي:

المرحلة الأدبيّة (1930-1950)، وفيها ظهر إنتاجه الأدبي، الذي دافع فيه عن حرية الخلق والإبداع عموماً. كما ظهر في هذه المرحلة بدايات للتحليل الاجتماعي.

المرحلة الاجتماعيّة (1951-1953)، وفيها نلاحظ تقدّماً وتطوّراً فعلياً من مرحلة أدبيّة خلاقة إلى مرحلة أخرى مهمّة، حاول فيها اكتشاف الجانب الاجتماعي في الإسلام، حيث قام بتشخيص المشكلة الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تواجه المجتمع في ذلك الوقت، وطرح الحل من وجهة نظر إسلاميّة مستنيرة، وذلك في كتبه: «العدالة الاجتماعيّة في الإسلام» (1951)، و«معركة الإسلام والرأسماليّة» (1952)، و«السلام العالمي والإسلام» (1952)، وتنتهي هذه المرحلة بكتابه «دراسات إسلاميّة»، وفيه تظهر بدايات القطيعة مع رجال الثورة المصريّة.

المرحلة الفلسفيّة (1954-1962)، وهي المرحلة التي بدأت فيها المعركة الاجتماعيّة في فكر «سيد قطب» في الانحسار، وذلك عقب صراع رجال الثورة مع الإخوان في مارس 1954. وقد بدأ يتحوّل خطابه الإسلامي التقدّمي إلى الإسلام المستقبلي النظري. فقد تحوّلت أفكاره وتصوّراته الاجتماعيّة عن الإسلام والنضال الاجتماعي ضدّ الرأسماليّة إلى عرض نظري خالص للإسلام أو لبعض المسائل النظرية الخالصة. وقد بدا هذا الانحسار واضحاً في كتبه: «هذا الدين»، و«المستقبل لهذا الدين»، و«نحو مجتمع إسلامي».

المرحلة السياسيّة (1963-1965)، وهي مرحلة النكوص والارتداد من المرحلة الفلسفيّة إلى المرحلة السياسيّة. وقد مثلت هذه المرحلة قمّة المواجهة بين النظام والإخوان، وهي المرحلة التي ظهرت فيها كتاباته الأصوليّة المتطرّفة ونهجه التكفيري، وحينئذ برزت أفكار الألوهيّة والربوبيّة، والربانيّة، والحاكميّة، والدينيّة، وتمّ التعارض والتضاد بين «الإسلام» و«الجاهليّة»، حيث لا وجود لأحدهما إلا بالقضاء على الآخر⁽³²⁾.

ويُلاحظ في هذه المرحلة الأخيرة أنّ خطابه الفكري لم يكن ينصبّ على أسلمة الدولة فحسب، بل كان يسعى أيضاً لأسلمة المجتمع سياسياً، من خلال فرض أنماط معيّنة للسلوك الاجتماعي، من خلال أساليب القهر التقليديّة. ويتضح ذلك في تمييزه بين نوعين من المجتمعات: مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي. والمجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي يُطبّق فيه

32. حنفي حسن: الدين والثورة في مصر: 1952-1981، ج. 5، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988، ص ص 257-259.

الإسلام، عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاماً، وخُلُقاً وسلوكاً. والمجتمع الجاهلي هو المجتمع الذي لا يُطبَّق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه⁽³³⁾.

وبحسب «قطب» فإنَّ مهمَّةَ الجيل القرآني والطليعة المؤمنة الجديدة هي أن تُعيد الحكم بشريعة الله وأن ترسخها في المجتمع، ليصبح الإسلام قادراً من جديد على قيادة البشرية. ليس هذا فحسب، بل إنَّه يدعو إلى استخدام العنف وضرب كلِّ فكرة معارضة لفكره، وفي هذا يقول: «فكلُّ مَنْ آمَن بهذه الدعوة وتقبلها بقبول حسن، يصير عضواً في (الجماعة الإسلامية) أو (الحزب الإسلامي)...، وبذلك يتكوَّن ذلك الحزب العالمي أو الأممي، الذي يُسمَّى (حزب الله) بلسان الوحي. وما إن يتكوَّن هذا الحزب حتى يبدأ بالجهاد في سبيل الغاية التي أنشئ من أجلها. فمن طبيعته، وما يستدعيه وجوده، ألا يالو جهداً في القضاء على نظم الحكم التي أسس بنيانها على غير قواعد الإسلام»⁽³⁴⁾.

ولكن ما الذي يعنيه «سيد قطب» بالمجتمعات الجاهليَّة تحديدًا؟ وما منهج الإسلام في مواجهتها؟

يقول «قطب»: «المجتمع الجاهلي هو كلُّ مجتمع غير المجتمع المسلم، وإذا أردنا التحديد الموضوعي لهذا النوع من المجتمعات قلنا: إنَّه هو كل مجتمع لا يُخلص عبوديته لله وحده، متمثلة هذه العبوديَّة في التصرُّو الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونيَّة، ... إلخ. وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار «المجتمع الجاهلي» جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً»⁽³⁵⁾.

كما تدخل في إطار «المجتمعات الجاهلية»، كما يقول «قطب»، «تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها «مسلمة»، وهذه المجتمعات لا تدخل في هذا الإطار لأنها تعتقد بالوهيَّة أحد غير الله، ولا لأنها تقدِّم الشعائر التعبدية لغير الله أيضاً، ولكنها تدخل في هذا الإطار لأنها لا تدين بالعبوديَّة لله وحده في نظام حياتها. فهي - وإن لم تعتقد بالوهيَّة أحد إلا الله - تعطي أخصَّ خصائص الألوهيَّة لغير الله، فتدين بحاكميَّة غير الله، فتتلقى من هذه الحاكميَّة نظمها، وشرائعها، وقيمتها، وموازينها، وعاداتها وتقاليدها، وكلَّ مقومات حياتها تقريباً»⁽³⁶⁾.

ويقرِّر «قطب» أنَّ الأُمَّة الإسلاميَّة في الوقت الراهن تعيش جاهليَّة أشدَّ وأقسى من الجاهليَّة الأولى، فكلُّ شيء حولنا هو محض جاهليَّة: تصوُّرات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير ممَّا نحسبه ثقافة إسلاميَّة، وفلسفة إسلاميَّة، وتفكيراً إسلامياً هو كذلك من صنع الجاهليَّة⁽³⁷⁾.

33 . قطب سيد: معالم في الطريق، القاهرة: دار الشروق، ط 15، 1992، ص 95.

34 . قطب سيد: في ظلال القرآن، ج3، القاهرة: دار الشروق، ط 10، 1982، ص 1449.

35 . قطب: معالم في الطريق، ص 80.

36 . المرجع المذكور، ص ص 82-83.

37 . المرجع المذكور، ص 15.

أما عن منهج الإسلام في مواجهة المجتمعات الجاهلية، التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر وعبودية الإنسان للإنسان، فيمكن القول: إن «قطب» يعتبر أن الإسلام ينفرد عن غيره من الأديان الأخرى بأنه طرح منهجاً حركياً في التغيير، يتسم بسمات من بينها: الواقعية؛ فهو حركة تواجه واقعاً بشرياً، وتواجهه بوسائل مكافئة لوجوده الواقعي. وهنا يعطي «قطب» تصوّره للتغيير مُعتبراً أن من واجبات الحركة الإسلامية في ذلك الوقت إعادة المجتمعات البشرية إلى معنى العبودية الخالصة لله بإقامة النظام الإسلامي، وتحكيم الشريعة الإسلامية، ويتم ذلك عن طريق نقل المجتمعات ذاتها إلى المفاهيم الإسلامية، أي عن طريق تغيير تصورات المجتمع كله، بالقوة إذا لزم الأمر⁽³⁸⁾.

ويؤكد «قطب» على ضرورة تغيير المجتمعات الجاهلية، ليس بالقول والبيان فحسب، بل بالقوة والعنف، وفي هذا يقول: وطبيعي أن المجتمع المسلم الجديد لا ينشأ، ولا يتقرر وجوده إلا إذا بلغ درجة من القوة يواجه بها ضغط المجتمع الجاهلي القديم، قوة الاعتقاد والتصور، وقوة الخلق والبناء النفسي، وقوة التنظيم المادي والبناء الجماعي، وسائر أنواع القوة التي يواجه بها ضغط المجتمع الجاهلي ويتغلب عليه، أو على الأقل يصمد له⁽³⁹⁾. ثم يقول في موضع آخر: «إن الانطلاق بالمذهب الإلهي تقوم في وجهه عقبات مادية من سلطة الدولة، ونظام المجتمع، وأوضاع البيئة. وهذه كلها هي التي ينطلق الإسلام ليحطمها بالقوة، كي يخلو له وجه الأفراد من الناس، يخاطب ضمائرهم وأفكارهم، بعد أن يحررها من الأغلال المادية، ويترك لها بعد ذلك حرية الاختيار⁽⁴⁰⁾».

من هنا فإن البعث الإسلامي يتحقق، كما يقول «قطب»، من خلال تكوين طليعة إسلامية، تُنشئ جيلاً قرآنياً فريداً، يتربى على العقيدة الإسلامية، ويتكوّن من خلالها. وهذا الحزب الطليعي هو الذي سيمضي في خضم الجاهلية الضاربة في أرجاء الأرض جميعاً، وهو من سيخرج الأمم الجاهلية من الظلمات إلى النور⁽⁴¹⁾.

خاتمة

من خلال ما سبق نستطيع أن نستنتج أن أي فكر أو دعوة إلى ارتباط الدين بالسلطة أو ارتباط السلطة بالدين، هي في الأساس دعوة إلى تلاشي الدين في السلطة، وتلاشي السلطة في الدين. وهي دعوة قديمة قدم الحضارات الإنسانية، ولن ينتج عنها سوى التلاعب بالعقول والاستخفاف بها من خلال استخدام الأساطير الدينية، وهو ما يمثل أخطر ما يمكن أن يهدّد ذهنية الإنسان المعاصر وانحرافها نحو الهاوية.

38 . المرجع المذكور، ص ص 51-52.

39 . المرجع المذكور، ص 79.

40 . المرجع المذكور، ص 69.

41 . المرجع المذكور، ص 7.

وترتبط ثلاثية الدين والسلطة والإيديولوجيا بأوثق الروابط، والعامل المهم الذي يحرك هذه المجموعة هو المصالح السياسية للحركة الدينية. وفي تحوّل الدين إلى إيديولوجيا (أدلجة الدين)، وخصوصاً عند الحركات الدينية، ما يمثل أكبر خطر يهدّد الدين والسياسة معاً.

ويُعَدُّ العنف لازمة أساسية من لوازم الخطاب الذي يجمع بين الدين والسياسة والإيديولوجيا في بوتقة واحدة، وهو لازمة ناتجة إمّا عن: «تدين السياسة» أو «تسييس الدين»، في ارتباطهما بالإيديولوجيا المحركة لأصحاب المصالح السياسية.

مراجع الدراسة

- الطويل توفيق: قصة الاضطهاد الدّيني في المسيحية والإسلام، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1991.
- حنفي حسن: الدّين والثورة في مصر: 1952-1981، ج. 5، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988.
- الشريف حمدي: الدّين والثورة... بين لاهوت التحرير المسيحي واليسار الإسلامي المعاصر، القاهرة: دار مصر العربيّة للنشر والتوزيع، 2016.
- أرندت حنة: في العنف (1969)، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقى، 1992.
- دي كرسيني وكينيث مينوج (المحرران): من فلاسفة السياسة في القرن العشرين (1976)، ترجمة: نصّار عبد الله، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2012.
- قطب سيد: في ظلال القرآن، ج3، القاهرة: دار الشروق، ط 10، 1982.
-: معالم في الطريق، القاهرة: دار الشروق، ط 15، 1992.
- الموسوي علي عباس: قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني، بيروت: دار الهادي، 2002.
- لوبون غوستاف: روح الثورات والثورة الفرنسيّة، ترجمة: محمد عادل زعيتر، القاهرة: المكتبة العربيّة، ط 2، 1934.
- غوشيه مارسيل: الدّين في الديمقراطية، ترجمة: شفيق محسن، بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2007.
- الشبستري محمد وملكيان مصطفى (المحرران): مطارحات في عقلانيّة الدّين والسُّلطة، ترجمة وتحقيق: أحمد القبانجي، بيروت: دار الجمل، ط 1، 2009.
- عمارة محمّد: الدولة الإسلاميّة بين العلمانيّة والسُّلطة الدينيّة، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1988.
- برتران ميشال: وضعيّة الدّين عند ماركس وأنجلز، ترجمة: صلاح كامل، بيروت: دار الفارابي، 1990.
- دالون ميريام ريفولت: سلطان البدايات؛ بحث في السُّلطة، ترجمة: سايد مطر، بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2012.
- نصّار ناصيف: منطق السُّلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 2001.
- قنصوة ياسر: في فلسفة السياسة، قراءة جديدة، القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2009.
- Robert A. Dahl: "The Concept of Power", Behavioral Science, Vol. 2, No. 3 (Jul. 1957), PP. 202-203.

الدين ومكاسب المعرفة البشريّة

من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح

النص الديني بين الانفتاح والانكفاء: بحث في جذور الأزمة

♦ يوسف هريمة

مَدخلُ تأسيسي:

ظَلَّ النصُّ الديني مرافقاً للظاهرة الإنسانية في مختلف فترات نشأتها وتكوينها. كما ظلَّ الإنسان ملتصقاً به في جدليّة قوامها التأثير والتأثر. لقد شكّل بالفعل الإطار المقدّس الذي يستوعب مطلق الإنسان، ويُسوّيه بصفته إطاراً متعالياً في الزّمان والمكان، وألهمَ العقل المتديّن ليؤسّس من خلاله المعارف والعقائد والأحكام والتّشريعات القانونيّة والمعاملات. فيكون بذلك المصدر الأوّل والموجّه الوحيد في ذهنيّة المتلقّي للدين بوصفه أوامر حَرْفيّة وتشريعات زجرية، بعيداً عن المقاصد العليا للدين، وتعالياً عن القيم الكونيّة التي جاء ليرسخها في المنظومة الإنسانيّة.

من هنا صاغ النصُّ الديني الإطار المعرفي والإنساني والوجودي الذي يتحرّك فيه الإنسان¹. وبدل أن يكون هذا النصُّ منطلقاً للدراسة والكشف والنقد، في إطار مكتسبات الإنسانيّة، وما وصلت إليه من العلوم والمعارف، قدّم أجوبة وقواعد وأصولاً وضوابط، حيكت فيما سُمّي بـ"العلوم الشرعيّة"، ليتأسّس بذلك العقل الفقهي²، الذي يعتبر الدّين مجالاً لا يستطيع الإنسان أن يتحرّك بداخله إلا في إطار هذه المعرفة الجاهزة. وبذلك تحوّلت هذه المعارف "الشرعيّة" من إطارها الإنساني لتعيد بناء المقدّس من جديد، وصار المقدّس يتجاوز النصّ والخطاب، إلى القواعد والمعارف والمؤسّسة والأشخاص، وكلّ ما هو مرتبط بهذه المنظومة.

ظَلَّت المعرفة الدينية أو ما سُمّي بـ"العلوم الشرعيّة" داخل هذا النّسق المحكم تنهل من التراكم الإنساني، دون أن تسائل نفسها عن كينونتها ووجودها الإنساني. وبدل أن تفتح بنفسها على مقاربات مغايرة لمنظومتها قصد التطوير والاندماج، أنكفأت من جديد باسم الشرعيّة والمقاربة الدينيّة، واستمرّ الجمود وإعادة الإنتاج وانغلاق الرؤية إلى حدود

1. اعتبر عبد الجواد ياسين عدم وجود إسلام قبل النصّ، ففي البدء كما قال كان النصّ، ولما كانت وظيفة هذا النصّ هي العمل في واقع الحياة كان من الطّبيعي أن ينشأ الفقه، أي مجموعة الأحكام النّاجمة عن احتكاك النصّ بالواقع.

ياسين، عبد الجواد. السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000، ط2. ص 33.

أما منشأ قداسة النصّ فيأتي كما بيّن ذلك هادي عبد الرحمن: «بتقدّيس النصّ القرآني سادت روحٌ تقديسيّة للكلمات الدينيّة عموماً، وهو ما أضفى على أحاديث الرّسول والصّحابة نفس الروح، فأخذت هي الأخرى منزلة عظيمة في تكوين العقليّة الإسلاميّة».

عبد الرحمن، عبد الهادي. سلطة النص. سينا للنشر، ومؤسسة الانتشار العربي، 1998، ط1، ص 71.

2. العقل الفقهي كما يراه عبد الجواد ياسين هو ذلك العقل الذي يعتمد على الأحكام المستنبطة من النصّ الخالص (الوحي)، نتيجة لحركة هذا النصّ الأخير مع الزّمن والمكان. وبالطبع فإنّ المشكلة المطروحة هنا ليست في نشوء الفقه في واقع زمني بعينه، فذلك تحصيل حاصل تفرضه وظيفة النصّ ذاتها وإنما تكمن المشكلة في تحميل هذا الفقه بمرجعيّة إلزاميّة ممتدة في الزّمان. لأنّ الفقه حينها يكون قد تحوّل إلى نص. عبد الجواد، ياسين، المرجع السابق. ص 34.

عالمنا المعاصر، حيث تطوّرت المعارف والإدراكات والتقنيات والفتوحات العلمية، لنشهد الانقلاب الفكري والثقافي على مستوى النصّ الديني. فحينما تطوّرت المعارف الغربية وأصبح الإنسان هدفاً للدراسة في العلوم الإنسانية، صار النصّ الديني فضاء لهذه الدراسة، باعتباره أحد تجليات الظاهرة الإنسانية.

فلو تأمل الإنسان قليلاً لوجد أن هذا الاستعصاء في مقارنة النصّ الديني منشؤه طبيعة المعارف التي تدور في فلكه. فليس كل ما ينطلق من بناء مقدّس يكون بالضرورة مقدّساً. فبما أن الدين هو صوت الله في هذه الأرض يعبر بالإنسان محطات هذا التاريخ، وبما أنه حركة دائبة نحو المطلق، فمن حقّ هذا الإنسان أن يعمر الأرض بالشروط والوسائل والإمكانات المتاحة التي تحقق وظيفته الإيمانية، دون أن تحوّل بينه وبين النصّ الذي يخاطبه مقاربات وظفّت النصّ الديني، ثم استغلّته لتؤسّس مؤسّستها، وسلطتها، ورقابتها على الناس باسم الشرعية، متناسية كل الشروط الموضوعية في تأسيس العلوم والمعارف.

إن كل ما أكّده سابقاً يجعل الدين في مصافّ الدوافع الحضارية والإنسانية³، إذا كانت المقاربات التي تدور في فلكه تنحو منحىً إيجابياً، وتنتفع على الدرس الإنساني لتراكم معارفها، وتستفيد من مكتسبات الإنسان في مختلف الحقول المعرفية، دون أن يكون لحقل منها خاصيات مميزة ترتفع به عن النقد والمساءلة، وإلا تعطلت الحركة المعرفية، وتوقفت في حدود ما أنتجه الأسلاف بوصفه نهاية للمعرفة الملتنقة بالنصّ الديني.

إلا أنه بالرغم من الدور الذي يمكن أن يضطلع به الدين بوصفه فاعلاً حضارياً وإنسانياً، يبقى سؤال المقاربة الإنسانية أو الشرعية للنصوص الدينية حاضراً، ومؤزّراً بالنسبة إلى الباحثين في مجال الحقل الديني. فالرؤية المحافظة⁴ تتبنّى خطأً رجعيّاً ملتصقاً بالماضي غير مُنفك عنه. والرؤية الحداثيّة⁵ تلغي كلّ المعارف لتؤسّس رؤيتها بديلاً متعالياً في الزمان والمكان⁶. وبين هذا الانقسام الحادّ يظهر الموقف التجديدي الذي يستفيد من الماضي وتراثه، ومن المساحات المتاحة داخله ليبني عليها. كما أنه لا يلغي كلّ المقاربات الإنسانية المعاصرة التي تعدّ النصّ الديني مجالاً للكشف، وقراءة

3. يقسم هنري برغسون الدين إلى قسمين: دين سكوني، ودين حركي. وهذا الأخير هو القادر على إعطاء دفعة للحياة. انظر كتاب هنري برغسون. ترجمة الدكتور سامي الدروبي، والدكتور عبد الله عبد الدائم. (1971). *منبع الأخلاق والدين. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر*. ص 111.

والفكرة نفسها يتحدّث عنها مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين. (1986). *شروط النهضة*. دمشق. دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر. ص 61.

4. نقصد بالرؤية المحافظة كلّ التيارات السلفية التي تتخذ من القاعدة المنهجية التي يدعمها ابن تيمية شرعاً وعقلاً، وتتلخص في الاعتقاد بأنّ السلف الصالح كانوا هم الأعلام والأحكام بلغة القرآن ومراميه، والأدق في فهم محكمه ومتشابهه.

حلمي، مصطفى. *قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي*. الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر، 1996، ط3، ص 92.

5. الحداثة تشير إلى التصنيع. كما يمكن فهمها إلى حدّ كبير بوصفها تمجيداً وإقراراً بالوعي باعتباره قوّة في حدّ ذاته. وإنّ قول بودليير «الحداثة هي العابر والزائل والطارئ» يمكن فهمه بهذا المعنى.

ليشته، جون. *خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من النبوية إلى عالم ما بعد الحداثة*. ترجمة فاتن البستاني. مراجعة محمد بدوي. المنظمة العربية للترجمة. ص 405.

6. يؤكد برهان غليون أنّ هناك رؤيتين متناقضتين شهدهما العالم غير الغربي بعد صعود الحضارة الغربية: تعتقد الأولى أنّ العودة إلى الأصول الثقافية المحلية وإحياءها هما الأصل الوحيد والممكن لإحداث مطابقة جديدة بين الثقافة المحلية والحضارة. وتعتقد الثانية أنّ تبني قيم الحضارة السائدة واستيعاب ثقافتها هما المصدر الأساسي لمثل هذه المطابقة المطلوبة.

غليون، برهان. *اغتيال العقل*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006، ط4. ص 29.

التاريخ، وتأسيس الفهم. هذه الرؤية وحدها الكفيلة بإحداث التوازن المعرفي، والاستفادة من الموروث الديني، وتطويره حتى يستجيب لمطالب وطموحات الإنسان المعاصر⁷، وما يحيط به من هواجس وإكراهات يحضر فيها الدين طرفاً أساسياً، خاصة مع امتدادات العولمة الثقافية والفكرية، وفي ظل نظريات صراع الحضارات وصدامها. كل هذه الاختلافات والإشكالات المرتبطة بالنص الديني أنتجها العقل البشري من خلال تعامله مع الظاهرة الدينية. فكل قراءة للنص الديني هي قراءة نسبية إنسانية، لا تعدو أن تكون مظهراً من مظاهر الجدلية القائمة بين الكائن البشري في أي زمان ومكان، وبين النص الديني المؤطر لهذا التفاعل الإيجابي.

انطلاقاً من هذه الإشكالية المتعلقة بمقاربة النص الديني، يأتي بحثنا ليطرح النقاش من جديد حول العلاقة بين الإنسان والدين من خلال النص الديني، الذي ظلّ ما تُسمّى "العلوم الشرعية" تحتكر حق فهمه، ومراجعته، وتصادر أي نقاش أو رؤية تتعد بالنص عن مقررات السلف وأصولهم وقواعدهم.

من هنا يحقّ لنا أن نتساءل: هل العلوم الشرعية تجاوزت ما هو نسبي بشري إلى أفق يجعلها بعيدة عن المساءلة والنقد؟ وهل يمكن أن نتحدث الآن عن موت هذه العلوم وعدم نجاعتها في مقاربة النص الديني؟ ألا يمكن أن نستعيص عن هذه العلوم المسماة بالشرعية بالعلوم الإنسانية، وفق ما وصل إليه تطوّر العلوم في العالم المعاصر؟ وما معوقات تطبيق العلوم الإنسانية على النص الديني؟ وكيف يمكن تطبيق العلوم الإنسانية على النص الديني؟

كل هذه التساؤلات التي يتفرّع عنها البحث مشروعة، ما دُمنّا في إطار المعرفة البشرية وما ينتج عنها أو يتفرّع منها. فهذا هو ما يجعلنا نتعالى على إكراهات الفكر الديني الجامد، الذي يرى البحث في هذه المواضيع خروجاً عن النسق الديني، وإسقاطاً لمفاهيم غريبة عن هذا الحقل المعرفي في مجال التداول الإسلامي. كل هذا الهمّ المعرفي والبحثي يدفع بنا إلى خوض التجربة من جديد، من أجل تعبيد الطريق أمام الإصلاح، ليخطو بجسارة في ظلّ ما هو نسبي إنساني.

1- مفهوم النص وتشكيل العقلية الدوغمائية⁸

1- النص الديني وأزمة المفهوم:

يفرز لنا البحث في المفاهيم الدينية المتداولة داخل المنظومة الفكرية الإسلامية العديد من الصعوبات على مستوى المقاربات، وطرق البحث، واختلاف زوايا النظر. وهذا انعكاس طبيعي لتعدد المدارس الفكرية واختلاف منطلقاتها

7. كان الجابري واعياً بإشكالية التراث حين سمّى قراءته له بالمعاصرة، فهي قراءة لأنها تتجاوز مسألة البحث والدراسة لتعطي للمقروء معنى أو تأويلًا. كما أنها معاصرة، لأنها تحرص على جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية، والمحتوى المعرفي، والمضمون الإيديولوجي. أمّا عن معاصرة المقروء لنا فهي إضفاء المعقولية على المقروء، بتوظيفه في إغناء الذات، وإعادة بنائها.

الجابري، محمد عابد. (1993). نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي. (ط6). المركز الثقافي العربي. ص 11.

8. ترتبط العقلية الدوغمائية بشدة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية، وترفض بالشدة نفسها مجموعة أخرى، وتعتبرها لاغية لا معنى لها. انظر ما كتبه هاشم صالح حول مفهوم الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية في:

أركون، محمد. الفكر الإسلامي: قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996، ط2.

وتصوراتها العقدية والفكرية. فمفهوم النص يندرج ضمن هذا الإطار الذي يسمح لنا بالاختلاف، ما دام الموضوع يعرف إلى حدود الآن سجلاً بين مختلف التيارات الفكرية والدينية، كما عرفها من قبل مع سبق وأن تناول المفهوم من زاوية اختصاصه، كالشافعي والجرجاني وابن منظور وغيرهم.

إنَّ الملاحظ للاستقصاء اللغوي الذي قام به نصر حامد أبو زيد، يتبين له أنَّ الدلالة التي يمكن أن تكون ملازمة للفظ «النص» هي البروز والانكشاف والارتفاع. ولم تخرج دلالتها عن هذا الإطار. فحسب أبو زيد ظلَّ اللفظ محافظاً على دلالاته، وإنَّ تحوُّل اصطلاحياً إلى معنى إجرائي يدلُّ على الواضح الذي لا يختلف فيه اثنان، أو هو ما لا يحتاج إلى بيان من غيره⁹.

إنَّ المراد بالنص تحديداً، كما هو متعارف عليه في المنظومة الدينية في شقِّها الأصولي والفقهية، هو ما سُمِّي بالمصادر الإسلامية. ويمكن إجمالها في أربعة مصادر أساسية: القرآن الكريم، السُّنة النبوية، عمل الصحابة، الإجماع. فهذه المكونات الأربعة هي جماع ما يُعدُّ نصاً لدى الكثيرين من المشتغلين بالحقل الديني. فالواقع أنَّ إلحاق المكونات الأخيرة بالنص الأصلي المتمثل في النص القرآني هو كما يرى المنصف بن عبد الجليل «أنَّ الفكر الإسلامي لبَّس النصَّ الموحي بالمُحدث الثقافي، لأنَّ للثقافي سيادة تحتاج إلى شرعية مُلزِمة»¹⁰.

ودلالة النص التي لجأ إليها الشافعي في رسالته، هي نفسها الدلالة السابقة التي عدَّت النصَّ بمثابة الواضح الذي لا يحتاج إلى بيان، حين قال: «فجماع ما أبانه الله لخلقه في كتابه ممَّا تعبدهم به، لما مضى من حكمه - جلَّ ثناؤه - من وجوه: فمنها ما أبانه لخلقه نصّاً، مثل جمل فرائضه، في أنَّ عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً. وأنَّه حرَّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن. ونصُّ الزنى والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، ويبيِّن لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك ممَّا بيِّن نصّاً»¹¹.

إذن فالشافعي وعلى دربه سار الكثير ممَّن اشتغل في الحقل الفكري الديني من مجالات واختصاصات متعدّدة، استعملوا لفظ «النص» بالمدلول الواضح، والبيِّن، والمستغني عن البيان. وهي دلالات تضعنا أمام مجموعة من الإشكاليات المرتبطة بتحديد أنواع النصوص، فهل هناك نصٌّ واحد أم نصوص متعدّدة؟ فالنصُّ بهذا التحديد يقتضي التَّعالي على التَّدخُّل البشري في عملية الفهم والتأويل، ويضع مسافة بين النصِّ بوصفه مصدراً وبين المتلقِّي وأدواته المعرفية. ولعلَّ مقولة: «لا اجتهاد مع النص» خير معبر عما قلناه، حين يصير النصُّ مفارقاً للتَّدخُّل البشري، في حين أنَّه جزء لا يتجزأ من هذا التفاعل. علماً أنَّ هذا النص لا يمكن أن يتجلى إلا من خلال العنصر البشري¹². فرغم هذا البيان المنطقي في

9. أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995. ص 151

10. بن عبد الجليل، المنصف (1990). في قراءة النص الديني. (ط2). المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الإسلام. الدار التونسية للنشر. ص 44

11. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت. ص 21.

12. أبو زيد، نصر، حامد. (1994). نقد الخطاب الديني. (ط2). مصر. سينا للنشر. ص 125.

يرى الطيب التيزيني أنَّ مبدأ لا اجتهاد مع النص يتمحور حول فكرة تتضمن مفارقة ولبساً. وهي أنَّ الاجتهاد يجد حدوده عند الإقرار بوجود نص أو بعدم وجود نص يحكم إليه. مع أنَّ النص الذي يعتقد أنَّه الحكم هو نفسه خاضع للاجتهاد والتأويل.

ربط معاني ما يعتبر نصًّا، والتدخل البشري بمستوياته المتعددة، فإنَّ النَّسْقَ الفكري في شقِّه السَّلَفي يرى ثبات المعاني والمفاهيم والأحكام، ولا يؤمن بتاريخية الفهم المتولّد عن هذه النُّصوص باعتبار هذا المنهج هو أحد روافد التفكير الماركسي للإسلام¹³.

يتشبّه المدافعون عن القاعدة السابقة بمجموعة من المغالطات المنطقية والعقلية، لعلَّ أهمّها الاختلاف في مفهوم النص. هل النص في سياق هذه القاعدة يقصد به النصّ قطعي الثبوت وقطعي الدلالة؟ أم هو النصّ ظنيّ الثبوت وظنيّ الدلالة؟ فلو سلّمنا جدلاً بأنَّ المقصود هنا هو القطعي الثبوت والقطعي الدلالة، بمعنى أنَّ قطعي الدلالة هو ذلك النصّ الواضح الذي لا يحتمل تعدّد المعاني، واستبدلنا العبارة «لا اجتهاد مع وجود نصّ» بعبارة «لا اجتهاد مع وجود نصّ قطعي الدلالة»، فإنّنا حينها سنحوّل كما يقول عادل ضاهر العبارة الأصلية إلى مجرد تحصيل حاصل، مؤدّاه أنّه لا اجتهاد مع وجود نصّ لا يحتاج إلى اجتهاد. والعبارة الأخيرة لا شك أنّها لا تقول شيئاً¹⁴.

كما يحتجّ البعض بمسألة معيار اتّفاق العقول. وهي قاعدة مفادها أنّ العقول تتّفق على معنى النصّ، أي بصورة أدقّ اتّفاق العقول حول الحكم المقصود من النصّ. ويشترط لتحقيق هذا المبتغى، ألا يكون النصّ قطعي الدلالة في الماضي والحاضر والمستقبل مثار خلاف بين الناس، أو بين من توفّرت فيه شروط النّظر في النُّصوص الشرعية. فإذا تأملنا في هذا المعيار وجدناه مخالفاً للمنطق، لأنّ المستقبل مفتوح والوقائع متجدّدة، ولا يمكن أن يعرف الإنسان إمكانية استخراج معاني النصوص بالحكم بثبات الفهم والمعنى وحبس الاجتهاد¹⁵.

المغالطة الثالثة التي تحملها قاعدة «لا اجتهاد مع وجود نصّ» هي اعتبار النصّ القطعي الدلالة هو ذلك المرتبط بشقّ الشريعة خاصّة في مسألة الحدود. ويكفي أنّ النصوص نفسها التي تُعدّ عند فريق قطعية الدلالة لا تحتاج إلى اجتهاد، هي عند فريق آخر خاضعة للتأويل والتفسير، ليسقط هذا البناء النظري غير العقلاني في بنية المؤسسة الدينية التقليدية، التي أغلقت باب الاجتهاد بقواعد خلقها وأنتجتها، وسيجت من خلالها عملية الابتكار والإبداع في مجال المعرفة الدينية.

2- المقاربة الإنسانية ودواعي الظهور:

ظهر مصطلح العلوم الإنسانية في سياق تمييزي لها عن العلوم الطبيعية. وهو السياق الذي عرفت فيه المعرفة الإنسانية تحوُّلاً كلياً على مستويات عديدة، أهمّها القطع مع الفكر الميتافيزيقي¹⁶، ووضعه ضمن دائرة النّقد والتّحليل

انظر التيزيني، طيب. (1997). النصّ القرآني بين إشكالية البنية والقراءة. دمشق. دار الينايع. ص 16.

13. عمار، محمد. (1996). التفسير الماركسي للإسلام. (ط1). دار الشروق. ص 61.

14. ضاهر، عادل. (2001). أوليّة العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي. لبنان: بيروت. دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع. ص 305.

15. المرجع السابق. ص 306.

16. الميتافيزيقا عقيدة فلسفية حول موضوعات الغيب أو الماوراء أو اللامحسوس، يدين بها الفيلسوف بعد أن توصّل إليها عن طريق الاستدلال العقلي.

الخشت، محمد عثمان. الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ص 48.

والتأويل. لعل الدافع الكبير الذي حرّك هذه الثورة الفكرية تمثّل في تلك الاكتشافات العلمية التي حدّدت مصير الفكر الإنساني، وحوّلت بوصلته من جديد نحو التحرّر الديني والثقافي. فكان من نتائج هذه الثورة الحدّ من سلطة الكنيسة ممثلة للدين في الوسط المسيحي، والانفتاح على آفاق لم تكن متاحة من قبل نتيجة هذا الانحسار الفكري، الذي عرفته الإنسانية قبل ظهور عصر النهضة الأوروبي، ليُفتح تاريخ جديد يصير فيه الإنسان هدفاً للبحث والدراسة، بعد أن كان مجرد الاقتراب من الحديث في طبيعته ضرباً من المستحيل. من هنا كانت نشأة العلوم الإنسانية.

يمكن تعريف العلوم الإنسانية بأنها: «تلك التي تدرك العالم على أنه ينطوي على معانٍ، وتتكون معرفتها بتلك المعاني». وهذا يعني أن علوم الإنسان تحاول النفاذ إلى الأفكار والمشاعر والمعاني والمقاصد التي تقف وراء الواقع أو التعبيرات المختلفة وإدراكها إدراكاً كيفياً». فموضوعها يختلف على هذا النحو عن موضوع العلوم الرياضية الذي يدور حول الكمّ المتصل والمنفصل، كما يختلف عن منهج العلوم الطبيعية الذي ينصبّ على المادة، وبدهي أن يؤدي الاختلاف في الموضوع إلى الاختلاف في المنهج¹⁷.

في ظلّ هذا الانتقال الكبير في الفكر الإنساني، كان ميلاد العلوم الإنسانية إيذاناً بميلاد مرحلة يتحوّل فيها الإنسان من ذات ومصدر للمعرفة إلى ذات موضوع لها. وهو ما دفع بالإنسان للتخلّص من مجموعة من العوائق المعرفية التي وقفت سداً منيعاً دون تحقيق هذا الهدف في فترات متباعدة، من جملتها:

- الفكر الإسكاتولوجي¹⁸ (الأخروي): كان هو السائد في الدراسات الإنسانية والدينية، التي كانت تهدف بشكل كبير إلى البحث عن طبيعة الإنسان الروحية، فهو مخلوق على صورة الله، وهو المجسّد لإرادته على هذه الأرض، وطبيعة أخلاقه وحالته الأصلية، وغير ذلك...، هذه المعرفة كانت تمتزج ضمن نسق يشمل المعارف كلّها دون تمييز بينها، ممّا حدا بالمعرفة الإنسانية أن تعزل هذا الكائن عن موضوعات المعرفة الأخرى.

17. عبد المعطي، علي. قضايا العلوم الإنسانية إشكالية المنهج. الهيئة العامة لقصور الثقافة. سلسلة الفلسفة والعلم. ص 16

وهناك من يرى أن تسمية العلوم الإنسانية نفسها هي العلوم الاجتماعية، لأن فلسفتها جاءت وليدة اهتمام نشأ لدى الفلاسفة للإجابة عن أسئلة يثيرها الواقع الاجتماعي والبحث العلمي، والذي لم تجد إجابات شافية لها من جانب العلماء المتخصصين في تلك العلوم. انظر:

علا، مصطفى أنور. (1996). قضايا المنهجية في العلوم الإنسانية. سلسلة المنهجية الإسلامية 12. القاهرة. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ص 183.

أما الدكتور يمني طريف الخولي فقد ذكرت أن ليفي سترأوس كان ممّن يطابقون بين المصطلحين social sciences و human sciences. مع أن الإنسان وإن كان لا يتواجد إلا بصورة جمعية فإنه الموضوع المحوري والوحدة النهائية التي ترتد إليها الدراسة في كل حال. واستخدام مصطلح العلوم الاجتماعية للدلالة على مجمل العلوم الإنسانية، واستخدام المصطلح نفسه للدلالة على ما ينتمي لعلم الاجتماع كترجمة للمصطلح sociological فيه خلط ينبغي تجنبه عبر استخدام الأوصاف وهو العلوم الإنسانية. انظر:

الخولي، يمني، طريف. (1996). مشكلة العلوم الإنسانية. (ط2). كلية الآداب جامعة القاهرة. ص 8.

18. تعني كلمة ESCHATHOLOGIE: مذهب النهايات الأخروية للإنسان، وهو علم يدرس مصير الإنسان بعد الموت، ومحاكمته، وهلاكه، وأحداث نهاية العالم. وبالنسبة إلى المسيحيين نهاية العالم ليست فناء بل هي تجديد، إنه مجيء عالم متجاسس مشترك لعودة المسيح، وقيامه الأموات.

انظر:

DICTIONNAIRE CULTURELLE DU CHRISTIANISME, MATIERE ESCHATHOLOGIE P: 123. Dictionnaire culturelle du christianisme, nicole le maitre, jean therèse, quinson, véronique sot. Paris: f.nathan, 1994, de guibert 1998.

يندرج ضمن هذا الإطار ما أدرجه كوينتن سكينر بعنوان «قصور الإنسان»، حيث اعتبر أنَّ منَّ العوامل والظواهر المندرة باللوثرية، نسبة إلى حركة الإصلاح الديني الذي قاده مارتن لوثر، هو أنَّ الثيولوجيا اللوثرية كانت بمقدار كبير مشتقة من تيارين قويين خاصين بالتفكير في أواخر القرون الوسطى حول العلاقة بين الله والإنسان. فقد أكد لوثر تأكيداً خاصاً على قصور عقل الإنسان وعلى ما يقابله من طبيعة مطلقة لحرية الله¹⁹.

- هيمنة الوعي الأسطوري على الوعي التاريخي: بهذا العنوان يبتدئ هاشم صالح في الحديث عن عقلية القرون الوسطى. تلك العقلية التي تتداخل فيها أشكال التفكير، خاصة الفكر الخرافي الأسطوري. فمن جملة ما يمكن تفصيله هنا داخل هذا العنوان، ما ذكره هاشم صالح نفسه نقلاً عن جاك لوغوف:

- هيمنة العقيدة اللاهوتية على العقل.

- صورة الإنسان المتشائم الخائف من الذنوب والخطايا.

- الزُّهد في الحياة واحتقارها واعتبارها دار عبور إلى الحياة الحقيقية.

- هيمنة العقلية الرمزية أو الخيالية على وعي الناس²⁰.

- التخلف العلمي: لم ينشأ هذا الواقع الأوروبي من فراغ، بل كانت تغذيه مجموعة من العوامل ساهمت بشكل كبير في تسريع حركة الخروج من الدين ونشأة مسار العلمنة على حدّ تعبير مارسيل غوشيه، هذا الخروج من الدين الذي كان يعني بالنسبة إليه المرور من مجتمع خاضع منظم بواسطة الدين إلى مجتمع مستقلّ يستمدُّ من ذاته قانونه²¹. لم تخرج أوروبا من هذا النفق كما سبق الإشارة إلى ذلك إلا من خلال توفر عوامل ثلاثة لخصها هاشم صالح في ما يلي: الأول: الاكتشافات البحرية والجغرافية التي قام بها الإسبان والبرتغاليون والتي أدت إلى ازدهار الحياة الاقتصادية في أوروبا. الثاني: تطوُّر النزعة الإنسانية humanisme وانتشارها في مختلف أنحاء أوروبا بفضل اختراع آلة الطباعة. الثالث: الإصلاح الديني²².

19 . كوينتن، سكينر. (2012). أسس الفكر السياسي الحديث/ الجزء الثاني: عصر الإصلاح الديني. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. (ط1). لبنان. بيروت. المنظمة العربية للترجمة. ص 42

20 . صالح، هاشم. (2005). مدخل للتنوير الأوروبي. (ط1). بيروت. دار الطليعة. ص 18

21 . غوشيه، مارسيل. المعتقدات الدينية والمعتقدات السياسية. دراسة منشورة على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود. ترجمة منوبي غباش. ص 3.

<http://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%AA%D9%82%D8%AF%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%AA%D9%82%D8%AF%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D8%A9-3440#.Vn7q6au8Cag.facebook>

وانظر أيضاً، غوشيه، مارسيل. (2007). الدين في الديمقراطية مسار العلمنة. ترجمة وتقديم شفيق محسن. مراجعة بسام بركة. (ط1). المنظمة العربية للترجمة. ص 27.

22 . صالح، هاشم. (2005). مدخل للتنوير الأوروبي. (ط1). بيروت. دار الطليعة. ص 69.

- تسلط الكنيسة: كان عائقاً معرفياً كبيراً يحصر الحق في ما استقرت عليه المجمع والكنايس، ويحارب كل توجه يخالف هذه الأعراف الكنسية، إلى أن جاءت حركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر وجون كالفن calvin، ليؤسساً معالم نهضة فكرية ودينية نقلت أوروبا من قرون الظلام، إلى عصر التنوير بكل ما تحمله هذه الكلمة من معانٍ.

ينقل لنا كوينتن سكينر عيوب الكنيسة، فيقول إن لوثر حاكى في هجومه على المفاسد الكنسية مجموعة من المواقف، سبق أن شاعت في أوروبا في أواخر القرون الوسطى. فكان تركيزه الرئيس على عيوب البابوية، مصراً على الحاجة إلى العودة إلى سلطة الكتاب المقدس، وإلى إعادة بناء صورة للكنيسة الرسولية تكون أبسط وأقل دنيوية²³.

- النزعة الإنسانية humanisme: المقصود بها تلك الحركة التي ظهرت إبّان عصر النهضة، قادها مجموعة من العلماء رغبوا في إحداث القطيعة مع عصر الظلمات، وإحداث تواصل مع مرحلة تاريخية جديدة، بالرغم من ارتباط الكثيرين بالتراث الديني المسيحي، الذي لم يكن يجرؤ الكثيرون على اقتحام محاذيره. كما أن هناك ميزة أخرى تميز بها الفكر الإنساني هي النزعة التفاؤلية الشديدة²⁴.

II- معيقات تطبيق العلوم الإنسانية على النصوص الدينية

1- العقل السلفي وعوامل الجمود:

خضع النص الديني إلى مجموعة من المحاولات والمقاربات الإنسانية، التي كانت تهدف إلى اعتباره نصاً تجري عليه كل أدوات التحليل والتأويل والفهم، كما تعارف عليها الدرس الإنساني. فكان الهدف الأساس من كل هذه المقاربات الانفتاح على أدوات معرفية تستوضح المستور، وتنتقد البنية الداخلية لبعض ما تأسست عليه العلوم والمسلّمات «الشرعية». من ذلك مؤلفات نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون وحسن حنفي والطيب تيزيني ومحمد عابد الجابري وعلي حرب وغيرهم ممن قارب النص بأدوات معرفية تستفيد من العلوم والمقاربات الإنسانية، ولا تقف عند حدود ما خطه الأسلاف من القواعد والضوابط والأصول. وقد ساهم في تكريس هذا الخط التقليدي مجموعة من العوامل نحاول استجلاءها من خلال العناصر التالية:

كانت فكرة التجديد في الدين الإسلامي متضمنة في ما سماه الفقهاء والأصوليون بالاجتهاد، حيث أسسوا فهمهم على رواية: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»²⁵. فهي فكرة تقوم على مبدأ التغيير والتبدل في الوقائع والأحداث والأحكام، لا على مبدأ الثبات. لكن جمود هذه الحركة في الدين ظل ينهل من المؤسسة الفقهية التي احتكرت الجانب الديني، وعطّلت كل ما بإمكانه أن يساهم في نقل الدين من السكون إلى الحركة. لقد

23 . كوينتن، سكينر. المرجع السابق. ص 51.

24 . صالح، هاشم. المرجع السابق. ص 76.

25 . الحديث رواه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم/ باب ما يذكر في قرن المائة. رقم الحديث 4291. على الرابط التالي: http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=55&ID=7450

رأى محمد إقبال -في معرض ردِّه على بعض الأوروبيين الذين يرون أنَّ طابع الجمود مرْدُّه إلى أثر الأتراك- أنَّ المذاهب الإسلامية قد رسَّخت أقدامها في البنية الفكرية الدينية قبل ظهور الأتراك لمجموعة من العوامل:

- خوف أهل السنَّة من المدرسة العقلية التي غالت في استعمال العقل إلى الحدِّ الذي رأى فيه الفقهاء تهديداً لوجودهم الديني والسياسي.

- نشأة التصوُّف التزهدي وموِّه متأثراً في تطوُّره التدريجي بطابع غير إسلامي.

- حدث تخريب بغداد في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي²⁶.

يبدو أنَّ ما ذكره إقبال هنا قد أغفل جانباً مهماً من الجوانب التي كان لها الأثر السيِّئ في إقفال باب الاجتهاد، وهو ما يمكن أن نصلِّح عليه بـ«أزمة البنيات المؤسسة». فالتقليد لم ينشأ من فراغ، ولم يتأصل في بنية الفكر الديني، إلا من خلال منظومة تستحضر الماضي وإمكانية استنساخه في الحاضر. لأنَّ الحالات السلوكية لا تنفصل لدى الكائن البشري عن الجانب النفسي، فكلُّ سلوك هو نتاج تفاعل سيكولوجي يتشكَّل عبر الزَّمان والمكان، ليفرز لنا في الأخير بنية ذهنية وفكرية وثقافية تتمظهر عبر مجموعة من السلوكات. لذا فالإقصاء الديني، أو الجمود، أو الانسداد الحضاري، أو أيُّ شكل من أشكال العدوانية تجاه الذات أو الآخر، يجب ألا يفهم خارج إطاره النفسي، ولو أنَّ الإنسان كائنٌ مركَّب، يصعب مقارنة أنماط سلوكياته من زاوية أحادية.

من هذا المنطلق نقرأ نزوع العقل المسلم نحو الماضي بوصفه آلية دفاعية، يتغيَّ من خلالها مواجهة الإحباطات التي قد يواجهها، كلِّما عجز الفكر عن الاندماج في محيطه، وصُعِبَ عليه استشراف مستقبله. والإنسان المتخلف يمثِّل شكل مجتمعه وثقافته وفكره، إذ كلِّما كان الإنسان متخلفاً، اصطبغ المجتمع بشكل تخلفه. وبالتالي فنزوع المجتمع نحو الماضي، هو نتيجة حتمية لمقدار إحساس الفرد ومن ثمة الجماعة الحاضرة له بالعجز والضعف والغلبة على أمره، إزاء غوائل الطبيعة وعنَّتِ المتسلِّطين²⁷. وهنا نفهم كيف يتمُّ تمجيد الماضي في العقل السِّلفي، وتقديس رموزه، واستجلاب الحلول منه لقضايانا المعاصرة. فهو شكْلٌ من أشكال الدِّفاع اللِّإرادي ضدَّ الحاضر والمستقبل، كما أنَّه تعبير صريح عن عدم القدرة على الانفكاك من عقدة النقص²⁸ التي يستشعرها المرء.

إضافة إلى هذه الآلية الدفاعية الانكفائية، يلجأ العقل السِّلفي كذلك إلى عقيدة الانتظار في أشكالها المختلفة، حيث يكون الإحساس بالنقص هو المحرِّك الأساسي نحو الانكماش الذاتي. فكلُّ الأقوام والمذاهب والطوائف التي آمنت بها ميَّزتها

26. إقبال، محمد، (2000). تجديد التفكير الديني. ترجمة عباس محمود. (ط2). دار الهداية. ص: 177 وما بعدها.

27. حجازي، مصطفى. التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005، ط 9. ص 103.

28. يعرف أدلر «عقدة النقص بأنها تظهر في وجود مشكلة يكون الفرد غير مستعد أو مهيباً لمواجهة. وهي تؤكد قناعاته بعدم قدرته على حلها». ويعرفها روجيه موكيالي بأنها: «التأكيد الصادق بأنَّ الشخص ليس على المستوى المطلوب وبأنَّه غير كفؤ، وبأنَّه محكوم عليه هكذا...» انظر:

أدلر، ألفريد. معنى الحياة. ترجمة عادل نجيب بشري. العدد 709. القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ط 1. ص 81.

موكيالي، روجيه. العقد النفسية. ترجمة مورييس شربل. بيروت، منشورات عويدات، 1988، ط 1. ص 100.

ظروفها الاجتماعية القاهرة وحركات الاضطهاد التي تعرّضت لها. فالعامل النفسي هنا محرك أساسي في قراءة هذا الواقع الذي يتوق إلى التغيير من خلال الإيهام الكاذب أو خداع الذات كما يسمّيه ألفرد أدلر، حيث يلجأ الإنسان إلى خداع ذاته بدل مواجهة العقبات التي تعترض طريقه²⁹. وهذا ما يفسّر لنا ظهور مجموعة من المخلصين في ثقافات متباينة وبأسماء مختلفة، قاسمها المشترك إعادة العدل والحق والخير إلى الأرض، وتمكين هذه الشعوب من الأرض، وإقامة موازين الحقّ والمساواة، وطرد الظالمين ودحرهم. فظهرت مثلاً عن المصريين القدامى فكرة النيل وما مثله في الوعي الجمعي حينذاك، والإله تموز عند العراقيين، وكرشنا عند البوذيين، وسوشيانت عند الزرادشتيين، والمهدي عند الشيعة والسنة، والطبقة البروليتاريّة عند الشيوعيين، وهكذا دواليك...³⁰.

انحصر العقل السلفي في الزمان والمكان وتجمّدت القوة الإدراكيّة فيه، وتحوّلت إلى مواد للاستهلاك الثقافي. دون أن تكون له الجرأة على الاعتراف بأنّ واقعنا هو حقّ. وأنّ التسلّف لا يعني بأيّ حال الدين في مقاصده العليا، بل هو تعبير عن تفاعل الأسلاف مع الظاهرة الدينيّة سلباً وإيجاباً. وهو ما عبّر عنه نصر حامد أبو زيد بإشكاليّة التّراث والدين، حين أصبحت هذه الثنائية تعني شيئاً واحداً يصعب افتراقه عن الآخر، والمُسُّ بأحدهما هو مُسُّ بالآخر بالضرورات المنطقيّة السلفيّة³¹.

إنَّ نظريَّةَ الوصل هذه نظريَّةٌ متهافئة، والجمع بين السِّلَفِيَّة والإسلام هو جمع بين النقيضين، لأنَّ الإسلام أكبر من أنْ نحصره في فترة زمنيَّة لها ظروف نشأتها، وبأشخاص معيَّنين لازموا من بعيد أو من قريب هذه الفترة الزمنيَّة. لكنَّ الإسلام في أبعاده هو إحدى تجليات هذا الواقع. حيث حصر القرآن الكريم الإنسان بين فئتين: إمَّا مسلمين أو مجرمين، حينما قال: «أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون»³² ليجعل بذلك الحدَّ الفاصل بين بني الإنسان، هو هذا الفارق بين الإسلام والإجرام. وما الإسلام إلا ذلك البعد الذي يعطي الانطباع بالسَّلام، كما جاء في بعض الروايات: «المسلم من سلم الناس من لسانه ويده»³³.

لكنَّ انتقال مفهوم الإسلام من دلالاته الشاملة إلى مصطلح يخصُّ فئة من الناس، وحصره في جانبه الطقوسي، هو ما ضَيَّقَ رحابة المفهوم، وساهم في تشكيل عقلية طائفية مذهبية لا تتجاوز حدود الأنا. إذ أنَّ تضيق المفهوم كان نتيجة هذا التَّعاطي مع القرآن الكريم بصفته نصًّا يحتاج لبيان، وما ذلك البيان إلا تلك الروايات التاريخية التي تؤكد على سقف ومشروع من أسَّس لها كما أشار الصَّادق النيهوم، حيث اعتبر أنَّ ما سُمِّيَ حديث جبريل الذي حصر الإسلام في الأركان الخمسة هو صناعة أموية بامتياز، حينما قال: «إنَّ اعتماد هذا الحديث في نظام إقطاعي من طراز النظام الأموي فكرة

29. أدلر، ألفرد. (1996). *سيكولوجيتك في الحياة كيف تحياها؟* ترجمة عبد العالي الجسماني. (ط1). المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ص 80.

30. جمشيد، يوسفى.(2012). الزرادشتية الديانة والطقوس والتحولت اللاحقة.(ط1) مكتبة زين الحقوقية والأدبية. ص 325.

31. أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العرب، بيروت، ط1، 1995، ص 13.

32. سورة القلم الآية 35/36.

33. في بعض الروايات في مسند أحمد. رقم الحديث: 301 (حديث مرفوع)، قَالَ: وَأَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ، أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو، يَقُولُ: إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: أَيُّ الْمُسْلِمِينَ خَيْرٌ؟ فَقَالَ: «مَنْ سَلَّمَ النَّاسَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ». انظر الرابط التالي:

لا يقبلها الرسول ذاته ولا يجوز شرعاً أن تنسب إليه»³⁴. فكانت بذلك الرواية جزءاً من المشروع الأموي في الحكم إضافة إلى السيف³⁵.

إنّ دعوى مثل هذه تسوّي بين السلفية والإسلام، أو بتعبير آخر السلفية هي الإسلام، هي محاولة لإضفاء الشرعية على مجموعة اجتهادات، ووجهات نظر أعمل فيها السلف فكرهم. كما أنّها ارتفاع بمقام الإنسان إلى مقام التسلط الذي يصبح فيه إلهاً يمارس ألوهيته على من شاء الانصياع له: «واستخفّ قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوماً فاسقين»³⁶. وهذا الشعار المذهبي المقيت كانت له آثاره العميقة في تهيج روح العصبية، ومحدودية النظرة المرتبطة بالتاريخ القديم دون النظر إلى آفاق الإنسانية اليوم. فدين الله في الأرض لا يعترف بالأسماء ولا بالنعرات الجنسية أو العنصرية، وأياً وجدت هذه المعطيات فهو التدخل البشري الممتد إلى قيم الدين تحريفاً أو تضليلاً³⁷.

من ملامح الأزمة الفكرية في الطرح الديني كذلك اعتبار الدين مجالاً يستوعب مناحي الحياة. فلا يمكن أن يتحرّك الإنسان إلا في ضوء النصوص المؤطرة لحياة الإنسان. والغريب أنّ هذا العقل المتدين لم يترك مجالاً إلا وحشر الدين فيه، وألغى البعد البشري في الإنسان بما يوحي للمتبع أنّه أمام نسق شمولي من الصعب اختراقه، أو تجاوزه، أو التفكير في الاقتراب منه تحليلاً وتفكيكاً ونقداً. فالعجز عن مسابقة الواقع والانفتاح على آفاق المستقبل في الفكر الديني شكّل عقدة لدى العقل النصّي، فالفكر الديني لم يستطع لمدة طويلة الخروج من جموده وانغلاقه على ذاته، لأنّ البنيات المؤسّسة لهذا النمط في التفكير تشكّل مصدراً للضعف في بناء هذا النسق.

لم يطرح العقل النصّي نفسه بديلاً حضارياً من خلال البلدان التي تبنته واحتضنته بشكل فعلي على المستوى الاجتماعي والسياسي، لأنّ قدرة النص تتجلى في انفتاحه على آفاق الإنسان، كما في ملامسة الواقع وتجارب وتحديات وآمال الناس. فظلّ بذلك عائقاً أمام أيّ تقدّم معرفي أو انطلاق نحو عوالم الكمال، وبقي النص داخل هذا النسق المغلق هو الفيصل أولاً وأخيراً. فحينما نتكلّم عن النص فلا نقصد به تحديداً النصوص المقدّسة (قرآن/سنة)، بل كلّ النصوص الهامشية التي تحوّلت بفعل الثقافة الروائية إلى نصوص لها قدسيّتها كما للنص الأصلي. ويكفي أن نشير هنا إلى علوم التفسير والفقه والحديث والأصول، ليتبين أنّ النص الأصلي لم يعد هو مركز الفهم، بقدر ما حلّت محله قواعد هذه العلوم والمعارف الدينية. وبالرغم من أنّ ظروف النشأة واضحة للعيان، فإنّ هذه النصوص أخذت الموقع الأوّل في بنية الفكر الديني، وبدأ الحديث عن قطعية هذه العلوم، مع العلم بأننا أمام روايات ومعارف وقواعد وأصول تشكّلت في

34 . النيهوم، الصادق. (1995). الإسلام في الأسر من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة، (ط3). دمشق. دار الرئيس للكتب والنشر. ص 52.

النيهوم، الصادق. (2000). إسلام ضدّ الإسلام. (ط3). دمشق. دار الرئيس للكتب والنشر. ص 21.

35 . الورداني، صالح. (1999). السيف والسياسة في الإسلام الصراع بين الإسلام النبوي والإسلام الأموي. (ط1). دار الرأي للطباعة والنشر والتوزيع. ص 168.

الورداني، صالح. (1996). أهل السنة شعب الله المختار. (ط1). مكتبة مدبولي الصغير. ص 25.

36 . سورة الزخرف الآية 54.

37 . يرى عبد الرزاق الجبران أنّ العودة تنصبّ على مفاهيم الدين، كليّاته، مقاصده الكبرى، أسسه. وليس فقّهه وأحكامه كما يجهد الفقهاء في ضمان انتسابها لتلك الأيام. انقلاب المعبد ص 62.

التاريخ، وأُصِفِيَّ عليها طابع المقدّس. في حين قد تمّ تصحيحها بناء على آليّات منقوصة، لا تستطيع أن تؤوّل معها المعنى إلى حيث الأفق الإنساني أو المصلحة أو المقصد. فلكي يضمن الفكر بقاءه لا بدّ له من طوابع، وملصقات، وعناوين هدفها ممارسة التسلّط المعرفي على كلّ من يبحث أو يسأل. فمن أهمّ هذه العناوين: «الإسلام دين استوعب الدين والدنيا»، «لا يصلح حال الأُمّة إلا بما صلح به الأوائل»، أو بعبارة أخرى احتواء الدين وشموليّته لكلّ شيء، بالمعنى الذي نتعدم فيه حرّية الإنسان وتحركه خارج هذا النسق.

إنَّ ما يطرحه الفكر الديني أمام الدارس من بنيات وقواعد تأسيسية، يُعدُّ أكبر العوائق المانعة من اقتحام المعرفة الإنسانية إلى حقل النص الديني. وهي رؤية متعالية على الواقع ترى أنَّ الدين مستوعب لحياة الإنسان بتفاصيلها الدقيقة، دون السَّماح له بهوامش التحرُّك والانفلات الفكري والسلوكي، ممَّا يحول دون الانفتاح على آفاق الإنسان ومكتسباته. هذه الرؤية المتحيِّزة التي عبَّر عنها الدكتور عبد الكريم سروش بالرؤية الأكثرية، أو التوقُّع الأكثري من الدين هي التي أغنت المؤمنين عن أيِّ مصدر آخر غير الدين، وحالت دُون تطوير النِّسق الفكري الديني، أو مقارنة النصِّ الديني من منظور إنساني يستجيب لمطالب الناس الاجتماعية والاقتصادية والسياسية حسب الظروف والوقائع.

ينبثق هذا المعطى الهام في بنية العلوم الشرعيّة من الإحساس بمجاوزة الفكر الديني لشروط إنتاجه. كما أنّه ينهل من الإحساس بدونيّة المعرفة الأخرى المغايرة لبنيته وتصوراته. ولعلّ النّاطر في تاريخ الفكر الديني يبصر هذه الحقيقة، حينما صار استخدام العقل محرّماً في النّظر إلى بعض الأمور العقديّة، وانقسمت المدارس إلى أهل الأثر وأهل الرّأي أو العقل، حيث أصبح الاتّجاه الأوّل محموداً والاتّجاه الثّاني مذموماً. كما حُوربت المعتزلة وكلُّ من دعا إلى أوليّة العقل على النّص، وحوربت الفلسفة ووصف أهلها بالتهافت على حدّ تعبير الإمام الغزالي.

كلُّ هذه المعطيات والمؤشرات توحى بأنَّ النَّصَّ التَّأْسِيسِيَّ المتجَلِّيَّ في القرآن صار هامشياً. وحلَّ مكانه المنتج الثقافي بوصفه تعبيراً وتجلياً من تجليات التفاعل الإنساني مع الظاهرة الدينيَّة. فحين نستجمع كلَّ هذه العناصر تتكوَّن لدينا رؤية مفادها بأنَّ التفاعل مع النَّصِّ التَّأْسِيسِيَّ، ولَدَ نصوصاً موازية. وبما أنَّ هذا التفاعل انطلق من قاعدة مقدَّسة، صارت التفسير، والشروح، والتأويلات، والاجتهادات، توازي النصَّ المؤسَّس في امتلاكه للحقيقة المطلقة. ولو تأملنا قليلاً لوجدنا أنَّ هناك فاصلاً بين النَّصِّ والقراءة، وبالتالي صعوبة امتلاك الحقيقة المطلقة. ليس هذا طعناً في جانب المؤوِّل أو المفسِّر، أو المتعاطي والمتفاعل مع النَّصِّ الديني بشكل عام. ولكنَّ السبب الرئيس هو ما أشار إليه علي حرب حينما قال: «لا تطابق ممكناً في الأصل بين القارئ والمقروء، إذ النَّصُّ يحتمل بذاته أكثر من قراءة. وأنَّه لا قراءة منزَّهة مجردة. إذ كلُّ قراءة في نصٍّ ما، هي حَرْفٌ لألفاظه وإزاحة لمعانيه»³⁸.

تُعدُّ تهمة «الاستغراب» من التُّهم التي واجهت بها الفئات المحافظة في الفكر الديني نظيرتها من الفئات التي استعملت ووظفت هذا الرّصيد الإنساني الذي وصلت إليه العلوم الإنسانيّة في مقاربة النّص الديني. فحسب الفئة المحافظة، كلُّ استعمال للمناهج الإنسانيّة والتّعدّ عن مناهج التحليل «الشرعيّة» هو ترسيخ للاستعمار الذي فتحه

38. حرب، علي. (1993). النص والحقيقة II. نقد الحقيقة (ط1). بيروت. المركز الثقافي العربي. ص 6.

الاستشراق بمدارسه المختلفة. ومن هنا يلزم القطع مع مرحلة النقد المحض إيديولوجي على حدّ تعبير أركون³⁹ الموجه ضدّ التنقيب والبحث الاستشراقي. كما أنّه من الملائم استئصال التطرّفات الخطيرة للتّيار المعارض بشكل مستمر لما يسمّيه العرب بالغزو الفكري للغرب.

يُعدّ محمد أركون من المفكرين الذين أشاروا إلى خطورة هذه البنية العقليّة في ذهنيّة الإنسان المسلم. لذلك اقترح ما سمّاه بالإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية،⁴⁰ في دراسة النصوص الدينيّة أو الموروث الديني بشكل عام. فالإسلاميات الكلاسيكية حسب الكاتب هي التي تحصر اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء المتطلّبة من قبل المؤمنين.⁴¹

أمّا الإسلاميات التطبيقية فهي التي تدرّس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامّة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينيّة. وبهذا العمل نكون من وجهة نظر أركون قد أخضعنا القرآن لمحكّ النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمّل الفلسفي المتعلّق بإنتاج المعنى وتوسّعاته وتحولاته وانهدامه.⁴²

لقد أحيطت العلوم الشرعيّة بقداسة جعلتها تتجاوز حدود الفكر المتّزن، وما وصفها: بـ«الشرعيّة» سوى تأكيد على هذه القدسيّة التي تميّزها عن غيرها من العلوم «غير الشرعيّة». والخطورة في وصفها بالشرعيّة هو الطابع الإطلاقي والشُمولي الذي أصبحت تتميز به، والمخترق لحواجز الزمان والمكان، والمتناسي أنّ هذه العلوم المسماة «الشرعيّة»، هي نتاج فكر بشري وظروف تاريخيّة معيّنة. والذي يجب أن يفهم هو أنّ العلوم الشرعيّة، ما هي إلا ثمرة تفاعل الإنسان مع الظاهرة الدينيّة. ومفاد هذه القضية المحوريّة في أيّ دين، هو أنّ آيّة رؤية للدين هي في جوهرها إنسانيّة نسبيّة يتساوى فيها احتمال الخطأ والصواب، وتتأثّر بالعوامل المختلفة التي تشكّل عقل الإنسان من زمان ومكان وثقافة. فتغييب هذا الجانب المحوري في الدين قد تكون له انعكاسات خطيرة تنسف بجهود البشر في ترسيخ مبادئ العدل والسلام والإخاء، وتقضي بشكل نهائي على أمل التواصل الحضاري مع الآخر. ومن أسباب هذا الخلط عاملان اثنان:

أ- التوحيد بين الفكر والدين:

إنّ التوحيد بين الفكر والدين، أو بين النصوص الدينيّة وقراءة الإنسان لهذه النصوص من الأمور الخطيرة في بنيات الفكر الديني عموماً والإسلامي منه على وجه الخصوص. وتزداد خطورة هذا الدّمج وضوحاً حينما يلغي الفكر الديني كلّ الشُّروط المعرفيّة المنتجة للفكر ويدّعي بشكل وثوقي الوصول إلى القصد الإلهي. هذه الوثوقيّة التي ترمي

39. أركون، محمد. (1996). تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي. (ط2). بيروت. مركز الإنماء القومي. ص 54.

40. خصص هادي العلوي نقداً مفصلاً لما سمّاه بإشكاليات محمّد أركون ومناهجه التطبيقية. فعلى من يرغب بالاطلاع على الكثير من تفاصيل الموضوع، ينظر. العلوي، هادي. (1997). محطات في التاريخ والتراث. (ط1). دار الطليعة الجديدة. سورية. دمشق. ص 159 وما بعدها.

41. أركون، محمّد. المرجع السابق ص 52.

42. المرجع نفسه ص 56.

بالإنسان في منطقة الحديث باسم الله التي مثلتها الكنيسة في العصور الوسطى، ومارسها علماء الدين بشكل ضمني على مرّ الحقب التاريخية⁴³.

ب- التحيز الديني:

يُعتبر الدين أحد المجالات الخصبة التي تستنبت فيها إشكالية التحيز بشكل جلي، إذ أنّ أيّ إنتاج فكري ديني نابع من تربة معيّنة، ويكون منطلقه الفكر والواقع الإنساني، لا بدّ له أن يصطبغ بلون هذا العقل المنشئ له، ويتأثر بالواقع النابت فيه، بحيث يكون هذا المنتج الفكري معبراً عن ثقافة المجتمع، ودرجة وعيه، وتحصيله المعرفي، الذي يمثّل عقل الإنسان الذي أنتجه، كما يعبر عن الواقع الاجتماعي الذي كان له دور ما في تأسيسه من خلال قضايا وألوياته.

إنّ خطورة التحيز في الفكر الديني عموماً تكمن في فكرة محورية مفادها «التّمرّكز حول الذات»، التي تفرض على الإنسان التّفوق والانغلاق في رؤية الذات الضيقة، وقياس الآخر بناء عليها، ممّا يؤدي بالبداهة إلى إنكار الآخر وعدم الاعتراف بشرعيّة وجوده، ومصادرة حقه في التفكير.

ومن العوامل المنشئة لهذا التحيز نجد:

-عوامل نفسية: وتتمثل في كون الإنسان ابن بيئته وتاريخه وواقعه، وكلّ هذه المكوّنات تشكّل نفسيته، وعلى ضوء هذه النفسية يصطبغ فكره، وقد يصبح التحيز ظاهرة جماعية تتجاوز الفرد، عندما يصير تحيزاً مؤسّساتياً، تسهر عليه مؤسسات ومعاهد وطوائف، تتبنّى فكراً متحيزاً إلى فئة أو مذهب أو فلسفة، ملغية بذلك الوجود المتميّز للهوية الأخرى.

- تجزيء الدين: وهي نظرة تغيب النظرة الشمولية للفكر الديني باعتباره نتاج مجموعة من العوامل، ممّا يؤثّر سلباً على مصداقية الفروض والنظريات والتفسيرات التي يعطيها هذا الفكر الديني.

- إيديولوجية الفكر الديني: لأنّ الفكر مهما كان انتماؤه أو انتسابه هو إفراز لواقع متأثر به، ونزع الإيديولوجية عن الفكر الديني أمر يكذّبه الواقع التاريخي.

2- كيفية تطبيق العلوم الإنسانية على النصوص الدينية:

كما أكّدنا سابقاً فإنّ آية رؤية للدين هي نسبية إنسانية تحتمل الخطأ والصواب، وإذا كان الأمر كذلك، فمن الواجب الإصلاح في المقاربات الدينية، وفقّ السُّقوف المعرفية التي يتوصّل إليها الإنسان في كلّ زمان ومكان، خاصّة إذا كانت المقاربات السائدة تحت أيّ مسمّى عاجزة عن تحقيق إنسانية الإنسان، وممانعة له من الانخراط في سياقات هذا العالم الممتدّ. ولكي نجيب عن سؤال كيف نقترح التّصوّر الآتي:

43. أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني ص 78.

التقييم النقدي لجميع المُسلّمات:

يحمل كلُّ مشروع ديني في طيّاته رؤية معيّنة للحقيقة، ومبادئ وأساليب يسعى لتأطيرها وتشكيلها، من أجل منحها الشرعيّة اللازمة، وتسييجها واستبعاد ما يخالفها. هذه النزعة اللّإنسانيّة قد أصيبت بها كلُّ الأديان بما في ذلك الإسلام، وكان لها الأثر الكبير في ما نشهده من مظاهر التفرُّق والنزاع الطائفي والعقدي. ناهيك عن الامتناع عن تحقيق التواصل الحضاري مع الآخر، والوقوف في وجه الحوار معه.

للخروج من هذا المنزلق الحضاري، ينبغي القيام بعملية تفكيكيّة لمجموعة من المُسلّمات التي ألبست ثوب الدين، وذلك من خلال القيام بعملية نقدية موضوعيّة، هدفها تشكيل نزعة إنسانيّة كونية ينعم فيها الإنسان بالحرية والكرامة على قدم المساواة. وهذا لن يتأتّى إلا بما يلي:

أ- دراسة الفكر الديني دراسة إبستمولوجيّة: يندرج الفكر الديني ضمن سياق المعارف الإنسانيّة أو العلوم الإنسانيّة، حيث يرتبط هذا الفكر بمختلف مجالاته وعلومه بالإنسان على مستوى النشأة وتطوُّر مراحلها. هذا الارتباط هو ما يجعل من هذا الفكر مجالاً للدراسة المعرفيّة «الإبستمولوجيّة» بعيداً عن مجال التّقدس. فالدراسة المعرفيّة ليس في مفهومها ما يجعل شيئاً معيّناً منعزلاً عن مجال النشأة والثقافة والتاريخ سواءً كان فكراً أو علماً، بما في ذلك المجال الديني، ولو أنّ البعض يعتبره مجالاً خارج إطار المدارس، لأنّه مجال متعالٍ في الزّمان والمكان. فحينما يحضر العنصر البشري بكلّ تجلياته، وحمولته الفكرية لمقاربة نصٍّ من النصوص، فسوف ينعكس بشكل أو بآخر على عملية التأويل والتفسير واستخراج المعنى.

إنّ ما يميّز المعرفة الإنسانيّة هو محور الفهم كما أشار إلى ذلك علي عبد المعطي محمد، حيث تتميّز العلوم الإنسانيّة عن العلوم الطبيعيّة بمجموعة من الفوارق. ولما كان الفهم عملية معرفيّة فهو يتّصل بالمعرفة أو الإبستمولوجيا. وهنا يجب أن نتوقّف عند الشروط الإبستمولوجيّة الثلاثة للفهم:

- الألفة بالطبيعة الإنسانيّة: فالانتماء إلى الطبيعة نفسها يجعل الفهم ميسراً وممكنًا.

- معرفة الخلفيّة الثقافيّة: ويقصد بها الألفة بالقواعد والاصطلاحات التي تحكم الأغلبية العظمى من التّعبيرات. فنحن لا نفهم الجملة بدون معرفة قواعدها وتركيباتها، ودون معرفة اللغة بوجه عام. غير أنّ الخلفيّة الثقافيّة قد تشير إلى أكثر من هذا. فهي تضمُّ المعرفة بالاكشافات العلميّة، والإبداعات الفنيّة، والحركات الأدبيّة.

- الوعي بالسياقات المحدّدة التي تحدث فيها التّعبيرات: فالكلمة تكون أكثر دقّة إذا فهمناها من خلال عبارة. والعبارة تكون أكثر دقّة إذا فهمناها من خلال فقرة، وفهمنا الفقرة من خلال كتاب، وفهمنا الكتاب من خلال العرف الأدبي والثقافي⁴⁴.

ب - دراسة الفكر الديني دراسة موضوعيّة: نقصد بالموضوعيّة تلك الدّراسة التي تهدف لدراسة الموضوع بعيداً عن الذاتية والتحيز. فليس هناك أكبر خطراً على الموضوعيّة من البُعد الإيديولوجي، وخلفياتنا المسبقة في دراسة الشيء. فكّلما تحرّرتنا من وطأة التحيزات، قاربنا الموضوعيّة بشكل من الأشكال.

ج - دراسة الفكر الديني في أبعاده المتكاملة: نقصد بالتّكامل أنّ هناك مجموعة من العوامل التي سيسفر عنها البحث الإيستمولوجي لظاهرة معيّنة أو نصّ محدّد. هذه العوامل مركّبة هي ما يعطينا الوجه الحقيقي لهذا الفكر أو ذاك. وما لم نستحضر هذه الأبعاد المتكاملة، وهذه البنيات التي ينشأ فيها الفكر من تاريخ وثقافة واجتماع واقتصاد، لا نستطيع الوصول إلى نظرة متكاملة، أو شاملة لمناحي الفكر الديني والنصوص المؤطرة له.

ولنأخذ مثلاً للتّجزية والتوحيد في الفكر الديني من خلال علم التفسير. حيث يرى محمد باقر الصّدر أنّ علم التفسير مثلاً تقاسمته رؤيتان أساسيتان: أولاهما الاتّجاه التّجزئي في التفسير، وثانيتهما الاتّجاه التّوحيدي أو الموضوعي في التفسير. ويزيد باقر الصّدر شرحاً للرؤية الأولى التي ينتمي إليها التفسير الأثري أو المدرسة الأثريّة، فيوضّح أنّ التفسير التّجزئي: «هو المنهج الذي يتناول المفسّر ضمن إطاره القرآن الكريم آية فآية وفقاً لتسلسل تدوين الآيات في المصحف الشريف، والمفسّر في نطاق هذا المنهج يسير مع المصحف ويفسّر قطعاته تدريجياً بما يؤمن به من أدوات ووسائل للتفسير من الظهور أو المأثور من الأحاديث أو العقل أو الآيات الأخرى التي تشترك مع تلك الآية في مصطلح أو مفهوم بالقدّر الذي يلقي ضوءاً على مدلول القطعة القرآنيّة التي يراد تفسيرها مع أخذ السّياق الذي وضعت تلك القطعة ضمنه بعين الاعتبار في كل تلك الحالات»⁴⁵.

فالمنهج التّجزئي حسب هذه الرؤية، هو منهج يهدف في كلّ خطوة من هذا التفسير إلى فهم مدلول الآية، التي يواجهها المفسّر بكلّ الوسائل الممكنة. أي أنّ الهدف «هدف تجزيّتي»، لأنّه يقف دائماً عند حدود فهم هذا الجزء أو ذاك من النصّ القرآني ولا يتجاوز ذلك غالباً.

في مقابل هذا التفسير يقف التفسير الموضوعي، ليس بمفهوم الحياد أو العلميّة، ولكن بمفهوم أكثر عمقاً عبّر عنه باقر الصّدر بقوله: «الموضوعيّة هي التي تطرح موضوعاً من موضوعات الحياة العقائديّة أو الاجتماعيّة أو الكونيّة، وتّجه إلى درسه وتقييمه من زاوية قرآنيّة للخروج بنظريّة قرآنيّة بصده»⁴⁶.

إنّ النصّ القرآني لم يفرّق بين الناس على أساس طائفي أو عرقي أو جنسي. بل أعلن عالميته للناس أجمعين: «قل يا أيّها النّاس إنّني رسول الله إليكم جميعاً»⁴⁷. فهذه العالمية يصير لكلّ النّاس الحقّ في فهم النصّ الديني، حسب معارفهم

45. الصّدر، محمد باقر. مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن. الكويت. دار التوجيه الإسلامي. نشر إلكترونيّاً وأخرج فنياً برعاية شبكة الإمام الحسين للتراث والفكر الإسلامي. ص 10.

46. المرجع السابق، ص 17.

47. سورة الأعراف، الآية 158.

وعلمهم، حتى يتبين لهم الحق من خلال الواقع الإنساني آفاقاً كان أو أنفساً: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق»⁴⁸.

ولنضرب مثلاً لذلك بنص من النصوص الحديثية. ففي الصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله قال: «ما من مولود يولد إلا نخسه الشيطان فيستهل صارخاً من نخسة الشيطان، إلا ابن مريم وأمّه، ثم قال أبو هريرة: اقرؤوا إن شئتم: «وإني أعيدنها بك وذريتها من الشيطان الرجيم»»⁴⁹.

لن أخوض في الارتباك الكبير في مجموع الروايات التي أسست لهذا المفهوم. فهي تارة تجمع بين عيسى وأمّه، وتارة تنفرد بأحدهما مما يدل على التخبُّط والارتباك في رواية هذا الحدث. ولكن هذه الرواية تحمل مضامين على الأقل بعيدة عن المفهوم القرآني تجاه عيسى وأمّه. فهي قريبة من البعد المسيحي في التعاطي مع هذا الأمر الذي يعتبر مريم ذات طبيعة إلهية بولادتها المعجزة، وما عذريتها الدائمة في العرف المسيحي عند بعض الطوائف إلا دليلاً على الطبيعة الخارقة لهاتين الشخصيتين. وهي عقائد تأثرت بالفكر الغنوصي أو الدوسيتي⁵⁰ الذي كان يعتبر جسد المسيح جسداً خيالياً كالذي للشبح، وليس جسداً حقيقياً. وهذا ما لم يؤثر في عذرية مريم بعدم افتضاض بكراتها حسب النصوص الأبوكريفية.

أما القرآن فقد كان موظفاً لتمرير الرواية، إذ الآية تقول: «إذ قالت امرأة عمران ربّ إني نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل مني إنك أنت السميع العليم. فلما وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيدنها بك وذريتها من الشيطان الرجيم»⁵¹. فالرواية تريد أن تمرر أن حفظهما من نخس الشيطان كان بسبب الدعاء. غير أن الدعاء في الآية كان بعد الوضع وليس قبله. إضافة إلى أن استهلال المولود بالصراخ لا علاقة له بالدعاء أو غيره. وإمّا هو دخول الهواء إلى رئتيه خارج عالم الحمل الذي مكث فيه تسعة أشهر.

وهنا يتضح لنا أن النص يعبر عن مرحلة لم يصل سقفاها المعرفي أو العلمي إلى إدراك حقيقة صراخ المولود. فصار الصراخ نخساً من الشيطان، وحالة عامة لا يستثنى منها غير عيسى ابن مريم وأمّه. بينما الأمر لا يتعلق بكل هذه الحمولة الثقافية التي أرادت الرواية تمريرها.

48 . سورة فصلت، الآية 53.

49 . الحديث رواه مسلم في صحيحه. كتاب الفضائل/ باب فضل عيسى عليه السلام. رقم الحديث 4363. على الرابط التالي:

http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=1&ID=4435

50 . الغنوصية من «غنوص» gnōsis، الكلمة اليونانية التي تعني معرفة أو بصيرة، وهي تسمية أطلقت على حركة دينية وفلسفية سانية التنظيم ازدهرت في القرنين الأول والثاني للميلاد. تقول إن المادة شر، وإنّ هناك صراعاً بين النور والظلمة. وللمزيد من المعلومات حول هذا الفكر الفلسفي راجع ما كتبه إدوارد مور حولها في كتاب: «الغنوصية: الفكر والوحي»، ترجمة أسماء جلال الدين، إعداد دارين أحمد على الموقع: www.maaber.org.

وكذلك: «Histoire du christianisme l'dictionnaire de»، مادة gnocisme، ص 453.

- الدوسيتيون من الكلمة اليونانية Doketai، ومن الفعل Dokein أي بان. أعدوا تمثيل النزعة الوريثية في المسيحية. والمسيح في معتقدهم طوال حياته في الأرض لم يكن له جسد حقيقي، ولكن له جسد كالذي للشبح. راجع المزيد حولها في: dictionnaire de l'histoire du christianisme، مادة Docetisme، ص ص 377-377، وdictionnaire de la bible، نفس المادة، ص 154.

51 . سورة آل عمران الآيات 33/36.

الانخراط في روح العصر: اختيار أم حتمية؟

لم يعد انخراطنا في روح العصر أمراً اختيارياً، بل صار حتميةً يجب على الإنسان إدراكها قبل أن يتجاوزها الزمان. وأولى الخطوات نحو هذا المبتغى تكمن في إصلاح المنظومة السّلفيّة التقليديّة وعلاقتها بالنص الديني. هذه الأخيرة التي ترى في كلّ قديم الملجأ والمأوى، الذي يتمّ الاحتماء به عندما تعجز الإيديولوجيّة الدينيّة عن تحقيق رغبات ومطالب فئات اجتماعيّة نمت وتطوّرت، في قلب التحوّلات التي شهدتها العالم المعاصر.

يتأرجح الفكر منذ نشأته، وتحديداً الشّقّ الديني منه، بين ثنائيّة الإبداع والاتباع، أو التّجديد والتّقليد، أو بين التّحديث والمحافظة. ولا أقصد بالإبداع هنا إلا جانب التّراكم المعرفي الذي يحدث للإنسان في مراحل مختلفة من حياته، حين يكون هدف هذا الأخير هو صقل معارفه، عبّر إيمانه العميق بتكامل المعرفة وحاجتها إلى بعضها بعضاً دون انفصام أو تضادّ. فمن خلال رحلة الإنسان في عوالم هذا الكون الفسيح، ومن خلال تدافعه وتفاعله الجدليّ معه، لا بدّ أن تراكم معرفته ينشئ له خطأً جديداً، أو تصوّراً يضيف فيه إلى سابقه ويبني عليه. إذ الفكر سلسلة متواصلة غير منفصلة، تمتدّ عبر حلقات هذا التاريخ الطويل من حياة البشريّة على هذه الأرض. لكنّ إلى جانب هذا المعطى يظلّ جانب الاتّباع هوية من هويات الإنسان على مرّ التاريخ، وفي حلقات متعدّدة منه. فالبحث في الأسباب الكامنة وراء هذه النّفسيّة التي تنقاد إلى التّقليد والاتباع والارتكان لما هو موجود، يعطينا انطباعاً بأنّ هناك عوامل ذاتيّة وموضوعيّة تتحكّم في هذا الاختيار الإنساني. لعلّ أبرزها المعطيات النّفسيّة التي تحوّل الكائن الإنساني، وتجعل منه كائناً سكونياً، غير واثق من إمكانياته بسبب ظروف محيطه قد يعلمها أو لا يعلمها. كما أنّ هناك أبعاداً أخرى تمثّلها معطيات اجتماعيّة، وسياسيّة، واقتصاديّة، يكون المجتمع عبر منظومة وعيه حاضراً في نشأة هذا الخيار بالرغم من خطورة مآلاته.

يصرّ هذا الواقع الفكري على أنّ يمنحنا جرعات من التّنويم والتخدير الفكري، حين يستبطن خبثاً إيديولوجياً بالمعنى السّلبي لهذا المصطلح والمتجلى في أحد أخطر وظائف الإيديولوجيا ألا وهي تزييف الواقع، أو بتعبير جون بخلر الإخفاء. فما يقوم به الفكر الديني في شقّه السّلبي الوهائي تحديداً هو نوع من الأدلجة المقصودة، والتّبرير لاجتهادات سابقة، وتصوير مخالفتها على أنّها نوع من المحادّة لله ورسوله، وخروج عن الفهم الصحيح للدين كما تجلّى في هذه المنظومة النّصيّة. يتلبّس الفكر السّلبي ويتقمّص أشكالاً مختلفة وبعناوين متعدّدة، ولكنّ الجوهر واحد، هو تعطيل الحركة الإنسانيّة والوقوف عند الماضي كنهاية للتاريخ. فإذا كان فوكوياما قد أنهى التاريخ بالتاريخ الحداثي الغربي، فإنّ الحركة السّلبيّة بتلوييناتها الإخوانيّة والوهابيّة والسّلبيّة الجهاديّة والحركات الإسلاميّة السياسيّة قد أوقفت التّاريخ منذ زمان، وبدأت تنتظر الرجوع إليه، وإعادة تشكيله في تعنّت واضح مع سنن التاريخ.

حينما نتحدّث عن النّزعة السّلبيّة هنا يجب التفريق بين مستويين اثنين: الأوّل النّزعة السّلبيّة. والثّاني السّلف. فالأوّل المقصود به اشتقاق الحلول والمواقف المطلوبة من الماضي الذي كان العصر الذهبي للسّلف. أمّا الثّاني: فالمقصود

بهم من عاشوا في الماضي دون أن يكونوا كلهم ذوي نزعة سلفية. بل كان أكثرهم ذوي أفق مبدع⁵². فالتفريق بين هذين المستويين يُعدُّ ضرورياً من الناحية المنهجية، خاصةً لمن يحاول أن يعتمد على التراث في تسويغ إيديولوجيته السلفية.

إنَّ ما يطرحه الفكر السلفي أمام الدارس كبنيات وقواعد تأسيسية يُعدُّ أكبر العوائق المانعة من اقتحام المعرفة الإنسانية إلى حقل النص الديني. وهي رؤية متعالية على الواقع ترى أنَّ الله قد جمع في الدين علوم الأولين والآخرين، ولم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، ففيه السياسة والاقتصاد والاجتماع...، وبذلك فلا حاجة لعلوم إنسانية نشأت في أحضان الغرب لمقاربة النص الديني المقدس. بيد أنَّ هذه النظرة بدأت تفقد مصداقيتها من خلال تكذيب الواقع التاريخي لها. والعلوم الإنسانية بمناهجها وآلياتها مستقلة عن الدين، وهي وليدة الفكر الإنساني يطورها وينمّيها حتى تستجيب لمطالبه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية حسب الظروف والوقائع. كما يجب أن تكون لنا مشاركة في هذا البناء الإنساني بالاستفادة من التجارب الإنسانية سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية، وذلك من أجل الرقي الحضاري عن طريق الإبداع العلمي والمعرفي والجمالي.

خاتمة

إنَّ ما يميّز الفكر الديني المعاصر هو هذا الجمود في البنيات والآليات والقواعد والضوابط المنصوص عليها سلفاً في ما سمّوه العلوم الشرعية. وقليل هم من تساءلوا قديماً وحديثاً عن جدوى هذه المقاربات الشرعية ما دامت لا تلبي حاجيات الإنسان المعرفية والفكرية، ولا تستجيب أيضاً لمطالبه وطموحاته. ربّما قد نلتمس لمن سبقونا الأعذار، لأنَّ أيّ فكرٍ هو رهين بشروط إنتاجه، ولا يمكن أن يتجاوز الإنسان سقفه المعرفي، ليتحوّل بذلك فكره إلى مطلق بشري. ولكن من غير المقبول ونحن نعيش تحديات العولمة الثقافية، وسيادة المعرفة العلمية والتكنولوجية، أن نستمسك بما خلفه الأجداد، ونضرب صفحاً عما أنتجه العقل البشري خلال ثورته المعرفية. وليس معنى ذلك أن نلبس هذا الفكر أيضاً لبوس المقدس، ولكن لنستفيد من التراكم البشري، والبناء عليه في تحريك مسار التاريخ.

لم يتقدّم العالم الغربي في ثورته المعرفية بالبقاء مع قدسيّة النصّ والمقاربات المحيطة به، لكنّه تقدّم حين أخذ على عاتقه تحرير الدين من قيود الاستعباد والاحتكار والتسلّط. فما أنتجته حركة الإصلاح الديني الأوروبي هو فتح السؤال الديني ليصير متاحاً للجميع. إذ لا يكفي أن نحيط النصّ بهالة قدسيّة أو نحدّد نوع المقاربة النصّية لينتهي الإشكال. فمنذ التأسيس الأوّل للثقافة الدينية حضرت إشكالية النصّ، وعلى أساسها دارت صراعات مريرة، لم تنتج سوى أحقاد وضغائن ما زلنا نجتُر تبعاتها، وإفرازاتها الإيديولوجية.

إنَّ إصلاح الفكر الديني عموماً، وإصلاح المقاربات والآليات المستعملة في مقاربة النصّ الديني على وجه الخصوص، ضرورة آتية وواجب يفرضه الواقع المعاصر. ومن هنا نوّكد أنّه إذا ظلّ الإطار النظري ثابتاً مطلقاً، بلا تجديد أو تطوير في آلياته، أصبح السعي وراء الإصلاح سعيّاً وراء سراپ. فكلُّ رؤية للدين هي في جوهرها رؤية إنسانية، تخضع لعوامل

52. تيزيني، الطيب (1978). من التراث إلى الثورة/ حول نظريّة مقترحة في قضية التراث العربي. (ط2). بيروت. دار ابن خلدون. ص 28.

الزمان والمكان، وتلعب فيها الثقافة دوراً بارزاً. وإذا كان الأمر كذلك وجب فسخ المجال أمام الإصلاح ليأخذ مكانه في ظلّ ما هو نسبيّ إنساني.

المراجع

1. ياسين، عبد الجواد. السُّلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. بيروت. المركز الثقافي العربي، 2000، ط2.
2. عبد الرحمن، عبد الهادي. سُلطة النص. سينا للنشر، ومؤسسة الانتشار العربي، 1998، ط1.
3. برغسو، هنري، ترجمة الدكتور سامي الدروبي، والدكتور عبد الله عبد الدائم. (1971). منبع الأخلاق والدين. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
4. بن نبي مالك، ت عبد الصبور شاهين. (1986). شروط النهضة. دمشق. دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر.
5. حلمي، مصطفى. قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي. الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر، 1996، ط3.
6. ليشته، جون. خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى عالم ما بعد الحداثة. ترجمة فاتن البستاني. مراجعة محمد بدوي. المنظمة العربية للترجمة.
7. غليون، برهان. اغتيال العقل. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006، ط4.
8. الجابري، محمد عابد. (1993). نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي. ط6. المركز الثقافي العربي.
9. أركون، محمد. الفكر الإسلامي: قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1996، ط2.
10. أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995.
11. المنصف، بن عبد الجليل. (1990). في قراءة النص الديني. (ط2). المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الإسلام. الدار التونسية للنشر.
12. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.
13. أبو زيد، نصر، حامد. نقد الخطاب الديني. مصر: سينا للنشر، 1994، ط2.
14. التيزيني، طيب. (1997). النص القرآني بين إشكالية البنية والقراءة. دمشق. دار الينابيع.
15. أبو زيد، نصر حامد. الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2007، ط1.
16. تيزيني، الطيب. (1997). النص القرآني بين إشكالية البنية والقراءة. دمشق. دار الينابيع.
17. عمارة، محمد. (1996). التفسير الماركسي للإسلام. (ط1). دار الشروق.
18. ضاهر، عادل. (2001). أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي. لبنان: بيروت. دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع.
19. الخشت، محمد عثمان. الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر.
20. عبد المعطي، علي. قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج. الهيئة العامة لقصور الثقافة. سلسلة الفلسفة والعلم.
21. علا، مصطفى أنور. (1996). قضايا المنهجية في العلوم الإنسانية. سلسلة المنهجية الإسلامية 12. القاهرة. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
22. الخولي، يمني، طريف. (1996). مشكلة العلوم الإنسانية. (ط2). كلية الآداب جامعة القاهرة.
23. كوينتن، سكينر. (2012). أسس الفكر السياسي الحديث/ الجزء الثاني: عصر الإصلاح الديني. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. (ط1). لبنان. بيروت. المنظمة العربية للترجمة.
24. صالح، هاشم. (2005). مدخل للتنوير الأوروبي. (ط1). بيروت. دار الطليعة.
25. نجيب محمود، زكي. (1936). قصة الفلسفة الحديثة. القاهرة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
26. إقبال، محمد. (2000). تجديد التفكير الديني. ترجمة عباس محمود. (ط2). دار الهداية.

27. حجازي، مصطفى. **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005، ط9.
28. أدلر، ألفريد. **معنى الحياة**. ترجمة عادل نجيب بشرى. العدد 709. القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ط1.
29. موكيالي، روجيه. **العقد النفسي**. ترجمة مورييس شربل. بيروت، منشورات عويدات، 1988، ط1.
30. أدلر، ألفرد. (1996). **سيكولوجيتك في الحياة كيف تحياها؟** ترجمة عبد العالي الجسماني. (ط1). المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
31. جمشيد، يوسف. (2012). **الزرادشتية الديانة والطقوس والتحولات اللاحقة**. ط1 مكتبة زين الحوقية والأدبية.
32. أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.
33. النيهوم، الصادق. (1995). **الإسلام في الأسر من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة**، (ط3). دمشق. دار الرئيس للكتب والنشر.
34. النيهوم، الصادق. (2000). **إسلام ضد الإسلام**. (ط3). دمشق. دار الرئيس للكتب والنشر.
35. الورداني، صالح. (1999). **السيف والسياسة في الإسلام الصراع بين الإسلام النبوي والإسلام الأموي**. (ط1). دار الرأي للطباعة والنشر والتوزيع.
36. الورداني، صالح. (1996). **أهل السنة شعب الله المختار**. (ط1). مكتبة مدبولي الصغير.
37. حرب، علي. (1993). **النص والحقيقة II . نقد الحقيقة** (ط1). بيروت. المركز الثقافي العربي.
38. أركون، محمد. (1996). **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. (ط2). بيروت. مركز الإنماء القومي.
39. العلوي، هادي. (1997). **محطات في التاريخ والتراث**. (ط1). دار الطليعة الجديدة. سوريا. دمشق.
40. الصدر، محمد باقر. **مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن**. الكويت. دار التوجيه الإسلامي. نشر إلكترونيًا وأخرج فنيًا برعاية شبكة الإمام الحسين للتراث والفكر الإسلامي.
41. **Dictionnaire culturelle du christianisme**, nicole le maitre, jeantherèse, quinson, véronique sot. Paris: f.nathan, 1994, de guiber1998.
42. **Dictionnaire de la bible et de religions**, des livres brepoles, thurnhout, édition brepoles1985.
43. **Dictionnaire de l'histoire du christianisme**, préface de Jean Delumeau, encyclopédia universaliste, Albin Michelle, 2000.
44. **Dictionnaire culturelle Du Christianisme**, Matière Eschathologie P: 123 .Dictionnaire culturelle du christianisme, nicole le maitre, jean thérèse, quinson, véronique sot. Paris: f.nathan, 1994, de guibert 1998.

الهرمينوطيقا وإشكالات التأويل

من إيتيمولوجيا اللاهوت إلى سؤالات التأويلية المعاصرة

◆ إسماعيل نقاز

الملخص:

يتوجّه البحث الهرمينوطيقي في الفكر الغربي المعاصر حول مركزيّة التأويل بوصفها الأساس الذي تنطلق من خلاله الهرمينوطيقا لتفسير مختلف الظواهر وتأويلها. إنّ زخم المدارس الهرمينوطيقيّة مدين إلى ذلك النتاج التاريخي الذي مرّت به مسارات الهرمينوطيقا انطلاقاً من الوعاء اليوناني الذي يشكّل جينالوجيا المادة ومحتواها، إلا أنّ المرحلة الموالية المتمثلة في مرحلة التأويل المقدّس، فقد تمّ فيها استثمار الهرمينوطيقا استثماراً حقيقياً، ويمكن أن نقول إنّ المرحلة الكنسيّة تُعدّ الأوفر توسيعاً وتمديداً لمصطلح الهرمينوطيقا، ذلك أنّ العهد الجديد والقديم كانا بحاجة ماسّة إلى النظر التفسيري، ممّا جعل علماء اللاهوت وفلاسفة الدين يتوجهون توجّهاً عميقاً نحو البحث عن آليات وقواعد التأويل.

لا يمكن أن نعزل التوجّه الحديث والمعاصر تجاه الهرمينوطيقا عن المرحلة الكنسيّة، فالخلفيّة الإنجيليّة طالما استثمارها فلاسفة التأويل استثماراً جوهرياً، بدءاً من أبي الهرمينوطيقا شلاير ماخر مروراً بدلتاي وصولاً إلى هيرش وإيكو.

إنّ مسارات الهرمينوطيقا المعاصرة تحمل هزّات ارتدادية بين الركون إلى نمذجة التأويل والبحث عن قواعد منطقيّة وتفسيرية قارّة وثابتة، وبين من يتطلّع إلى ولادة مستمرة للنص، وفتحته على مسارات لا نهائية من المعاني والتأويل، أي التأويل من أجل التأويل، وهنا نقف على التضاد بين رواد التأويل اللّانهاي، واتجاه الضبط والمقصديّة.

لقد تنبّه أبو الهرمينوطيقا شلاير ماخر إلى ضرورة الاحتكام إلى قواعد منطقيّة متينة في تقرير آليات القراءة والتأويل، وقد شكّلت خلفيته الدينية اللاهوتية - واستمداده المعرفي من التجربة المسيحيّة تجاه تفسير النص المقدّس - بُعداً منهجياً ومعرفياً جعلت نظريته للهرمينوطيقا تحمل معاني مقصديّة وقواعد تفسيرية تحاول السيطرة على المعنى والقبض على مقصد المؤلف، وهذه المرحلة الحديثة شكّلت مرجعاً ورؤية صلبة لدى المدرسة المقاصديّة التي تأسّست كردّة فعل على التوجّه الهيدغري وجاك دريدا، وكلّ رواد التفكيكيّة في ما بعد، فالمدرسة المقاصديّة التي حمل لواءها هيرش وإمبرتو إيكو تُعدّ هزّة عنيفة ضدّ التوجّه اللّانهاي للهرمينوطيقا.

فالمقاربة المقصديّة للنص فرضت على هؤلاء الاحتكام إلى قواعد تفسيرية حقيقيّة، ومحاولة القبض على النصوص ومراد مؤلفيها، عكس التوجّه الدريدي الذي يعدّ تأويله للنصوص عبارة عن عمليات جراحية غير متناهية، وغير محدودة

50

وليس أمراً هيناً تحديد هذا المصطلح، سواء في مظانه الأولى في الثقافة الغربية، أو في ارتحالاته إلى الثقافة العربية عن طريق الترجمة والنقل.

ومن خلال هذه الديباجة نعرض للنظرية التأويلية في تجلياتها الغربية وفي معيها الأصلي قبل أن تخضع لإسقاطات المفكرين العرب. فحديث النشأة والتطور هو حديث ينظر إلى هذه الظاهرة اللغوية بنظر الإحاطة الإستمولوجية المعرفية التي تنبش في المحطات التي نسجت فيها «الهرمينوطيقا» خيوطها، مشكّلة بذلك التطور المستمر الذي ينقلها من طور إلى طور.

أولاً: نظرية التأويل، قراءة في المصطلح وإشكالية المفهوم

إنّ تحديد مفهوم حقيقي لمصطلح التأويل ينبعث من الخلفية الفلسفية والدينية التي انطلقت منها المناهج النقدية والتأويلية للنصوص المقدسة وغيرها، وهنا لا يمكن أن نعزل مصطلح الهرمينوطيقا عن جوهر حلبة الصراع الذي انطلقت منه كل مدرسة أسست مناهجها عليه في التأويل والقراءة والتحليل والدلالة.

يكشف لنا التراث الفلسفي الغربي عن مصادره اليونانية التي تُعدُّ منبع التفكير الفلسفي عموماً، واللغوي منه على وجه الخصوص، عندما نقف عند مصطلح الهرمينوطيقا/التأويلية يتضح لنا أنّ دلالتها تقتضي معنيين:

1- الخلفية اليونانية وعلاقتها باللغة؛ حيث تُجمع المعاجم المتخصصة والموسوعات الغربية أنّ جذور مصطلح «الهرمينوطيقا» Hermeneutics تعود إلى الفعل اليوناني hermeneuein الذي يترجم عادة بالفعل يفسر interpret، ومنه التفسير Interpretation.

تشير الكلمة اليونانية «hermieos» إلى كاهنة معبد دلفي Priest، كما يشير الفعل والاسم إلى الإله المجنح هرمس Hermes⁽¹⁾، ويبدو أنّ الكلمة قد اشتقت من اسمه أو العكس هو الصحيح⁽²⁾.

وقد أجمعت تقريباً المعاجم أنّه يدل على التأويل، أو فن التأويل، كما يقول صاحباً معجم النقد الأدبي طامير وهووير⁽³⁾. أي تأمل فلسفي يعمل على تفكيك كلّ العوالم الرمزية وبخاصة الأساطير، والرموز الدينية، والأشكال الفنية⁽⁴⁾.

1. يطلق اسم الهرمسية على إله اليونان «هرمس» ويلقبونه بـ«تحتوت»؛ يعتقدون أنّه كان وسيطاً بين الآلهة والبشر، فهو الذي ينقل تعاليمهم ويفسّر لها للبشر. ينظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (دار الكتاب العربي، بيروت/ لبنان، 1982)، ج2/ ص 519.

2. الناصر، عمارة، الهرمينوطيقا: مقاربات المفهوم، (مجلة الكلمة، بيروت/ لبنان، العدد 41، 2004). عمارة الناصر، «حجاجية التأويل الفلسفي» (مجلة الكلمة، بيروت/ لبنان، العدد 44، 2004).

3. Joelle Gardes-Tamine, Marie Claude Hurbert, Dictionnaire De critique littéraire, Paris, Edition Gallimard 1988, p11.

4. بومدين بوزيد، الفهم والنص؛ دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، (منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008)، ص 13.

2- التفسير اللاهوتي للعهد القديم والجديد: الذي جاء على منواله، فتعني «دلالة الجملة» hermenia peri وهي مرادفة لكلمة التأويل، interpretation⁽⁵⁾؛ حيث تعني علم قواعد التفسير، فتأويل النصوص المقدسة⁽⁶⁾ أو ما يعرف بـ«التفسير التوراتي»، وقد كان ظهور ذلك عند روم التفسير لنص التوراة خارج الأطر الرسمية الأحادية التي كانت تحتكر المعنى، فكان تحرير النص التوراتي من ربة رجال الدين، وخارج مسلمات الرؤية البروتستانتية الضيقة؛ لأنها تفترض أن الكتاب المقدس يشكل منظومة واحدة تجعله منغلقة على نفسه. وقد ساعد كذلك مفهوم التأويل، في إسقاطه على النص الإنجيلي، في الإجابة عن كثير من الإشكالات القديمة والمركونة في عمق المعتقد اللاهوتي للإنجيل، فشخص المسيح وحضور الإله لا تفهم إلا إذا جعلت قابلة للتأويل في الرؤية المسيحية.

وقد تطوّر المفهوم الهرمينوطيقي ليصبح انقلاباً على السُلطة الكنسية نفسها، وهذا يُعدُّ أحد الدواعي التي أدّت إلى استنهاض معاني الهرمينوطيقا/ التأويلية، حيث إنَّ أحد اللوثرين - نسبة إلى رائد الإصلاح الكنسي المعروف «مارتن لوثر» M.Luther⁽⁷⁾ -، وهو «ماتياس فلاسيوس» Matthias Flacius دعا إلى الثورة على سُلطة الكنيسة (L'Eglise de Trente) في مسألة مصادرة حرية قراءة النص المقدس، ليقتراح أولوية التراث في تأويل بعض المقاطع الغامضة من النص وطابع الاستقلالية في فهم محتوياته بمعزل عن كل إكراه أو توجيه قسري⁽⁸⁾.

وقد ذكر أنَّ أرسطو أوّل من استخدمه في باب منطق القضايا من كتابه «الأرغانون»، وفي القرون الوسطى استُخدم المصطلح بمعنى تفسير وتأويل الكتاب المقدس، حيث يشير إلى مجموعة من القواعد التي يجب أن يتبعها المفسّر لتفسير النص الديني (الكتاب المقدس)، ثمَّ وسع ليشمل تفسير مطلق النصوص، وقد طبع أول كتاب باسم «الهرمينوطيقا» عام 1654 ومؤلفه «دان هاور»، وهو التاريخ الذي اعتبره غادмир المرحلة التي تميز بين التأويل اللاهوتي والتأويل القانوني⁽⁹⁾. إنَّ هذه الحمولة التاريخية التي استدعتها الهرمينوطيقا/ التأويلية هي التي وفّرت لها أساساً ترتكز عليه كلُّ القراءات والمفاهيم التأويلية فيما بعد؛ ابتداءً من النصوص الفلسفية والدينية، وانتهاءً بالنصوص عامّة.

وقد أثار مفهوم الهرمينوطيقا/ التأويلية من حيث تكييفه توظيفاً متبايناً، حيث تعدّدت الرؤى في صوغ المجال الذي يبحثه المصطلح، فقد اتخذت شكلاً واسعاً لتشمل كلَّ العلوم الإنسانية لأنها قائمة على التفسير والفهم.

فبداية التشكّل المعرفي والمنهجي بدأت على أيدي مفكري الكلاسيكيات والألاهوت، هؤلاء الذين حاولوا وضع قواعد لتفسير النصوص الفلسفية والدينية المقدسة، لكنَّ هذا التوجّه التاريخي لم يلبث أن أخذ شكلاً موسعاً؛ فامتدَّ ليشمل النصوص الأدبية والإنسانية بصفة عامّة، بل تجاوزت هذا المجال إلى مجالات علم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا

5. الناصر عمار، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، (دار الفارابي، بيروت/ لبنان، ط1، 2007/1428)، ص 68.

6. بومدين بوزيد، الفهم والنص، ص 13. عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 100.

7. وهو لاهوتي ألماني، ولد سنة 1483م وتوفي عام 1546م، من مؤلفاته شرح رسالة القديس بولس. ينظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2/ ص 366.

8. عامر عبد زيد، مجلة الحوار المتمدن، (عدد 2709، سنة 2009 / 7 / 16)، ص 22.

9. غادмир، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين (الدار العربية للعلوم/ بيروت، المركز الثقافي العربي/ المغرب، منشورات الاختلاف، ط2: 2006)، ص 63.

والتاريخ، وبقية العلوم الإنسانية، على اعتقاد أن العمليات التي ينتجها الإنسان أو يمرُّ بها في الحياة ذات دلالة ومعنى، وهذا المعنى يحتاج إلى فهم وتفسير وقراءة. إلا أنها لم تلبث أن ارتبطت أخيراً بعلم النصوص وآليات تأويلها كما سيأتي.

فقد ارتبط مفهوم الهرمينوطيقا/ التأويلية في التراث الإغريقي بدور الوسيط/ المترجم، أو المؤول/ المفسر L'inte-prête، ممثلاً في هرمس Hermés، لكن الذي نستخلصه من هذه الأسطورة أن مهمة الترجمة أو الوساطة التي يقوم بها هرمس، إنما هدفها ليس إقرار التواصل بين الآلهة والبشر، بل الوصول إلى أعماق اللغة الكامنة في الإنسان، وبالتالي كل شيء خاضع للقراءة والتحليل، ومن ثم التأويل⁽¹⁰⁾.

ومن هذا المنطلق توجهت القراءات لمفهوم الهرمينوطيقا/ التأويلية، بناء على الخلفية الهرمسية، التي لا تقف عند حد الوساطة؛ بل تمتد إلى تأويل وفك رموز كل ما هو غامض من النصوص الإنسانية واللاهوتية. إن فن قراءة النصوص وتأويلها على المفهوم الهرمينوطيقي ينطلق من أن للنصوص معنى ظاهراً جلياً، وباطناً خفياً، وبناء على هذا المفهوم فقد أخذت الهرمينوطيقا/ التأويلية شكلاً واسعاً في تطورها، حيث مرت بمراحلتين⁽¹¹⁾:

الأولى: الهرمينوطيقا القديمة؛ حيث عملت فيه على تفسير النصوص التي اشتملت على الغموض في بعض أجزائها، وكون ذلك مقتصرًا على أرباب التأويل، وتبقى هنالك نصوص لا تحتاج إلى تأويل، أي أنها بالمفهوم الأصولي محكمة لا تستدعي تأويلاً.

الثانية: الهرمينوطيقا الحديثة ثم المعاصرة فيما بعد؛ وتقوم على أن جميع النصوص غامضة، ومهما كان مستواها يجب أن تخضع للتأويل، ولم يتوقف الحد عند النصوص، بل حتى الأفعال والعلامات، وهذا ما استدعى نهوض هرمينوطيقا/ تأويلية شاملة أو كلية.

فالحفر في أصول المصطلح إيتيمولوجياً/ الأصل اللغوي، لا يخرج عن نطاق التفسير والفهم أو التأويل، ولا يمكن أن نعطي مفهوماً حقيقياً ومكتملاً إلا إذا أعرنا البحث بياناً في تتبع السيرورة التاريخية التي تداول عليها المصطلح.

وهذا يستدعي بحثاً عن الأطوار التي مرت بها الهرمينوطيقا/ التأويلية، وآليات تشكّلها وتعدّد ميادينها، بدءاً من حديث الإيتيمولوجيا/ الأصل اللغوي، إلى العصر الوسيط والكنسي، ثم الإصلاح الكنسي، لتأتي مرحلة الفلسفة الحديثة في حدود 1750م، فينشق عنها الفيلسوف التاريخي الذي سيؤسس لمرحلة جديدة تُسمّى بالهرمينوطيقا/ التأويلية الحديثة، ثم تطورت تداعياتها وأطرافها فضلاً عن مفهوماها إلى الهرمينوطيقا/ التأويلية المعاصرة.

10 . هناك من المفكرين في الغرب من يرفض هذا الربط بين المتأهة الهرمسية ممثلة في الأسطورة اليونانية التي تجعل الإله هرمس وسيطاً ومترجماً ومفسراً للبشر، وبين التأويلية Hermeneutics، حيث يعتبرون هذا الربط تلفيقاً وإسقاطاً لا يرتقي إلى المستوى العلمي الذي يقوم على المنطق العلمي والأدلة البينة. ينظر Jean Pépin, L'herméneutique ancienne, p 296

11 . بغورة الزواوي، الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة (دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م)، ص 113م. ولهذا نجد أن الهرمينوطيقا/ التأويلية أخذت نقطة انعطاف، أحدثت انقلاباً على الموروث القديم، فكان تقسيمها إلى قديمة وحديثة.

وقد تعدّدت الأنظار حول التقسيم الذي يجمع المراحل التي مرّت بها التأويليّة، فبعضهم، كما ألمحنا، قسمها إلى ثلاثة أقسام⁽¹²⁾: 1- التأويليّة القديمة «الكلاسيكيّة» 2- التأويليّة الحديثة 3- التأويليّة المعاصرة.

فالقديمة ما قبل شلاير ماخر Shlermacher، وهي تعتمد طرح منهج لتفسير النص المقدّس أو مطلق النصوص، وسرى أنّ الأسطورة الهرميّة شكّلت محور المعطيات التي قامت عليها التأويليّة القديمة. وقد ظهرت ملامح جينالوجيا المصطلح في النظرية التأويليّة المعاصرة، وهذا ما سنلحظه في حديثنا عن التأويليّة المعاصرة.

أمّا التأويليّة الحديثة فقد بدأت مع شلاير ماخر⁽¹³⁾؛ حيث طرح منهجاً لتجنب سوء الفهم، وقد أكّد على مفهوم الدلالة الحقيقيّة المقصودة في مراد المؤلف، وقد أكّدت على مفهوم القصديّة في التأويل والفهم، وهذا يأتي من وراء البحث عن العوامل النفسيّة المحيطة بالمؤلف، وعلى هذا الأساس أطلق عليها في ما بعد المرحلة الرومانسيّة. ثمّ المرحلة الفلسفيّة وتنتهي عند مارتن هيدغر Martin Heidgger⁽¹⁴⁾، وغادير.

وأخيراً التأويليّة المعاصرة تبدأ من آخر ما جادت به الدراسات حول التأويليّة، وهي تبحث عن حقيقة الفهم، وظروف حصوله. وبعضهم قسم المراحل إلى المرحلة المنهجية، والنفسيّة، والفلسفيّة، ونظراً لاختلاف هذه الاتجاهات اختلفت التعريفات للتأويليّة. فهناك أربعة اتجاهات⁽¹⁵⁾ حسب تاريخ كلّ اتجاه:

1- الاتجاه المحافظ: ويمثله شلاير ماخر، ودلتاي Dilthey⁽¹⁶⁾، ويذهب إلى أنّ المفسّر يتمكن من خلال توظيف التأويليّة إلى التوصل لمقاصد المؤلف، والحقيقة الموضوعيّة للنص، ويعبّر عنه كذلك بالرومانسي والكلاسيكي/القديم.

2- الاتجاه المعتدل: ويمثله بول ريكور Paul Ricoeur⁽¹⁷⁾ وغيره، ويتوجّه إلى أنّ التفسير منتج لدلالة النص، في ثنائيّة تحاورية جدليّة ومستمرة، تجمع النص بمؤلفه/ مقاصد المؤلف، وقارنه، ولا يمكن الحديث عن الحقيقة الموضوعيّة للنص، بل التأويليّة تكمن في «امتزاج أفق القارئ مع أفق النص/ مقاصد المؤلف».

12 . بغورة الزواوي، الفلسفة واللغة، ص ص 111/110.

13 . فيلسوف لاهوتي رومانسي من ألمانيا، ولد 1768م، وتوفي 1824م، من مؤلفاته: الإيمان المسيحي. ينظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2/ ص 21.

14 . فيلسوف ألماني معاصر، ولد عام 1889م، وتوفي عام 1976م، ذو نزعة وجوديّة، ومن مؤلفاته: الوجود والزمان. ينظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2/ ص 538.

15 . التأويليّة (الهرمينوطيقا)، باحث معاصر، موقع الضياء للدراسات المعاصرة، WWW.ALDHIAA.COM.

16 . فيلسوف ومؤرخ ألماني حديث، ولد عام 1833م، وتوفي عام 1911م، من مؤلفاته: ماهيّة الفلسفة. ينظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج1/ ص 455.

17 . فيلسوف فرنسي، ولد عام 1913م، تأثر بالوجوديّة، من مؤلفاته: تنازع التأويلات. ينظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج1/ ص 516.

3. **الاتجاه المتطرف:** ويمثله نيتشه Neitzche⁽¹⁸⁾، وهيدغر، وفوكو Foucault Michel⁽¹⁹⁾، ودريدا Jacques Derrida⁽²⁰⁾، وغادامير Gadamer⁽²¹⁾، ويعتقد أن القارئ بمعزل تماماً عن مقاصد النص، أي لا بد أن نحكم بموت المؤلف، فالمؤلف يموت بميلاد نصه، ولا يمكن أن يتوجّه الفهم أو التأويل ليطلعنا على خبايا النص ومقاصد مؤلفه؛ لأن كل التأويلات احتمالية ونسبية، ولا نملك ترجيح قراءة على أخرى بأنها تمثل المعنى الأصلي، أو الحقيقة الموضوعية كما يعتقد شلاير ماخر. وقد تمثل هذا الاتجاه في كل من البنيوية والتفكيكية.

4. **الاتجاه النقدي:** ويمثله إمبرتو إيكو Umberto Eco⁽²²⁾ ومن سار على نهجه؛ حيث انتقد الاتجاه المتطرف، ورأى أنه اتجاه عديمي، ولا بد للتأويل من حدود، وهو ما عبّر عنه في كتابه «حدود التأويل»، وينبغي إعادة النظر في مقاصد المؤلف، ويستحيل أن نفهم النص من دون الاستعانة بمقاصد مؤلفه ذاته، والبحث عنها. فرويته تُعدّ انقلاًباً على التأويلية المعاصرة التي نادى بها البنيويون⁽²³⁾ والتفكيكيون⁽²⁴⁾، ولهذا كان اتجاهه عبارة عن ارتداد نحو تأكيد الاتجاه الكلاسيكي الذي نادى به شلاير ماخر، لهذا سُمّي الاتجاه بالكلاسيكية المعاصرة.

هذه كبرى الاتجاهات التي تتوجّه إلى بيان مفهوم التأويلية وتفسيرها في الحقل الغربي المتعدّد، ومنه نجد صعوبة في تحديد مفهوم موحد وشامل لمعنى التأويلية، لأنها تُعدّ وارداً معرفياً ثرياً ومعقداً في تحديد أولياتها وآلياتها.

ليكون الحديث مركزاً فقط على بيان التأويلية المعاصرة في الاتجاه النقدي؛ حيث تُعدّ انقلاًباً حقيقياً على الموروث الثقافي للتأويلية، وهي تعبّر عن عمق الفكر الحدائي⁽²⁵⁾ المعاصر، ومباحثها متقدّمة في العمق، وتنحو منحى الإجرائية والعملية أكثر من النزعة الفلسفية التي تحلق في سماء التنظير، دون أي أثر عميق في تجلياتها، وآلياتها في التعامل مع النصوص. فمباحثها تقترب كثيراً من الدلالة وتوظيف البحث اللساني اللغوي في فك رموز النص، وحلّ تراكيبه ومعانيه، وعليها يقوم مدار التأويل، فضلاً عن أنها تمثل الروح الحاكمة على هرمينوطيقا القرن العشرين.

18 . فيلسوف ألماني، ولد عام 1844، وتوفي عام 1900م، من مؤلفاته إرادة القوة. ينظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2/ ص 512.

19 . مفكر فرنسي، ولد سنة 1926م، وتوفي سنة 1984م، من مؤلفاته: الكلمات والأشياء. ينظر معجم الفلاسفة، ص 469.

20 . فيلسوف فرنسي ولد في الجزائر سنة 1930م، اشتهر بالتفكيك، من مؤلفاته: التفريق، ينظر موسوعة أعلام الفلسفة 1/ 425.

21 . فيلسوف ألماني معاصر، ولد عام 1900م، وتوفي عام 2002م، من مؤلفاته: الحقيقة والمنهج. ينظر معجم الفلاسفة، ص 423.

22 . عالم لساني إيطالي، من مؤلفاته: حدود التأويل. ينظر الموسوعة الحرة، <http://ar.wikipedia.org>

23 . البنيوية: منهج فكري نقدي مادي، يرى أن الظواهر الإنسانية، بما فيها النصوص والآداب والتاريخ والوقائع الاجتماعية، تشكّل بنية لا يمكن دراستها إلا بعد تحليلها إلى عناصرها المكوّنة لها في أصل التشكّل، ففي الدراسات الأدبية يتمّ إقصاء المؤلف ونفسيته، وهي امتداد للفلسفة الوضعية، ورائدها الأول في مجال اللغة هو دي سوسير، وميشيل فوكو، وألنوسير. المعجم الفلسفي، ص 116.

24 . التفكيكية: منهج نقدي أدبي يرى استحالة الوصول إلى فهم متماسك للنص، وهو منهج لا يعترف بالمرجعية وبالحقيقة المطلقة، وكلّ الحقائق نسبية، رائدها جاك دريدا. هو منهج عديم هرمني. المعجم الفلسفي، ص 144.

25 . مصطلح الحداثة: يعني التطوير والتحديث، وهي اسم لمذهب فلسفي غربي في الفكر والآداب والثقافة، جمع خلاصات ماركسية وجودية وداروينية ورمزية تعادي القديم، وترى الدين متعارضاً مع العلم. وعلى دربها سارت معظم الدراسات الحداثيّة العربيّة في نسختها المقلدة. المعجم الفلسفي، ص 179.

ثانياً: حدود التأويل وتأسيس المقصدية

يأتي هذا التوجه المعاصر الجديد بوصفه ردّة فعل على المنجز التأويلي الذي قام على أساس التأويل اللامتناهي، حيث جاءت مشاريع تعيد للتأويل حدوده، بأن يخضع لمقاييس النص اللغويّة والسيافيّة الداخليّة والخارجيّة، وعلى هذا الأساس تمّت العودة إلى قصديّة النص وقصديّة صاحبه ومؤلفه، لأنّه لا يمكن أن تتصوّر قواعد وآليات التأويل دون النظر إلى ما يتغيّاه المؤلف من نصه، إضافة إلى مقاصد النص في حدّ ذاته.

يأتي مشروع أمبرتو إيكو في واجهة هذه الرؤى النقدية، حيث أكد على التأويل المتناهي القائم على أساس وضع جملة من القواعد والمعايير والحدود التي تحكم عملية التأويل، كذلك يأتي مشروع هيرش ليؤكد على مفهوم قصدية النص ومقاصد مؤلفه. ثم جاءت البحوث بعد ذلك مشفوعة بأراء هذين الناقلين في مزيد من البحث عن قواعد التأويل، وتعميق مفاهيم القصديّة المختلفة.

أ - **حدود التأويل:** ينطلق أمبرتو إيكو من تصور مفاده أنَّ التأويلات التي نستشفها من النصوص لا بدَّ أن تكون خاضعة للقواعد السيميائية الدلالية واللسانية، رغم أنَّه يسلم بوجود تأويل لامتناهٍ، لكنَّه يفرض في جوار ذلك حدوداً تعصم التأويل عن القراءات المسيئة، فتأويل النص يعني خضوعه إلى وحدته العضوية، وانسجامه الداخلي الخاص، وقصده العميق⁽²⁶⁾.

أما قهر النص وعجنه حتى يتلاءم مع مقاصدنا الخاصة دون مساءلة مقاصده العميقة والبحث عنها، ولا حتى مساءلة مقاصد المؤلف، فيتوافق مع الاستعمال المحض للنص، وليس القارئ الذي يتعامل مع النص بهذه الكيفية إلا قارئاً سيئاً misreader، لأنه في نظر أمبرتو إيكو «كلُّ شيء يهَّمه على ما يبدو خلال قراءته، عدا طبيعة النص الذي هو يصدد قراءته»⁽²⁷⁾.

يلخص إيكو قوانين التأويل في أربعة مرتكزات أساسية يعتمد عليها المفسر في عملياته التأويلية، ولا بدَّ له من التَّصوُّر الحقيقي الذي يركّز عليه أثناء معاشرته للنصوص، وهذه المرتكزات هي التي تحدّد بنية التأويل وحدوده:

1- معيار الاقتصاد التشاركي: يعتبر إيكو مفهوم التشاكل Isotopie مكوناً أساسياً في استراتيجية تأويل النص، كما يعرفه غريماس، مجموعة متواترة من المقولات الدلالية، تمكننا من قراءة النص قراءة منسجمة⁽²⁸⁾، ويقوم معيار الاقتصاد التشاركي L'économie isotopique على أساسين:

26. شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 58.

27. Umberto Eco, *Les Limites de L'interprétation*, p: 37.

28. بوعزة محمد، استراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية، ص 73.

- النص المؤول يفرض تقييدات على المؤول، ذلك أن حقوق التأويل تتطابق مع حقوق النص، ولا يعني هذا أنها تتطابق مع حقوق الكاتب⁽²⁹⁾.

- إنَّ أيَّ نص قابل للتأويل بطرق متعدّدة، ولكن بالخضوع إلى قواعد محدّدة بشكل جيد، وليس إلى مفهوم اللانهائية⁽³⁰⁾.

وهنا يتوجه الاقتصاد التشاكلي إلى تأويل الأسباب السيميائية الدلالية واللسانية اللغوية التي من أجلها يقرأ النص بتأويلات ممكنة، ويستبعد التأويلات المشوّهة، وعن طريق هذه الآليات يستطيع المؤول أن يميز بين المقبول منها والمرفوض.

إنَّ أيَّ فعل لحرية القارئ والمؤول ينبغي أن يُحدّد بهذه المعيارية، بتوظيف الاقتصاد التشاكلي، وإلا وقع في شرك التأويلات السيئة المبتذلة.

2- قصديّة النص: يفرّق إيكو بين مقاصد المؤلف ومقاصد النص، فهو يعتقد أنه تستحيل معرفة مقاصد المؤلف والوقوف على مراده، لكن مقاصد النص، لا بدّ من استصحابها عند كلّ عملية تأويلية، يتخذ هذا المعيار مركزاً جوهرياً في سيرورة التأويل؛ حيث «إنَّ أيَّ فعل للقراءة هو تعاقد مركّب بين قدرة القارئ، ونوع القدرة التي يسلم بها نص معين كي يقرأ بطريقة اقتصادية»⁽³¹⁾.

تقتضي هذه المعيارية استحضار كلّ الأطر الثقافية والأعراف اللسانية والدلالية السيميائية، وبالنظر إلى مفهوم القصديّة، فإنَّ إيكو يتوجّه إلى قصديّة النص لا قصديّة الكاتب، والرجوع إلى مقصديّة النص تقتضي البحث في انسجامه السياقي الخاص، وإلى وضعيّة الأنظمة الدلالية التي يحيل إليها⁽³²⁾، إضافة إلى البحث عما يريد المؤول ومقاصده في ذلك.

وهكذا يفرض إيكو تناغماً بين مقاصد النص ومقاصد قارئه، حيث يفرض أن يكون هناك تفاعل حقيقي بين المؤول وبين النص في حدّ ذاته؛ إذ لا يوجد سبيل آخر لإقرار هذه القصديّة وتثبيتها لما كانت قصديّة النص هي في الآن نفسه موضوعاً لتأويلاته ومقياساً⁽³³⁾.

يستخدم إيكو على هذا التناغم «بالتعاوض النصي»⁽³⁴⁾، فاجتماع هذه الاستراتيجية التأويلية هو الذي يقيم صرح التأويلات الممكنة، ومشكلة وتعاوض القارئ بالنص شرط يوفر الوقوف على حقيقة المقصديّة النصية، وحينئذ تكون

29 . Umberto Eco, Les Limites de L'interprétation, p: 18.

30 . Ibid, p 125.

31 . Ibid, p 134.

32 . بارة عبد الغني، الفلسفة والتأويل، ص 379.

33 . Umberto Eco, Les Limites de L'interprétation, p 14.

34 . إيكو أمبرتو، القارئ في الحكاية، ترجمة أنطوان أبو زيد، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1: 1996)، ص 85.

مقصديّة النص ذات فائدة كبيرة في التأويل، فمقاصد المؤلف ومقصديّة النص يتلقاهما القارئ عبر العلامات اللغويّة، فيفهم ما تيسر، ثم يتأوّل حسب العلاقات التي تكونت لديه»⁽³⁵⁾.

3- المعنى الظاهري: يقرُّ إيكو بالمعنى الحرفي للنص، ويجعله مقياساً في حركة التأويل، إذ يتعذر في نظره فهم النص بعيداً عن معناه الظاهري أولاً، وهذا المرتكز يعتبره إيكو شرطاً أولياً «بوجود معنى حرفي للموضوعات المعجميّة، هو ما تدوّنّه المعاجم في البداية، ويصرّح به رجل الشارع عندما نطلب منه معنى كلمة محددة»⁽³⁶⁾.

قد يعترض على إيكو بأن كثيراً من النصوص تقوم على المعاني المجازيّة، بعيداً عن اللغة العاميّة المباشرة، وهذا يجعله في موقف الذي يرفض المجاز أصلاً، لكنّ إيكو يوجّه هذا الاعتراض بتقريره لوجود المجاز في اللغة، وإنّما يجعل قاعدة المعنى الظاهري الخطوة الأولى التي يتجه بها المؤول أثناء ممارسة العمليّة التأويليّة، فهو يعتقد أنّ الأصل في بلوغ المعنى هو الرجوع إلى اللغة المستعملة في الخطاب العادي، لأنّها لغة تصدر عن عفويّة.

ويحيل إيكو إلى مفهوم الجماعة المؤولة التي يجتمع قولها على معنى ظاهري محدّد، فهذه ينبغي أن تتخذ مرجعيّة لدى القارئ، ينطلق منها في عمليته التأويليّة، فهذه الجماعة تشكل الخلفيّة الفكرية المعرفيّة التي يتكئ عليها المؤول في تأويله للنصوص⁽³⁷⁾، ففكرة الجماعة تشتغل كمبدأ متعالٍ يفوق المقاصد الفرديّة للمؤول.

في خلاصة نقديّة لهذا المرتكز فإننا نجد إيكو يقف موقفاً مقبولاً إذا اعتبرنا دعوته إلى المعنى الظاهري متعلقة بأولويات العمل التأويلي، أي أنّ المعنى الظاهري يُعدّ مدخلاً أساساً لا يصرف عنه إلى المعنى الباطني إلا إذا لم تتوضّع الدلالة الظاهريّة.

أمّا إذا كان مقصوده الجمود عند ظواهر النص، فإنّ هذا يكون سلباً لمعطيات النص المركّبة التي تقتضي وجود مختلف المرجعيات التي تحيل على التأويل.

أمّا تأسيس مفهوم الجماعة المؤولة فهو يشبه ما يكون بإجماع تأويلي على مختلف النصوص، هذا يكون له وجهة من المعقوليّة، إذا لم ينتقل إلى سلطويّة تقزّم معنى النص، وتفرض عليه قيوداً لا ينصرف عنها أبداً.

4- بين التأويل الدلالي والتأويل النقدي: يفترض إيكو في هذا المرتكز اجتماع طريقتين من التأويل، يعتمد الأوّل على التأويل السيميائي L'interprétation sémantique، ويقوم على مراعاة الشروط اللغويّة والسياقيّة اللغويّة من استعارات وتراكيب لغويّة مختلفة، ويعتمد الثاني على التأويل النقدي L'interprétation critique، وعن طريق التأويل النقدي تتوسّع دائرة التفكير التأويلي لتتجاوز المعنى الأولي أو النصي، إلى المعنى الحدسي؛ حيث إنّ «التأويل الدلالي

35 . مفتاح محمّد، ديناميّة النص، (المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط2: 199)، ص 182.

36 . Umberto Eco, Les Limites de L'interprétation, p 22.

37 . بارة عبد الغني، الفلسفة والتأويل، ص 382.

أو السيميوزيسي هو نتاج السيرورة التي يقوم من خلالها المرسل إليه، في مواجهة التجلي الخطي للنص، بملئه بالمعنى. التأويل النقدي على النقيض، يحاول تفسير الأسباب البنيوية التي تمكن النص من إنتاج تأويلاته الدلالية»⁽³⁸⁾.

فاجتماع الرافدين يُعدُّ مطلباً ملحاً في نظر إيكو، لأنه ينطلق من مرتكز الاقتصاد التشاكي، الذي يفرض وجود أوليات دلالية ولغوية، إضافة إلى معاني سياقية ثقافية تقتضي التأويل النقدي القائم على أساس الحدس، والرؤية العميقة لمختلف المرجعيات والملابسات التي تعين على فهم النص وتأويله، لأنَّ «النص يفرض، وإن بشكل جزئي، قراءاته الممكنة. فهناك أولاً المعطيات الدلالية التي يكشف عنها النص، وهي التي تشكّل الانطباع المرجعي المتولد عنه...، يضاف إلى ذلك أنَّ النص يشتمل، وإن من خلال انتمائه للنوعين على تعليمات تأويلية واضحة أو غير واضحة- لا يمكن تجاهلها، وإلا تحوّل التأويل إلى مجرد إعادة كتابة النص كتابة ناقصة، إنَّ هذه العناصر مجتمعة تشكّل قيوداً على المسارات التأويلية الممكنة»⁽³⁹⁾.

وفي حديثنا عن المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة، سنجد كيف أنَّ التأويل الأصولي أولى عناية فائقة بمفهوم الظاهر والباطن، وكذلك آليات التأويل النقدية، يعني خارج تربة النص، أو التفتح على الروافد التأويلية النقدية، إضافة إلى المعاني الدلالية التي تحملها النصوص. وهذا يظهر جلياً في المفاهيم المقاصدية للنصوص، إضافة إلى عمل العقل الاجتهادي والاستنباطي في استدعاء أبنية إجرائية بعيدة عن مستوى الدلالة فقط، مثل تحقيق المناط، وتخريج المناط، إلخ...

ب - تأسيس المقصدية: يُعدُّ هيرش من أهمَّ التأويليين الذين نادوا بجوهريّة المعيار المقصدي في أيّ عملية تأويلية يُراد منها الوقوف على مراد النص وصاحبه، ولهذا ينقم على الدراسات التأويلية لدى هايدغر وغادامير، وأرباب التأويلية المعاصرة، الذين أعرضوا عن المقصدية بكلّ تجلياتها.

ينطلق هيرش من المفهوم الذي تقوم عليه التأويلية، حيث تعني: «ذلك الجهد الفيلولوجي المتواضع الذي يرمي إلى الوقوف على المعنى الذي عناه المؤلف، وقصد إليه»⁽⁴⁰⁾. يقوم التأويل عند هيرش⁽⁴¹⁾ على أساس حصول المعنى المراد، ولكي يجعل المعنى محدداً، فقد ذهب إلى أنَّ المعيار أو المحك يجب دائماً أن يكون هو مقصد المؤلف.

اعتمد هيرش على الطابع اللغوي كمقدمة للبحث عن مقاصد المؤلف، فالنص، حسب هيرش، له معنى لفظي واحد قصده المؤلف وعناؤه، وكذلك استصحاب الظروف النفسية والاجتماعية التي عاشها المؤلف.

38 . Umberto Eco, Les Limites de L'interprétation, p 36.

39 . راستيني فرانسو، المعنى بين الموضوعية والذاتية، ترجمة محمّد الرضواني، مجلة علامات، العدد 13/2000، ص 60.

40 . Hirsch, Validity of Interpretation. University Press, 1967. p 46.

41 . هيرش جونيور، ناقد أمريكي، هاجم التأويل عند هايدغر وغادامير، ورأى أنَّ تفسير النص يمكن أن يتعدّد، لكن يجب أن توافقه مع المعنى المقصود عند المؤلف. من مؤلفاته: الصدق في التفسير. ينظر النظرية الأدبية، ص 90.

لأن نصه هو من بنيات أفكار اللحظة الحضارية التي ولد فيها النص، لذلك فالنص هو «معنى قابل للتحديد من حيث المبدأ، أو يبقى ثابتاً عبر الزمان، يستطيع استعادته وإنتاجه كل قارئ مقتدر. ثم إنَّ القصد اللفظي للمؤلف ليس هو كامل الوضع العقلي للمؤلف في لحظة الكتابة، وإنما هو فقط أحد مظاهر هذا الوضع خرج للوجود من خلال التعبير اعتماداً على إمكانات اللغة واحتمالاتها وأعرافها وتقاليدها، ولذلك فهو معنى مشترك بين القراء الذين لديهم القدرة على معرفة الأعراف والتقاليد نفسها وتطبيقها في ممارساتهم التأويلية»⁽⁴²⁾.

فهيرش يمزج في العملية التأويلية بين التأويل النحوي ذي المنطلقات اللغوية، والتأويل النفسي المرتبط بالظروف الخارجية الملازمة للمؤلف، كالبيئة والتقاليد الأدبية التي ساهمت في عملية الإنشاء. لهذا يفرق بين المعنى Sens والدلالة signification، فالمعنى «هو ما يمثله نص ما، يعنيه المؤلف باستعماله لمتواليّة من الأدلة الخاصة، أي المعنى ما تمثله الأدلة. وأمّا الدلالة فتعني العلاقة بين المعنى والشخص، أو المفهوم أو الوضع، أو أي شيء يمكن تخيله. والمعنى ثابت غير متغير، لأنّ مقاصد المؤلف التي صدر عنها المعنى معطاة بكيفية نهائية، أمّا المتغير فهو الدلالة التي يمنحها كل مؤول للنص بحسب مقاصده ومقصديته»⁽⁴³⁾.

ينطلق هيرش من الخلفية التأويلية عند شلاير ماخر ودلتاي، حيث إنّه لا مناص لتجسيد تأويل صحيح من الانطلاق من المجال اللغوي المشترك للمؤلف وجمهوره الأصلي، «فلا يمكن لنص ما، حسب هذا التصوّر، أن يقول راهناً ما لم يقله أصلاً في صورته التاريخية الأولى. وهنا يكمن الاختيار الأخلاقي القيمي الذي يتمثله هيرش تمثلاً واضحاً في منظوره للتأويل، والذي تمنح بمقتضاه الأولوية للمعنى الأفضل باعتباره المعنى الأكثر شرعيةً وصلاحيّة من الناحية التأويلية»⁽⁴⁴⁾. وهكذا تتحوّل عملية التأويل من خلال هذه المعطيات إلى تجربة يمرُّ بها المؤول من خلال الظروف التي عاشها المؤلف، والبيئة الثقافية والأدبية التي أنتج فيها نصه.

وسنرى في المقاربة التي سنعدها في الفصول الموالية كيف يتشكّل التأويل باستصحاب مقاصد المؤلف ومقاصد النص في آن واحد، وحسب هيرش فإننا لا يمكن أن نصل إلى مقصود النص ما لم نلتفت إلى هذه المرجعيات التي تُعدُّ في عمق العملية التأويلية.

ويمكن اعتبار توجّه إيكو وهيرش في المنظومة التأويلية توجّهاً حقيقياً في القبض على مكانم التأويل، ولعل هذه النظريات المبدعة هي التي نافستها نظريات أخرى في الفكر الأصولي والتأويلية الإسلامية. وهذا ما سنتناوله أثناء المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة، لأنّ التوجّه نحو النص ونحو مقاصده هو الوقوف في وجه النظريات الهرمسية العدمية التي جعلت النص شتاتاً لا تحصد منه سوى مزيد من التأويلات المبتذلة التي لا تنتهي عند حدٍّ أبداً. فضلاً عن كونها تصدر لمفهوم انتهاء الحقيقة، ولا وجود للمعاني الجليّة، وبالتالي تغيب كلّ السقوف والأبجديات التي يؤسّس عليها

42. الرويلي ميجان، البازغي سعد، دليل الناقد الأدبي، ص 49.

43. مفتاح محمد، مجهول البيان، (دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/ المغرب، ط1: 1990)، ص 105.

44. الزاهي فريد، النص والجسد والتأويل، (إفريقيا الشرق، الدار البيضاء/ المغرب، ط1: 2003م)، ص 111.

الناس تفكيرهم، فالوقوف أمام هذا المدّ الهرمسي، هو في الحقيقة إعادة الاعتبار للقيمة والأخلاق العملية، بل إعادة الاعتبار للإنسان نفسه الذي مات على يد النظريات التفكيكية العدمية المعاصرة.

ثالثاً: آليات القراءة وأطروحة التلقي

تعتبر آليات القراءة المفصل الحقيقي في العملية التأويلية، ففعل القراءة هو الذي يتقدّم نحو النص ليعيد قراءته، حيث إنّ فعل القراءة هو إنتاج ثانٍ للنص، وهذا الإنتاج هو عملية الإبداع التي يمارسها القارئ. يقول آيزر: «فعل القراءة تفاعل دينامي بين النص والقارئ، حيث النص يجاوز نفسه ممتداً في القارئ، والقارئ يخرج عن ذاته يمتدّ في النص»⁽⁴⁵⁾.

وتقوم أساسيات القراءة على التفاعل الذي يكون بين المؤول والنص، حيث يقوم المؤول على نبش الفراغات التي تعبّر عن مقاصد النص والمؤلف، «وهنا يكون دور القارئ متمثلاً في عملية استحضار أو استدعاء هذا المتصور الذهني الغائب، ومن هنا تبرز فاعلية دور القارئ في استحضار الغائب واستكمال النص»⁽⁴⁶⁾.

ولعلّ من شروط تواصل القارئ بالنص أن يكون القارئ واعياً بالبنية الثقافية التي يطرحها النص «وسيعتمد نجاح فعل التواصل هذا على الدرجة التي يؤسّس فيها النص نفسه كعامل ارتباط في وعي القارئ»⁽⁴⁷⁾.

فالقراءة تعتمد على صرف النص عن ظاهره إلى معنى يحتمله، ويترتب عن هذا وجود معنيين للنص: أحدهما المعنى الحرفي، والآخر المعنى الروحي أو الباطني، وهذا المعنى هو نفسه «الذي تحدّث عنه ريفاتير وأولته كرستيفا عناية خاصّة، ونشعر مع إيكو أنّه مهما بدا منفتحاً على تعددية قراءة النصوص، فإنّه لم يكن يريد أن يفرط بسهولة في فكرة المعنى الحرفي»⁽⁴⁸⁾، وذلك لحساب المعنى التأويلي الفكري الذي يحدّده القارئ بناء على ثقافته، مستنداً على عمليات الفهم والتفسير والتحليل.

لأنّ اختراق المعنى الباطني للنص لا يأتي إلا بعد أن ينظر المؤول نظراً عميقاً في المعنى الحرفي، والجنوح إلى المعنى النقدي الباطني لا يكون في نظر إيكو إلا بعد أن يكون النظر الأول، أي الحرفي، لم يسعفاً. فإذا اعتبرنا أنّ المعنى الحرفي هو الدلالة المعجمية، أي السطحية، فسيكون المعنى التأويلي هو الدلالة الإيجابية لذلك النص، إذن نحن أمام روافد ثلاثة أساسية تحكم فعل القراءة لدى المؤول⁽⁴⁹⁾:

(أ) النص في حدّ ذاته بمعطياته اللفظية.

45 . نادر كاظم، المقامات والتلقي، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1: 2003م)، ص 26.

46 . فاضل ثامر، اللغة الثانية؛ إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي، (المركز الثقافي، ط1: 1994م)، ص 44.

47 . حافظ علوي إسماعيل، مدخل إلى نظرية القراءة، مجلة علامات في النقد، ج34، 1999، ص 94.

48 . حميد لحداني، القراءة وتوليد الدلالة، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1: 2003م)، ص 72.

49 . دهيلي نسرين، النص من القراءة البلاغية إلى القراءة اللسانية، مجلة قراءات، العدد02، سنة 2010، ص 123.

62

فالتناص هو علاقة تجمع بين نصين فأكثر، وهي تؤثر في قراءة النص الذي تقع فيه آثار النصوص الأخرى، فإذا التناص لا يقتصر على الآثار والتضمين أو الأصداء، وهذا ما رامته كريستيفا في تحديد آليات القراءة.

وقد تلقى مفهوم التناص توسعاً منهجياً، حيث عدّ آليّة من آليات التأويل والقراءة، وعن طريقه تمّت إعادة النظر في بنية النص، فالنصّ ليس ذلك الكيان المغلق لا يحكي سوى البنية الداخلية اللغويّة ولا علاقة له بالعلامات الخارجيّة، وقد عدّ هذا التوجّه مقدماً عند البنيويين، لكن ما إن أحدثت التأويليّة المعاصرة انقلاباً على كثير من آليات التأويل التقليديّة، حتى أصبح لمفهوم النص بُعد قيمي وخارجي اجتماعي، فالنظرة الجديدة للنص تقتضي «أنّ كلّ نص هو مستقر لنصوص أخرى من خلال عمليّة استيعاب اللغة الذكاء شكلها موضوع دراسة التحليل النفسي والنقد البلاغي. إنّ كلّ ما اعتبرناه روح النص، أو معنى يمكن فصله عن حرف النص، يظلّ داخل مجال بينصّي»⁽⁵¹⁾.

تجسّد لنا آليّة القراءة التي يمثّلها التناص مفاهيم تأويليّة عميقة، تدخل أساساً في آيّة عمليّة تأويليّة، حيث تنصّ على أنّه يستحيل الفصل بين النص والتاريخ الثقافي الذي يمثّل حضوراً مستمراً وقوياً داخل النص، وبين النص وأفق توقعات القارئ. كما تؤكد أيضاً أهميّة القارئ والقارئ النموذجي الذي يُعدّ بديلاً عن فكرة نهائيّة النص وانغلاقه، الذي جاءت به البنيويّة.

فليس للنص بصفته لغة معزولة عن العالم أهميّة، إذ لا يمكن فهم ما يدور حوله، إلا إذا اعتبرنا أنّه بنية متشابكة من نصوص متعدّدة، أي أنّه نسيج من أبنية نصيّة سابقة عليه تبعاً للإشارات التي يحملها. وتُعتبر هذه النصوص السابقة أو ما سمّاها بعضهم بالنصّ الغائب، هي العتبات أو الشفّرات التي من خلالها يمكن الدخول إلى النصّ الحاضر. وقد حدّد رواد التأويليّة والقراءة أنواع التناص من خلال العلاقة العضويّة التي تربط النصوص مع بعضها بعضاً، ومن كينيّة استلهاهم المعاني من هذه النصوص⁽⁵²⁾:

1/ **المناصة:** وهي البنية النصيّة التي تشترك وبنية نصيّة أصلية في مقام وسياق معينين، وتكون المناصة داخل النص، أي هي تفاعل داخلي، كما تكون مناصرة خارجيّة.

2/ **التناص:** وهو يعني التضمين، بأن تتضمّن بنية نصيّة ما عناصر من بنيات نصيّة سابقة وتلتحم معها حتى يظهر أنّها جزء منها.

3/ **الميتناصيّة:** وهي نوع من المناصة، لكنّها تأخذ بعداً نقدياً محضاً في علاقة بنية نصيّة مع بنية نصيّة أصل. من خلال هذه الآليّة يمكن للقارئ أو المؤول أن يصل إلى كثير من النصوص عن طريق استلهاهم المعاني من نصوص أخرى دخلت في تكوين النص المراد تأويله.

51. حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدّبة من البنيويّة إلى التفكيك، (عالم المعرفة، ع232، المجلس الوطني للثقافة، الكويت)، ص 367.

52. كريستيفا، جوليا، علم النص، ترجمة فريد النراهي، توبقال للنشر، ص 21.

وسنجد في مقاربتنا كيف استثمر التأويل الأصول مفاهيم التناس قبل النظرية التأويلية المعاصرة. من حيث الممارسة والتطبيق، إذ نجد أن معاني نصوص القرآن المجيد لا تفهم إلا بنصوص أخرى قرآنية كذلك، وهذا ما اصطلح عليه الإمام الشاطبي بالتواتر المعنوي، فتوارد النصوص على قاعدة كلية في نص قرآني يستلهم من تضافر واجتماع لنصوص أخرى تقوم على الفكرة نفسها، فيشكل هذا الفسيفساء معنى موحداً يتضح به مدلول النص، وهذا يُعدُّ رافداً تأويلياً عميقاً، يقفنا على المراد الذي تغياها الشارع الحكيم سبحانه.

المحور الثاني: السياق Contexte

إنَّ آلية السياق تقوم بناء على طبيعة النص التي تقتضي الإحاطة بمقاصد المؤلف، والوقوف على نواياه الظاهرة والخفية من أجل إفادة السامع معنى يتوخاه المؤلف من خطابه، ثم إنَّ السياق مجالات معرفية متعددة تتوزع «عبر فضاءات معرفية كثيرة منها ما هو مرتبط بالمتكلم والمُلتقى وشروط الإنتاج اللغوي والزمان والمكان وغيرها»⁽⁵³⁾.

وقد شكّل مفهوم السياق في علم الدلالة موقعاً جوهرياً، حيث تناولت التأويلية المعاصرة السياق في إطار تأكيدهم للوظيفة الاجتماعية للغة، وبيان أثر السياق في البنية ودوره في تنوع الدلالة.

وقد اعتُبر فيرث ومالينوفسكي من أهمّ المؤسسين لآلية القراءة المعتمدة على أهمّ رافد من روافدها، ألا وهو السياق، يعتقد مالينوفسكي أن الجملة هي المادة الأساسية في اللغة، أمّا الفكرة فليست إلا فكرة ثانوية مجردة، والحقيقة اللغوية الواقعية في اللغة هي المنطوق الكامل في إطار المقام، ولهذا يعتبر الجملة أكثر أهمية باعتبارها أداة اجتماعية⁽⁵⁴⁾، وهذا البُعد الوظيفي للنص هو الذي جعل مالينوفسكي يتوجّه إلى السياق بوصفه آلية تشتغل على الوقوف عبر بنيات النص لاجتثاث السياقات التي يقتضيها مقام النص.

وقد تأثر فيرث بالمعطيات العملية الوظيفية التي نصّ عليها مالينوفسكي، ولهذا أكّد أن ظهور المعنى وبيانه لا ينكشف إلا من خلال وضع الوحدة اللغوية في سياقات مختلفة، وتبعاً لذلك فإنَّ معنى النص يتحدّد تبعاً لتعدد السياقات التي تقع فيه.

وقامت مستويات السياق عند فيرث على رافدين أساسيين⁽⁵⁵⁾، يتحقق بهما مدلول السياق، وتنضبط على نحوها العملية التأويلية في مراعاتها لسياقات النص وأحواله: 1- السياق اللغوي 2- السياق الحالي (المقامي).

53. أوشان، علي آيت، السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، (مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، ط1: 2000)، ص 16.

54. عبد العزيز، محمد حسن، مدخل إلى علم اللغة، (دار الفكر العربي، ط1: 1983)، ص 32.

55. حسان، تمام، الأصول، (دار الثقافة، الدار البيضاء، 1411هـ)، ص 332.

1- **السياق اللغوي (Contexte Verbal):** يتوجّه إلى الكلمات كوحداث منعزلة، فالكلمة يتحدّد معناها بعلاقاتها مع الكلمات الأخرى في السلسلة الكلاميّة، ويقوم هذا المستوى على أساس المعنى اللغوي والمعجمي، حيث يُعدّ هو المنطلق الذي تبدأ منه عمليّة التأويل.

2- **السياق الحالي (Contexte Of Situation):** أو سياق الموقف والمقام، وهذا السياق يشمل أنواع النشاط اللغوي الداخليّة أو الخارجيّة، ويتكوّن هذا الأخير من ثلاثة عناصر:

- شخصية المتكلم والسامع ومن يشهد الكلام.

- العوامل والأوضاع الاجتماعيّة والثقافيّة المختلفة بالحدث اللغوي.

- أثر الحدث اللغوي في النصوص، عن طريق تتبّع الحالات النفسيّة والشعوريّة التي تركها فعل النص.

جاءت معطيات «فان ديك» لتضيف إلى آليات القراءة محوريّة السياق، كما نصّ عليه قبلهما فيرث، ومالينوفسكي⁽⁵⁶⁾، حيث يرى «فان» أنّ تأويل النص لا يقف عند البنى السطحيّة والتركيبية للنص، ولكنّه يتجاوزها إلى ربط النص ببنيات خارجيّة ساعياً بذلك إلى إقامة تصوّر متكامل حول النص يسمح ببناء نظريّة منسجمة تتجاوز الحدّ السكوني الذي تقف عنده السرديات إلى مقاربة ديناميّة النص.

فهو يأخذ بعين الاعتبار كلّ الأبعاد الدلاليّة والتداوليّة المكوّنة للنص، ويحدده بأنّه بناء نظري مجرد لا يتجسّد إلا من خلال الخطاب كفعل تواصل، وفي إطار هذه العلاقة يتمّ الربط بين النص وسياقه التداولي، وقد قدّم نظريّة تستفيد من السوسيولسانيات⁽⁵⁷⁾، لتتاح إمكانيّة معالجة النص ومعاينته.

يقدم «فان» في خطوة إجرائيّة مستويات السياق التي تشكّل البنية الأساسيّة في فهم النص وتأويله، وتأتي هذه المستويات بناء على التصرّف الاجتماعي للنص، وأفقه الدلالي المفتوح⁽⁵⁸⁾:

1- السياق التداولي: النص كفعل كلامي

ويتمّ عن طريق هذا المرتكز تجاوز الملفوظات اللغويّة أو النصوص من حيث بناها ومن حيث وظائفها أيضاً، ويتكون السياق التداولي من كلّ العوامل النفسيّة والاجتماعيّة التي تحدّد بدقّة مناسبة أفعال اللسان كالرغبات والإرادة.

56 . أوشان، علي آيت، السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، ص 78.

57 . Van Dijk: le texte: structures et fonctions.Introduction élémentaires a la sience du texte. P: 63.

58 . ديك، فان، النص بنياته ووظائفه، ترجمة محمد العمري، (إفريقيا الشرق الأوسط، الدار البيضاء، ط [بدون]: 1997م)، ص 66.

2- السياق الإداري أو المعرفي: فهم النصوص

يتركز هذا المستوى على فهم النص، فالنص يتكوّن من الكلمات والجمل المتتالية، وهذه التراكيب اللغويّة تشكّل نسقاً حوارياً لا يكشف إلا عن طريق القرائن السياقيّة اللغويّة السابقة واللاحقة.

3- السياق النفسي الاجتماعي: تأثير النصوص

والمقصود به المفعول الذي تحدّثه النصوص على مستعملي اللغة سواء فردياً أو جماعياً، فالأمر لم يعد متعلقاً بالتساؤل عن ماذا يفعل القارئ أو المستمع بالنص؟ وإنما ما العوامل الاجتماعية التي تلعب دوراً في فهم النص؟ أو ما مظاهر فهم النص التي تحتوي على إحياءات اجتماعية.

4- السياق الاجتماعي: النص في التفاعل

أي الاهتمام بالعلاقات القائمة بين السياق الاجتماعي واستعمال اللغة. فالنص كفعل كلامي لا يحدده المقام الاجتماعي فقط، وإنما المقام الاجتماعي نفسه تحدده كيفية استعمال اللغة.

لكنّ هناك توجهاً آخر نحو التأويل المتناهي، وقد نصّ هذا التوجه على ضرورة بيان قواعد التأويل وضوابطه، والوقوف على مقتضيات علم الدلالة في الخطاب. وقد قدّم هذا التوجّه نظريات متعدّدة حول علاقة النص بمؤلفه، وعلاقة النص بمؤوله، وعلاقة المؤول بصاحب النص، كما التفت نحو بيان مرتكزات الدلالة التي تقوم على الدال والمدلول، وعلاقة أحدهما بالآخر.

خلاصة:

إنَّ الذي نخلص إليه من خلال هذه الفسحة التاريخية للتأويلية المعاصرة، هو أنَّها ليست على منوال واحدة في التأسيس والتنظير، بل إنَّها توزَّعت على عدة مناح وطرائق. والخلفية اليونانية لمصطلح الهرمنوطيقا، وكذا الخلفية الدينية، جعلت من المصطلح يتعدَّد وفق ثراء معرفي يلخص معنى الفهم والتأويل والقراءة. وقد شكَّلت المرحلة النقدية في سؤالات التأويلية المعاصرة جنوحاً نحو معاني الضبط والمقصدية التي تقتضيها قوانين التخاطب، وهذا ما جعل للتأويلية صدى معرفياً بعيداً عن المفاهيم التفكيكية الهرمسية العدمية. فقد انقلبت الرؤية المعرفية للهرمينوطيقا مع أمبرتو إيكو وهيرش وغيرهما، وأصبحت بذلك تشكِّل نظرية معرفية متكاملة في شروط التأويل، وآليات بناء الفهم.

المراجع

- 1- بومدين بوزيد، الفهم والنص؛ دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.
- 2- عمارة ناصر، اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، دار الفارابي، بيروت/ لبنان، ط1، 2007/1428.
- 3- عبد زيد عامر، مجلة الحوار المتمدن، عدد 2709، سنة 2009 / 7 / 16.
- 4- غادير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، بيروت، المركز الثقافي العربي، المغرب، منشورات الاختلاف، ط2: 2006.
- 5- بغورة الزواوي، الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م.
- 6- بو عزة محمد، استراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية.
- 7- إيكو أمبرتو، القارئ في الحكاية، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1: 1996.
- 8- مفتاح محمد، دينامية النص، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط2: 1999.
- 9- مفتاح محمد، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1: 1990.
- 10- الزاهي فريد، النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1: 2003م.
- 11- كاظم نادر، المقامات والتلقي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1: 2003م.
- 12- ثامر فاضل، اللغة الثانية؛ إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي، المركز الثقافي، ط1: 1994م.
- 13- لحداني حميد، القراءة وتوليد الدلالة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1: 2003م.
- 14- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، ع232، المجلس الوطني للثقافة، الكويت.
- 15- كريستيفا جوليا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، توبقال للنشر.
- 16- أوشان علي آيت، السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، ط1: 2000.
- 17- عبد العزيز محمد حسن، مدخل إلى علم اللغة، دار الفكر العربي، ط1: 1983.
- 18- حسان تمام، الأصول، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1411هـ.
- 19- ديك فان، النص بنياته ووظائفه، ترجمة محمد العمري، إفريقيا الشرق الأوسط، الدار البيضاء، ط1: [بدون]: 1997م.
- 20- Joelle Gardes-Tamine , Marie Claude Hurbert, Dictionnaire De critique littéraire, Paris, Edition Gallimard, 1988.
- 21- Hirsch, Validity of Interpretation. University Press, 1967. p: 46
- 22- الناصر عمارة، الهرمينوطيقا: مقاربات المفهوم، مجلة الكلمة، بيروت، لبنان، العدد 41، 2004.
- 23- الناصر عمارة، «حجاجية التأويل الفلسفي»، مجلة الكلمة، بيروت، لبنان، العدد 44، 2004.
- 24- التأويلية (الهرمينوطيقا)، باحث معاصر، موقع الضياء للدراسات المعاصرة، WWW.ALDHIAA.COM.
- 25- راستبي فرانسو، المعنى بين الموضوعية والذاتية، ترجمة محمد الرضواني، مجلة علامات، العدد 13، 2000، ص60.
- 26- إسماعيل حافظ علوي، مدخل إلى نظرية القراءة، مجلة علامات في النقد، ج34، 1999م.
- 27- دهيلي نسرين، النص من القراءة البلاغية إلى القراءة اللسانية، مجلة قراءات، العدد 2، سنة 2010.

الدين ومكاسب المعرفة البشريّة

من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح

علاقة الدين بالسياسي في المجتمعات الإسلامية وأثره على الفكر السياسي والعقائدي

♦ عبد القادر عبد العالي

خلاصة:

تهدف هذه الدراسة إلى دراسة تأثير السلطة السياسية على المجال الديني ومحاولة إخضاع الوعي الديني لها، وتحوّله إلى نص وسلطة خادمة وتابعة للمؤسسة السياسية، وهذه ظاهرة تاريخية عرفتتها حضارات كثيرة. فقد عرف التاريخ البشري عدّة أمّاط مختلفة من العلاقة بين الديني والسياسي تدور حول سؤال: من ينبغي أن يكون خادماً أو تابعاً للآخر؟ هل ينبغي إخضاع السياسي للديني أو العكس؟ وهل يمكن الفصل بينهما، أو إلغاء الجانب الديني، كما حاولت بعض الأنظمة العلمانية المتطرفة عبر العالم الإسلامي والعالم المعاصر لمحاولة تجاوز هذه الثنائية اللّاجدلية واللامتجاوزة؟ لكن كان ذلك على حساب استقلالية المجتمع المدني برمّته، وتبرير التسليطة باسم الحداثة. ولذا فهناك تجارب تاريخية لعلاقة الديني بالسياسي، تتميز بالتفاعل والتعقيد والصراع والاندماج والإخضاع ومحاولة الإصلاح. وهذا التاريخ الطويل والثري للعلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، له انعكاساته على منتجات ومدرجات المعرفة الدينية والعلوم الكونية والإنسانية، وهو أحد روافد تحديد مكونات الثقافة السياسية في كثير من المجتمعات الإسلامية التي تبقي مجموعة من المعتقدات والتصورات الدينية حاکمة على تصور العملية السياسية، وهي في المقابل نتيجة مسار طويل ومعقد من العلاقة بين الدين والسياسة، حيث أثرت الصراعات التاريخية على توجيه الوعي الديني من خلال الممارسات المذهبية. فالمشكلة الحضارية في العالم الإسلامي هي مشكلة سياسية في عمقها كما يراها دارسو الفكر السياسي الإسلامي والتاريخ الإسلامي، وتلقي بظلالها على الوعي وعلى الفكر السياسي والديني. حيث تفترض الدراسة أنّ الفكر السياسي الإسلامي الحديث وطيد الصلة بالسجلات العقائدية والكلامية في العصور المتقدمة من الخبرة الإسلامية، ولا يكاد يخرج منه، إلا ليقع في صراع الدين والدولة في صورته الحديثة. ولتوضيح ذلك لا بدّ من تفكيك المقولات الدينية ذات الخلفية السياسية، وكيف اخترعت الدعاية السياسية بعض المقولات الدينية وحاولت إقحامها في النص الأصلي، بينما هي وليدة عصرها، ولا بدّ من تجاوزها لصنع الانفتاح الديني والثقافي المطلوب للتغيير والنهضة الحضارية.

مقدمة:

تتسم العلاقة بين الديني والسياسي بالتنوع في أشكالها التاريخية، فهي علاقة معقدة ومركبة ومتداخلة، وقد حاول الفكر السياسي المعاصر في الغرب مناقشتها على ضوء المعطيات التاريخية والثقافية له، وكان للفكر العلماني منذ عصر التنوير الأوروبي والمشاريع العقلانية، بمختلف مشاربها ومواقعها الحضارية، دور في محاولة تسليط الضوء على مكانة

الدين في المجتمع والسلطة، وكيف يتحوّل الدين إلى سلطة على النفوس والعقول، وكيف تحاول السلطة السياسية استغلال نفوذها الطبقي والسلطوي لتحويل المعرفة الدينية، وتحويل الدين إلى أفيون للشعوب، حيث إنّ نقد الفكر الديني ساهم في تطوير المعرفة الدينية، وهدم الكثير من المعتقدات الخرافية والأسطورية، وكشف الكثير من الأخطاء التاريخية والعلمية التي تأتي بها بعض النصوص الفرعية والأدبية في الكتب المقدسة في الديانة المسيحية، لكنّ هذا التوجّه العلماني المعاصر الذي يرى ضرورة الفصل بين الدين والدولة، أو بالأحرى بين الدولة والكنيسة، كان له سياقه الأوروبي التاريخي المرتبط بظهور الدولة الحديثة، والتي يتأسّس فيها الفصل بين الفضاء السياسي والفضاء الديني على أساس تسوية تاريخية بينهما، ولكنّ هذا لا يعني أنّ هذه التجربة مقتصرة على النسق الأوروبي الحديث، فقد تحوّل هذا النموذج العلماني للدولة الحديثة إلى نموذج كوني قابل للانتشار عالمياً باعتباره صيغة حديثة ومحسنة لعلاقة الدولة بالدين، حيث أصبحت هي النموذج الأساسي المعترف به في العالم المعاصر لشكل الدولة ذات السيادة، بحيث لم يعد المجتمع الدولي المعاصر يعترف بالكيانات السيادية الدينية العابرة للحدود من نمط الدول¹. ولكنّ هذا لا يعني أنّ العلاقة بين الدين والدولة تمّ حسمها وفق صيغة علمانية موحدة النمط، فالعقلانية العلمانية والأيديولوجيات الناقدة والمعادية للدين والمؤسسات الدينية لم تحسم المسألة لصالح وجهات نظرها، ولم تنه الصراع السياسي بين الكنيسة والدولة الذي تحوّل إلى صيغة ممأسسة، والقائم حول السياسات العامة ذات الطبيعة الثقافية التي تمسّ الجانب الديني للأفراد مثل التربية والتعليم والصحة. كما أنّ الإحيائية الدينية التي عرفتها المجتمعات مع نهاية القرن العشرين، ودور الدين في الحركات الاستقلالية والقومية في العالم الثالث وفي أميركا الجنوبية، أعاد النظر في مكانة الدين في المجتمعات المعاصرة، والقوّة التي ما زال يتمتع بها في المجتمعات، ودوره في نشوء حركات اجتماعية إحيائية وتقليدية وأصولية عبر العالم. بحيث لا يمثل العالم العربي والإسلامي استثناءً من ذلك، بظهور الحركات الإسلامية وتنوّع تجاربها وتحولاتها بحسب ثقافة كلّ بلد، وعلى ضوء هذه المعطيات يمكن طرح سؤال حول: كيف أثّرت العلاقة بين الدين والسياسة على المعرفة الدينية، وعلى إعادة إنتاجها؟ وهل يمكن من خلال تفكيك السياق السياسي لنشأة الأفكار الدينية التخلص من الكثير من المسلمات الدينية والعقد التاريخية، لإعطائها أبعاداً جديدة تحررية؟

الدين والسياسة وإشكالية تجاوز الديني:

لا بدّ من التأكيد على أنّ الديني والسياسي في كلّ حضارة من حضارات العالم كان في عملية تفاعل مستمرة، بحيث اعتمدت النظم السياسيّة لأكبر فترة من تاريخ المجتمعات على الدين، بل كان الدين هو الأساس في قيامها أو في الحفاظ على شرعيّتها، فالأنظمة الملكيّة باعتبارها الشكل الأكثر شيوعاً في تاريخ مجتمعات العالم كانت دائماً تستند على الدين، وتستمدّ شرعيّة التوريث من الدين والتقاليد التي تتحوّل إلى شعائر وطقوس دينيّة. وفي المقابل كان الدين يتعرّض للتنقيح والتحوير والتعديل بحكم المصالح التي تنشأ بين الطبقة الحاكمة المحيطة بالحكم والمؤسسة الدينيّة. ويرى شريعتي في كتابه دين ضدّ الدين، أنّ الدّين في البداية قد ينشأ كقوة ثوريّة لتغيير الأوضاع، ثمّ يتحوّل إلى طبقة كهنوتيّة

1. حول انتشار نمط الدولة المعاصر، يرى بادي أنه تمّ في إطار «عولمة الحياة الدوليّة»، انظر: برتراند بادي، الدولة المستوردة: تعريب النظام السياسي، ترجمة: لطيف فرج (القاهرة: دار العالم الثالث 1996). ص ص 72-73.

تخضع لحكم الطبقة السياسية، جراء تحالف الطبقة السياسية مع الطبقة الدينية. وهنا تنشأ كل أشكال التبرير الديني للأعمال السياسية وتبرير الأوضاع الاجتماعية التي تتسم بالظلم واللامساواة، وكيف يتحوّل إلى سياسة لتوجيه المحكومين وإخضاعهم من الناحية الروحية إلى جانب الإخضاع الزمني الذي تمارسه السلطة السياسية. حيث يرى شريعتي أن الدين في البداية كتوحيد هو دين ثوري، ويطراً عليه الشرك ويتحوّل إلى دين مبرّر للأوضاع الطبقيّة، حيث يستعيد توظيف النقد الماركسي للدين كأفيون للشعوب، لكن هذه المرة يحدده في نوع من الدين الوثني القائم على التحالف مع الطبقات الحاكمة والمبرر لكل مظاهر الوضع القائم statu quo، ومن مظاهره إنتاج معرفة دينيّة مزيفة وتبريريّة، مثل اتجاه المرحنة في العصور الإسلامية الأولى التي برّرت سلوكيات الحكام وانحرافهم عن الشريعة، ولهذا ينتقد المنظور الاجتماعي والفلسفي لدراسة الأديان، بأنه اختزالي أغفل الطابع الثوري للفكرة الدينية حين تكون في بدايتها، وكيف تتعرّض الفكرة الدينية إلى ثورة مضادة، وتحوّل إلى هذا النمط من الدين السائد في التاريخ: «الدين الذي حكم التاريخ هو دين الملاءم والمترفين، وكانت حكومة هذا الدين تتراوح بين الحكم المباشر والصريح والحكم تحت غطاء دين الله والناس»²، ويتحول إلى أداة في يد الملاءم أو النخبة الحاكمة، وهذا بدوره يؤثر على مظاهر إنتاج المعرفة والتفكير الديني والعلمي.

إنّ مقولة فصل الدين عن الدولة، أو العلمانية في شكلها التقليدي الذي نادت به نظريات الفكر السياسي المعاصرة مثل الليبرالية والجمهورية، هي تصوّرات معيارية لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الدين والسياسة، وهي انعكاس لظروف الصراع بين الكنيسة والدولة من جهة وصراع بين القوى الدينية والقوى العلمانية في الغرب، وهذا الفصل ليس موجوداً في الواقع العملي والتاريخي للمجتمعات الغربية وغير الغربية بهذا الشكل المثالي الذي تدعو إليه التوجهات العلمانية التقليدية، لكنّ فكرة الفصل لها جذورها الثقافية والتاريخية في الغرب، حيث شهد تطوراً لتمايز المجال السياسي عن المجال الديني بشكل تدريجي، عزّزته الثقافة الدينية في استقلالية المؤسسة الدينية بوجود مرجعية دينية وتنظيم مؤسسي هرمي لها منذ بدايات تأسيس الديانة المسيحية. فهذه العلاقة التي تشكّلت وتطوّرت بين الكنيسة كمؤسسة دينية لها تنظيم هيراركي ديني، وبين المؤسسة الملكية والإمبراطورية شهدت فترات من الصراع والتعاون، وقد أدّى ظهور القوميات في الدول الغربية والحركات الإصلاحية الدينية البروتستانتية إلى إضعاف تدريجي لسلطة الكنيسة، وتزايد نزعة العلمنة السياسية والاجتماعية والثقافية، ورغم تراجع أهمية الدين في الكثير من المجتمعات الغربية، وتحوله إلى مسألة فردية، لكنّه ظلّ في الوقت نفسه مسألة اجتماعية وسياسية يدور حولها النقاش، حول ما ينبغي فعله تجاه الدين وكيف يصدر الكثير من الأفراد والمجموعات أحكامهم ومواقفهم على القضايا السياسية من منطلق ثقافي وديني.

ولهذا يرى بعض علماء الاجتماع الديني أنّ علاقة الدين بالسياسة تتفاوت بين الاندماج والصراع، والاعتماد المتبادل، والتعارض، وذلك من خلال وجود ثنائي حالات لعلاقة الدين بالسياسة، عرفها تاريخ المجتمعات عبر العالم، ونجدها في النظم والمجتمعات المعاصرة، وتتمثل أشكال هذه العلاقات في عدة نماذج: أوّلها النموذج الاندماجي الديني، أو حين يكون الديني كسياسي، أي يتحوّل الدين إلى شريعة وقانون يحكم على العملية السياسية، والنموذج الثاني هيمنة السلطة الدينية على السلطة السياسية، وهي حالة نادرة تاريخياً وتُسمّى في أدبيات علم السياسة والاجتماع بالحكم التيوقراطي

2. علي شريعتي، دين ضدّ الدين، سلسلة الآثار الكاملة، ج 8، طبعة 2، (بيروت: دار الأمير 2007) ص 54. ويضيف أنّ دين الشرك أو ما أسميه دين الثورة المضادة، دين يبرر كل أشكال التمييز الطبقي والعنصري، و«تبرير الوضع الموجود»، انظر: ص 63.

المحض، النموذج الثالث هو فصل الدين عن السلطة السياسية، وهو النموذج الحدائي المعاصر في كثير من المجتمعات الغربية والديمقراطية، حيث يساعد على هذا الفصل حياد مؤسسات الدولة تجاه المجموعات الدينية، والنموذج الرابع هو هيمنة السلطة السياسية على السلطة الدينية، وهي حالة شائعة جداً في تاريخ الأنظمة السياسية، خصوصاً في النظم الملكية التقليدية والاستبدادية المعاصرة، وهذا يمكن أن يؤدي إلى نموذج خامس وهو مقاومة المجموعات الدينية للسلطة السياسية وانسحاب الدين من الفضاء السياسي، حيث سيمارس دور المقاومة الصامتة للسلطة السياسية، وهو ما تنتهجه في الغالب الأقليات والمجموعات الدينية في بداية نشوئها، والنموذج السادس هو تحول الدين ليكون في خدمة السلطة السياسية وداعم أيديولوجي لها، ومن أبرز الحالات التي تمثل هذا النموذج الدول التي قامت على أسس قومية لها أسس دينية مثل إسرائيل والهند، والنموذج السابع هو اعتبار السياسي كديني أو الديانة المدنية وهو النموذج الذي تتجه إليه الدول العلمانية خصوصاً الشمولية منها، والنموذج الثامن هو وجود صراع بين الديني والسلطة السياسية، ويمكن الاستدلال على ذلك بما يشهده العديد من المجتمعات الإسلامية من ثورات وتمردات دينية، وتمثل الثورة الإسلامية في إيران هذا النموذج³.

إن النموذج الأول المسمى: الديني كسياسي، يمكن أن يعتبر هو النموذج الذي ساد في التاريخ الإسلامي، ويجد أنصاراً له في الفكر الإسلامي المعاصر⁴، بحيث لا يوجد تصوّر لفصل واضح بين الديني والسياسي، بل يفترض فيه خضوع السياسي وكل مظاهر الحياة الأخرى للشرعية الإلهية، ولهذا يرى جون اسبوزيتو أن نظام الحكم في الإسلام، وفق التجربة التاريخية، ليس نظاماً تيوقراطياً محضاً، بل يمكن وصفه بنوع من النوموقراطية، حيث تخضع الجماعة السياسية كليا لحكم القانون الإلهي أو الشريعة⁵. كما يمكن أن يطلق المنظرون للإسلام السياسي على تجربة الحكم في الحضارة الإسلامية، خصوصاً في عهد التأسيس القائم على تعيين الخليفة عن طريق الشورى، بأنها نوع من الشيوديمقراطية، أي أنها نوع من الحكم الديني الديمقراطي، حين كان يتم اعتماد مبدأ الشورى في اختيار الحكام⁶.

كما أن المنظور التحديثي العلماني يتبنى أطروحة الحداثة الدنيوية التي مفادها أن الدين هو ظاهرة اجتماعية وتعبير ثقافي عن المقدس ومط من التفكير التقليدي غير العقلاني، ومرحلة من الوعي البشري، ويمكن استبداله بديانة مدنية علمانية قائمة على العقلانية والعلم التجريبي والوضعي، وهو ما تجلّى في العديد من المذاهب الفكرية والأيدولوجية مثل السان سيمونية والماركسية وبعض التوجهات الليبرالية، ثم ظهر في تجارب بعض الأنظمة السياسية المعاصرة، التي سعى بعضها إلى درجة إلغاء الأديان وإغلاق معابدها ومحاربة أتباعها وحظر النشاط الديني.

3 . Hugh B. Urban, 'Politics and Religion: An Overview', ed. Lindsay Jones, Mircea Eliade, and Charles J. Adams, Encyclopedia of Religion (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), pp 7253-57.

4 . هناك مقولة مشهورة للعالم الشيعي السيد حسن المدرس: ديننا عين سياستنا، وسياستنا هي عين ديننا.

5 . John L. Esposito, Islam and Politics, 4th ed, Contemporary Issues in the Middle East (Syracuse, N.Y: Syracuse University Press, 1998), p 324.

6 . المفكر الإسلامي أبو الأعلى المودودي من بين الذين يذهبون إلى هذا التصور. المودودي أبو الأعلى، نظرية الإسلام السياسية (دمشق، بيروت: دار الفكر (1967) ص 31.

كما حدث في الاتحاد السوفياتي، وفي الثورة الثقافية للصين في عهد ماو تسي تونغ، وفي ألبانيا في عهد الحكم الشيوعي لأنور خوجة، حيث ينتج عن الفصل بين الدين والدولة أو إلغاء النشاط الديني فراغ يتم ملؤه بتحوّل الممارسات وبعض الطقوس والأساطير المؤسسية للدولة إلى ما يشبه ديانة مدنيّة، وهي ممارسات ومظاهر شائعة في الكثير من الأنظمة السياسية المعاصرة، مثل حالة الاتحاد السوفياتي سابقاً، وكوريا الشماليّة، حيث تنزع السلطة الشموليّة إلى تقديم بديل للدين التقليدي بأيدولوجيّة شموليّة هي بمثابة ديانة مدنيّة، وهذه الحالة المسماة تحوّل السياسي إلى ديني، نجدها كذلك في حالة الولايات المتحدة الأميركيّة، حيث تتأسس الدولة على مجموعة من الطقوس والرموز تمثل عنصراً جوهرياً وأساسياً في النزعة القوميّة، أو ما يُسمّى بالقوميّات الدينيّة، وهنا نجد دولاً مثل الهند والباكستان وإسرائيل، تأسست على أساس ديني قومي، حيث يتم تعريف القوميّة على أساس ديني. وهناك حالات أخرى تكون فيها العلاقة بين الدين والسلطة السياسيّة في صراع وتناقض رئيس، قد يتفاوت هذا التعارض من مجرد انسحاب الدين من الحياة السياسيّة، أو الفضاء السياسي، مثل حالة الديانة المسيحيّة في بداية نشوئها، وحالة بعض الطوائف الدينيّة التي تشعر بخطر الدخول في الفضاء السياسي، نتيجة لمعارضة السلطة أو خشيتها منها، مثل حالة الكثير من الطوائف الإسلاميّة التي تبنت خطاباً دينياً، انسحابياً أو انتظاريّاً، وقد تتطوّر العلاقة بين الديني والسياسي إلى سيطرة السلطة السياسيّة على الشأن الديني، مثل ما هو حاصل في الكثير من الدول العربيّة والإسلاميّة، حيث تتحوّل المؤسسات الدينيّة إلى مؤسسات تابعة للحكومة، وتُخصّص للشؤون الدينيّة وزارة خاصّة بالشؤون الدينيّة أو الأوقاف، يتمّ من خلالها المراقبة والسيطرة على الشأن الديني، والخشية من تفلّت الأوضاع، وبروز حالات تمرد أو ثورة دينيّة، مثل ما وقع في إيران عام 1979، والذي أعاد النظر في حيويّة الدين كقوة تعبويّة وحركة اجتماعيّة لا يستهان بها في التغيرات الثوريّة، وفي حالات أخرى تصل المواجهة بين توجّهات السلطة السياسيّة والمعارضة الدينيّة إلى استعمال العنف والإرهاب، وهي الحالة التي يعاني منها العالم العربي والإسلامي، بانتشار الجماعات الدينيّة التي تركز على الإرهاب كوسيلة لإضعاف السلطة السياسيّة أو تدميرها.

إلا أنّ استمرار المؤسسات الدينيّة وتحولات الظاهرة الدينيّة، والحديث منذ سبعينيات القرن العشرين عن الصحوة الدينيّة وعودة الأصوليات وتكثيفها مع الواقع العلماني في العديد من المجتمعات، جعل الكثير من المنظرين يعيدون الحسابات والتفكير حول العلاقة بين الحقل الديني والحقل السياسي. وأنّ الدين ليس مجرد ظاهرة اجتماعيّة متغيرة أو تيار عابر، أو ثقافة يمكن استبدالها أو غمط من التفكير البالي والتقليدي الذي سرعان ما ستأتي الحداثة والتحديث لتمحوه وتجعله أثراً من الماضي، بل في حدّ ذاته يمثل مجالاً من مجالات النشاط الإنساني المستمر والمتغير والديناميكي. والذي يؤثر ويتفاعل مع المجال السياسي على الخصوص والمجال الثقافي والاجتماعي على وجه العموم.

لكنّ علماء السياسة يرون أنّ الدين يلعب دوراً أبعد من مجرد عودته الظرفيّة، نتيجة تنامي الحركات الدينيّة الإحيائيّة بمختلف أشكالها الأصوليّة والمحافظة، وعلى مستوى كلّ المجتمعات تقريباً، خصوصاً المجتمعات الإسلاميّة والمسيحيّة والهندوسيّة، لأنّ الدين يمتلك قوة تعبويّة اجتماعيّة وعنصرًا مهمّاً من تكوّن الهويّات الاجتماعيّة، كما أنّ له حضوراً قوياً في الدول الليبراليّة الديمقراطيّة، وذلك من خلال الدور الذي تلعبه المؤسسات الدينيّة، وأمّاط التدين في

ظهور التصدّعات الاجتماعيّة القائمة على الانتماء الديني أو السلوك الديني، وكذلك تأثير الدين على السلوك التصويتي والموقف من السياسات العامّة⁷. إضافة إلى أنّ التداخل بين الديني والسياسي في كلّ المجتمعات يتمّ عبر آليّة سياسيّة تُسمّى التسييس politization، وحسب هربرتسبايرو، فإنّ الفضاء السياسي والعملية السياسيّة عمليّة ديناميكيّة، لا تعرف حدوداً مستقرّة في المجتمع، حيث يتمّ دخول القضية المجتمعيّة ومنها الدينيّة إلى الفضاء السياسي وتصبح قضية سياسيّة، إذا تمّ حولها نقاش وخلاف عام يحتاج الى إيجاد قرارات سياسيّة لحسمها⁸. ويرى فوكو أنّ الدين بحدّ ذاته يمثل نوعاً من النشاط السياسي.

الصراع السياسي وتأثيره على المجال الديني:

إنَّ تأثير الصراع السياسي والسلطة المتغلبة على المؤسسة الدينيَّة، يمكن في بعض الأحيان والحالات التاريخيَّة أن يمتدَّ إلى إنتاج النصوص الدينيَّة سواء المؤسسة والأصليَّة أو الشارحة والفرعيَّة، وهذه الظاهرة ليست مسألة مقتصره على التاريخ الإسلامي، بل هي ظاهرة معروفة لدى الديانات الأخرى، فمن المعروف تاريخياً الدور الحاسم الذي لعبته السلطة الإمبراطوريَّة في العهد الروماني في القرنين الرابع والخامس في التأثير على المجامع المسكونيَّة المسيحيَّة، وتحديدھا للأناجيل الصحيحة والمنحولة، والانتصار لعقيدة التثليث وجعلھا هي الديانة الرسميَّة واضطهاد باقي الطوائف المسيحيَّة الأخرى المخالفة لها، مثل الدوناتية والأريوسيَّة، والكنائس الشرقيَّة مثل النسطوريَّة والقبطيَّة⁹. لكنَّ هذا ليس هو العامل الوحيد في تشكيل الوعي الديني، وهذا لا يعني فقدان الأصالة الدينيَّة للنصوص، ولا يعني وقوع التحريف الكلي، وذلك نظراً للمقاومة الاجتماعيَّة التي يمكن أن تواجهها السلطة من قبل المؤسَّسة الدينيَّة المستقلة أو العلماء المستقلين أو جماعة المؤمنين المتمسِّكة بالخط الأصيل للفكرة الدينيَّة، حيث يحفل التاريخ الإسلامي بشواهد عدَّة لاعتراض العلماء على السلطة السياسيَّة القائمة وتصديهم لانحرافاتھا، وتفاوت هذه العلاقة بين الصراع والإخضاع والمقاومة. ويبرز هذا أيضاً في وجود مجموعة كبيرة من النصوص المجمع عليها، مثل النص القرآني، والكثير من نصوص السنَّة، ولكنَّ التأويل يلعب دوراً في توظيف النصوص لصالح طرف ضدَّ آخر. ونظراً لتطوُّر الظروف التاريخيَّة، والحاجة إلى مزيد من الدعم والشرعيَّة الدينيَّة القائمة على النصوص، ولو عن طريق الاختلاق، أو ادعاء وجود نصوص دينية قديمة تؤيد غرضهم.

7. حول تأثير العامل الديني في العملية السياسية هناك دراسات كثيرة، منها على سبيل المثال دراسات: لبيهارت حول أثر التصدعات الاجتماعية ومنها العامل الديني، وكذلك الدراسات الكثيرة حول دور الدين في السياسة.

Arend Lijphart, 'Religious vs. Linguistic vs. Class Voting: The Crucial Experiment' of Comparing Belgium, Canada, South Africa, and Switzerland', *The American Political Science Review* 73, no. 2 (1979): 442–58; Mattei Dogan, 'Class, Religion, Party Tiiple Decline of Electoral Cleavages in Western Europe', in *Party Systems and Voter Alignments Revisited*, ed. Lauri Karvonen and Stein Kuhnle (London; New York: Routledge, 2001).

8. Herbert J. Spiro, 'Comparative Politics: A Comprehensive Approach.', *American Political Science Review* 56, no. 3 (September 1962): 577-95, doi: 10.2307/1952491.

9. حول تطوُّر الديانة المسيحيَّة ودور العامل الرومانى فى ذلك، انظر:

Karen Armstrong, *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*, First edition (New York: Alfred A. Knopf, 2014), pp 153-156.

فمشكلة الأحاديث الموضوعية وخلفياتها السياسية تمثل شاهداً على هذه الحاجة إلى تبرير المقولات الفرقة والحزبية والسلطوية باختراع نصوص ونسبتها إلى الدين أو أشخاص يمثلون مرجعية دينية تاريخية، فقد تحول النص الديني إلى وسيلة لإعطاء الشرعية الدينية للسلطة، والأصالة التاريخية للفرقة، ونزاعها في المقابل من الطرف الخصم. وتحفل الأحداث التاريخية في الفترة المبكرة، باستعمال الأحاديث الموضوعية في السجال التاريخي بين الفرق، حيث كثر الوضع في عدة مواضيع: منها مناقب الصحابة¹⁰، والمقولات الكلامية، وذم التفرق والفرقة. ويكشف محققو الأحاديث عن زيف الكثير من الموضوعات الحديثة، وكيف تمّت صناعتها في إطار الصراع التاريخي بين الأمويين والعباسيين، وبين العباسيين والعلويين، وبين الخوارج ومناوئهم، كما كان يتمّ اختراع الأحاديث الموضوعية من قبل جماعات مناوئة للإسلام في حدّ ذاته، والمتهمة بالزندقة¹¹.

كان أحد أهداف وضع الأحاديث هو إغلاق النقاش أمام تبلور المدارس الكلامية، والمذاهب، ومحاولة تسوير النص أثبت فشله، وإقصاء المعارض ورميه بشتى النعوت، تمهيداً لتصفيته الجسدية والدينية، وهذه الآلية ساهمت في تقسيم الأرثوذكسيات التاريخية، حيث يرى أركون أنه بدل أرثوذكسية واحدة، انقسم المشهد الفرقي في صياغة مدونات حديثة إلى ثلاث أرثوذكسيات لكل منها مفهومها الخاص للسنة، ولكل منها مدونتها الخاصة بالسنة¹². ولم يتمّ التوصل إلى آلية منهجية لتصحيح التراث وتوحيد النصوص، رغم وجود نص موحد بين الفرق، وهو القرآن، ووجود نصوص حديثة مشتركة بين كلّ الفرق، حيث أنتجت كلّ فرقة مدونتها الخاصة بالأحاديث أو الآثار التي تفسّر القرآن وتدعم ما تراه من مقولات فرقية، رغم محاولات التنقيح والنقد الروائي للأحاديث عند أهل السنة، القائم على علوم الدراية والرواية، ومعرفة أحوال الرواة، ومدى اتصال السند، والأمر نفسه انتهجته المدرسة الشيعية الاثنا عشرية، كردّ فعل على النقد السني والروائي عند السنة¹³، إلا أنّ هذه المحاولات تبقى في إطار الأرثوذكسيات القائمة.

تحوّلت المذاهب الكلامية والفقهية إلى إيديولوجيات تقوم عليها دول، وهذه الدول حوّلت هذه المذاهب إلى دعوات سياسية وإيديولوجية، فنظرة استقرائية في تاريخ العالم الإسلامي توضح أنّ الكثير من الممالك حاولت أن تتبنّى مذهباً معيناً وتفرضه على بقية الرعايا، نظراً للحاجة إلى الاستقرار المؤسسي وتسيير مؤسسة القضاء التي تحتاج إلى مدونة فقهية ذات توجه سياسي واجتماعي يحقق الاستقرار. ولذا اندثر العديد من المذاهب والفرق الكلامية التي كانت في

10 . يقول ابن أبي الحديد في كتابه شرح نهج البلاغة كاشفاً عن بعض أسباب الوضع في الحديث لأسباب سياسية: «اعلم أنّ أصل الأكاذيب في أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة، فإنهم وضعوا في مبدأ الأمر أحاديث مختلفة في صاحبهم، حملهم على وضعها عداوة خصومهم. فلما رأيت البكرية [يقصد بهم أهل السنة] ما صنعت الشيعة، وضعت لصاحبها أحاديث في مقابلة أحاديث». انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج: 11، (بغداد: دار الكتاب العربي 2007) ص 33.

11 . يرى علماء الحديث والمحققون أنّ أسباب الوضع في الحديث عديدة منها: طلب الشهرة، سوء الحفظ، تبرير مقولات ومعتقدات خاصة، إضافة الأغراض السياسية والدينية، وقد ناقش العديد من الباحثين المعاصرين، وبعضهم بالغ في ردّ الكثير من الأحاديث، دون الاستناد على معيار محدد، ولكن حاولوا أن يبرزوا كيف يؤثر العامل السياسي في اختلاق النصوص الحديثة ويبرر للسلطة القائمة، انظر: ابن قرياس، سنة الأولين، وذلك في نزعة قرآنية، ترى تنكر أي شرعية للنص الحديثي، وهي نزعة لا تاريخية وغير علمية بدورها، وهي نزعة أيضاً موجودة في الديانة اليهودية، حيث ينكر القراء شرعية نصوص التلمود التشريعية.

12 . أركون محمد، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب 1993) 97 - 100.

13 . حول النقد السني والروائي لمتون الأحاديث عند الشيعة، انظر: حيدر حب الله، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي: التكوين والصيرورة (بيروت: الإنتشار العربي 2006).

المعارضة السياسية، أو يحظى أتباعها بتمثيل في مؤسسات القضاء في السلطة، نظراً لافتقارها إلى داعم سياسي، واختفاء المؤسسات والمراكز التعليمية التي حاولت أن تنشر فكرها عبرها.

ومن جهة أخرى تأثرت الكتابات التاريخية بالنزعة الإيديولوجية، والعداء السياسي القائم بين الأحزاب والفرق، فالتاريخ الأموي كتب بأقلام خصومهم العباسيين¹⁴، وتاريخ الدولة الفاطمية كتب بيد خصومها المذهبيين، حيث يرد ابن خلدون على مسألة طعن المؤرخين العباسيين في نسب الخلفاء الفاطميين، لتقويض شرعيتهم الدينية المبنية على العصمة والإمامة الوراثية، والكتابات التاريخية الأصلية تتأثر إلى حد كبير بالنزعة المذهبية لأصحابها، وهذه النزعة الإيديولوجية للعديد من الكتاب تشوه الوقائع أو تختزلها أو تضخم دور الأبطال الإيديولوجيين، أو تضيف لهم مآثر تاريخية غير صحيحة. وهذا ما نجده في كتابات السيرة وكتب المناقب والمغازي وترجمة أعلام المذاهب الإسلامية.

وتحوّلت المذاهب والإيديولوجيات المذهبية إلى طوائف اجتماعية بتحوّل الوقائع التاريخية إلى نصوص منتجة ممجدة ومؤسّسة، وبرامج ومشاريع سياسية. ثمّ إلى طوائف اجتماعية، تقوم بينها حدود اجتماعية ومكانية، ولها مؤسساتها الدينية الخاصة بها والمستقلة عن باقي المجتمع والمجموعات الاجتماعية الأخرى، فالمذهب الدرزي نشأ في البداية كحركة دعوة سياسية ومحاولة تجديد ضمن المذهب الإسماعيلي في عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي، ثمّ تحوّلت هذه الدعوة بانعزال أتباعها في جبال لبنان وسورية نتيجة الاضطهاد السياسي، وهذه الظاهرة انسحبت على المذاهب الأخرى التي نشأت كحركات سياسية مقاومة للمركز السياسي للخلافة، مثل الإباضية والزيدية، والشيعة الإمامية، والعلوية النصيرية.

تبلور الكثير من العقائد الإسلامية على خلفيات سياسية:

إنّ الكثير من العقائد الكلامية التي لا تعتبر عقائد جوهرية في النص القرآني قد نشأت نتيجة السجال الكلامي¹⁵، ونتيجة للصراعات السياسية التي عرفها التاريخ الإسلامي في بدايته، بدءاً من الصراع بين الصحابة والصراع بين الخليفة علي بن أبي طالب ومعاوية إلى غاية القرن الرابع الهجري، وقد تولّد عن هذه الأحداث مواقف حزبية ومذهبية، أصبحت مصدراً للصراع المذهبي والعقائدي، ومن تلك المعتقدات الشديدة الصلة بالصراع السياسي نجد قضية: الإمامة، المهذوية، القدرية والجبرية، ونقاشات سياسية حاضرة داخل الجماعات الإسلامية وبينها وبين القوى العلمانية مثل: طبيعة الدولة الإسلامية، مدنية الدولة، العلمانية.

الإمامة: كما يقول العديد من مؤلفي النصوص الفرقية (التي تتحدث عن الفرق والمذاهب الإسلامية) مثل الشهرستاني والبغدادي والجويني من السنة، والنوبختي من الشيعة: إنّ قضية الإمامة التي هي طريقة قيادة الجماعة الإسلامية هي

14 . يورد عبد المتعال الصعيدي أمثلة من هذا التحيز والتشويه المتعمد لتاريخ الخلفاء الأمويين من قبل خصومهم العباسيين ويشكك في بعض الوقائع المنسوبة إلى بعض الخلفاء الأمويين، انظر: عبد المتعال الصعيدي، القضايا الكبرى في الإسلام (القاهرة: مكتبة الآداب، 2002).

15 . ينسب المعتزلة بداية نشأة مذهبهم إلى الخلاف حول مرتكب المعصية والفساق وتبنيهم القول بالمنزلة بين المنزلتين، انظر: أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزل، تحقيق: فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية للنشر، 1986) ص. 115.

أول قضية ثار حولها الخلاف، كما يسلم الجويني باعتباره أحد علماء السنة الأشاعرة بأن مسائل الإمامة ليست من العقائد، لكنها مثلت القضية الأولى التي أثارت النقاش السياسي، وعلى أساسها تفرقت الفرق والعقائد¹⁶، وبالتالي فالصراع على السلطة أدى إلى خلافات فكرية وعقائدية حول ما ينبغي أن تكون عليه السلطة، وما هي الصفات المطلوبة التي ينبغي أن تتوفر في الحاكم المسلم، بينما مثلت طريقة وكيفية تطبيق الشريعة والأحكام مسألة فرعية خاصة بالاجتهادات الفقهية المذهبية، وتحول الصراع السياسي إلى صراع ديني حول من هو أهل للحكم، وتبلورت نظريات متعددة حول الإمامة، والتي كانت تدور حول الأحق بالإمامة؛ هل هي منحصرة في نسب معين؟ حيث مالت المذاهب السنية إلى حصرها في النسب القرشي، أما المذاهب الشيعية فقد حصرتها في النسب العلوي، أو نسب مخصوص منه، وهو بدوره أحد العوامل المهمة في انقسام المذاهب الشيعية إلى زيدية وإمامية إسماعيلية واثنى عشرية. وانفردت فرق الخوارج والإباضية حين قالت إن الإمامة لا تشترط بالنسب، ورغم أن هذا النقاش تجاوز الزمان لكنه ما زال يلقي بظلاله في الخلافات والصراعات الحالية¹⁷. وتمّ توظيفه الآن من قبل الجماعات الإسلامية التي تتبنى الإرهاب، حيث أعلن أتباع تنظيم داعش أنهم قاموا بإعادة بعث الخلافة من جديد بمبايعة أبي بكر البغدادي، الذي يدعي أنصاره بأنه ذو نسب قرشي¹⁸.

المهدوية: تمثل فكرة المهدوية عقيدة قديمة في الشرق الأوسط، عرفت حاضرات سابقة على الإسلام، حيث انتقلت فكرة العصر الخلاصي والمخلص من الزرادشتية اليهودية، وقامت المسيحية الأولى على فكرة خلاصية محورها عودة المسيح إلى الأرض، واكتسبت وظيفة في المخيال الديني باعتبارها تعطي تفاؤلاً لاتباع المذهب الديني وشرعية واستمرارية. وانتقلت هذه الفكرة إلى الفرق الإسلامية، حيث صاغت كل فرقة تصوّرات ومواصفات وروايات حول مهديها المفترض، والذي سينصر الملة الصحيحة في آخر الزمان¹⁹، بعد انتشار الظلم والجور. والفكرة المهدوية كانت فكرة موحية لبرامج سياسية، حيث برز الكثيرون من أدياء المهدوية في التاريخ الإسلامي، وبعضهم نجح في مشروعه السياسي، حيث قامت الدولة الفاطمية على أساس المهدوية، والمهدي بن تومرت تمكّن أتباعه بعد وفاته من تأسيس دولة الموحدين وتوحيد بلاد

16 . يقول الجويني: «وليس الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة عامة، ومعظم القول في الولاية والولايات العامة والخاصة مظنونة التأخي والتحري»، أبي المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم. ed. مصطفى حلمي and فؤاد عبد المنعم (الإسكندرية، مصر، دار الدعوة (1979) ص 47-48.

17 . الأزمة الحالية في اليمن، بين الحوثيين والنظام اليمني، ثم الحكومة المعترف بها دولياً، تعكس مثل هذا الصراع القائم بين برنامج سياسي ديني يدعو إليه أنصار الله، وهو العودة إلى حكم الإمامة، كما كان سائداً في حكم الإمامة الزيدية في اليمن، ومن يعارضون هذا المشروع.

وكذلك هناك خلاف بين الجماعات الإسلامية حول قضية السلطة، حيث ينقسم المشهد الجماعاتي إلى تيارات كل منها له تصور للحكم: تصور شيعي لولاية الفقيه قائمة، وتصور معارض له يتبنى الانتظار وولاية الحوزة، تيار إصلاحية ينادي بتقبل الديمقراطية الحديثة ولكن وفق المبادئ الإسلامية، وأهم تياراته تيار الإخوان المسلمين، رغم الاتهامات العديدة لهم بالعنف، تيار يرفض الديمقراطية الحديثة جملة وتفصيلاً، ويرى أنها كفر، وتنقسم هذه التيارات بدورها بين من ينادي بالخلافة مثل حزب التحرير، ومن يرى بطاعة السلطة القائمة «الإمام صاحب الشوكة»، ومن يرى بضرورة تغيير الأوضاع القائمة ولو باستعمال العنف والجهاد. وتيارات لا تهتم بالسياسة وترى أولوية الدعوة مثل جماعات الدعوة والتبليغ، واتجاه المؤسسات الدينية التقليدية التي تتبنى وجهات النظر التقليدية.

18 . عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية: الجذور، التوحش، المستقبل (بيروت: دار الساقي (2015).

19 . لاحظ محمد عمارة أن الفرق التي تتبنى الثورة والخروج على الحاكم الظالم لا يوجد عندها معتقد المهدوية، مثل الزيدية، بينما يسود هذا المعتقد عند التيارات التي لا تشجع على الخروج على الحاكم الجائر أو السلطة الجائرة، مثل الشيعة الإمامية الاثني عشرية والإسماعيلية، إضافة إلى المذاهب السنية: حيث ينقل محمد عمارة هذه العبارة اللافتة: «فالخوارج والزيدية لم يعيروا التفاتاً لهذه العقيدة، لأنّ أئمتهم الذين شهروا سيوفهم وقتلوا هم المهديون الحقيقيون، بينما انتظر الآخرون مخلصهم، وما يزالون حتى الآن ينتظرون. وكذلك لم يكن لهذه العقيدة شأن يذكر في فكر المعتزلة وحركتهم. أمّا الشيعة الاثني عشرية، وأولئك الذين حرّموا الخروج ورفضوا السبق من أهل السنة، فإنّ قعودهم عن استخدام سبيل الثورة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جعلهم يحولون طاقات السعي إلى العدل عندهم من ميدان الواقع والتطبيق إلى ميدان الحلم والوهم والخيال...». انظر: عمارة محمد، الإسلام وفلسفة الحكم (بيروت: دار الشروق (1989) ص 503.

المغرب الإسلامي وعدوة الأندلس، والمهدي السوداني تمكّن من إيقاف الغزو الإنجليزي لبلاد السودان، والفكرة المهدوية وفق الصيغة الإمامية الاثني عشرية لعبت دوراً كبيراً في الحفاظ على كيان المذهب وإمداده بالقدرة على التكيف والمقاومة، بإمداد أتباعها بحافز سيكولوجي انتظاري قوي. لكنّها كانت لها آثار وخيمة في العديد من الحالات، حيث تؤدي إلى إزهاق العديد من الأرواح بدون جدوى²⁰.

القدرية والجبرية: هذه العقيدة أو الموقف والنقاش من القدر، كان موضوع صراع كلامي له خلفية سياسية بامتياز، ومن المواضيع التي تدخلت فيها السلطة السياسية لمحاولة حسمه، والقضاء على الطرف الذي يقول بخلاف ما تقوله السلطة ولكن من غير جدوى، لأنّ موضوع القدر لم يكن مسألة كلامية ولاهوتية بحثية، بل كان موضوعاً له جانبه السياسي، وله علاقة بتبرير تصرفات الحاكم، وإعطائها صبغة دينية، فالحاكم ظلّ الله في الأرض، وقدر الله النافذ فيه من وجهة نظر الموالاتة للحكم السلطاني. وتفرّع من النقاش القدري نقاشات حول مرتكب المعصية أو الخارج عن حكم الشريعة، وأهم منتهكي حكم الشريعة في التاريخ الإسلامي كانوا هم الحكام، فنشأت توجهات فكرية مبررة لسلوك الحكام يطلق على هذا الاتجاه «المرجئة»²¹، في مقابل الفرق المناوئة والمعارضة لإرادة السلطة السياسية الأموية أو العباسية مثل المعتزلة والخوارج، لكنّ المعتزلة في عصر المأمون حاولوا عن طريق نفوذهم السياسي فرض آرائهم الكلامية، ومنها مسألة خلق القرآن، لكنّ تغير السلطة ضدّهم في عصر المتوكل كان وبالأعلى عليهم، ومقدمة لتراجع رواج المدرسة الاعتزالية وتناثر مقولاتها الكلامية والعقدية فيما بعد، وقد ورث المذهب الزيدي بالدرجة الأولى الكثير من هذا التراث الاعتزالي الذي يخالف خط السلطة والمذاهب السنية السائدة في مسألة القدر والخروج على الحاكم الظالم، لكنّ هناك جبرية أخطر من تلك التي كانت كلامية، حين تحوّلت إلى ثقافة مجتمعية تؤطّر الطرق الصوفية، وتحوّلت إلى مخدّر اجتماعي عام، يرى بعدم جدوى مقاومة القوى المحتلة.

هذه المسائل السياسية-الدينية هي نقاشات لها سياق تاريخي للصراع السياسي حول السلطة وتبلور المقولات الكلامية والمذهبية تدريجياً، ورغم أنّ الكثير منها قد تجاوزه الزمن، ولم يعد مطروحاً إلا في الإطار المذهبي، فإنّ المعطيات الحاضرة والأحداث التاريخية التي مرّ بها الكثير من المجتمعات الإسلامية، بدءاً من إلغاء الخلافة العثمانية عام 1924، والاستعمار الذي تعرّضت له العديد من البلدان، وموجة الاستقلال، وتحدياته التنموية والحكمانية governmental، أعقبتها نقاشات سياسية معاصرة بين الجماعات الدينية الأصولية منها والتقليدية، حول الموقف من النظم السياسية الحالية والتغيير المطلوب إزاءها، وهل يمكن الخروج على الحاكم أو تأييده أو عدم الخروج عليه.

هذه النقاشات تقع بين الجماعات الإسلامية، وهي في معظمها نقاشات نظرية جدلية لا تمتّ إلى الواقع العملي المعاصر بصلة، ومجمل الفقه السياسي المتداول أو الموروث، والمُسمّى أيضاً الأحكام السلطانية، تجاوزه الزمن، ولم يعد فقهاً عملياً، لكنّه أصبح محدداً لشرعية السلطة وملهماً للكثير من الجماعات الإسلامية في نشاطها وتوجهاتها وفتاويها،

20. حيث أدّى حادث الحرم المكي عام 1980، نتيجة احتلال أتباع جهيمان العتيبي للحرم ومبايعتهم لمهديهم المنتظر، إلى سقوط المئات من القتلى، وفشل حركتهم بمقتل مهديهم، وقيض السلطات السعودية على جهيمان وأتباعه، وتنفيذ حكم الإعدام بحقهم.

21. في كتابات الفرق، لا يوجد تحديد دقيق لمعالم هذه الفرقة، بل أصبحت تهمة وصفة تطلق على المناوئين الذين ينظر إليهم على أنّهم متساهلون في أمور العقيدة، ومجمل فكرة المرجئة هي مقولة: «لا يضرّ مع الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة».

وبعض هذه الاتجاهات الإسلامية أو الأصولية تمكّن من الوصول إلى السلطة، وحاول أن يبنّي أسساً للدولة والسلطة وفق الرؤية الفقهية والمذهبية التي يتبنّاها، حيث تمكّن الشيعة الاثنا عشرية من تطبيق مبدأ ولاية الفقيه الشيعية ذات المرجعية المهدوية الإمامية في الجمهورية الإسلامية في إيران، وفق ما طرحه الخميني في كتابه الحكومة الإسلامية، وهذه الفكرة استلهمها من كتابات علماء دين سابقين له مثل النائيني²². واصطدم أنصار طالبان في أفغانستان بظروف ما بعد الحرب وضرورة إعادة بناء أفغانستان، وظروف المجتمع الدولي المعادية للأصولية الإسلامية، في فشل نموذجهم المتشدد في الحكم، الذي انتهى بغزو أفغانستان وإسقاط نموذج حكمهم، والأمر نفسه حدث في الصومال مع نظام حكم المحاكم الإسلامية، الذي يرى فيه بعض الباحثين السياسيين نموذجاً متميزاً من الحكم مبنياً على النموذج التاريخي لحكم القضاة، ولكنه لم يستمر، وتمّ إحباطه بالتدخل العسكري الأثيوبي المسنود دولياً.

لكنّ السلطة السياسية والنخب السياسية العلمانية تطرح مسائل تتعلق بشرعية وجود ما تسميه جماعات الإسلام السياسي، وشرعية الحركات الإسلامية التي أثبتت فشلها على الأقل في معالجة وتجاوز الطائفية، حيث يمكن ملاحظة وجود حركات إسلامية سنية وأخرى شيعية، لكل منها منطلقاته الفكرية التي تبقى حبيسة الفكر التقليدي الطائفي. وهذا يعود في جزء منه إلى فقدان التواصل المفاهيمي وأحياناً اللغوي بين التيارات العلمانية والتيارات الإسلامية، إضافة إلى ضبابية الخطابات حين يتم مناقشة الأمور الحساسة، مثل الموقف من التراث، وأزمة الدولة المعاصرة، فالإسلاميون بدورهم يغيب لديهم فقه واضح للدولة²³، ويلتحقون في الفشل وغياب رؤية للمجتمع والدولة مثل نظرائهم السابقين من القوميين واليساريين والبعثيين.

الإسلام والسياسة في عصر الحداثة:

حسب توجهات ما بعد الحداثة، فإن المعرفة ليست مسألة إدراكية بحتة، إنها تقع في صميم النظام المعياري، وبالتالي فهي خاضعة للتحيز، وحسب ميشال فوكو النظام التأويلي ومن ضمنه المعرفة يترابط مع النسق العملي، والمعرفة والسلطة يعتمد بعضهما على بعض ضمن أي نسق اجتماعي تاريخي²⁴، وتصبح المعرفة الدينية نوعاً من السلطة، ويمكن أن نعدد الاستشهادات في التاريخ الإسلامي حول كيف تؤيد السلطة الدينية السلطة السياسية وتعتمد إحداها على الأخرى، وسبق أن عرضنا لمفهوم دين ضد الدين عند شريعتي، لكن في الحالة الإسلامية لطالما تعرّضت المجموعات الدينية

22. روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية (د. م. د. ن.)، 1968.

23. ترى هبة رؤوف عزت أن الخطاب الإسلامي، طبعاً نقصد الإسلاميين المعتدلين من دعاة المشاركة السياسية وتأييد الديمقراطية، أن خطابهم ليبرالي رأسمالي في جوهره ويتسربل بالديباجة الدينية، وهو النقد نفسه الذي يوجهه اليسار الشيوعي لما يسميه بعودة القوى الدينية اليمينية الرجعية. وتضيف إلى ذلك: غياب فقه الدولة، لأنهم يكرّرون خطاباً قديماً تجاوز الزمن، إضافة إلى الاضطراب في مناقشة قضايا ذات صلة بالتعددية الدينية والقومية. انظر: عزت هبة رؤوف، الخيال السياسي للإسلاميين. ص 10 وص 58-59.

24. يقول ميشال فوكو: «والأصح الافتراض بأن السلطة تنتج المعرفة، وليس فقط تشجعها، لأنها تخدمها أو تطبقها لأنها مفيدة، وأن السلطة والمعرفة تقتضي إحداها الأخرى، وأنه لا توجد علاقة سلطة بدون تأسيس مناسب لحقل المعرفة، وأنه لا توجد معرفة لا تفترض، ولا تقيم بالوقت ذاته علاقات سلطة. هذه الروابط بين «السلطة والمعرفة» ليست إذاً ممّا يجب تحليله انطلاقاً من موضوع معرفة يكون حراً...» فوكو ميشال، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن. trans. علي مقلد (بيروت، مركز الإنماء القومي 1990) ص 65.

والعلماء الذين يمثلون مذاهب دينية إلى اضطهاد السلطة السياسية القائمة على النمط السلطاني، لكنّ الوضعيّة لم تصل إلى حدّ محاكم التفتيش المسيحيّة في أوروبا.

فالعديد من المؤسسات الدينية التي كان لها دور في التعليم والتكوين وتخريج الكثير من شخصيات الدولة في القضاء، تمَّ السيطرة عليها والمساس باستقلاليتها الدينية، فالتاريخ الإسلامي يعطينا حالات متعدّدة لتعدّي السلاطين والحكام على الأملاك الوقفية²⁵، وكيف تمَّ تدهور تعليم المعارف الدينية والطبيعية، وأصبحت المؤسسات الدينية تابعة للمؤسسة الحاكمة السلطانية. وهنا يمكن الاستدلال بالدراسة المعمّقة حول فجر العلم الحديث، التي مفادها أنّ الحضارة الإسلامية افتقدت إلى المؤسسات المستقلة لإنتاج وتراكم المعرفة واستقلاليتها، رغم وجود أعلام بارزين ساهموا في المعرفة العلمية، لكنّها بقيت جهوداً فردية ومعزولة لم يتمَّ توظيفها في التراكم والتقدّم المعرفي، كما حدث في تجربة العلم الغربي الحديث.

المعضلات الناتجة عن العلاقة بين السياسي والديني:

إنَّ الماضي ليس عبئاً وليس إرثاً ثقيلاً دائماً، حتى نتعامل معه بالنسيان والقطيعة، بل هو امتداد وتجديد يتيح للأجيال الجديدة أن تثري تجربتها مع الشأن السياسي الذي لا بدَّ له من قيم موجَّهة ما فوق سياسيَّة وخبرة مكتسبة، ولا بدَّ للدين من حماية مؤسسيَّة وحقوقية، وحرية فكريَّة تتيح له تصفية التطرُّف والتشدُّد والغلو، وتجعله ضمن العناصر الثقافية الفاعلة في صناعة الحضارة وبلورة الحلول لأزماتها المزمنة والمستعصية، لا سيَّما تلك التي تعاني منها المجتمعات الإسلاميَّة، إنَّها معضلات واقعيَّة، وهنا يطرح السؤال: كيف نتخلص من إرث الماضي، نحو قراءة جديدة لعلاقة الدين بالسياسة، وتحرير الدين من السلطة السياسيَّة والمركب السياسي-الديني التسلطي القائم؟

لا بدّ من التسليم بأنّ هنالك معضلات واقعيّة ترتبط بهذا الموضوع، وتحدّد العلاقة بين الإسلام والسياسة وإنتاج المعارف في المجتمعات الإسلاميّة، وهذه المعضلات هي المسؤولية عن التخلف الحضاري والسياسي، وشيوع النظم التسلطيّة في العالم الإسلامي، مع ما يرتبط بها من فساد سياسي وإداري وتخلف اجتماعي، وعدم استقلاليّة المؤسسات البحثيّة والتعليميّة الناشئة المعاصرة، وغياب أيّ لاهوت تحرّري وتحريري وخطاب ديني تنموي وديمقراطي. إضافة إلى تحول الطائفية إلى محاور تقسيم وتصدّعات اجتماعيّة وسياسيّة قابلة لإشعال العديد من الحروب الأهليّة والصراعات، والذي أصبح ممتدّاً إلى العديد من المناطق: في العراق واليمن ولبنان وسورية، والتصدّي لمشكلة الإرهاب ذي العنوان الإسلامي الذي عانت منه المجتمعات الإسلاميّة.

ويمكن إجمال هذه المعضلات في مشكلة الاستبداد وتبريره الديني، ووجود تصدُّع علماني ديني غير مستوعب من الناحية المؤسسية ضمن نظام سياسي مستقر وذو شرعيةً مبنيةً على الإجماع، وضيق فضاء التعددية الدينية والثقافية،

25. يذكر ليون الإفريقي في كتابه «وصف إفريقيا» حوادث نهب السلاطين لوقف جامع القرويين بفاس، بمبرر الإقراض ثم لا يقومون بسداد هذه القروض، وكيف أثر ذلك في المدى البعيد على تدهور إمكانات المؤسسات الوقفية وتدهور التعليم الديني في بلاد المغرب. انظر: الوزاتي الحسن بن محمد، ليون الإفريقي، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر ط2، ج: 1 (بيروت، دار الغرب الإسلامي 1983) ص. 225

ومعضلات ميدانية منها غياب العدالة المؤسسية المحايدة، وانفجار العنف السياسي وتحوّل التعبير السياسي الى إرهاب، وغياب مفهوم حضاري للجهاد بالمفهوم الإسلامي.

معضلة الاستبداد ورافعته الدينية والمدنية: من اللافت أنّ هناك مفارقة في المجتمعات الإسلامية، حيث يستعمل الدين في تبرير الاستبداد ومحاربه في آن واحد، ولكن دون وجود لاهوت تحرير ديني وإصلاحي غير تحريفي، ويستعمل الاستبداد كذلك للمساس بالحرية الدينية أيضاً تحت شعارات مثل الدولة المدنية ومحاربة الإرهاب.

فرغم قيام العديد من الدول في العالم العربي والإسلامي على أساس علماني، ونخب حاكمة لها توجهات علمانية، حاول بعضها أن يقوم بإصلاحات سياسية، كان من ضمنها التدخل في الشؤون الدينية، وفرض القيم العلمانية في الثقافة والتربية والمجال العام، لكنّها عادت إلى احتواء تبني المؤسسات الدينية التقليدية، سواء باستيعابها ضمن المؤسسات الحكومية أو بتشجيع المجموعات الدينية التقليدية لمواجهة الأصولية الإسلامية وما يُسمّى بالإسلام الراديكالي، أو لمواجهة التوجهات العلمانية المتطرفة خصوصاً ذات التوجّهات اليسارية والشيوعية، حيث تمّ استعمال المؤسسات الدينية وبعض الشخصيات الدينية الموالية للنظام للدفاع عن سياساته وتبرير ممارساته التسلطية. وهذه الوظيفة السياسية الجديدة لبعض المؤسسات الدينية، هي بدورها وظيفة متجدّدة أو أعيد إحياؤها عند الأنظمة السياسية التي تتبنّى القيم الدينية، والتي تعرّف نفسها بوضوح على أنّها إسلامية وتتبنّى الشريعة الإسلامية كمرجعية عليا لها، مثل المملكة العربية السعودية وباكستان والسودان.

فالأنظمة السياسية المعاصرة في العالم الإسلامي، رغم توجهاتها العلمانية وتبنيها للنموذج العلماني في الكثير من جوانبه، لكنّها لا تجرؤ على تحدي المجتمع المسلم المتدين بتدين تقليدي في غالبيته. كما تستعمل المؤسسات الدينية وتحتويها في المؤسسات الحكومية، لإدراكها خطورة الشرعية الدينية، وعدم إمكانية الاستغناء عنها، وبهدف مراقبة النشاطات الدينية، والسيطرة على الحقل الديني، ومحاربة التيارات الدينية السياسية أو الإسلام السياسي ومواجهته، ويضيف جوناثان فوكس إلى هذه المفارقة وعدم وجود حياد مدني للدولة تجاه الدين، في عدم اعتراف الكثير من الدول، خصوصاً الإسلامية بالكثير من الأقليات الدينية، بما في ذلك الدول التي تعرف نفسها بأنّها علمانية، وهذا ما يلاحظ حتى في النظم التي كانت تتبنّى خطأ علمانياً متشدداً مثل حالة تركيا²⁶، أو تتبنّى إيديولوجيات تقدمية مثل دولتي سورية والعراق البعثيتين.

وفي المقابل فإنّ التيارات الدينية التي برزت منذ بداية الثمانينيات والتي حملت شعارات الإسلام هو الحل وتطبيق الشريعة، فقد ذهب بعضها أبعد من ذلك فقام بمعارضة الاستبداد وشكك في شرعية النظم السياسية القائمة على أساس

26 . حسب جوناثان فوكس، لا تعترف تركيا بالأقليات الدينية التي لم يتم الاعتراف بها في معاهدة لوزان، وهي اليهودية والمسيحية الأرثوذكسية، والتي تفرض قيوداً على نشاطاتها. انظر:

Jonathan Fox, 'World Separation of Religion and State into the 21st Century', Comparative Political Studies 39, no. 5 (2006): 537–569; Jonathan Fox and Shmuel Sandler, Bringing Religion into International Relations, 1st ed, Culture and Religion in International Relations (New York: Palgrave Macmillan, 2004), p 97.

حجج دينية، أشهرها انتشاراً مقولة الحاكمية التي قال بها المفكر الباكستاني أبو الأعلى المودودي، وأعطاه سيد قطب مزيداً من الأبعاد الراديكالية، لكنّها من الناحية الفعلية لم تتبنّ أيّ مشروع تجديدي جاد وفعلي للإسلام من حيث الخطاب، ومع توسّع طموحها الجماهيري وتحولها إلى الممارسة الشعبوية ظلت حبيسة الانقسامات الطائفية الدينية في المجتمعات الإسلامية، ولم تنجح في جمعها في بوتقة واحدة، فلم يشهد العالم العربي والإسلامي أيّ نوع من الحركات العابرة للطوائف والمستوعبة لها ضمن المنظور الإسلامي لها، وحتى الحركات التغييرية البارزة في العالم الإسلامي مثل الإخوان المسلمين في مصر والجماعة الإسلامية في باكستان لم تنجح في تخطي هذه الحدود الطائفية.

الاستقطاب العلماني الإسلامي في الخطاب والممارسة: حيث يساهم الصراع العلماني الديني في العالم الإسلامي والعربي في تعقيد معضلة الديني والسياسي، ضمن استقطابات سياسية وإيديولوجية نابذة لا تسمح بوجود تيارات وسطية، فالتيارات العلمانية المتطرفة حاولت إقصاء الدين والمثنيين والجماعات الدينية ليس من المشهد السياسي فقط بل ومن مشهد الحياة العامة، وبعضها تحالف مع الأنظمة التسلطية والعسكرية ضد الأحزاب الإسلامية، مثل ما وقع في الجزائر ومصر، وهو ما ساهم في تعزيز معضلة ديمقراطية بدون ديمقراطيين، وبالتالي وجود استعصاء أو استحالة في الانتقال الديمقراطي لهيمنة القيم التسلطية على كلّ الأطراف السياسية وغياب الثقة بينها. وقد أدّى هذا إلى تقوية الراديكالية الإسلامية، حيث ما تزال تعاني العديد من المجتمعات من هذا الصراع العلماني الإسلامي، الذي تسبّب في بعض الحالات في حروب أهلية وعنف سياسي امتدّ لعقود طويلة.

وفي المقابل كانت دعوات التكفير والتحريض ضدّ شخصيات معينة من التيارات الليبرالية، تؤدي إلى حوادث عنف سياسي مبنية على الفعل وردّ الفعل والتصعيد، وساهمت الممارسات الاجتماعية والشعارات السياسية التي رفعتها بعض الجماعات الإسلامية في تخويف التيارات المدنية، وجعلتها تتحالف مع النخب الحاكمة كأهون الشرين، كما تورّطت النظم السياسية في هذا السجال، واستعملته لدعم شرعيتها، فالنميري في السودان تحوّل إلى الشرعية الدينية وتطبيق الشريعة الإسلامية لدعم شرعيته الانقلابية، وانحاز إلى الإسلاميين في فترات حكمه الأخيرة، حيث حوّل القوانين المدنية في السودان لتتلاءم مع الشريعة الإسلامية، خصوصاً في جانبها الجنائي والعقابي، وقام بإعدام معارضين لحكمه أو للقوى الإسلامية التقليدية، مثل المفكر سوداني محمود محمد طه، الذي اتهمته عدّة جماعات بالكفر.

وفي هذه الأوضاع يكاد يغيب أيّ نوع من الاتفاق المدني بين التيارات العلمانية والتيارات الإسلامية على أرضية مشتركة في التعايش والتوفيق بين ضرورات الواقع المتعلم ومطالب الحفاظ على الهوية الدينية للدولة والمجتمع. ولكنّ الكثير من محاولات الحوار النظرية بين الإسلاميين والعلمانيين والترجمة العملية في الواقع السياسي أدّت إلى تعثرات كثيرة بسبب فقدان الثقة بين هذه الأطراف الإيديولوجية.

معضلة الإرهاب والخلط بينه وبين مقاومة الظلم والاستبداد: رغم أنّ الإرهاب في الواقع المعاصر وعبر التاريخ هو من أدوات الصراع السياسي، تستعمله العديد من القوى لإرباك أعدائها وإضعاف السلطات القائمة، وقد يستعمل تكتيكاً حربياً أو استراتيجياً لخلخلة المجتمع المؤيّد للسلطة القائمة، أو تستعمله بعض الأنظمة الشمولية أو المحتلة لإخضاع الشعوب، لكنّ النقاش تحوّل إلى أنّ الإرهاب ظاهرة لصيقة بالمجموعات الدينية المتطرفة، وظاهرة لصيقة بالإسلام في

حد ذاته، تمارسه المجموعات الإسلامية في الغالب الأعم، وتحوّلت المزاعم فيما بعد إلى محاولة تفسير الظاهرة المزعومة بأن الإسلام ديانة عنيفة تحثُّ أتباعها على العنف، وتمّ ربط الإسلام بالعنف المسلح، سواء من قبل الحركات الموسومة بالإرهاب، أو من قبل الخصوم والتيارات الفكرية التي لها مشكلة مع الإسلام حضارياً ودينياً.

وقد تدعّم هذا الطرح بالكتابات التي نشرها صموئيل هنتغتون حول الطبيعة الصدامية مع الحضارات الموجودة في الإسلام، في كتابه صدام الحضارات، وحول طبيعة الإسلام اللاديمقراطية في كتابه الموجة الثالثة، وهذا النوع من الكتابات تستعمله كل الأطراف المتطرفة سواء الجهادية الراديكالية أو التي تطرح فكرة الإسلاموفوبيا لتبرير أطروحاتها واتخاذها برنامجاً عملياً في الميدان، يحاول أن يبرهن على صحة أطروحته عن طريق إعادة صناعة المواقف السلوكية المتوقعة. لكنّ الواقع الفعلي للعلاقات السياسية بين الدول الغربية ودول العالم الإسلامي، وتعدّد مظاهر التعاون العسكري والاعتماد على الغرب في الكثير من مظاهر الحياة يجعل من أطروحات هنتغتون انتقائية ومبالغاً فيها، فالصراع أصبح داخل الثقافات الواحدة، خصوصاً في منطقة الشرق الأوسط والعالم العربي، وأثبت العديد من الدراسات أن العجز الديمقراطي لا يرتبط بالإسلام كدين، بل له ملامسته وعوامله التاريخية والثقافية الخاصة بالمجتمعات المسلمة²⁷. فالمجتمعات العربية والإسلامية عجز بعضها عن التحوّل الديمقراطي ليس بسبب ثقافتها الإسلامية، بل بسبب جوانب ثقافية واجتماعية وسياسية غير دينية، مثل قيم التسليطة المجتمعية السائدة في المجتمعات التي ما تزال تعيش في المخيال القبلي والممارسة الأبوية المتصلبة، والممارسة السلطانية في العمل السياسي وفي أسلوب الحكم، وهيمنة المؤسسة العسكرية على السلطات المدنية.

معضلة العدالة على مستوى المؤسسات السياسية: وهي مشكلة دينية وسياسية في الوقت نفسه قبل أن تكون دستورية وقانونية، فغياب العدالة يعني غياب آلية مهمة من آليات حسم النزاعات وتوطيد الاستقرار، وإرجاع الأمور إلى نصابها الطبيعي، وإعطاء كل ذي حق حقه. ممّا يكرّس لوضعية فقدان الشرعية. ومن العوامل التي تعمّق مشكلة العدالة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، توظيف النصّ الديني من قبل المرجعيات الدينية، وحتى على مستوى المؤسسات القضائية، والذي اكتسب صبغة طائفية أصبح على أساسها يكيل بعدّة مكابيل، فهو يطالب بالعدالة لطائفته فقط، ويسقطها عن المخالف²⁸، وهناك عامل مرتبط بالعوامل السياسية، بتحوّل المؤسسة القضائية إلى امتداد لذراع الدولة العميقة والتسلطية في قمع وتصفية الخصوم السياسيين، تجلّى هذا الأمر في الموقف من الثورات العربية أو الربيع العربي، حيث يتحدّد الموقف منها، إلى حد بعيد بالموقف السياسي والموقف الطائفي، ويتمّ التعامل قضائياً مع العديد من الحالات بناءً على معيار الانتماء السياسي والديني الطائفي. كما تختلف التقييمات في الموقف من التدخل السعودي الخليجي في

27 . بفند رونالد إنجلهارت وبايبا نوريس أطروحة هنتغتون حول طبيعة الإسلام غير الديمقراطية، من خلال معطيات المشروع البحثي الضخم للمسح العالمي للقيم الذي يشمل أكثر من سبعين دولة عبر العالم، منها عدة مجتمعات إسلامية، بأنّ الفارق بين الإسلام والغرب لا يتعلق بالقيم السياسية والطلب على الديمقراطية، بل بالقيم الاجتماعية الخاصة بالعلاقة بين المرأة والرجل، فبالخلاف بين الإسلام والغرب ليس حول ما يسميانه الديموس أي القيم الديمقراطية، بل حول الإيروس أي القيم الجنسية، انظر:

Ronald Inglehart and Pippa Norris, 'The True Clash of Civilizations', *Foreign Policy*, 2003, 63–70.

28 . هذا يذكرنا بتتديد نمر النمر المعارض السعودي الشيعي في أحد خطابه، أنّ الظلم حرام، سواء ارتكبه الشيعي أو غيره على حد سواء. لكنّ الممارسة ظلت بعيدة عن هذه المثاليات الأخلاقية، فقد تنامي الاستقطاب الديني الطائفي بين الشيعة الإمامية الاثني عشرية والتوجه السني الوهابي، بسبب العداء السياسي والإيديولوجي بين الدولتين اللتين تمثلانه في العالم الإسلامي، وهما إيران الشيعية والمملكة العربية السعودية الوهابية. حيث يشهد العالم الإسلامي حرباً باردة بينهما، وحروب وكالة انتشرت في العديد من المناطق، خصوصاً بعد الربيع العربي، في سورية والعراق واليمن.

اليمن، والموقف من التدخل الإيراني الروسي في سورية على أساس الولاء الطائفي والتوجّه السياسي، ولا يستطيع هذا العقل الطائفي، الذي هو في جذوره مسيّس دينياً، تجاوز الموقف السائد إلى موقف أعمق يتعلق باحترام إرادة الشعوب.

إنتاج المعرفة الدينية واستيعاب التعددية الدينية والحرية الفكرية: وهذه تعتبر مشكلة أو قضية تاريخية حضارية ومتجددة، قضية لها بعدها المعرفي والقيمي والمؤسسي²⁹، فالتسامح المذهبي الذي كان محدوداً في التاريخ الإسلامي وفي الكثير من الحقب التاريخية لمجتمعات المسلمين، تغلب عليه التعصّب المذهبي حتى في إطار المذهب العقدي الواحد، وكان التكفير هو السلاح لتصفية الخصوم، ويتم تبريره بأنّه للحفاظ على العقيدة الصحيحة حسب أوصائها من الاندثار والتشكيك³⁰. وتشهد الساحة المعاصرة هذا الصراع الديني، وحول شرعية بعض المعارف الدينية التي لها صلة به، في إعادة إحياء تراث الفرق التاريخية في جانبه الخلافي، وتزايد الانقسام في الجماعات الدينية، وتنامي التدين الفرقي لدى الأجيال الشابة نتيجة عولمة هذه النماذج وتمكّن دعائها من نزاعها من سياقها الثقافي الخصوصي³¹، حيث يساهم هذا النوع من التدين غير التقليدي والمنظم حول قيادات ومرجعيات دينية عابرة للقوميات في تهديد أسس المواطنة الهشة والولاء للدولة القائمة، بدل أن يعزز التعددية الثقافية ويثري التجربة الدينية والثقافية.

كما تعاني مؤسسات التعليم والبحث من القيود السياسية والدينية التي تعرقل حرية البحث والتفكير، ويمتلئ التاريخ القديم والمعاصر بالمضايقات على الحرية الفكرية واضطهاد المفكرين من قبل السلطات السياسية أو من قبل بعض المجموعات الدينية المتعصبة لموروثها. وينعكس هذا في إنتاج المعرفة العلمية، وتحولها إلى مجرد استنساخ وترديد لما ينتج في الجامعات الغربية، أو لما يرد في التراث، كما تظهر نزعات تلفيقية أو تبسيطية تخاطب أهواء الجماهير العامة، لتثبت عدم تعارض الدين مع العلم، أو أنّ المعرفة العلمية تعزز المعتقد الديني، مثل ممارسات إثبات الإعجاز العلمي، والطب النبوي، والعلم الإسلامي، والتي لا تنتج معرفة جديدة، بقدر ما تحاول أن توظف بعض المعارف السطحية في البرهنة على صحة المعتقد الديني، ودغدغة عواطف الناس الدينية، لكنّ الخطورة لا تكمن في انحصارها على الممارسات الاجتماعية المتعلقة بالتسويق الديني، أو ما يطلق عليه بإسلام السوق، بل قد تأتي انعكاسات هذه الممارسات حين يتمّ تبنيتها على مستوى العديد من المؤسسات الرسمية والجامعات والمعاهد العلمية، والتي تؤدي إلى إنتاج معرفة زائفة لا يمكن فيها التفريق بين العلم والأعلم، وتطيح بأسس المناهج العلمية القائمة على القابلية للتجريب والتحقق، وطمس الحرية الأكاديمية والروح العلمية القائمة على النقد والشك المنهجي، حيث سيصبح أيّ اعتراض على هذه الأبحاث أو مشكك فيها معارضاً للدين والعقيدة³². وتظهر محدودية التفكير العلماني المتشدد من جهة أخرى في عدم القدرة على

29. توبي أ. هف، فجر العلم الحديث: الإسلام، الصين، الغرب، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة 219 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة 1997).

30. يحفل التاريخ الإسلامي بشواهد لوجود مجالات وفضاءات من التسامح الديني والمذهبي، مثل العهد الوسيط من الدولة العباسية أو بعض الدول الإسلامية التي قامت في أطراف العالم الإسلامي مثل الدولة الرستمية، لكنّ التعصّب المذهبي واضطهاد المخالفين، كان يحدث من فترة لأخرى، ويستشهد الكثير من العلمانيين المعاصرين في تقديمهم للتراث بقضية ذبح الوالي الأموي خالد بن عبد الله القسري لأحد دعاة فكر القدرية: الجعد بن درهم، ويعتبرونه دليلاً حاسماً في إشكالية الدين والسلطة في الإسلام.

31. انظر كتابات: أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة: نصير مروءة، ط: 2، (بيروت: دار الساقى 1996) وأليفه روا، الجهل المفقوس: زمن دين بلا ثقافة، ترجمة: صالح الأشمر (بيروت: دار الساقى 2012).

32. يعطي برويز بهائي بيود العديد من الأمثلة حول الانعكاسات السلبية في هذا التوجّه الأصولي الإسلامي في العلوم، والذي يحاول إثبات الحقائق الدينية علمياً،

نقد سياسات السلطة في الاستقواء على الأفكار الدينية أو إدعاء التجديد الديني بمحاولة طرح قضايا فكرية غير عملية لا تسلط الضوء على القضايا المدنية، وتركز على الإثارة الإعلامية للرأي العام.

خاتمة:

رغم مناداة الفكر العلماني القائم على التنوير الأوروبي بفصل الدين عن الدولة، على الأقل من الناحية المؤسسية وهي ظاهرة حديثة في النظم والمجتمعات المعاصرة، ليس بسبب التوجه العلماني لها، بل كذلك بسبب تطور الأبنية السياسية وتخصصها الوظيفي، ولكن يبقى الدين كنشاط بشري لا يمكن فصله عن النشاط والمجال السياسي، لأنه أصبح يشكل قوة تعبوية دافعة للكثير من الحركات الاجتماعية والقوى السياسية وأحد الفواعل المهمة ضمن العائلات الحزبية السياسية في الكثير من الدول، وأحد مقومات التشريع والقيم بالنسبة إلى كثير من الدول والقوميات والمجتمعات. وتكمن المشكلة في العالم الإسلامي في وجود مؤسسات قائمة دينية وسياسية لا تشجع كثيراً على الانطلاق في تحرير قدرات الأفراد وتتيح لهم قدرة على التمييز والاستقلال الإداري، لمواجهة المعضلات الثقافية القائمة وأشكال التطرف الديني واللا ديني، حيث لا تكمن المشكلة في تزايد الحركات الدينية والعودة إلى الدين، وممارسات الدين، بقدر ما تعود إلى التراجع في التحول الديمقراطي في العديد من المجتمعات الإسلامية وفشلها التنموي، حيث يتحول الرجوع إلى الدين كملأذ لكن من دون رؤية واضحة للتوجه نحو المستقبل ومواجهة التحديات الحاضرة والمستقبلية.

وهذه العلاقة المتوترة وغير المتزنة بين الدين والسياسة في العالم الإسلامي، تعمل على استدامته وتطوره إلى معضلة تؤثر على إمكانيات التعرف على الحل والإحاطة بمدركاته المعرفية في خمس معضلات لم يتم تجاوزها وتتمثل في: (1) التطرف العلماني في الدراسات الإنسانية والممارسات الواقعية، (2) غياب إطار مؤسسي لإنتاج المعرفة لفهم النص الديني واستيعاب التعددية الدينية، (3) معضلة الاستبداد ورافعته الدينية، (4) معضلة الإرهاب ومقاومة الظلم والاستبداد، (5) معضلة العدالة الاجتماعية والسياسية.

وهذا يؤكد أهمية التفكير في تطوير منهجيات لفهم النص في سياقه السياسي، لتمييز الجوهر الديني عن الخلفية السياسية، وفهم النص في سياقه التاريخي، وطرح النزعة السياسية والإيديولوجية في توظيفات الدين، والإضافات الدينية في إطار الصراع السياسي والإيديولوجي. هذا لا يعني التقليل من أهمية المذاهب الفقهية والكلامية والطائفية القائمة، مما قد يؤدي إلى استبدال معضلة بمعضلات أكثر تعقيداً، بل محاولة إصلاحها من الداخل، وفق منهجية قائمة على التحقيق والتدقيق والتنقيح، بدل التحريف والتهميش والقطيعة على الطريقة المتعلمنة المتطرفة، أو الرفض والمواجهة على الطريقة الراديكالية. وتدعو الحاجة أيضاً إلى استعمال مناهج العلوم الحديثة كأدوات منهجية وعلمية لتحقيق النصوص الدينية، وفهم واقع العلاقة بين الدين والسياسة، والكثير من القضايا المعاصرة، لتوجيه السياسات العامة القائمة

ولكن وفق منطق يؤدي إلى الانغلاق والتعصب، بحيث يمكن الرد والاعتراض على مثل هذه الأبحاث. ويرى أن لهذه الظاهرة جذوراً سياسية تتمثل في طموح فقهاء المؤسسة الدينية الرسمية في مدّ سلطتهم الدينية إلى مجال العلم المدني، وطموح النخب السياسية الحاكمة في «التلاعب بالمشاعر الدينية» للجمهور. انظر: برونز أمير علي بهاني ببود، الإسلام والعلم: الأصولية الدينية ومعركة العقلانية. trans. محمود خيال، المشروع القومي للترجمة 898 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة 2005) ص 98-295.

في المجتمعات الإسلامية، وفق أهداف تحقق العدالة والاستقرار والتنمية، وتجنّب المجتمعات الصراعات الطائفية غير
المجدية وتوظيفها السياسي المغرض.

المراجع

بالعربية:

- 1- أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، والحاكم الجشمي. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية للنشر، 1986.
- 2- ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. بغداد: دار الكتاب العربي، 2007.
- 3- أركون، محمد. الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993.
- 4- الإفريقي، الحسن بن محمد الوزاني، ليون. وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر. ج 1، ط 2، بيروت، دار الغرب الإسلامي 1983.
- 5- أبي المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم (الإسكندرية، مصر، دار الدعوة (1979).
- 6- الخميني، روح الله. الحكومة الإسلامية. د. م.: د. ن. 1968.
- 7- الصعدي، عبد المتعال. القضايا الكبرى في الإسلام. القاهرة، مكتبة الآداب، 2002.
- 8- بادي، برتراند. الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسي، ترجمة: لطيف فرج. القاهرة، دار العالم الثالث 1996.
- 9- بيود، برويز أمير علي بهائي. الإسلام والعلم: الأصولية الدينية ومعركة العقلانية Translated by محمود خيال. المشروع القومي للترجمة 898. القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة 2005.
- 10- حيدر حب الله. نظرية السنة في الكفر الإمامي الشيعي: التكوين والصور. بيروت، الانتشار العربي 2006.
- 11- روا، أوليفيه. تجربة الإسلام السياسي، ترجمة: نصير مروة. ط: 2، بيروت، دار الساقى 1996.
- 12- روا، أوليفيه. الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صلاح الأشمر (بيروت، دار الساقى 2012).
- 13- شريعتي، علي. سلسلة الآثار الكاملة: ط: 2، بيروت، دار الأمير 2007.
- 14- عطوان، عبد الباري. الدولة الإسلامية: الجذور، التوحش، المستقبل. بيروت، دار الساقى 2015.
- 15- عمارة، محمد. الإسلام وفلسفة الحكم. بيروت، دار الشروق 1989.
- 16- فوكو، ميشيل. المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد. بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990.
- 17- هف، توبي أ. فجر العلم الحديث: الإسلام، الصين، الغرب. ترجمة محمد عصفور. عالم المعرفة 219. الكويت، المجلس الأعلى للثقافة 1997.

باللغة الأجنبية:

1. Dogan, Mattei. 'Class, Religion, Party Tiiple Decline of Electoral Cleavages in Western Europe'. In Party Systems and Voter Alignments Revisited, edited by Lauri Karvonen and Stein Kuhnle. London; New York: Routledge, 2001.
2. Esposito, John L. Islam and Politics. 4th ed. Contemporary Issues in the Middle East. Syracuse, N.Y: Syracuse University Press, 1998.

3. Fox, Jonathan. 'World Separation of Religion and State into the 21st Century'. *Comparative Political Studies* 39, no. 5 (2006): 537–569.
4. Fox, Jonathan, and Shmuel Sandler. *Bringing Religion into International Relations*. 1st ed. Culture and Religion in International Relations. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
5. Inglehart, Ronald, and Pippa Norris. 'The True Clash of Civilizations'. *Foreign Policy*, 2003, 63–70.
6. Lijphart, Arend. 'Religious vs. Linguistic vs. Class Voting: The Crucial Experiment" of Comparing Belgium, Canada, South Africa, and Switzerland'. *The American Political Science Review* 73, no. 2 (1979): 442–58.
7. Spiro, Herbert J. 'Comparative Politics: A Comprehensive Approach.' *American Political Science Review* 56, no. 3 (September 1962): 577–95. doi10.2307/1952491.
8. Urban, Hugh B. 'Politics and Religion: An Overview'. Edited by Lindsay Jones, Mircea Eliade, and Charles J. Adams. *Encyclopedia of Religion*. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005.

في مقاربة فلسفة الدين والتأويل والعقلانية

نحو استعادة إيجابية للرتدية

حوار مع البروفسور أحمد ملاح

◆ أجرى الحوار: إسماعيل نقاز

فيه، بل يجب الإسراع في مزاولة هذا البحث واستنباط الكثير من الكيفيات التي هي بحاجة إلى تفعيل. إن الحياة المعاصرة تتميز بالسرعة في الإبداع وبنعكاساتها السلبية على الإنسان مما يرهق مستقبل الإنسانية. لذلك فإن فلسفة الدين عليها أن تترقب هذا التطور المتسارع لتجد له "الدرع" التي تحفظ الإنسان من ضياع إنسانيته.

إن فلسفة الدين يجب أن تعمل على أن تكون عامل تطور لا ركود، وعامل تنشيط لا خمول. وإذا أرادت النجاح عليها أولاً أن تحدث ثورة في ميدانين حيويين: السياسة والتعليم. إن التغيير ليس معناه التهليل والتصفيق والصخب الشعبي، ولكن صناعة الفرد اليقظ الذي يتميز بخصوصية فكرية متوقدة تنبذ التسلط والعنف، وتستأصل من الذات روح الاستبداد الراكنة فيها. إن فهم الدين على شكله التقليدي أضر بالامة وبالفرد، فالأسلوب السياسي فيه يقوم على تمجيد الحاكم وإحاطة شخص بهالة من التقديس، والأسلوب التربوي فيه يقوم على الحفظ الآلي للمخلق الذي يجمد ذهن ويحجزه في دوامة من التخمينات والابتهالات التي تبارك التباهي بالذات وتبعد العقل كل البعد عن البحث النظري الخصب. إن فلسفة الدين بحاجة إلى منهجية إجرائية جريئة تصنع العقل اليقظ الذي ينير طريق الأمة نحو المستقبل. إن التأخر المفزع الذي تعانيه الأمة العربية الإسلامية ناجم عن عدم إدخال هذه الأساليب المنهجية الجريئة التي تخرج الأمة من سباتها الدوغمائي.

« قبل الولوج إلى فلسفة ابن رشد، بحكم تخصصكم في فلسفة ابن رشد، أين تضعون الفيلسوف الحفيد في مسار الفكر الإسلامي؟ هل هو إضافة نوعية حقيقية في الفكر الإسلامي والإنساني؟ أم مجرد شارح لفلسفة أرسطو كما يعتقد البعض؟

« سعيد أن أرحب بكم دكتور أحمد ملاح في هذا الحوار.

- شكراً لكم على إتاحة مثل هذا الفضاء الحوارى الفكرى.

« د. إسماعيل نقاز: أود في البداية أن تقدّموا لنا محطات من مسارك الأكاديمي والعلمي.

- د. أحمد ملاح: أشتغل أستاذاً باحثاً، أستاذ التعليم العالى، جامعة وهران، ولي عدة كتب صادرة وتحت الطبع ومقالات من بينها: المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية من طاليس إلى باشلار (2006). المختصر في تاريخ الإستمولوجيا (2010). الأمير عبد القادر المتصوّف والمصلح (2007). البعد الفلسفى للنقد المنهجى الرشدي، قيد الطبع.

« كيف تنظرون بصورة مجملة التوجّه بكتافة نحو الاشتغال على فلسفة الدين، والقراءة التأويلية المعاصرة وتجديد الخطاب الديني؟ وهل هناك مبررات فعلية لذلك؟

- أعتقد أن الفكر الإسلامى ماطل كثيراً قبل الخوض في هذه المسائل الحساسة، ربّما الأمر يرجع إلى ما يحيط بهذه المسائل من المخاوف التي ترهن الحريات. أمّا اليوم فمن الضروري أن نخوض -بسرعة- في هذه المسائل، هذا إن لم يكن قد فات الأوان. إن الفكر الإسلامى حبيس الفكر الأشعري الذي استقبح العلوم العقلية واعتبرها كفراً وزندقة، ولما استولى على الأذهان فإنه أغرقها في التقليد المقل. واليوم، فإنه حري بنا أن نعود إلى فلسفة الدين لا لاستدراك ما فات، ولكن لنعمل بجد على البحث في تراثنا الفكرى، ونتحرى ما قدّمه أعلام الفكر وهم على دراية بما أوجبه الدين. فحين يكتب ابن رشد بلهجة شديدة الثبات "إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل" (فصل ص 25) فهذا معناه أن فلسفة الدين أمر لا نقاش

أما المنهجية فهي تصنع التفكير المنظم الذي يستبعد العشوائية والتضليل، فهي تقوم على مبدأ أن لكل شيء طريقة لمعرفته، وأنه يتوجب على القارئ تعلم الطرق التي تفضي إلى بيان الحقيقة. والمنطق وثيق الصلة بالمنهجية، إذ تستمد أصولها المبدئية منه، وإذا كان ابن رشد يلج كثيراً على أهمية المنهجية، فلأنه كان يعلم مقدار الفائدة التي تجلبها للمعرفة. يقول الفيلسوف: "كلما كانت المعرفة بصنعها أتم، كانت المعرفة بالصانع أنتم" (فصل المقال ص 24). والغرض من تعليم المنهجية هو الكشف عن الحقيقة، وأن أية حقيقة ترتبط بخطوات معلومة يجب انتهاجها.

« في دراستكم المنشورة سنة 2010 بمجلة الكلمة، حول شروحات ابن رشد على أرسطو، الشروح عمل فكري ضخم، تقولون إنه عن طريقها أحدث ابن رشد قطيعة مع المناهج العلمية والألعلمية، فكيف ذلك؟ وتؤكدون أن الشروح قدّمت إضافة منهجية عميقة لابن رشد، ما الإضافة المعرفية الإبداعية التي قدّمها ابن رشد في الشروح؟ وأين تتجلى الاستفادة المنهجية في معاشرّة النصّ الأرسطي؟

- لما أنجز ابن رشد ما يُسمَّى بالشروح، فإنه عمل على إحداث قطعة منهجية بين فترتين: فترة ما قبل الشروح، وفترة ما بعد الشروح. الفترة الأولى ساد فيها التفكير الغيبي المبني على حقائق مجردة غامضة يتلقاها العقل جاهزة ويتقبلها كما وردت عليه دون المطالبة بالبرهان، وإن افترض وجود برهان فهو غامض لا يتعقله العقل. أما الفترة الثانية فهي التي دشَّنها الفيلسوف لما وضع المنهج البرهاني، وقال إنه "المنهج الذي يستخرج المجهول من المعلوم"، ومفاد هذا القول أنَّ من المقدمات المعلومة التي يتركب منها الاستدلال ينطلق التفكير في سلسلة من الخطوات المتتالية التي تلزم عنها نتيجة ضرورية هي الحقيقة المطلوبة. معنى هذا أنَّ التفكير يجب أن يتبنَّى طريقة علمية تبدأ باستقراء الحقائق واحدة تلو الأخرى إلى أن يستنتج النتيجة المشتركة العامة التي تنطبق على جميع الأشياء المستقرأة. وهذه النتيجة تكون بمثابة الحقيقة التي تُسمَّى اليوم القانون العلمي. كما أنَّ هذا المنهج منتج وخصب يستطيع استنتاج ما لا نهاية له من المعارف، إنه منهج يفيد البحث ويفتح آفاقاً واسعة أمامه.

« تطرحون في كتابكم ”البُعد الفلسفي للنقد المنهجي الرشدي“ أن ابن رشد استطاع، عن طريق المنهج البرهاني العقلاني، أن يخرق المناهج الفيضانية والخطابية البيانية، ليحرّر منهجية التفكير سواء على صعيد فلسفة الدين أو الفلسفة. إلى أي مدى يُعدُّ المنهج البرهاني توجّهاً نقدياً في بعث التفكير وتجديد الخطاب الديني والفلسفي؟

- إن كلمة الشارح التي أطلقها الفلاسفة اللاتينيون على ابن رشد ليست كلمة صادقة، إنها تدلُّ على قراءة سطحيَّة مبتدلة تحمل كثيراً من الأحكام القبليَّة الجاهزة. إن ابن رشد لم يشرح أرسطو، بل أعاد بناء منظومته الفكريَّة وأثراها بالشرح والتعليق، وما يستدعي وقفة تأمل هو أنَّ الفيلسوف لم يعرف اليونانيَّة واعتمد في بنائه للمنظومة على ترجمات عربيَّة مهلهلة غامضة تحمل أخطاء في مضامينها من المفاهيم والدلائل والأسماء. وقد نوَّه إسحاق قوسيوس بهذا الإنجاز لما قال عن ابن رشد: ”إنَّك نفذت إلى روح أرسطو مع جهلك اللغة اليونانيَّة، فماذا كنت تفعل لو كنت تعرف اليونانيَّة؟“ إنَّ ابن رشد علاوة على كونه فيلسوفاً، فهو أيضاً معلم، فقد علم فلاسفة الغرب اللاتيني ما كانوا يجهلون من تقنيات البحث النظري. فالتحليل الفلسفي والنقد المنهجي ومنهجيَّة البحث، أساليب أعدّها الفيلسوف لأبناء ملته دون أن يعلم أنَّها ستكون من حظ الغرباء عن ملته.

إنَّ المنظومة العلميَّة الكبيرة التي أنجزها ابن رشد إمَّا الغاية منها تعليم المسلمين وتزويدهم بترسانة من القواعد العلميَّة التي تصنع التفكير الجاد والمثمر. وإنجاح هذه العمليَّة التعليميَّة أبدأ الفيلسوف منهجيَّة عمل تحمل صبغة إسلاميَّة خاصَّة، منهجيَّة مرنة تُهيئ الجو التعليمي الملائم، حتى يتكيَّف معها القارئ ويتمثلها أحسن تمثيل.

« لا شكَّ أنَّ كتابات ابن رشد تحمل توجهاً عميقاً في مراجعة كثير من أدبيات الفكر الإسلامي والفلسفي، ما المحاور الكبرى التي اشتغل عليها ابن رشد في مشروعه الفكري والفلسفي؟

- من خلال أعماله الفلسفية التعليمية، عمل الفيلسوف على ترسيخ فطين من التفكير العلمي.

أولاً: تعليم المنطق، يرى الفيلسوف أنَّ المنطق علم تتأدّب به الأذهان، أي أنَّ الذهن يستقيم على جادة الصواب لما يخضع في تفكيره لجملة من المراحل الفكرية التي ينتقل فيها من مقدّمة إلى مقدّمة إلى نتيجة. أي أنَّ التفكير المنطقي يتعقل القول ويراعي الرابطة المنطقية التي تربط القضية الأولى بالقضية الثانية، كما يراعي القضية الثالثة التي تلزم عنهما، وهي النتيجة. إنَّ هذا النمط من التفكير عوّل عليه الفيلسوف كثيراً ليستبعد كلّ أمّاط التفكير العشوائي اللّاعلمي، وهو التفكير الخرافي والسحري. والغاية من تعليم هذا النوع من التفكير هو ترويض القارئ المسلم على تبني الاستدلال في المطالبة بالبرهان.

ابن رشد أن يستثمر ذلك كله انطلاقاً من الخلفيّة الأرسطيّة؟ أو بعبارة أخرى فلسفة الدّين، ومقاربة المسائل الدّينيّة عند ابن رشد كانت انطلاقاً من التوجّه نحو تأكيد ضرورة التكامل المعرفي بين الشريعة والحكمة، إلى أي مدى يعتبر التوفيق بين الحكمة والشريعة مدخلاً رئيساً لتجديد التفكير الإسلامي والفلسفي؟

- إنَّ الممارسة الفوضويّة للتأويل أضرت كثيراً بالفكر الإسلامي، ورمت به كما يقول الفيلسوف: (في شأن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرّقوا الناس كلّ التفريق) (فصل ص 60). إنَّ استعمال التأويل دون احترام قواعده سيؤدي لا محالة إلى فساد علمي وأخلاقي. وعليه فالعلماء أولى بالتأويل، لأنَّ هؤلاء كما يقول "هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة، وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصحّ به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور" (فصل ص 56). إنَّ التأويل البرهاني الذي يعول عليه الفيلسوف هو الذي يكشف عن الحقيقة الخفيّة التي لا يراها العامّة، وعلى العالم المتبصر أن يكتفمها ولا يصحّح بها. إنَّ التأويل من هذا المستوى هو منهج الكشف العلمي بعينه، سواء كان متعلقاً بالنص الديني، أو مرتبطاً بالكشف عن الحقائق التي تختفي وراء ظواهر الأشياء، (إذا أردنا إسقاطه على الأشياء). هذا ما يريد أن يبلغنا إيّاه الفيلسوف عندما يقول: (من أراد معرفة الله حقّ معرفته، عليه أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات. لأنَّ من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع). والاختراع معناه البناء العلمي الذي يكتشفه العقل من البحث في الأشياء ويستفيد منه في إنشاء منظومة علميّة تسخر لصناعة أشياء مماثلة للصناعة الإلهيّة.

« معروفة سجلات ابن رشد مع الغزالي في تهافت التهافت، لقد ناقش ابن رشد كتاب تهافت الفلاسفة بمنهج برهاني، ووقف على تهافت التهافت، أين يضع ابن رشد كتاب تهافت الفلاسفة؟ وهل هناك صراع حقيقي في مناقشة ابن رشد للغزالي؟ بمعنى هل يُعدُّ تهافت الغزالي التأسيس لقطيعة فعليّة بين الشريعة والحكمة؟ كيف نقيّم نقد ابن رشد للغزالي؟

- يقول ابن رشد في مطلع كتاب تهافت التهافت: "فإنَّ الغرض من هذا القول، أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد، في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان". (تهافت التهافت ص 59) فحوى هذا القول أن أطروحات الغزالي مجرد أقاويل جدليّة لا ترقى إلى مراتب البرهان. وعلى الرغم من ذلك وقع الصراع بين مفكرين غير متساوين، فالأول (أبو حامد) تبجّر في الدين ولم يتبحّر في علوم الفلسفة والمنطق، والثاني (ابن رشد) تبجّر في علوم الدين وعلوم الفلسفة والمنطق، ولهذا

- إنَّ التفكير الديني على شكله التقليدي يقوم على الإيفاء بالإيمان دون المطالبة بالبرهان. وعليه فهو تفكير مبني على قابليات التصديق بكل ما هو مستوحى؛ إمّا من مرجعيّة دينيّة أو مرجعيّة غيبية. وتبني هذا النوع من التفكير يهيئ الذهن إلى الاعتقاد فيما هو غير قابل للبرهان، مثل الإيمان بالمعجزات وخوارق العادات، كما أنَّ هذا النوع من التفكير يقوم على الاعتقاد الجازم بأنّه وافد من السماء، وأنَّ كلّ ما سواه إمّا هو ضلال وهرطقة. وإنَّ حرص ابن رشد على تعليم المنهج البرهاني غرضه التفتّح على الغير بمراجعة الذات والاستفادة من البرهان، لأنّه (أي ابن رشد) بين في شروحه أنَّ الوحي الديني في تكامل منهجي ومعرفي مع العقل، حيث احتوى الفكر الإسلامي (الممثل في ابن رشد) الفكر الفلسفي العلمي الممثل في الفكر الأرسطي.

« هناك ترتيب منهجي في كتابات ابن رشد في صياغة مشروعه الفكري والفلسفي، وقد أصّلت لهذا الترتيب وركزتم عليه في كتابكم السابق، كيف يمكن استيعاب هذا الترتيب المنهجي الذي اقترحتموه؟ وما الإضافات التي يقدّمها على المستوى المنهجي والمعرفي؟

- من مبادئ ابن رشد العلميّة الترتيب المنهجي، ففي الشروح أو في أعماله الخاصة وضع الفيلسوف ترتيباً محكماً، إنّه ترتيب يدخل ضمن السياق المنهجي الذي عمل على تأسيسه في منظومته الفكرية. فقد ربّ المشاكل المطروحة على الساحة الفكرية الإسلاميّة، وقابل كلّ واحدة منها بكتاب. المشكلة الأولى هي الفراغ المنهجي، أو غياب بنية عقلانيّة تشكّل قاعدة علميّة تأسيسيّة لمنظومة الفكر في مقابل المنظومة الشرعيّة وقواعدها التأسيسية. فهذه المشكلة عالجتها الشروح ووضعت لها القاعدة التأسيسية للتفكير لتكون مرجعاً للعقل. والمشكلة الثانية هي أزمة الخلاف بين الفلسفة والدين، فقد أعدّ لها كتاب فصل المقال، وهو كتاب وضع حلاً نهائياً لمشكلة الأزمة حتى لا يبقى الفكر الفلسفي حبيس أغوارها. أمّا المشكلة الثالثة فهي عدم وضوح المبادئ الشرعيّة التي تحث على ممارسة الفلسفة، عالج المشكلة بكتاب الكشف عن مناهج الأدلة لبيان من خلاله الأصول العلميّة الكامنة في الشريعة. ومّا أنهى هذه المشاكل، جهّز الفيلسوف نفسه وأعدّ العدة لمواجهة المشكلة الكبرى التي أحطت من الفلسفة والفلاسفة، وهو كتاب أبي حامد الغزالي "تهافت الفلاسفة". فجاء كتاب "تهافت التهافت" يردُّ عليه ويبدّد أطروحته واحدة تلو الأخرى معتمداً في ذلك على ما يقوله القرآن وما يقوله البرهان بصيغة منهجيّة محكمة.

« يأخذنا الحديث في مقاربات فلسفة الدين إلى شروط ذلك وآليات التأويل في المسألة الدّينيّة، وإشكالات الفهم. كيف استطاع

« شكراً لكم دكتور أحمد ملاح على إتاحة هذا الحوار معكم، وتفاعلكم. تحياتي لكم.

فالكفة غير متوازنة بين الرجلين. فالأول قال إن غرضه هو التشويش على دعاوى الفلاسفة، والثاني يرد عليه قائلا: "إن العالم بما هو عالم، إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول" (تهافت التهافت ص416). إن طريقة أبي حامد الغزالي في التفكير طريقة تباعد بين الدين والفلسفة وتجعلهما أعداء، بينما طريقة ابن رشد طريقة دمج وتكامل تسعى إلى مقارنة تكافئية ترجح الحل الأنجع للخروج من الأزمة وتعمل على بعث حركة فلسفية جديدة بالنجاح.

« سؤالي السابق يقودني إلى إشكالية تجديد الخطاب الديني، وبعث الخطاب الفلسفي أيضاً، وهو سؤال مهم وضروري في الوقت نفسه، ولكم دكتور اهتمام جوهري بالموضوع، كيف يمكن استثمار الخطاب الديني وتجديده، خاصة في ظل المرجعيات الظلامية التي تتكلم باسم الإسلام، خاصة ما يُسمى داعش؟، وهل التوجه المقاربي للفكر الإسلامي بالفكر الغربي المعاصر على اختلاف مجالاته هو وحده الكفيل للخروج من المأزق الحضاري، كما كان مع ابن رشد في السابق؟

- يمكن استثمار الخطاب الديني وتجديده بإحداث تغيير جذري في أساليب التفكير التقليدية الجاثمة على الفكر الإسلامي. فعوض أساليب المدح والثناء والتباهي بما لا يجدي نفعاً، لا بد من تبني الصيغ المنهجية الإجرائية التي تخرج النص الديني من جمود القراءة الأحادية. وأول ما نبتدى به هو العمل على دمج العقل الإيماني بالعقل البرهاني، أي أن نبدأ بترويض العقل الإيماني على أدوات المنهج البرهاني ليوظفها في قراءة وتحليل النص. وأن يبدأ هذا العمل في الزوايا والكتائب والمدارس. بمعنى أن التلميذ لا نعلمه حفظ النص وتكراره الآلي، بل ندرّبه على تحليل النص لفهمه، واحتواء معانيه، والفحص عن أبعاده، وإسقاطاته المفاهيمية. وإذا كان للعقل مبادئ أساسية لا يخرج عنها البحث النظري لأنها تشكّل جادة الصواب، فكذلك للنص القرآني مبادئ لا يخرج عنها البحث النظري لأنها تشكّل جادة صوابه الأخلاقي. إن الجمود الذي تشهده الأمة الإسلامية في فكرها إنما مرده إلى القراءات الجامدة التي لا تقبل التحليل والتركيب والنقد والتدليل.

« ختاماً في هذا الحوار العميق معكم دكتور، ما هو جديدكم في المستقبل بخصوص مشاريعكم الفكرية؟

- الاستمرار في تقصي الحقائق التي تميز واقع الفكر الإسلامي إلى غاية الوقوف على معايير تطوره. الأكيد أن هناك صيرورة جدلية تتحكم في مسار تاريخه المثقل بالصراعات.

قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟

الدين وتمثلاته في تتابك مع العقلانية المنبثقة حديثاً

♦ محمد عبده أبو العلا

الملخص التنفيذي

يمثل هذا المقال قراءة تحليلية، لا تخلو من جوانب نقدية، لأحد كتب أركون الهامة التي تتسم كغيرها من كتب أركون بالصعوبة الشديدة في الطرح؛ بسبب عمق التحليلات النظرية وكثافة المصطلحات والمقولات الجديدة المستمدة من العلوم الإنسانية الاجتماعية الحديثة.

حاولنا من خلال هذه القراءة أن نضع أيدينا -بقدر الإمكان- على الأفكار والمصطلحات الجوهرية التي يتمحور حولها مشروع أركون بأكمله، ذلك المشروع الذي يُعدُّ هذا الكتاب محاولة لاستجلائه وتأكيد أهميته. ومن هنا تأتي أهمية هذه القراءة. فهي ليست مجرد قراءة في كتاب، بل هي قراءة في مشروع أثار انقساماً حاداً حوله بين مؤيد بقوة ومعارض بالقوة نفسها، مما يعني -من وجهة نظرنا- عدم إمعان في القراءة أو اجتهد حقيقي في الإدراك والفهم لهذا المشروع. فمشروع أركون كبير الحجم ومتعدد الاتجاهات، ومن ثم لا يمكن إطلاق حكم عام عليه، سواء بالتأييد أو الرفض، فضلاً عن أنه لم يُنجز بشكل كامل حتى الآن. فمثل هذه المشاريع الفكرية الضخمة لا تخلو غالباً بشكل تام من أية جوانب قوة أو أية جوانب ضعف، خاصة عندما يكون صاحبها من دعاة ضرورة نقد العقل لذاته ومراجعته لنفسه.

بشكل عام، انحاز أركون في مشروعه للعقل المجرد، المستقل، المتحرر من الإيديولوجيا والعنصرية والتعصب، ذلك العقل الذي يعلي من قيمة الذات ويؤكد على شرف الإنسان وكرامته. وهذا أحد الأسباب التي جعلت أركون عرضة للقصص الحاد من المتطرفين في كلتا الجبهتين: العربية - الإسلامية والغربية. فنقد أركون التاريخي الصارم لم يقتصر على التراث الإسلامي فقط، بل امتدَّ ليشمل التراث الديني بصفة عامة. ليس هذا فحسب، بل امتدَّ هذا النقد أيضاً ليشمل تراث الحداثة الأوروبية والاستشراق الكلاسيكي. لذا، لا بدَّ من الإحاطة بمشروع أركون بأكمله، وليس الوقوف عند جانب واحد منه، من أجل إطلاق أحكام أكثر موضوعية وتقييمات أكثر عمقاً.

مقدمة

يمثل هذا الكتاب عدداً من المقالات المتفرقة التي جمعها محمد أركون بغرض إلقاء المزيد من الضوء على مشروعه الذي يدعو به "نقد العقل الإسلامي"، وذلك عن طريق تحديد الملامح الرئيسة لهذا المشروع الذي يحتاج تنفيذه -كما يذهب أركون- إلى تضافر جهود شتى لعدد كبير من الباحثين في مختلف حقول البحث العلمي: علم التاريخ الحديث (الذي بدأ بمدرسة الحوليات الفرنسية¹)، وعلم النفس التاريخي^{2*}، وعلم الألسنيات، والأنثروبولوجيا، والسوسيولوجيا.

لا يكتفي أركون أثناء قيامه بهذه المهمة بالعرض النظري فقط، رغم أهميته، حيث نجده يلجأ أيضاً إلى العديد من الأمثلة التطبيقية التي يحاول من خلالها استكشاف كل ما يتحكم في نشاط العقل البشري من عوامل متفاعلة وقوى متصارعة (سواء داخل الذات أو خارجها) من ناحية، وانعكاسات ذلك على الممارسات الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية للبشر من ناحية أخرى.

أولاً: مفهوم العقل الإسلامي وأبعاده الإيديولوجية

يتمثل العقل الإسلامي عند أركون في التراث الديني الذي أنتجه المسلمون خلال القرون الأولى من تاريخ الإسلام، ذلك التراث الذي صار يمرور الزمن وتراكم القرون مقدساً. وما نقد العقل الإسلامي عند أركون سوى محاولة لتفكيك بنية الخطاب التراثي للكشف عن الأبعاد الأسطورية والإيديولوجية لهذا الخطاب الذي تخفي لغته تحتها لعبة الهيمنة والسيطرة التي لا يخلو منها أي خطاب بشري. إنَّ الشغل الشاغل لأركون هو نزع القناع عن التاريخ (الإسلامي) الرسمي، أي التاريخ الذي كُتب تحت وطأة النظام الرسمي، ذلك النظام الذي لا يركّز إلا على الأحداث والشخصيات التي تسير في خط الإيديولوجيا التي يتبناها ويحذف كل ما يعارضها أو يسبب لها إزعاجاً.

من هذا المنطلق يدعو أركون المؤرخ الحقيقي «لأن يفكّ خطابات المؤرخين القدماء لكي يكشف عن استراتيجيتهم الواعية أو غير الواعية في التغطية على بعض جوانب التاريخ وإظهار بعض جوانبه الأخرى التي تلائمهم؛ إنّه [أي المؤرخ

1 * يعود تأسيس هذه المدرسة إلى لوسيان فيفر ومارك بلوك عام 1929م. اهتمت هذه المدرسة لأول مرة بدراسة أثر الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للشعوب في توجيه حركة التاريخ، ومن ثم على نوعية الأفكار والعقائد السائدة، دون الاقتصار فقط على العرض الوصفي الحيادي للأحداث السياسية وأخبار الملوك والسلالات المتعاقبة التي يهتم بها عادة المؤرخ التقليدي. وأول من طبق هذه المنهجية على دراسته للشرق الإسلامي هو - كما يذهب أركون- المؤرخ الماركسي كلود كاهين. رغم إشادة أركون بهذه المنهجية التي بلورتها مدرسة الحوليات (منهجية التاريخ الاقتصادي والاجتماعي) وحديثه عن أهميتها في إلقاء المزيد من الضوء على واقع المجتمعات الإسلامية، إلا أنه أخذ على كلود كاهين تطرفه في تطبيقها، ذلك التطرف الذي يعود إلى تبنيه النظرية الماركسية. فالعامل الاقتصادي والاجتماعي ليس هو العامل الوحيد الحاسم في تحديد وجهة التاريخ كما يذهب أركون.

2 ** تقوم هذه المنهجية -كما يذهب أركون- على دراسة العلاقة بين العقلية الفردية والعقلية الجماعية في فترة تاريخية ما. فهذه المنهجية تقوم على الربط بين علم النفس وعلم التاريخ، بين الدراسة الفردية والدراسة الجماعية. وفقاً لهذه المنهجية، يتم النظر إلى أية شخصية تاريخية ليس فقط باعتبارها شخصية مستقلة، بل أيضاً باعتبارها عضواً في مجتمع يتأثر بظروفه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فهذه المنهجية تساعد على إضاءة الشخصية التاريخية والعصر الذي تعيش فيه هذه الشخصية في آن واحد.

الحقيقي] مدعو للكشف عن استراتيجيات الحذف والتصفية التي يمارسها المؤرخون الرسميون عندما يركزون على بعض الأشياء ويحذفون بعضها الآخر حذفاً تاماً⁽³⁾.

لكن هذا التراث الذي يهدف أركون إلى تفكيكه للكشف عن أبعاده الأسطورية والإيديولوجية لا يتمثل فقط في القراءات الكلاسيكية للقرآن، بل يتمثل أيضاً في القرآن عند أركون جزء من التراث الديني الإسلامي، وكل ما يميزه عن باقي التراث هو أنه كان نقطة انطلاق هذا التراث. وبالتالي فإن النقد التاريخي للخطاب التراثي يمتد عند أركون ليشمل الخطاب القرآني.

وفقاً لأركون، يتشكل التراث الإسلامي من نوعين من النصوص⁽⁴⁾:

1- النصوص التأسيسية (أو الأولية): يصفها أركون بالمادة الثقافية الأولية أو الأصلية، وهي تتمثل في النصوص المقدسة (القرآن والأحاديث النبوية).

2- النصوص الثانوية: يصفها أركون بالمادة الثقافية الثانوية. وهي عبارة عن التأويلات أو التفسيرات المختلفة للنصوص الأولية بعد نزعها من سياقها التاريخي وزرعها في سياق آخر.

وفيما يتعلق بالنصوص التأسيسية المقدسة عموماً (سواء في الإسلام أو المسيحية أو اليهودية)، يذهب أركون إلى أن جميع هذه النصوص قد «دوّنت بعد فترة طويلة نسبياً من تاريخ النبوة، وبناءً على الذاكرة الشفهية للصحابة أو الحواريين... إلخ (...). وفي أثناء عملية الانتقال من التراث الشفهي إلى التراث الكتابي تضيع أشياء، أو تُحوّر أشياء، أو تُضاف بعض الأشياء؛ لأنّ كل ذلك يعتمد على الذاكرة البشرية. وهي ليست معصومة إلا في نظر المؤمنين التقليديين الذين يصدّقون كلّ شيء. كما يعتمد [ذلك] على الصراع الإيديولوجي أو التنافسات الحادة على السلطة التي لا تخلو منها بدايات أيّ دين»⁽⁵⁾.

إذن، لقد تجلّى القرآن - بحسب أركون - لأول مرة في التاريخ في شكل خطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماماً، ثم تمّ تدوينه أو كتابته فيما بعد، ليتحوّل بذلك - على حد تعبير أركون - إلى «مدونة رسمية مغلقة» (المصحف). ومثله مثل باقي الكتابات المقدسة، فقد تعرّض القرآن أثناء انتقاله من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة الخطاب المكتوب إلى الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات. ويدلّ أركون على ذلك ببعض مخطوطات القرآن التي أُلِفَت، كمصحف ابن مسعود على سبيل المثال.

3. أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت 1999، ص 151.

4. انظر أركون محمّد، الفكر الإسلامي ... قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996، ص ص 32-33.

5. أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص 232.

وفقاً لأركون، هناك صيرورة تاريخية معقدة وملأى بالصراعات، هي التي أدّت في نهاية المطاف إلى تشكيل المدوَّنة النصّية الرسميّة المغلقة بصفاتها أمراً واقعاً. إنّنا -بحسب أركون- لا نعرف شيئاً عن النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة الرسميّة من المصحف إلا ما قاله لنا التراث الرسمي المفروض بقوة السلطة، ذلك التراث الذي لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر بعد أن يحذف بقيّة الروايات الأخرى.

يقول أركون في هذا الصدد: «الخطاب الشفهي تَلَفَّظَ به النبي طيلة عشرين سنة وفي ظروف متغيرة ومختلفة أمام جمهور محدّد من البشر. ونحن لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولى والطازجة للخطاب مهما حاولنا. فقد انتهت ب وفاة أصحابها. لقد ضاعت إلى الأبد»⁽⁶⁾. فنحن - كما يذهب أركون - «لا نملك شريط تسجيل أو فيلماً مصوراً يُبيِّن لنا الرسول وهو يتحدث إلى أصحابه أو يتلو عليهم القرآن لأوّل مرّة»⁽⁷⁾.

من هذا المنطلق، يرفض أركون النزعة التبجيلية التي تريد وضع الخطاب الأول بمنأى عن كل تحليل بشري نقدي، أو تريد أن تُفقد صفته التاريخية. فالقرآن -بحسب أركون- لا يمتلك مكانة فوق التاريخ (فوق تاريخية). إنَّه يرتبط بفترة تاريخية معينة، فترة العصور الوسطى تحديداً، تلك الفترة التي كان يسود فيها العقل اللاهوتي المسجون داخل نطاق لاهوت معين أو شريعة (قانون مقدس) معينة. ويدلل أركون على ذلك بمكانة أو وضع أهل الذمة (المسيحيين واليهود والكفار والمشركين) في القرآن، وذلك من خلال هاتين الآيتين من سورة التوبة:

- ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (الآية 29)

- ﴿إِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الآية 5)

فمن خلال هاتين الآيتين -كما يذهب أركون- يمكن الكشف عن البنية الفكرية (أو العقلية) لأناس القرون الوسطى.

وهكذا ينظر أركون للقرآن من منظور تاريخي وليس من منظور إيماني تبجيلي؛ الأمر الذي جعله يناهز بتطبيق منهجية النقد التاريخي والتحليل الأسلني على الخطاب القرآني، مثله في ذلك مثل أيّ خطاب بشري يخضع لإكراهات نحويّة وصرفيّة ولفظيّة وبلاغيّة من ناحية، وإكراهات اجتماعيّة أو سوسيلولوجيّة مرتبطة ببيئة معيّنة من ناحية أخرى. فالقرآن عنده حدث تاريخي مرتبط بطروف عصره وبيئته. ويستدلُّ أركون على ذلك بألفاظ القرآن ومرجعياته التي تعود إلى شبه الجزيرة العربيّة في القرن السابع الميلادي. ويستخدم أركون مصطلح «الظاهرة القرآنيّة» للإشارة إلى القرآن باعتباره حدثاً تاريخياً بهذا المعنى.

6. المصدر نفسه، ص 187.

7. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص 188.

من هذا المنطلق، دعا أركون إلى انتهاج القراءة التزامنية*⁸ (بلغة علم الألسنيّات) للقرآن، تلك القراءة التي تبحث عن معاني مفردات القرآن في الوقت أو الزمن الذي تشكّل فيه القرآن، وليس المعاني السائدة اليوم، وذلك على خلاف القراءة الإسقاطية أو الإيديولوجية التي تُسقط على النص معاني زمن آخر، ممّا يُعدّ مغالطة تاريخية.

فالخطاب القرآني، وفقاً لأركون، يبدو كأنه "انبجاس طالع من القلب ومفعم بالحياة اليومية والأحداث الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبي محمد [ص] طيلة عشرين عاماً"⁹. وبذلك يصير الخطاب القرآني عند أركون إيديولوجياً، أو بديلاً للإيديولوجيا. وأركون لا يقصد هنا الخطاب القرآني في حالته النصية فقط، بل في حالته الشفهية أيضاً. وممّا يؤكد ذلك قوله: «في الوقت الذي كان فيه النبي يعبر مباشرة وبشكل محسوس عن ممارسات وأهداف عمله ومشروعه، كان القرآن [الذي كان ما يزال في حالته الشفهية، حيث لم يدوّن إلا بعد وفاة النبي] يخلع لباس التعالي على هذه الأعمال والوقائع ويجعلها متسامية ومتعالية عن طريق ربطها بالمطلق والإرادة الغيبية لله [...] وهكذا مُحييت التواريخ وأسماء الأماكن وأسماء العلم والأحداث الفردية من الآيات لنزع الصفة التاريخية عنها»¹⁰.

إذن أركون يجعل من الخطاب القرآني وهو لم يزل في حالته الشفهية قوّة أو أداة إيديولوجية لجأ إليها النبي محمد لتبرير ممارساته السياسية والاجتماعية والثقافية. الغريب هنا أنّ أركون يستشهد على الوظيفة الإيديولوجية للخطاب القرآني وهو في حالته الشفهية ببعض الآيات والمفردات القرآنية الواردة في الخطاب القرآني وهو في حالته النصية. هذا رغم أنّ أركون -كما أشرنا من قبل- يذهب إلى أننا لا يمكن أن نتوصّل إلى معرفة أيّ شيء عن الخطاب القرآني عندما كان في حالته الشفهية مهما حاولنا. فكيف، إذن، يستخدم أركون آيات من المصحف -الذي لا يتطابق من وجهة نظره مع القرآن كما نطق به النبي أوّل مرّة- لكي يدلّل بها على وقائع وأحداث إبّان حياة النبي، تلك الحياة التي لا يمثل الكلام المكتوب في المصحف تعبيراً حقيقياً عنها؟

من هذه الآيات التي يستشهد بها أركون على الوظيفة الإيديولوجية للخطاب القرآني إبّان حياة النبي، قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نَقَرَ فِي النَّاقُورِ (8) فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ (9) عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ (10) ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا (11) وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا (12) وَبَنِينَ شُهُودًا (13) وَمَهْدْتُ لَهُ تَمْهيدًا (14) ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ (15) كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا (16) سَأَرِهَقُهُ صَعُودًا (17) إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ (18) فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ (19) ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ (20)﴾.

يذهب أركون إلى أنّ هذه الآيات تعرض مشهداً من نقاش سياسي واجتماعي جرى في زمن النبي، ولكن تمّ الصعود به إلى المستوى الديني ليتحوّل أو ينقلب من صراع بين فريقين سياسيين إلى صراع بين الله والإنسان.

8 * يجمع أركون في دراساته حول التراث بين المنهجية التاريخية التطورية diachronic عند المؤرخين وبين المنهجية التزامنية synchronic عند الإثنوبولوجيين. وبذلك يتجاوز أركون التعارض الشهير بين التاريخ والبنية. وفقاً لأركون، إنّ الفكر الإيجابي الواقعي هو الذي يدرس التغير والانقطاع كما يدرس الاستمرارية والبنية المتصلة.

9. أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص 284.

10. أركون محمّد، الفكر الإسلامي ... قراءة علمية، مصدر سابق، ص 72.

كذلك يذهب أركون إلى أن مفردتي «المؤمنين» و«الكافرين» في الخطاب القرآني تشيران إلى فريقين سياسيين: الأول يتمثل في القوة السياسية الجديدة التي كان محمد بن عبد الله يتزعمها، والتي أكدت وجودها في المدينة بعد ذلك. والفريق الثاني يتمثل في المعارضة (أهل مكة) التي ناصبت محمداً وأتباعه العداء سياسياً واجتماعياً. كما يذهب أركون إلى أن مفردة «الأمّة» في القرآن تشير إلى الاتحاد التحالفي الذي أقامه محمد مع القبائل المحلية (من يهودية وعربية) من أجل توسيع قاعدته السياسية.

يتكلم أركون هنا بلغة قاطعة وكأنّ لديه فيلماً مصوراً يعرض له كلّ ما كان يحدث إبّان حياة النبي. واستشهاد بالآيات القرآنية لإثبات دعاويه أمر يدعو للتعجب؛ لأنّ القرآن المدوّن في المصحف ليس موضع ثقة من وجهة نظره، ليس فقط لضعف أو قصور الذاكرة البشرية التي تمّ الاعتماد عليها في عملية التدوين، بل أيضاً لأنّ عملية جمع القرآن بعد وفاة النبي قد تأثرت بالصراع الحامي والتنافس الشديد على السلطة والشرعية.

ثانياً: إشكالية الدراسة العلمية للتراث وأهميتها

يطابق أركون بين التراث والإسلام، فالإسلام عنده -مثله مثل التراث- يتّسم بالتاريخية. فالإسلام -بحسب أركون- يمثل عملية (أو سيرورة) اجتماعية وتاريخية متواصلة وغير منقطعة. وبذلك يصبح الإسلام عند أركون مفهوماً مفتوحاً، أي غير محدّد بشكل نهائي ومغلق، ومن ثمّ فإنه لا يمكن أن يكتمل أبداً. وعلى منّ يعترضون عليه من الناحية اللاهوتية بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: 3)، يردّ أركون قائلاً: «إذا كان الوحي قد أغلق نهائياً بموت النبي، فإننا نجد أن أمر تفسيره وشرحه وترجمته إلى معايير شعائرية وأخلاقية - قانونية ما يزال مستمراً حتى يومنا هذا. وبهذه الطريقة (أي بهذه الممارسة التي تقوم بها الذات على ذاتها وتحت ضغط التاريخ) نجد أن الأمّة تولّد الإسلام أو تنتجه كتراث حي»⁽¹¹⁾.

إنّ الإسلام [عند أركون] ليس كيانه جوهرياً لا يتغير ولا يتبدّل على مدار التاريخ. إنّه ليس كيانه أبدياً أو أزلياً لا يتأثر بأي شيء ويؤثر في كلّ شيء، كما يتوهم جمهور المسلمين. هذا تصوّر مثالي وغير تاريخي للأمور (...). إنّه [أي الإسلام] ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع والاختلاف من أندونيسيا إلى إيران إلى أقصى المغرب⁽¹²⁾. حتى الإسلام الوليد، فإنّه ناتج عن «الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعي يُدعى محمد بن عبد الله»⁽¹³⁾.

إذن الإسلام عند أركون ليس شيئاً آخر سوى الفكر أو العقل الإسلامي (التراث الإسلامي). وبما أنّ هذا الفكر، بما في ذلك العقائد والتصورات الدينية، يرتبط بسياق تاريخي واجتماعي معيّن، كانت الدراسة العلمية للإسلام تتطلب بالضرورة الاستعانة بعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا التاريخية من أجل التوصل إلى تحقيق زمني لتاريخ الإسلام يكون أكثر

11. أركون محمد، الفكر الإسلامي ... قراءة علمية، ص 21.

12. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص 174.

13. المصدر نفسه، ص 186.

مصادقية وقرباً من حقائق التاريخ والتركيب الفعلية للمجتمعات، بدلاً من التحقيقات الزمنية الخادعة التي تفرضها الكتب المدرسية، بل وحتى الكثير من الدراسات الأكاديمية والجامعية، على عموم المسلمين.

سعيًا وراء هذا التحقيب الزمني الأكثر مصداقية لتاريخ الإسلام، استعار أركون من ميشيل فوكو مصطلح «الإبستيمية»^{14*} (النظام الفكري العميق) لاستخدامه كمعيار لتحقيب تاريخ الفكر الإسلامي. يقول أركون عن هذا المعيار: "أعتقد أنه معيار جاد ومتين جداً؛ لأنه يتيح لنا أن نفهم سبب التواصلية التاريخية الطويلة بين الإسلام المعياري الأولي وبين الخطاب الأصولي السائد حالياً، مروراً بالخطاب الإصلاحية (أو السلفي) في القرن التاسع عشر"⁽¹⁵⁾.

يقول أركون في هذا الصدد: «هناك استمرارية إبستمولوجية بين أول تبلور لصيغة الإسلام في القرون الهجرية الأولى وبين الصيغة التي يتخذها الخطاب الإسلامي الأصولي السائد حالياً [...] أقصد أن أنماط الإدراك والتصور، وأنماط المحاجة والتأويل ورؤية العالم ما تزال هي هي [كما كان عليه الحال قبل ألف وأربعمائة سنة]»⁽¹⁶⁾.

على ضوء هذا التحقيب الإبستمولوجي، يميز أركون بين أربع مراحل أساسية في تاريخ الإسلام (أو الفكر الإسلامي)، هي:

1- مرحلة القرآن والتشكّل الأولي (1هـ - 150 هـ): في هذه المرحلة لم يظهر على الساحة الإسلامية المفهوم الأرسطوطاليسي أو الفلسفي الحديث للعقل، أي العقل الاستدلالي البرهاني. ويستدل أركون على ذلك بالخطاب القرآني الذي لم يشتمل أبداً على كلمة عقل على هيئة المصدر، حيث لا يوجد سوى عبارات استفهامية من قبيل: «أفلا تعقلون»، «أفلا يعقلون»، «صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون»... إلخ. إن الطابع الرمزي المجازي يطغى -بحسب أركون- في القرآن على الطابع المنطقي العقلاني القائم على المحاجة. لذا، فإن مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والخيال والشعور. فهذه العبارات الواردة في القرآن لا تتطلب الفهم المنطقي الذي يطابق بين الفكرة الواضحة والحقيقة الخارجية أو الواقعية، بل التنبيه إلى ضرورة الاندهاش والتعجب من نعم الله على البشر، هذا الاندهاش وذلك التعجب اللذان يمثلان عمليتين من عمليات الروح أو القلب وليس العقل، ومما يؤكد ذلك -بحسب أركون- أنها ترد دائماً بعد التذكير بهذه النعم وقدرة الله على التدخل في تاريخ النجاة الأخروي.

2- مرحلة العصر الكلاسيكي (من 150 هـ - إلى 450 هـ تقريباً): يصف أركون هذه المرحلة بالعصر الذهبي. فهي التي شهدت نشوء العقل الاستدلالي البرهاني بعد أن دخلت الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو إلى المجال اللغوي والثقافي العربي. في هذه المرحلة تشكّل الفكر الإسلامي ونضج على أيدي الأئمة المؤسسين: أئمة المذاهب الكبرى من سنية وشيعية وإباضية.

14 * استخدم ميشيل فوكو الإبستيمية بمعنى النظام الفكري العميق أو الأركيولوجي كمعيار لتحقيب الفكر الأوروبي على هذا النحو: فكر العصور الوسطى الممتد حتى عصر النهضة، ثم فكر العصر الكلاسيكي (بدءاً من ديكارت)، ثم فكر الحداثة (بدءاً من كانط).

15 . المصدر نفسه، ص 103.

16 . المصدر نفسه، 103.

3- **مرحلة العصر السكولاستيكي:** يصف أركون هذه المرحلة بعصر الانحطاط. لأنها اقتضت على تكرار واجتار الأفكار والتعاليم التي نشأت في المرحلة الكلاسيكية. وهذه المرحلة ما زالت مستمرة حتى الآن من خلال ما يُطلق عليه أركون الإسلام المعاصر، الذي يتمثل عند أركون في حركات الإسلام السياسي الراديكالي أو الأصولي.

4- **مرحلة النهضة أو المرحلة الليبرالية:** استمرت هذه المرحلة من عام 1880م إلى عام 1950 تقريباً. وكانت هذه المرحلة محاولة لاستدراك ما فات والحق بركب الحضارة الحديثة. ولكن لم تنجح هذه المحاولة لأسباب عديدة، من أهمها: تغليب تحرير الأرض من الاستعمار الخارجي على تحرير الفكر الإسلامي من هيمنة العقل السكولاستيكي التقليدي المرتبط بتعاليم مذهب معين وإقليم معين يزعم أصحابه امتلاك الحقيقة الدينية المطلقة أو التصور الوحيد الصحيح للإسلام.

لكن: ماذا بعد الاستقلال؟ لماذا لم تعد المرحلة الليبرالية من جديد؟

يعود ذلك -بحسب أركون- إلى الاستبداد الداخلي الذي حلّ محلّ الاستعمار الخارجي. لقد استخدمت القوى الداخلية المعارضة للاستبداد السياسي التراث الديني كأداة لتجيش وتعبئة الجماهير حولها كسبيل للتخلص من هذا الاستبداد. فضلاً عن أن ظاهرة الاستعمار لم تنتهِ تماماً حتى الآن: فما تزال القضية الفلسطينية معلقة؛ الأمر الذي يخلق مناخاً ملائماً لهيمنة العقل النضالي (المتسلح بالتراث الديني) وتراجع العقل الليبرالي النقدي.

لهذه الأسباب لم يعد الإسلام المعاصر (الحركات الأصولية) يهتم بتطوير «الفعالية الفكرية والتفسيرية» كما كان يفعل الإسلام الكلاسيكي، إسلام الإنتاج والإبداع والازدهار. فالانحطاط السياسي هو الأهم بالنسبة إلى الإسلام المعاصر، إنه يتغلب على كل اعتبار آخر، إنه يتغلب على ضرورة إبداع مرافق فكري للممارسة الدينية أو الشعائرية، كما يتغلب على البعد الروحي المؤدي إلى التواصل مع مطلق الله (...). إن الحركات الأصولية لم تعد تفكر إلا بالقوة والسلطة، أو التوصل إلى السلطة بأي شكل. وهنا تحصل القطيعة بينها وبين الإسلام الكلاسيكي الذي شهد تعددية عقائدية مدهشة⁽¹⁷⁾.

على الرغم من ذلك، يذهب أركون إلى أن الدراسة النقدية التاريخية للتراث أصبحت اليوم أمراً لا يمكن منعه، لسببين⁽¹⁸⁾:

1- أعمال العنف الهائلة التي ترتكب باسم التراث (الإسلام) في دار الإسلام وخارج دار الإسلام.

2- الثورة العقلية والإبستمولوجية الكبرى التي كشفت عن أن التراث ليس سوى معنى واحد من جملة معانٍ أخرى تولدت عن الممارسة البشرية.

17 . المصدر نفسه، ص 174.

18 . المصدر نفسه، ص 182.

وفقاً لأركون، «كلُّ المجتمعات الإسلاميّة مضطرة للانخراط في سلك الحضارة الكونيّة من خلال صيرورة تاريخيّة إجباريّة (...)، وبالتالي فلا مستقبل للخطابات الأصوليّة الملأى بالاتهامات والغيط والحقّد على العالم الحديث واعتباره أصل الشرّ والبلاء. لا مكان لمن يلقي المسؤولية دائماً على الآخرين ويعتبر نفسه بريئاً من كلّ شيء أو ليس بحاجة إلى أيّ تغيير أو تطوير أو نقد، وأحياناً إلى نقد عميق جذري. الفكر الإسلامي الآن بحاجة إلى عمليات جراحية في العمق، وليس إلى خطابات التبجيل المكرورة منذ مئات السنين»⁽¹⁹⁾.

بذلك يربط أركون بين الدخول في الحداثة من ناحية، وبين نقد التراث على ضوء منهجيات ومقولات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الحديثة من ناحية أخرى. إنّ نقد التراث عند أركون ليس فقط من أجل فهم التراث، بل أيضاً من أجل فهم الأحداث الجارية الآن، تلك الأحداث التي تعود جذورها إلى الماضي. لكن رغم إلحاح أركون على الدعوة إلى نقد التراث والتأكيد على أهميته، إلا أنّه يعترف بعجز العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة عن فهم وتصنيف بعض الظواهر الضخمة. ويضرب أركون مثلاً على ذلك بحالة الجزائر التي شهدت لفترة طويلة اختراق أشكال قويّة من الحداثة لها، ومع ذلك عادت إلى حالة أشبه بحقبة العصور الوسطى المظلمة والهمجيّة بدءاً من عام 1988 بشكل خاص. لذا، يدعو أركون إلى «إجراء بعض التعديل على العلوم الاجتماعيّة الأوروبيّة ومناهجها الحديثة لكي نفهم خصوصيّة هذه المجتمعات التي تعيش الآن حالة انتقاليّة، قلقّة، مترججة»⁽²⁰⁾.

ثالثاً: نقد الاستشراق الكلاسيكي والحداثة الغربيّة

ليس مشروع نقد العقل الإسلامي عند أركون سوى جزء من مشروع أكبر يمكن أن نُطلق عليه نقد التراث الإنساني. ويتضح ذلك من خلال نقد أركون لمناخين من الفكر وليس مناخاً واحداً: المناخ الفكري العربي الإسلامي، والمناخ الفكري الغربي. وفيما يتعلق بالمناخ الفكري الغربي، ينصبُّ نقد أركون على جانبين، هما: الاستشراق الكلاسيكي، والحداثة.

1 - الاستشراق الكلاسيكي

أخذ أركون على عاتقه مراجعة الإنتاج التاريخي الاستشراقي بمجمله، وركّز اهتمامه على ضرورة تجديد المنهجية الاستشراقية لكي تلحق بركب المنهجية الحديثة في علم التاريخ، تلك المنهجية التي تُمارس في أقسام الدراسات الأوروبيّة والمطبقة بالفعل على تاريخ المجتمعات الأوروبيّة ذاتها.

يرى أركون أنّ هذا التمييز المنهجي داخل أروقة الجامعات الغربيّة بين الدراسات الاستشراقية المنصبة على العالم العربي والإسلامي وبين الدراسات المنصبة على العالم الأوروبي والغربي يعود في الأساس إلى إهمال وازدراء متعمّد للشرق تقف وراءه نزعة شبه عنصريّة.

19 . المصدر نفسه، ص 225.

20 . المصدر نفسه، ص 101.

سنحاول في السطور التالية أن نحدد أهمّ النقائص أو العيوب التي أخذها أركون على المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية. يأخذ أركون على الاستشراق الكلاسيكي تقطيع الموضوع المدروس وتقسيمه من أجل تسهيل دراسته، مما يتعارض مع كلفة الواقع، أو بتعبير آخر، وحدة الحقيقة الاجتماعية - التاريخية. ويضرب أركون مثلاً على ذلك بتعميم جميع المستشرقين مصطلح «إسلامي» أو «إسلام» على نطاق جغرافي واسع جداً ومليء بالفئات العرقية - الثقافية الشديدة التنوع والاختلاف من حيث اللغات والعقائد والبنى الاجتماعية والأنثروبولوجية والتجارب والأنظمة السياسية، مما يُعدّ طمساً لهذه التعددية الخصبة والغنية تحت تسمية واحدة: العالم الإسلامي⁽²¹⁾.

كذلك فإنّ كتب المستشرقين، مثلها في ذلك مثل كتب التاريخ الإسلامي، لم تهتم إلا بالقطاع المدجّن والرسمي من المجتمع، أي القطاع الخاضع للسلطة المركزية؛ بينما لم تهتم بالمناطق البرية النائية الخارجة عن نطاق هذه السلطة، تلك المناطق الملأى بالممارسات الثقافية المدعوة بالشعبية والعقائد الدينية المدعوة بالوثنية (من قبل الجناح الرسمي المدجّن). لقد اقتصر كتب المستشرقين على دراسة ثقافة هذا القطاع المدجّن، وما تولّد عنها من أرثوذكسية دينية رسمية^{22*}. ليس هذا فحسب، بل وقفوا في دراستهم لهذه الأرثوذكسية عند الكشف عن مضامينها ووظائفها ومدى توسّعها وانتشارها دون المساس بالشروط الإبستمولوجية لشرعيتها أو وضع هذه الشرعية على محك المناقشة والتحليل الداخلي، متعللين في ذلك بأن القيام بهذه المهمة يدخل ضمن مهمة الفلسفة وليس علم التاريخ⁽²³⁾.

من الأشياء الأخرى المهمة التي يأخذها أركون على المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية عزل العالم الإسلامي عن محيطه الطبيعي، وكأنّ الإسلام يمثل نطاقاً عقائدياً وثقافياً وحضارياً منفصلاً ومتمايزاً عن كلّ ما عداه (وبشكل خاص عن النطاق الحضاري الأوروبي أو الغربي). فالعالم الإسلامي - كما يذهب أركون - عاش علاقات تبادل قوّة مع العالم الغربي في بعض الفترات، والمستشرقون أنفسهم يعترفون بذلك. ومن هذا المنطلق، فدراسة الإسلام، أو آية ظاهرة دينية، يجب أن تتم بشكل مقارنة مع جميع الأديان الأخرى، سواء أديان الكتاب أو غيرها.

يرفض أركون أيضاً نزعة التخصص الضيقة عند المستشرقين الكلاسيكيين، تلك النزعة التي تميل إلى عزل قطاعات التاريخ العام للمجتمع (القطاع الاقتصادي أو الثقافي... إلخ) عن بعضها بعضاً، وإلى تشكيل كلّ قطاع على هيئة نطاق مغلق لا علاقة له بما يجاوره. فيتخصّص كلّ مؤرخ في دراسة هذا القطاع أو ذاك ويعزله عن بقية القطاعات الأخرى. وهكذا يُجزأ التاريخ العام ويُبعثر ويفقد وحدته⁽²⁴⁾.

يعيب أركون أيضاً على الاستشراق الكلاسيكي وقوفه عند المنهجية الفيلولوجية التي لا تعبأ إلا بالكشف عن الفترات الزمنية التي تعود إليها المخطوطات وعن أصحابها الأصليين. إنّ عالم الفيلولوجيا إذ يكتشف التسلسل الزمني الحقيقي

21 . انظر: أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص ص 72-73.

22 * يشير أركون بهذا المصطلح إلى المذهب الديني الذي يُنظر إليه باعتباره هو وحده المستقيم والصحيح وما عداه بدع وهرطقات.

23 . انظر المصدر نفسه، ص 74.

24 . انظر المصدر نفسه، ص ص 85-86.

لنصوص والوقائع والأحداث التاريخية، وإذ يعزو المؤلفات والشهادات لأصحابها الحقيقيين، وإذ يكشف النَّسب الحقيقي للمفاهيم، فإنه - كما يذهب أركون- يُشكّل بذلك مادة علمية، وهذا يُعدُّ عملاً مهماً يجب احترامه. لكنّ هذا العمل يمثل مرحلة أولى لا بدّ أن تتبعها مرحلة أخرى، ألا وهي التحليل الأنثروبولوجي الذي يفتح لنا إمكانيات جديدة لتأويل وتفسير الوثائق التي تمّ توثيقها وتحقيقها عن طريق عالم الفيلولوجيا. فعن طريق الأنثروبولوجيا يتمّ تفكيك مضامين التراث الديني للكشف في النهاية عن تأثير الخيالات والأوهام في حركة التاريخ وأفعال البشر. فالأنثروبولوجيا لا تهتم - كما يذهب أركون- بالأسماء والوقائع أو الأحداث التي تحصل في وضوح النهار، وإنما تهتمّ بالوظائف الرمزية، والإبداع المجازي، والأسطورة، والمخاتلة، والأدلجة، والتقديس، والتعالّي، كلّ تلك العمليات المرتبطة بالخيال، التي توجد في جميع الثقافات وإن اختلفت أديانها ولغاتها.

وهكذا يمكن عن طريق الأنثروبولوجيا دراسة التراث الإسلامي بشكل متحرّر، خارج السياج الدوغمائي المطلق. فالأنثروبولوجيا تعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة ومتفهمة. إنها تمارس عملها كنقد تفكيكي على الصعيد المعرفي لجميع الثقافات البشرية - بعيداً عن التأويلات الإيديولوجية - من أجل الكشف في نهاية المطاف عن عنصر الخيال فيها.

إلى جانب ذلك، يرفض أركون الطريقة الاستشراقية في الكتابة والنظر إلى الثقافات الأخرى، تلك الطريقة التي يضخّم بها المستشرقون من تأثير الإسلام إلى درجة أنهم يجعلونه يشمل كلّ شيء ويتدخل في كلّ شيء داخل المجتمعات التي انتشر فيها، في حين أنّ الإسلام مجرد عامل من جملة عوامل أخرى تتضافر معاً في حسم حركة التاريخ الإسلامي وتحديد وجهته.

2 - الحداثة

يأخذ أركون على الباحثين استخدامهم لمفهوم الحداثة بشكل غير نقدي أو غير تاريخي في أحيان كثيرة. فهم «لا يميزون بين مراحل الحداثة المتتالية والمسلمات الضمنية التي هيمنت على كلّ مرحلة. فهناك أولاً حداثة القرن السادس عشر وتبهرها الفيلولوجي اللغوي، وهناك ثانياً حداثة عصر التنوير وعقلانيته المتميزة، وهناك ثالثاً حداثة القرن التاسع عشر وعقلانيته المتطرفة في علميتها ووضعيتها وإيمانها المطلق بنظرية التطور، وهناك رابعاً وأخيراً مكتسبات الحداثة الحالية وعقلانيته الأكثر انفتاحاً ومرونة وقلقاً وحركية وتوازناً وتردداً وتفكيكيةً واختراقاً لكلّ أنواع الثقافات، وليس الانغلاق داخل ثقافة واحدة مركّزة هي الثقافة الأوروبية»⁽²⁵⁾.

تتمثل المرحلة الرابعة والأخيرة من متتالية الحداثة عند أركون - تلك المرحلة التي ما زالت في طور التشكيل - فيما يُسمّى بـ«عصر ما بعد الحداثة»، ذلك العصر الذي يهيمن عليه ما أطلق عليه محمّد أركون «العقل الاستباقي» أو «العقل المنبثق».

على خلاف ما يعتقد المثقفون العرب، يذهب أركون إلى أن ما بعد الحداثة ليست تجاوزاً للحداثة، بل هي استمرارية لها. ويستشهد أركون على ذلك بمقولة هابرماس: «الحداثة مشروع لم يكتمل».

وفقاً لأركون، لم يقطع الأوروبيون حتى الآن كل مراحل الحداثة؛ لأن الدولة حلت محل الدين، ولم يحصل العقل على استقلاليته بشكل كامل بالقياس إلى الدولة، بما في ذلك الدولة الديمقراطية الحديثة. فحتى هذه الدولة تحدّد سقفاً معيناً لحرية التعبير.

لكن أركون يذهب إلى أن أوروبا تنتقل الآن من مرحلة الحداثة التي يهيمن عليها عقل التنوير إلى مرحلة ما بعد الحداثة التي يهيمن عليها العقل المنبثق. والفارق الوحيد بين عقل التنوير والعقل المنبثق عند أركون هو أن الأول يثق في نفسه ثقة مطلقة ويدّعي أنه يرتكز على يقينيات. أمّا الثاني فإنه يراجع نفسه باستمرار من أجل تصحيح مساره أو تعديله إذا لزم الأمر.

فرغم أن عقل التنوير قد ولد في بدايته عصرًا جديدًا من التقدم والانطلاق نحو التحرر الفكري والسياسي من هيمنة العقل اللاهوتي، إلا أنه راح بدوره يتجمّد وينحرف عن مساره²⁶ في مرحلة لاحقة (حداثة القرن التاسع عشر بعقلانياتها المتطرفة)، وهذه -على حدّ تعبير أركون- عادة كل شيء ينتصر ويترسّخ.

يذهب أركون -ردّاً على منتقديه من الجانب الغربي بسبب نقده للحداثة- إلى أن نقده للحداثة ليس بدعة من عندياته، بل سبقه إلى ذلك في الغرب نفسه فلاسفة كبار، أمثال: آلان تورين ويورغن هابرماس.

كما ينبهنا إلى أن حديثه عن متتالية الحداثة لا ينبغي أن يفهم منه أن هناك تسلسلاً زمنياً خطياً بين العقل اللاهوتي (أو القروسطي) وعقل الحداثة. فمثل هذا التسلسل التاريخي الخطي لا وجود له في حقيقة الأمر. ويضرب أركون مثلاً على ذلك ببعض المفكرين في العصور الوسطى في الشرق الإسلامي الذين بلوروا أفكاراً يمكن وصفها بأنها حداثة، من أمثال: التوحيدي، والمعري، وابن باجة، وابن رشد... إلخ. ويضرب أركون مثلاً آخر على ذلك ببعض من يعيشون في أكثر بلدان الغرب حداثة بأجسادهم، لكنهم ينتمون بعقولهم لحقبة العصور الوسطى، كالتيار المسيحي التقليدي الذي لا يختلف في شيء عن التيار الإسلامي التقليدي.

خاتمة

مشروع نقد العقل الإسلامي هو مشروع لم يكتمل بعد، حيث يحتاج تنفيذه إلى وقت طويل وإلى تضافر عدد كبير من المتخصصين في شتى العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة. لذا، يمكن أن نقول إن مشروع أركون أقرب ما يكون إلى خطة أو برنامج عمل أكثر من كونه مشروعاً ناجزاً. وأركون نفسه قد أشار إلى ذلك مراراً وتكراراً في كتاباته وحواراته التلفزيونية.

26 * يضرب أركون مثلاً على ذلك بـ«هتلر» الذي لم يولد في إحدى البلاد العربية أو الإسلامية التي لم تشهد الحداثة بعد.

والهدف الأساسي من هذا المشروع هو -كما يذهب أركون- الكشف عن مواقع التراث التي علاها الغبار وطَمَسَ معاملها مع مرور الزمن المتطاوُل، وذلك من أجل إعطاء حقَّ الكلام للمهمَّشين والمنبوذِين على مرِّ التاريخ، أي كلِّ أولئك الذين طُمست أصواتهم ومُحيت آثارهم من قِبَل إرادات القوَّة والهيمنة التي أُتيح لها أن تنتصر وتطغى على ما عداها. فضلاً عن أنَّ النقد الجاد والمسؤول للتراث -كما يذهب أركون- سوف يساعدنا على فهم المشاكل الكبرى والمعقَّدة التي نعاني منها الآن. فبحسب أركون، هناك علاقة وثيقة بين الماضي والحاضر. وكما أنَّ الحاضر يضيء الماضي عن طريق الاسترجاع والمقارنة، فإنَّ الماضي أيضاً يضيء الحاضر. بذلك يمكن أن نقول إنَّ أركون لا يسعى من خلال مشروعة النقد التفكيكي إلى الهدم، بل إلى البناء الذي لا يمكن أن يتمَّ قبل هدم القديم. ولا يعني ذلك التخلص من كلِّ القديم، فالتراث -كما يذهب أركون- مليء بالعديد من الجوانب الإيجابية التي يمكن الانطلاق منها في عمليَّة البناء. أمَّا ما أصبح ميتاً ومعرِّقاً لحركة التقدُّم والتطوُّر فلا بديل عند أركون عن طرحه جانباً.

الدين ومكاسب المعرفة البشريّة

من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح

تثوير اللاهوت، أم بحث عن الثورة من داخل الدين (قراءة تحليلية في كتاب "الدين والثورة")

♦ محمد صلاح

لماذا استطاعت المسيحية في أمريكا اللاتينية أن تبتكر لاهوتاً للتحرير، في حين فشل الإسلام، أو بالأحرى، الإسلاميون في تأسيس لاهوت تحرير إسلامي يستطيع أن يستوعب قيم التحرر والمساواة والعدل؟ كان هذا هو السؤال المحوري الذي تدور حوله الدراسة المهمة التي صدرت حديثاً منذ حوالي عام واحد (2016)، لصاحبها الباحث المصري الدكتور حمدي عبد الحميد الشريف، مدرس الفلسفة السياسية بكلية الآداب، جامعة سوهاج، التي جاءت في كتاب يحمل عنوان: «الدين والثورة بين لاهوت التحرير المسيحي واليسار الإسلامي المعاصر».

يناقش الكتاب بالتفصيل الشديد وبرؤية تحليلية نقدية مقارنة أهم تيارين نظراً للثورة من منطلق ديني أو لاهوتي، ونعني بهما: تيار لاهوت التحرير الذي ظهر في أمريكا اللاتينية في أوائل الستينيات من القرن العشرين، وتيار اليسار الإسلامي المعاصر الذي مثله مجموعة من المفكرين الإسلاميين التقدميين في مصر والسودان وتونس وإيران.

يطرح الكتاب مجموعة من التساؤلات الحية والمهمة، ومنها: ماذا تعني الثورة من المنظور الفلسفي؟ وما أهم عناصرها ومقوماتها؟ ما مكانة الثورة في الكتاب المقدس، والقرآن الكريم؟ ما حدود تأثير الدين في الثورة؟ وما حدود أثر الثورة على الدين؟ وهل كانت محاولة لاهوت التحرير المسيحي واليسار الإسلامي سعيًا لتثوير الدين، أم هي سعي للكشف عن جذور الثورة من داخل الدين؟ أي الكشف عن بواعث الثورة داخل الدين؟ وبمعنى آخر: هل كانت محاولتهما اتجاهاً من الدين إلى الثورة؛ بمعنى أن الدين باعث على الثورة، لأنه يتضمن جذوراً ثورية، أم كانت محاولتهما اتجاهاً للبحث في الثورة عن جذور لها في الدين ذاته؟ ومتى يكون الدين فعلاً إيجابياً ومقوماً من مقومات التغيير الاجتماعي؟ ومتى يكون تكريساً للاستبداد والخضوع للظلم؟ ومتى يتحول الفكر الديني إلى أداة من أدوات التغيير والثورة على الظلم؟ ومتى يُوظف كأداة للاستبداد والخضوع والاستغلال؟ ما حدود علاقة الثورات الأوروبية في العصر الحديث باللاهوت المسيحي؟ ثم كيف دخل مفهوم الثورة، كمفهوم سياسي، إلى صلب اللاهوت المسيحي المعاصر، ليكون موضوعاً مستقلاً من موضوعاته؟ وأخيراً، ما محاور الصلة بين المسيحية والثورة عند أنصار لاهوت التحرير المسيحي؟ وكيف ينظر أعلام اليسار الإسلامي إلى الإسلام، وإلى الثورة، وإلى الصلة بينهما؟

إن هذه الإشكالية بين الدين والثورة تُعدُّ -كما يقول الباحث بحق- «واحدة من أهم الإشكاليات وأعقدها في الفكر السياسي، وقد تداخلت فيها إشكاليات ومسائل أخرى أدت -على المستويين النظري والتاريخي معاً- إلى زيادة صعوبتها وتعقيدها. وتُعدُّ هذه الإشكالية جزءاً من إشكالية أكبر، وهي إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة. وقد كانت هذه الإشكالية الأخيرة -وما تزال- محل اهتمام كثير من المفكرين والفلاسفة منذ أقدم العصور، وهي تمثل إحدى الإشكاليات

الفكرية الحساسة بسبب كثير من المتغيرات التاريخية، والسياسية، والاجتماعية، والفكرية. وتُعنى هذه الإشكالية، في الأساس، ببحث أوجه الصلة بين الدين والثورة، وكذلك حدود تبرير الدين للتمرد والعصيان المدني. كذلك تبدو هذه الإشكالية أكبر وأكثر تعقيداً، حين نقول: جدلية العلاقة بين الدين والثورة، فمن المسلم به أن العلاقة الجدلية تعني التفاعل الديناميكي بين طرفي هذه العلاقة، وهذا ما يعني بشكل أو بآخر أن ثمة تفاعلاً ما بين الدين بوصفه عقيدة إلهية ثابتة، والثورة بوصفها ظاهرة اجتماعية ترمي إلى التغيير الجذري الشامل للمجتمع. ومن المسلم به أيضاً أنه في كل علاقة جدلية، هناك أسبقية معرفية لأحد طرفي هذه العلاقة، تؤسس دعائم الطرف الآخر، والأسبقية هنا للدين بطبيعة الحال. وبالإضافة إلى ذلك فإن العلاقة الجدلية تجعل الحديث عن طرف ساكن أمراً متعذراً، إن لم يكن مستحيلاً، اللهم إلا على سبيل التصور الذهني أو الفرض البحثي المبدئي⁽¹⁾.

ما يبدو له أهمية بالغة عند مناقشة هذه الإشكاليات المتعددة هو وعي الباحث بدور (الإيديولوجيا) في العلاقة بين الدين والثورة بصفة خاصة، والدين والسياسة بصفة عامة، وكما يلفت الباحث انتباهنا منذ البداية إلى أن «الصراع بين الدين والسياسة اتخذ أشكالاً وصوراً متباينة عند كل الحركات السياسية والدينية، وكان للإيديولوجيا دور كبير في تأجيج هذه الصراع. وقد كان النص الديني دائماً عرضة لأي استخدام إيديولوجي موظف ومغرض»⁽²⁾.

أولاً: أهمية الكتاب وموضوعاته

بادئ ذي بدء فإن أهمية هذا الكتاب تأتي من كونه من المحاولات البحثية الأولى والجادة من جانب الباحث لدراسة واحدة من أهم الإشكاليات الفلسفية والسياسية والتاريخية والدينية معاً، ونعني بها إشكالية العلاقة بين الدين والثورة، وذلك من حيث إن الدين أحد أهم مكونات المجتمعات البشرية على مر التاريخ، وأشد ما أثر في الجنس البشري بطريقة إيجابية أو سلبية، وكذلك الثورة باعتبارها أحد أخطر مظاهر علاقة المجتمع بالسلطة، وربما علاقة الإنسان الفرد بالمجتمع، فلا يخلو مجتمع إنساني من وقوع ثورة أو إرهاباتها، على الأقل النظرية إن لم تكن العملية، مع الأخذ في الاعتبار تعدد دلالات مصطلح الثورة، واختلاف أنماطه.

ويتعرض الكتاب بطرحه المميز والتأصيلي التفصيلي إلى تلك الإشكالية من خلال الدراسة التحليلية والمقارنة لتيار لاهوت التحرير المسيحي وتيار اليسار الإسلامي المعاصر. فبعد مقدمة ومدخل يمهّد الباحث فيهما الطريق للولوج إلى إشكالية الكتاب الرئيسة عبر عرضه المجمل لتساؤلات الدراسة الأساسية، ثم في المدخل يتعرض إلى الدين والثورة عند ماركس باعتبار الماركسية أكبر المذاهب الفلسفية تأثيراً على معظم التيارات الثورية الحديثة والمعاصرة من جهة، وباعتبارها أيضاً أثرت بطريقة أو بأخرى على الأطر الفكرية للاهوت التحرير المسيحي واليسار الإسلامي. وكذلك يتعرض الباحث لموقف ماركس من الدين، والذي ما يزال محل جدل وخلاف كبيرين. ثم يشرع الباحث بعد ذلك في عرض وتحليل الإشكالية الرئيسة للكتاب، وذلك انطلاقاً من العام إلى الخاص عبر عشرة فصول ثرية دسمة.

1. الشريف، حمدي: الدين والثورة بين لاهوت التحرير المسيحي واليسار الإسلامي، القاهرة: دار مصر العربية للنشر والتوزيع، 2016، ص ص 7-8.

2. المصدر السابق، ص 7.

بدأ الباحث أقسام دراسته بعرض فلسفي- تاريخي، تأصيلي مميز، لمفهوم الثورة وعلاقاته ببعض المفاهيم المتداخلة، كالتمرد، والانتفاضة، والإصلاح السياسي، والثورة المضادة، والانقلاب، والعصيان المدني، والحرب الأهلية، وكيف أنَّ ظاهرة الثورة تؤثر على هذه الظواهر وتتأثر بها. ثم استعرضت الدراسة العوامل المحركة للثورات، مع الإشارة السريعة «للتورات العربية»، وأسباب تخبُّطها أو فشلها. ثم حللت بعد ذلك مباشرة «مفهوم الثورة من التأسيس الديني إلى الصياغة اللاهوتية»، وذلك بعرض مميز ومنوع للحجج الراضة للربط بين الدين والثورة، وكذلك مسار تفسير الدين بين القراءة الثورية والقراءة المكرسة للطاعة، ثمَّ عرضت لموقف الفرق الإسلامية وكذلك بعض التيارات المسيحية من الثورة والدين معاً.

وانطلاقاً من هذا القسم العام، عرضت الدراسة عرضاً تأصيلياً تاريخياً مميزاً لا يخلو من حضور الحس النقدي لمسار التشكل التاريخي لتيار لاهوت التحرير المسيحي، وأشارت بالشواهد والأدلة إلى الأحداث والعوامل السياسية والتاريخية الداخلية والخارجية التي تشكَّل في ظلها هذا التيار الثوري في اللاهوت المسيحي المعاصر، وكذلك باعتباره تياراً مسيحياً حاول إعادة قراءة المسيحية من منطلق اجتماعي تقدُّمي، بما يتوافق مع متطلبات الزمان والمكان، وبما يتوافق مع العوامل الاجتماعية المؤثرة في شكل العالم آنذاك بصفة عامة وأمريكا اللاتينية بصفة خاصة. ومن هذه النقطة تعرَّضت الدراسة إلى حدود الأرضية المشتركة بين المسيحية والثورة، وبعبارة أخرى الأصول المشتركة بينهما، ثمَّ أصَّلت لمفهوم الثورة بين السلمية والعنف عند أعلام هذا التيار الثوري. وقد عرض الباحث لنماذج رائدة ومشرقة من لاهوتي الثورة والتحرير في أمريكا اللاتينية، حيث درس إنجازات وإسهامات كلٍّ من الكاهن الثوري الكولومبي «كاميلو توريس» Camilo Torres (1929-1966)، واللاهوتي البرازيلي «هَلْدَر كامارا» Helder Câmara (1909-1999)، والأسقف السلفادوري «أوسكار روميرو» Oscar Romero (1917-1980)، واللاهوتي البيروفي «جوستافو جوتييريز» Gustavo Gutiérrez (1928-؟)، والأب الفرنسي «ليوناردو بوف» Leonardo Boff (1938-؟)، وغيرهم من أعلام هذا التيار اللاهوتي الثوري في أمريكا اللاتينية.

وفي رأي الباحث أنَّ من أهمَّ الإنجازات الفكرية لهذا التيار اللاهوتي، دعوته لعدم الفصل القاطع والحاد بين مملكة السماء ومملكة الأرض، ومحاولته لتجاوز المسافة ما بين المقدَّس والديني، وهو ما أدَّى به إلى عدم الفصل بين الخلاص، كمفهوم ديني أو لاهوتي، والتحرير الاجتماعي والسياسي الإنساني بالمعنى الواسع⁽³⁾. لقد نظر أعلام هذا التيار إلى الخلاص من المنظور المسيحي، بوصفه تحرراً من الخطيئة، وبوصفه يتضمَّن أيضاً التحرُّر من الخطيئة الاجتماعية، المتمثلة في الظلم والاستغلال والقهر الاجتماعي. وهذا ما جعل الباحث يذهب ويؤكد بشدَّة، وهو محقٌّ في ذلك، على أنَّ تفسير أنصار هذا التيار لعقيدة الخلاص الدينية بأنَّه خلاص إنساني، دنيوي، اجتماعي، هو تفسير معاصر لا نجد له أصولاً في التفسيرات التقليدية لعقيدة الخلاص المسيحية⁽⁴⁾.

3. المصدر السابق، ص ص 189، 309.

4. المصدر السابق، ص 189.

ومن أهمّ التيارات الفكرية التي عالجها الكتاب وتعرّض لها بالتحليل والنقد تيار «اليسار الإسلامي»، ورؤيته الفكرية العامة؛ إذ يُعدّ هذا التيار الفكري المعاصر محاولة لا تخلو من أهمية لإيجاد طريق ثالث يحاول أن يوظف الدين في خدمة المتطلبات المجتمعية في العالم الإسلامي ويجعل منه أداة للتغيير «الثوري». وقد رصد الباحث بعرضه المميز وبراعة شديدة لأهمّ المحاولات الفكرية لما سُمّاه «الثورة الثانية» عند المفكر السوداني «محمود محمد طه» (1985-1909)، والمفكر الإيراني «علي شريعتي» (1977-1933)، وكذلك المحاولات البحثية لتجديد التراث و«تثوير الدين» عند «حسن حنفي» (1935-...)، ومجموعة «الإسلاميين التقدميين» في تونس. وفي هذا الإطار نجد أنفسنا أمام عرض تحليلي نقدي مميز لأهمّ الأعلام والحركات على الساحة الإسلامية التي ساهمت في بحث إشكالية العلاقة بين الدين والثورة، وأدلت بدلوها في مسائلها المتنوعة وتعقيداتها المتشابكة.

وقد اهتمّت الدراسة بشكل خاص بوضع الرؤية العامة لمشروع حسن حنفي تحت عين النقد، فكانت موفقة إلى حد كبير بتوضيح مدى التناقض والمغالطات التي وقع فيها حسن حنفي وهو يحاول أن يقدم مشروعاً يزعم أنه متكامل الأركان للخروج من الأزمة الراهنة التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، وبوجه خاص حالة الاستقطاب الحاد بين الأصوليين الإسلاميين والمفكرين العلمانيين في العالم العربي والإسلامي. ويتساءل الباحث بعد تحليله لرؤية حسن حنفي الفكرية: «هل اقترب «حنفي» في رؤيته الثورية من النصوص، لكي يطرح تأويلاً يتفق مع إيمانه بتاريخية العقائد الدينية، أم أنه بقي عند حدود التخوم، ولم ينفذ إلى جوهر النصوص؟ وبعبارة أخرى: هل تُعدّ محاولته محاولة لتثوير التراث الإسلامي من الداخل، أم إسقاط لقوالب فكرية عليه من الخارج؟ وهل استطاع تثوير اللاهوت/العقيدة الإسلامية، كما ادّعى فعلاً؟ وهل مشروعه يثور العقائد أم يهدم العقائد؟ وأخيراً كيف يمكن تقييم تجربته في مجمل مشروعه الفكري؟» ويجيبنا الباحث إجابة مختصرة تنم عن حس نقدي بما وقع فيه حنفي من تناقضات جمّة: «لقد أبقى حسن حنفي على شكل قضايا التراث، وحذف معظم مضمون هذا التراث! وإنّ نتيجته التي خلص فيها إلى تاريخية العقائد تفضي إلى القول إنّه لم يستطع أن يثور العقائد، أو أن يؤوّل النصوص تأويلاً خاصاً بمفهوم الثورة، وإنّما هدمها من أساسها»⁽⁵⁾.

ثم بيّنت الدراسة بعد ذلك أوجه الاتفاق والاختلاف بين رؤية كلٍّ من تيار لاهوت التحرير المسيحي، وتيار اليسار الإسلامي حول إشكالية العلاقة بين الدين والثورة، وكذلك علاقة التأثير والتأثر بين هذين التيارين. ثم أثر الماركسية على هذين التيارين وعلى قراءة أنصارهما للدين.

الفصل العاشر والأخير، هو من أهمّ الفصول على الإطلاق، بعنوان «الدين والثورة: رؤية مستقبلية»، وفيه تداركت الدراسة الرؤية النقدية التي ربّما في بعض الفصول طغى عليها المنحى التأصيلي، لكنّها عادت بشكل مستقل في هذا الفصل لتنظر نظرة ناقدة وتحليلية في مظاهر النجاح والإخفاق بين التيارين، وعددت الدراسة بعض أسباب فشل محاولات اليسار الإسلامي في أن تصل إلى ما وصل إليه لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، وإن كان ذلك الأخير أيضاً قد تداعى وأصيب بنوبات فشل، كما رصدت الدراسة ذلك، ممّا جعله يعيد النظر مرّات ومرّات في منهجه ومرجعياته.

وقد جاء المبحث الثاني من الفصل العاشر عن «الدين والثورة والعنف»، وفيه أيضاً قَدِّمت الدراسة رؤية نقدية لما تمخَّض عنه تيار لاهوت التحرير من جدل وتأثيرات على المستويين الاجتماعي والمعرفي، وتأثره بالماركسيَّة ومدى تأثيره في الواقع، والعلاقة الجدلية بين الفكر والواقع. وكذلك كيفية تحوُّل الدين من غاياته الكبرى إلى كونه مجردَ إيديولوجيا للعنف والإرهاب، وتفصيل ذلك نسبياً عند بعض النماذج المؤثرة في فكر الجماعات الإسلامية، كـ«سيد قطب» (1906-1966). وقد كانت إشارته إلى «قطب» إشارة موفقة ومهمَّة في الوقت ذاته، وربما يمكن أن تكون مدخلاً لدراسة مستقلة تدرس العلاقة بين التطرُّف الديني والأوضاع الاجتماعية بقراءة تفكيكية.

وأخيراً تجيء خاتمة الكتاب ليستدرك الباحث فيها ما يكون قد غاب عن تلك العوامل والأسباب، ألا وهو السبب المعرفي الذي يتمثل في تعرُّض المسيحية كديانة لعملية نقد عنيفة منذ عصر النهضة وما قبله في عصر الإصلاح الديني، إلى ما بعد عصر التنوير الأوروبي، وهو ما لم يتعرَّض له الإسلام إلا بمحاولات لم يكتب لها النجاح بعد. إنَّ الدراسة تعود لتثبت إلمامها بشتى الجوانب بصورة دقيقة فتشير إلى ذلك العامل في مستهل الخاتمة. كذلك عرضت الخاتمة ملخصاً وافياً ومركِّزاً للنتائج التي توصَّلت إليها الدراسة، لتبين أنَّها دراسة مكتملة استطاعت أن تجمع بين التشعُّب والتركيز ببراعة ملحوظة، واختارت موضوعاً غاية في الأهمية، ودرسته تأصيلياً وتحليلياً وتاريخياً مع حضور الحس النقدي للباحث.

ومن المقاربات المهمة التي وردت في هذا الكتاب، والتي نريد أن نتوقف عندها نظراً لأهميتها، تلك المقاربة التي يعقدها الباحث بين لاهوت التحرير والحركات الإسلامية. وقد ذهب الباحث إلى أنَّ من بين الأسباب في النجاحات الملموسة التي حقَّقتها تيار لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، هو تركيزه «على استخلاص الأبعاد الاجتماعية التقدمية في المسيحية، وابتعاده عن القضايا العقديَّة الخلافية. ومن هنا نجده يؤكد، مراراً وتكراراً، على المهمة الاجتماعية التقدمية للكنيسة، أي انخراط الكنيسة في المجتمع لتغييره إلى الأفضل. إضافة إلى أنَّ هذا التيار يتَّسم بسميتين أساسيتين: الأولى غياب التكفير لأصحاب النزعات والطوائف المسيحية الأخرى، والأخرى أنه لم يكن مُتَعَطِّشاً للسلطة»⁽⁶⁾.

وفي اعتقاد الباحث أنَّ جُلَّ الحركات الإسلامية «قد باءت بالفشل الذريع في تغيير المجتمعات العربية إلى الأفضل، وهي بوضعها الراهن غير قادرة على تقديم قراءة جديدة للإسلام، أو صياغة نماذج للإسلام الاجتماعي الثوري، ويرجع ذلك لأسباب عديدة عقَّدت مسألة التغيير عند أنصار هذه الحركات، بل أعاقته إلى حدِّ الآن»⁽⁷⁾. ومن هذه الأسباب فيما يذكر الباحث⁽⁸⁾:

1- غياب البُعد الثوري للإصلاح: فقد كانت معظم هذه الحركات على مدار تاريخها ذات طابع إصلاحية، لا ثوري، وكان تركيزها على إصلاح الفرد من الداخل أولاً، ثمَّ إصلاح المجتمع ثانياً أكثر من تركيزها على العمل، في سبيل تقديم مشروع اجتماعي ونهضوي شامل. وإذا كانت بعض الحركات الإسلامية ذات طابع تقدُّمي كحركة النهضة في تونس، فإنَّ

6. المصدر السابق، ص 292.

7. المصدر السابق، الموضع نفسه.

8. المصدر السابق، ص ص 292-295.

أكثر هذه الحركات رجعية. والواقع أنَّ كلَّ الحركات الإسلاميَّة، سواء الفكرية أو الاجتماعيَّة، التقدميَّة أو الرجعيَّة، في حاجة إلى تحقيقات منهجيَّة، ومراجعات حضاريَّة واسعة، وانفتاح على التيارات الفكرية الأخرى، خاصَّة وأنَّ فئة من العناصر الانتهازية في هذه الحركات قد استغلت فرصة وجود الخلاء الفكري في المجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة، وبدأت تفسِّر الدين، بل والتاريخ الإسلامي، وتقدِّمه للناس على أنَّه من الحقائق الثابتة، بعد أن تُصبغه بإيديولوجيتها الخاصَّة، وتتمنى أن تكون بديلاً عن الواقع القائم.

2- **انشغالها بالعمل التنظيمي والتعبوي:** ثمة سبب آخر يكمن في انشغال هذه الحركات في معظم فترات التاريخة بالعمل التنظيمي والتعبوي، على حساب الاهتمام بالجوانب الفكرية والثقافية؛ لأنَّ أقصى ما كانت تطمح إليه هو الاعتراف بها من قبل السلطة الحاكمة كأحزاب سياسية، تستطيع من خلالها الوصول إلى السُّلطة. ومن ثَمَّ لم يكن إسهامها الفكري والثقافي والاجتماعي في حجم انتشارها وسمعتها السياسية. ونظراً لأنَّ معظم هذه الحركات لم تَسْتَد إلى فلسفة واضحة المعالم، ولم تقم أصلاً على تأسيس معرفي مستنير، ونظراً لطبيعتها البراجماتية في التنظيم والنزعة الميكافيلية المصاحبة لها في السياسة، ونظراً لاعتمادها على مواقف وشعارات تتغير باستمرار، فقد انهزمت، أوَّل ما انهزمت، في مجال الأخلاق، فلم تنجب قيادات فكرية أو دينية يُعْتَدُّ بها، وإمَّا أنجبت سياسيين ضلّين، لا يُجيدون سوى الاتجار بالشعار والتلاعب بعواطف الناس، بخطاب دماغوجي ليس فيه سوى ضباب الشعار وصخبه وطنينه.

3- طغيان الجوانب العقائدية والأصولية في فكرها: إن التفاوت الهائل بين تقدّم اللاهوت المسيحي في العصر الحديث وتأخر علم أصول الدين الإسلامي/ علم الكلام، فيما يتّصل بالاهتمام بالجوانب الاجتماعية، هو أحد الأسباب الرئيسة في تعثر هذه الحركات على طريق التغيير الاجتماعي. ذلك أنّ علماء اللاهوت في أوروبا ما انفكوا يعمّقون العلاقة بين الدين والفلسفة، أو بين الإيمان والعقل، في حين أنّ علماء الإسلام ما يزالون يتناقشون حول قضايا عقائدية خلافية قديمة. وفي حين بدأ علماء اللاهوت المسيحي في أوروبا في بلورة «لاهوت ما بعد الحداثة»، نجد أنّ الإسلاميين، وبخاصّة السلفيين منهم، ما يزالون يسبحون في أحضان اللاهوت التكفيري وفقه العصور الوسطى. والأفدح من ذلك أنّهم يعتبرونه إلهياً مقدّساً معصوماً. ولهذا السبب ما يزال فقهاء المسلمين المنقطعون عن حركة العلم والفلسفة والتقدم البشري يرفضون فكرة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، أو فيما بين المسلمين أنفسهم، عن طريق تشبّثهم بفتاوى القرون الوسطى التكفيرية والمذهبية، التي تعتقد بوجود دين واحد صحيح، أو حتى مذهب واحد صحيح، وبقية الأديان والمذاهب باطلة.

4- سيادة مَبْدَأِ التكفير والعنف في نهجها السياسي: من هذه الأسباب أيضاً أنَّ معظم أنصار الحركات الإسلامية يتعطشون إلى السُّلطة، وقد تبنَّوا في سبيل ذلك كلَّ وسائل العنف والتكفير في مواجهة الخصوم، رغم ادِّعاء بعضهم بأنهم يرفضون العنف من حيث المبدأ كأداة للتغيير، ويركزون الصراع على أسس ديمقراطية تكون هي أسلوب الحسم في مجالات الفكر والسياسة والثقافة. والنموذج الأكثر جلاء لذلك هو التحوُّل الإيديولوجي الخطير لـ«سيد قطب» من الإسلام الاجتماعي التقدُّمي إلى التكفير، والدعوة إلى استخدام العنف لإقامة المجتمع الإسلامي.

5- فقدان الضمانات الحقيقية للاهتمام بالأبعاد الاجتماعية في الدين: ما تزال الحركات الإسلامية في حاجة إلى ضمانات؛ حتى تبقى الرؤى الاجتماعية التقدمية قائمة بعد تحوّل أصحابها. كما أنّها ما تزال في حاجة إلى تخلص فكرها

العقائدي من الخلافات القديمة بين الفرق الإسلامية، فيما يتعلق بقضايا قدم القرآن أم حدوثه، والنبوة والعصمة، والغيبة والتقية لدى الشيعة. إنها بحاجة إلى صياغة علم كلام إسلامي جديد يتجاوز علم الكلام القديم، الذي يبحث في الأخريات، وأحاديث الفرقة الناجية، وقضايا الذات والصفات.

6- ضرورة تعديل الخطاب السياسي والاجتماعي للحركات الإسلامية؛ لضمان نجاحها في إحداث التغيير الاجتماعي، وذلك بالتركيز على القضايا الملحة التي تهم الشعوب العربية والإسلامية. كما يجب عليها أن تتبلور بعيداً عن الأطر المذهبية أو العقائدية المغلقة، وأن تتجه إلى تحقيق المضمون الاجتماعي للدين. وإذا استطاعت هذه الحركات أن تحقق ذلك -وهو هدف بعيد المنال على كل حال- فإنه يمكن لها حينئذ أن تصل إلى درجة من القوة والتأثير في نفوس الجماهير الإسلامية، على غرار ما وصل إليه تيار لاهوت التحرير المسيحي.

وانطلاقاً من هذه الأسباب والعوامل التي أعاقَت الحركات الإسلامية في التغيير، يذهب الباحث إلى أن الحركات الإسلامية ما تزال في حاجة إلى بلورة مفاهيم الإسلام الاجتماعي في صيغ مُعاصرة، كما أن عليها تحليل واقع المجتمعات الإسلامية بدقة؛ حتى يتسنى لها فهم مظاهر الخلل والحيث وأساببه، والوصول إلى بلورة حلول بديلة. كما أنها ما تزال في حاجة إلى مزيد من الضمانات حتى لا تتغير مواقفها الأيديولوجية، وحتى تبقى الرؤى التقدمية في السياسة والاقتصاد والاجتماع قائمة، خاصة بعد أن تتسلم هذه الحركات السلطة⁽⁹⁾. وفي الواقع إن ممارسات الحركات والتيارات الإسلامية بعد وقوع «الثورات العربية» خير شاهد على ما يحلله الباحث برؤيته العميقة والثاقبة، ومن هنا تبيء الأهمية الحقيقية لدراسة هذا الكتاب في نظرنا.

ثانياً: ملاحظات واستنتاجات القراءة التحليلية

(1) تُعدُّ هذه الإشكالية التي يعالجها الكتاب جدَّ خطيرة ومهمّة، وتتأق خطورتها وأهميتها من أهمية المحورين الرئيسين اللذين تناقشهما الدراسة؛ أعنى «الدين»، و«الثورة» بشكل عام، فالدين ركيزة أساسية من ركائز المجتمعات الإنسانية، والثورة ظاهرة اجتماعية لا يكاد يخلو منها أي مجتمع، وكما أشارت الدراسة في مستهلها التأصيلي إلى أن الثورة مصطلح لا يقتصر على الثورات التي تطيح بأنظمة الحكم السياسية، بل هناك ثورات فكرية ومعرفية لا تقل أهمية، إن لم تكن تفوق الثورات السياسية؛ فالثورات الفكرية والمعرفية تؤدي في كثير من الأحيان إلى ثورات اجتماعية وسياسية.

(2) إن الدين لا يمكن ادعاء الوصول إلى حقيقته المطلقة؛ بل كل ما يُقدَّم على أنه دين إنما هو محض اجتهاد بشري لفهم ديني، فيمكن التنظير للثورة استناداً إلى نص ديني، ويمكن التنظير ضدها أيضاً استناداً إلى نص آخر أو إلى النص نفسه بتأويل آخر له. ومن هنا كان الوعي الشديد من جانب الباحث بأن ما يناقشه من آراء وأفكار وتصورات بخصوص هذه الإشكالية ينتمي إلى إطار «الفكر الديني»، لا «الدين» ذاته.

9. المصدر السابق، ص 295.

(3) تؤثر الأفكار الفلسفية والإنسانية والتغيرات الاجتماعية بقوة على «الدين» و«الفكر الديني» معاً، فالمتطلبات العصرية للمجتمعات كانت من أهم العوامل التي دعت إلى ظهور تيار لاهوت التحرير وما ترتب عليه من إنجازات كبيرة، وهنا يظهر مدى قدرة الأفكار على التغير والتشكل، فالماركسية التي تعاديبها الأديان الأصولية، قد استطاعت تقديم نفسها (في تيار لاهوت التحرير) عبر نمط آخر من أنماط الفكر الديني، وهو الفكر نفسه الذي يرفضها وهو بثوبه الأصولي.

(4) إن الانطلاق من إيديولوجيا، سواء كانت دينية أو علمانية، قد يقوّض ويعطل الحس النقدي لدى المفكر، حيث يطغى (الإيديولوجي) على (المعرفي) - إذا استعرنا توصيف «نصر أبو زيد» - وربما هذا هو الذي حدث مع تيار اليسار الإسلامي. لذا فالثورة الحقيقية تبدأ من منطلق معرفي، ومن دون تلك البداية الأولى التي تثور أول ما تثور على العقل نفسه من العقل باستقلالية نقدية، لن تفضي أية حركة ثورية إلى تغيير مُجدٍ وحقيقي.

(5) الحديث عن المسيحية كدين، والعلاقة بينها وبين الثورة، وربما ينطبق الأمر على الإسلام أيضاً، ربما يتلخص بما يُسمى «الطبيعة الثورية النسبية»، فهما دينان ثوريان في بدايتهما: على مستوى الفكر لا الفعل بالنسبة إلى المسيحية كدين، وعلى مستوى الفكر والفعل بالنسبة إلى الإسلام كدين، وتلك الثورية معناها التمرد على المعتقدات والأوضاع السائدة آنذاك فحسب. ومن هنا وبعد تناول الدراسة بشكل تفصيلي لتلك العلاقة الإشكالية بين الدين والثورة، أظن أن الدين لم ينطلق من أساس اجتماعي بقدر ما انطلق من أساس لاهوتي، فالأديان الإبراهيمية خاصة جعلت التوحيد ثورة على الشرك، لكن وكما أشارت الدراسة في مواضع أخرى لم تكن انطلاقاً من الأوضاع الاجتماعية لأجل تقويض الأوضاع الاجتماعية، وإلا فسرعان ما تركزت النزعة اللاأثرية اعتماداً - كما أشارت الدراسة - على بعض النصوص، مثل وجوب طاعة الحاكم ولو ضرب ظهرك، أو في المسيحية كما بينت الدراسة بنصوص عديدة.

(6) بالنسبة إلى (ثورية) الفرق الإسلامية فهي أيضاً «ثورية نسبية»، وقد فطن الباحث إلى ذلك وأشار إليه، فبعضها ربما تكون ذات طبيعة ثورية في جانب، ورجعية نكوصية في جانب آخر؛ الخوارج على سبيل المثال، فرغم أن الدراسة تشير إلى البداية السياسية البحتة، فإن تلك البداية السياسية هي أيضاً عامل ثانٍ بعد العامل النصي الأصولي، وتلك هي إشكالية كل الفرق الأصولية: أن الانطلاق يكون دوماً من فهم حرفي للنص أصاب أو أخطأ، بل ربما أشد الحركات ثورية لا بد أن تتهم الحاكم بكفر أو فسوق من منطلق ديني كي تثور عليه. لذا ففي اعتقادي أن الثورية الحقيقية في الفكر الإسلامي هي الثورية المعرفية التي ثارت أساساً على حرفية النصوص، والقراءة الأصولية، وإن لم يكن لها بعد اجتماعي مثل الثورات الفكرية التي قادها كثير من الفلاسفة عبر العصور، والثورة العقلية النسبية إلى المعتزلة رغم أصوليتها كما أشارت الدراسة إلى ذلك بامتياز ودقة بالغة.

(7) من بين نقاط القوة في الكتاب، تحرّي الباحث الدقة والموضوعية في كل ما كتب، وكذلك الحس الفكري والنقدي لديه حاضر بقوة، ومن بين الآراء القوية له: «إن الثورة الحقيقية لا تتمثل فقط في مجرد تغيير الأنظمة، لكنها تتمثل أولاً وقبل ذلك في تغيير القيم والمفاهيم الرجعية السائدة في المجتمع». وقد استشهد الباحث في ذلك بكل من «القس الألماني

«مارتن لوثر» Martin Luther (1483-1546)، والمصلح الديني «جان كالفن» Jean Calvin (1509-1564)، وهما يمثلان الحركة البروتستانتية، فرغم أنَّهما رجعيَّان بمعيَّار السياسة، فإنَّهما ثوريَّان بمعيَّار تغيير المفاهيم»⁽¹⁰⁾.

خاتمة

تُعَدُّ هذه الدراسة من أولى الدراسات الرائدة التي حاولت اقتحام تلك الإشكالية الخطيرة، وهي دراسة ثرية للغاية؛ لتناولها إشكاليَّات متداخلة ومتشعبة تمسُّ الواقع والتاريخ بل والمستقبل معاً. وقد أجاد الباحث براءة في التعرُّض لهذه الإشكالية الرئيسة وتلك الإشكاليَّات المتفرعة عنها. ورغم تناوله عدداً كبيراً من المحاور المتصلة والمتشعبة في الوقت نفسه، فإنَّه استطاع بجديَّة الباحث المتمكن والمتميز ورصانة الناقد الموضوعي أن يجمع بين السرد التاريخي والتحليل والنقد والتوصية بتصورٍ مستقبلي في الوقت نفسه عن الدين والثورة، وكذلك المقارنة الناقدة بين تيار اليسار الإسلامي وتيار لاهوت التحرير المسيحي. بالإضافة إلى عدد من القضايا والمسائل الأخرى المهمة التي تناولتها الدراسة، والتي ما تزال تشغل عقول المفكرين والباحثين في العالم العربي والغربي على السواء.

إنَّ الإشكالية نفسها، والإشكاليَّات المختلفة كما تناولتها الدراسة، ذات أهمية بالغة وتمسُّ واقعنا بصورة مباشرة. والجميل أنَّ القارئ إن تسرَّب إليه أيُّ استشكال فسرعان ما يجد الردَّ من الباحث نفسه في صفحات أخرى، فالحضور الشمولي والنقدي موجود حتى داخل الدراسة نفسها لنفسها بصورة تثير الإعجاب والتقدير العلمي.

الدين ومكاسب المعرفة البشريّة

من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح

الدين في الفضاء العام: حدود مقترح هابرماس وخطاب «أديان العالم»

◆ مات شيدي

◆ المترجم: مصطفى حفيظ

ملخص

منذ 2001 تحوّل يورغن هابرماس أكثر فأكثر لطرح أسئلة عن دور الدين في الفضاء العام، ويشدّد الآن، محوراً موقفه السابق، على تضمين عادل للأصوات الدينيّة داخل الفضاء العام السياسي، ويلجّ على الاعتراف وسط المواطنين العلمانيين بأننا نعيش في عالم "ما بعد علماني"، والذي يجب أن يصبح مكيفاً مع الوجود المستمر للجماعات الدينيّة. عمليّة كهذه تتطلب أن يتحمّل المواطنون "تنافراً معرفياً" عند مجابهة مطالب دينيّة وأن يجربوا "برنامج ترجمة" لاكتشاف مضمون الحقيقة الدينيّة بداخلها، ومادام هناك الكثير لمُدح هذا الموقف، أقول إنّ نموذج هابرماس مقيّد، دون داع، بفهمه الضيق لـ "الدين" كمقولة معيارية، وأنّه يمنح امتيازاً لتصور أوروبي مهيم عن "أديان العالم"، بينما يحدّد المتغيرات لكيف يتعيّن على الخطاب عن الدين في الفلسفة والفضاء العام معاً - أن يمضي قدماً.

النص

يقترح هابرماس في مقالة حديثة مقارنة شاملة أكثر لدور الدين في الفضاء العام مقارنة بما كان يريد أن يصرّح به¹، وبإشارته لظواهر مثل انهيار الاتحاد السوفيتي وهجمات 11 سبتمبر 2001، يؤكّد هابرماس أنّ الدين قد حظي بـ "أهميّة سياسية غير متوقعة حتى الآن"، وبذلك يسوّغ تفكيراً متجدداً². تلاحظ ماييف كوك Maeve Cooke هذا الفارق البسيط في تفكير هابرماس، وتشير إلى أنّ نبرة كتابته عن أهميّة الدين أضحت أقلّ حذراً عما كانت عليه في السابق، داعية إلى إدراج اللغة الدينيّة في النقاش العام³. فتفكير هابرماس المتغيّر ليس دون سابقة، على أيّة حال، ويمكن اكتشافه في طور التشكّل في بعض كتاباته السابقة، وفي مقالته سنة 1992 بعنوان «مواضيع في التفكير ما بعد الميتافيزيقي»، مثلاً، يسلم بعلاقة حيويّة بين الدين والفلسفة، حيث يواصل الدين إلهام الفلسفة من خلال قوّة مضمونه الدلالي، وهكذا يُحافظ على ما يسمّيه «التبعيّة الغريبة» بين الاثنين⁴. ولم ينتقل من الاعتراف بوجود هذه التبعيّة وقيمتها إلى منح الفاعلين المتدينين

1. Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere," European Journal of Philosophy 14 (2006): 1.

2. For an earlier statement on these themes, see Jürgen Habermas, "Faith and Knowledge," in The Future of Human Nature, trans. Hella Beister and Max Pensky (Cambridge: Polity Press, 2003).

3. Maeve Cooke, "Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal," International Journal of Philosophy 60 (2006): 189.

4. Jürgen Habermas, Themes in Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays, trans. William Mark Hohengarten

حقوقاً متبادلة في حقل الخطاب العام، على أيّة حال، إلا بعد مقالته التي كتبها في 2006 بعنوان «الدين في الفضاء العام»، وبينما تُحرم الأصوات الدينية من موقع في الهيئة التشريعية في نهاية المطاف، تثير خطوة هابرماس بعض الأسئلة المهمة عن حدود العقلانية التواصلية ومشكلة التسامح (الديني) بشكل عام. فمن جهة، تدفع حدود الخطاب العام إلى حثّ المواطنين العلمانيين على التعامل مع «مضمون الحقيقة الدنيوية» للتعبير الدينية، بينما تطالب المواطنين غير المتدينين من جهة أخرى، باعتناق حقائق عالم «ما بعد علماني»، التي يجب أن يعلموها لاستيعاب الوجود المستمر للدين كقوة في الحياة العامة، تضع خطوة هابرماس، إذن، عبئاً مشتركاً على الأشخاص العلمانيين والمتدينين على قدم المساواة، وتقترح إطاراً حيث يمكن للأصوات الدينية أن تساهم في صنع القرار السياسي دون أن تصبح مهيمنة علناً في العملية. علاوة على هذا، تقترح فهماً متجدداً لطبيعة العقد الاجتماعي، الذي بالإجماع المتبادل يوافق المواطنون (مثالياً) على تكريسه في الدستور العلماني، وبهذا الشكل، فإنّ قاعدة متساوية لخطاب عام سياسي توزّع بتساوٍ أكثر، بالإضافة إلى ذلك، تمّ تحديد مستوى أعلى لتفكير-ذاتي نقدي، وهو الذي يفرض على كلّ المشاركين تحمّل شكلٍ من «التنافر المعرفي» كي يتمكنوا من استيعاب موقف «الآخر». باختصار، يؤيد مقترح هابرماس برنامجاً براغماتياً لإدراج الأصوات الدينية في الفضاء العام السياسي لتسهيل التواصل العقلائي. وبما أنّ طبيعة تداول الفضاء العام السياسي ونماذجه المتشابهة هما بالكاد حدّ مستقر (ولا يمكن للسؤال حول التنافر المعرفي، من وجهة النظر هذه، أن يستعمل في النقاش العام) لا يبدو هابرماس مهتماً بلوجيستيك نموذج وضعي، بل بالأحرى، بالسؤال المعياري ثمّ النظري، عن كيف وعلى أيّ أساس ينبغي علينا أن نمضي قدماً بطريقة مثالية⁵. وعكس ما يراه استبدادياً ونموذجاً ماركسياً دوغمائياً، مثلما دُعم من طرف لوكاس (Lukács) أو طمأنينة سياسية واهنة للمنطق السلبي لآدورنو (Adorno)⁶، يقرّ هابرماس برؤية ديمقراطية اجتماعية جذرية في الفضاء العام، حيث يقدّم أعضاء من مواطنين أحرار «حواراً معيارياً كمحادثة تبرير تحدث تحت إكراهات «حالة خطاب مثالي»»، وحيث يسلم بصحة شروط الاحترام الأخلاقي العالمي والتبادل المتساوي⁷.

على الرّغم من المتاعب مع هذا النموذج، يطرح تصوّره لفضاء عام مثالي بعض الأسئلة المثيرة للنقاش حول الشمول، والتداول، وتخفيض النزعات العدائيّة في الدول الليبراليّة الحديثة، وهي ليست أقلّ من تلك التي تنشأ بين المواطنين المتدينين والعلمانيين. في المقام الأوّل، تضع نظريّة هابرماس عن الحداثة الشروط التي بموجبها يكون الرعايا في المجتمعات الحديثة قادرين على تحمّل «عملية تعلم»، ويمكن للتصرّفات وفقاً لها أن تكون منسجمة وأن يكون الإجماع سهلاً تحت تصوّر «براغماتي» و«ما بعد تقليدي» لمعنى الملفوظات (التعابير) الأخلاقيّة⁸. تواجه وصفات هابرماس صعوبات، عندما

(Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), 51.

5. For a selection of critical essays on Habermas's model of the public sphere, see Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge Mass: The MIT Press, 1992).

6. See, for example, Andrew Edgar's chapter on the public sphere in his book *The Philosophy of Habermas* (Montreal & Kingston: McGill-Queen's UP, 2008), 27-55.

7. See Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas," in *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge, 1992), 105.

8. For a clear elaboration of Habermas's theory of modernity and discourse ethics, see James Gordon Finlayson,

نتأمل فهمه لـ«الدين» كمقولة معيارية، وكيف أن الحدود التي يقدمها تساعد على تمييز خطاب محدود على حساب تأويلات أخرى أكثر أهمية.

وهنا قد نسأل على نحو دقيق، إن كان يمكن لتصور هابرماس للدين وتقدير دوره في الخطاب العام أن يستعمل في خدمة أجندة سياسية مهيمنة (أي، تلك الأورو- مركزية)، وما إذا كانت الحدود التي يضعها للمواطنين العلمانيين لإشراك الديني مقيدة بشكل غير ضروري. ولو أنني سأفصل بإسهاب في لوجستيات نظرية هابرماس، إلا أنني مهتم بهاتين النقطتين الأخيرتين أكثر.

يمنح هابرماس في مستهل مقالته سنة 2003 «اللاتسامح والتمييز» مكان الصدارة في النضال من أجل التسامح الديني من مرسوم (Nantes) في فرنسا (1598)، إلى قانون حول الدين في ماريلند (1649)، إلى قانون التسامح في 1689 في إنجلترا- كنماذج لكل الحقوق الدستورية الأخرى في إطار ديمقراطي ليبرالي وكإرهاصات الحداثة⁹. ومثلما اقتضى النقاش المبكر عن «عملية تعلم» عبر التشاور، يقتضي تشكيل الإرادة الديمقراطية عملية «اتخاذ وجهة نظر متبادلة»، كي تصبح السلطة الديمقراطية معممة ومدسترة في الدولة، فضلاً عن ذلك، فإن هذا الهدف من الاعتراف المتبادل بحق الآخر في الاعتقاد بشكل مختلف عن نفسه، يفرض تكييفاً معرفياً لمنافسة الآراء السائدة وعملية الاعتراف والشرعة من طرف كل أطراف المحتوى الأخلاقي لدستور علماني وديمقراطي متفق عليه بشكل متبادل.

مشيراً إلى أن وثيقة 1776 الأمريكية للحقوق «كانت قدوة سياسية في الطريق إلى تأسيس حرية الدين التي استندت على الاحترام المتبادل للحرية الدينية للآخرين»، يبدي هابرماس اهتماماً شديداً بما يعتبره «صحيحة» دينية متسلطة في العالم الإسلامي وفي الولايات المتحدة على حد سواء¹⁰، ويطالب بتمحيص موسّع أكثر لتصور جون رولز (John Rawls) عن «الاستعمال العام للعقل»، ملحاً على أن «رابطة موحدة» للتكافل المدني تنشأ من خلال تكييف معرفي تبادلي وسط المواطنين العلمانيين، تكييف، يشدد هابرماس، وجب «تمييزه عن الفضيلة السياسية للتسامح الخالص»¹¹. لذلك يحتاج المواطنون العلمانيون لتنمية ما يسميه «التجاوز الاستبطاني لفهم ذاتي علماني للحداثة»، واعتراف بأنهم يعيشون في مجتمع ما بعد علماني، والذي يجب أن يصبح «مضبوطاً معرفياً» على الوجود المستمر للجماعات الدينية¹². يسعى هذا البعد عن تصور رولز لـ«الاستعمال العام للعقل» لترويض نفسه على واقع عالم ما بعد علماني، وللتصالح مع حقيقة أن المزاعم الدينية تشكل «خلفاً متوقعاً إلى حدّ معقول» في المجال العام السياسي.

Habermas: A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press, 2005), 62-105.

9. Habermas, "Intolerance and Discrimination," International Journal of Constitutional Law 1, 1 (2003): 22.

10. Habermas, "Religion in the Public Sphere," 3. For a critique of Habermas's notion of a post-secular constellation see Hans Joas, "Post-Secular Religion: On Jürgen Habermas," in Do We Need Religion: On the Experience of Self-Transcendence (Boulder, Col: Paradigm Publishers, 2008), 105-111.

11. Habermas, "Religion," 15.

12. Ibid. 15.

في نقدها لهذه الحجّة، تشير ماييف كوك إلى كَيْفِيَّة تمييز هابرماس بين «التعاطي النقدي» مع الجوهر المعرفي للمقولات الدينيّة وبين «التقويم النقدي» لصحة المقولات. وبهذا الشكل يسعى لاستبقاء التفكير ما بعد الميتافيزيقي ضمن اختصاص الفلسفة الاجتماعية، في وقت يقرُّ بالتبعية المتواصلة بين الهويّات الدينيّة والعلمانيّة وإمكانية التجديد الدلالي¹³. وبينما تنثني في الأخير على أفكار هابرماس، تلاقي كوك بعض المشاكل مع ضيق أفق هذه المقاربة. وهنا تكتب أنّ هابرماس يفشل في التمييز بين المعتقدات المتسلّطة معرفياً وبين تلك التي ليست متسلّطة. إنّ المشكلة مع الأولى هي أنّها تدّعي الحقيقة دون وساطة من خلال اللغة (وبالتالي التضمن والتداول)، ويتجاهل التاريخ والمحتوى في مناقشتها، والأهم من ذلك، فإنّ الحقيقة المفترضة للتجربة الدينيّة التي يمتلكها المتسلّط تمنع أيّ نوع من التقييم النقدي¹⁴. وعلى الرغم من أنّها متوافقة إلى حد كبير مع مقترح هابرماس بأنّ العبء السيكلوجي للتنافر المعرفي يوزع بالتساوي بين المواطنين العلمانيين والمتدينين بالطريقة نفسها، تشير كوك بنحو دقيق لإخفاقه كلياً في تقدير إلى أيّ مدى يمكن للمساهمات الشعبية المتطلبة لعملية تشريع من خلال «مفردة ما بعد ميتافيزيقيّة» أن تضعف المشاركة للمؤمنين المتدينين، وبهذه الطريقة يمكن أن تمنع الأصوات الدينيّة من عملية صناعة القرار بشكل غير ضروري، مثلما تكتب:

مبعدين النخبويّة المطلقيّة، وعناصر تاريخيّة من الأساليب التقليديّة في التفكير الميتافيزيقي، يمكننا محاولة إنشاء أساليب غير متسلطة؛ يسلم التفكير الميتافيزيقي لهذا النوع بأنّ مسلماتها الموجهة تمرّ بوساطة اللغة والتاريخ والمحتوى، وتفهمها ليس كادعاءات غير قابلة للنقاش حول بنية العقل أو العالم، بل كحجج تثير مزاعم شرعيّة يمكن أن تتعرض لمساءلة نقدية مفتوحة وشاملة، وعمليات مناسبة للجدال العام.¹⁵

يتطرق تقييم كوك الإيجابي للتفكير الميتافيزيقي «اللامتسلط» بشكل مقتضب، لنقص محتمل في مناقشة هابرماس. فإخفاقه في التمييز بين أساليب الفهم الذاتي للدين (الامتسلط واللامتسلط) الذي يضعه، يقصي في الحقيقة أصواتاً محتملة من العملية التشريعية التي من الممكن جداً أن تلتقي بمقاييسه للعقل العملي. ومع أي لا أرغب في الدفاع عن شرعية مقترح كوك لإدراج ما تسميه التفكير الميتافيزيقي «اللامتسلط» ضمن العملية التشريعية، ولا التحقيق في هذه المسألة هنا، يجدر الأخذ بعين الاعتبار ما إذا فشل هابرماس في التمييز بين الأساليب المختلفة للتفكير الميتافيزيقي، وإن كان كذلك، على أن يشكل هذا إغفالاً هاماً في نظريته.

إنَّ النقطة الأساسيّة في المشكلة، بالمقابل، هي أنَّ هارماس لا يَفشل في التمييز بين أشكال الفهم الذاتي الديني فحسب، بل إنَّه يغفل التمييز بين أشكال فهم الدين، وبالتالي يضيِّق الحدود لأجل النقد. تأمَّل القول التالي من «الدين في الفضاء العام»:

13. Cooke, "Salvaging and Secularizing," 195.

14. Ibid. 199.

15 . Ibid. 205.

باختصار، فإن التفكير ما بعد الميتافيزيقي مهياً ليتعلم من الدين، لكنّه يظلّ لا أدرياً في العمليّة، فمن جهة يلجّ على الاختلاف بين يقينيات الإيمان، وعلى مزاعم الشرعيّة التي يمكن انتقادها علانية من جهة أخرى، لكنّه يحجم عن الافتراض العقلاني الذي يمكنه بنفسه أن يقرّر أيّ جزء من العقيدة الدينيّة عقلائي وأيّ جزء لا عقلائي¹⁶.

دفاعاً عن مقاربة «لا أدريّة»، يميّز هابرماس في الأوّل، بين الإيمان ومزاعم الشرعيّة، وهكذا يفصل مقولات الحقيقة التي ليس لها نتائج مباشرة على الخطاب العام (مثلاً: أؤمن أن يسوع ابن الرّب) عن تلك التي لها نتائج (مثلاً: إنّ المثليّة إثم). إذ يواصل منح «يقينيات الإيمان» نطاقاً متميّزاً، وبذلك يمنح للعقائد الدينيّة حصانة من النقد العقلاني. بعبارة أخرى: إنّ التفكير ما بعد الميتافيزيقي يحجم عن إطلاق حكم على المزاعم الدينيّة نحو الإيمان، فمطلبه الوحيد هو أن تكون الأفكار المعلنة في الفضاء العام السياسي دنيويّة، علماً أنّ تغييراً في الاتجاهات المعرفيّة لـ«الوعي الديني» يقتضي عمليّة تعلم صعبة، والتي لها «نتائج غامضة» من وجهة نظر معرفيّة واجتماعيّة¹⁷. إنّ اهتمام هابرماس الأساسي هو تعريض التكامل السياسي للخطر عندما تقسم الهويّة بين وجهات النظر (العالمية) مجتمعاً إلى معسكرين «أصولي» و«علماني». في حالة الأوّل، في الحقيقة، فإنّه من الضروري لجميع الجماعات الدينيّة أن تكون قادرة على اكتساب تفكير ذاتي ونظرة تعدديّة عن الحداثة، ذلك أنّ مزاعم الحقيقة لـ«غير المؤمنين» تفهم كخلافات لا مفرّ منها وجب التعامل معها في خطاب عقلائي وليس رفضها بلا تمحيص فحسب¹⁸. وفي حالة الأخير، مطلوب موقف انعكاسي وغير اختزالي تجاه الديني، وموقف آخر «يحجم عن إطلاق حكم على الحقائق الدينيّة، في حين يصرّ، بطريقة غير مثيرة للجدل، على وضع فصل صارم بين الإيمان والمعرفة»¹⁹. بينما أعتقد أنّ مفهوماً كهذا صحيح أساساً في اعترافه بالعوائق التي فرضت في الانتقال من بنية نظام أخلاقي تقليدي إلى ما بعد تقليدي، وعلاوة على ذلك، يقرّ بأنّ عمليّة تعلم تكميليّة لا يمكن مباشرتها على مسلّمة الشرعيّة المسبقة لوجهة نظر (علميّة) علمانيّة، وهي لا تؤمن، مثلاً يقول هابرماس، بأنّ «المشاركين وتنظيماتهم الدينيّة يستطيعون وحدهم حلّ مسألة ما إذا كان الإيمان «المحدث» ما يزال إيماناً «صحيحاً»²⁰.

هناك أهميّة في ترك النقاش الداخلي حول الإيمان «الصحيح» للمؤمنين كموقف تكتيكي، بما أنّه يحقق مستوى من التبادليّة في الخطاب العمومي الذي من شأنه تقييد الانتقادات العلمانيّة لـ«مزاعم الشرعيّة التي يمكن أن تنتقد علانيّة» (كما هو الحال مع المثليّة المشار إليها آنفاً)، فرق كهذا يمكنه فعلاً حصر الفرصة لفتح الخطاب عن الدين على تحليل أعمق، إنّ الذي يحتمل النقاش هنا، ليس كثيراً، التقييد الموضوع على المواطنين العلمانيين من أجل ترك مزاعم الإيمان للمؤمنين، لكن بالأحرى التضمن أنّ هذا الحجم من التدين المفرط هو بشكل ما غير مهم لنتائج النقاش

16. Habermas, "Religion," 180.

17. Habermas, "Religion," 18.

18. Ibid. 18.

19. Jurgen Habermas, "Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the 'Public Use of Reason' by Religious and Secular Citizens," in Between Naturalism and Religion, trans. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity Press, 2008) 140.

20. Ibid. 19.

العام. بما أن نظرية هابرماس معيارية وليست يقينية أو تفسيرية، يجب على نظرية نقدية للدين أن تصغي لمزاعم لاهوتية في الواقع وتاريخية للإيمان من أجل إظهار، وسط أشياء أخرى، الأشكال السائدة، والحكم المسبق، والتحيز الإثنو مركزي، وهكذا دواليك.

شائع بالنسبة إلى الدراسة الأكاديمية للدين الرفض المسبق لأي مفهوم لدين «صحيح»، سواء كان ذلك من وجهة نظر «إيميكية» أو «إيتيكية»²¹. بعبارة أخرى: إن مزاعم الحقيقة للتعاليم الدينية لم تُعلن صحتها ولم يُنكر لها، رغم كونها دوماً موضوعاً للنقد المادي من منظور العلوم الاجتماعية. ووفقاً لذلك، يجب أن توضع مقولة هابرماس التالية موضع شك: «في أحسن الأحوال، تدور الفلسفة حول الجوهر المبهم للتجربة الدينية لما يتفكر في المعنى الحقيقي للدين، يجب أن يظل هذا الجوهر مخالفاً للتفكير المنطقي إلى أبعد حد كجوهر التجربة الجمالية، التي يمكنها أيضاً أن تطوق فقط، ولكن دون أن تخرق من التفكير الفلسفي»²².

مع أن هذه الحجة قد تكون معقولة ضمن نطاق فهم الخطاب اليقيني داخل الفضاء العام، نطاق قاوم إلى حد كبير دمج الدراسة الأكاديمية للدين، إلا أنها لم تبقَ وقية للتفكير الفلسفي، خصوصاً عندما اتسع هذا الخطاب ليشمل نظرية اجتماعية نقدية في دراسة الدين. ولئن كان صحيحاً أن لدى بعض المدارس الفكرية، بالأخص وسط المفكرين الفينومينولوجيين في عرف فريدريتش شلايرماخير، ورودولف أوتو، ومورسيا إليادا، أن الحقل التجريبي يجب أن يبقى في حد ذاته حقلاً فوق التفسير أو النقد²³، بالنسبة إلى الكثيرين تمنح هذه الطرق وضعاً قانونياً فريداً لا مبرر له للمزاعم الدينية، وبذلك تجعلها محصنة من النقد²⁴. في الواقع، إن معظم الأعمال الجديدة عن النظريات المعرفية للدين، كتلك التي قام بها باسكال بوير وهارفي وايتهاوس، كانت صريحة في جذب الحقل التجريبي إلى ذهن المؤمن²⁵. يجب أن يبرز سؤال مهم هنا: كيف يمكن لهابرماس أن يتوقع أن يتحمل المواطنون العلمانيون تنافراً معرفياً بينما غير مسموح لهم انتقاد المزاعم اللاهوتية عن الحقيقة من موضع نقدي، على الرغم من كونه متسماً بالاحترام؟ ألا يقيم هذا المطلب إذن عبئاً غير مناسب أيضاً على المواطنين العلمانيين؟ سأقترح هنا أن جزءاً من المشكل يمكنه أن يُعزى إلى فهم هابرماس لـ«الدين» نفسه، وبما أن الخطابات النقدية عن الدين قادرة على التحرُّك فوق التقسيم الموحد/ الملحد المقولب والتبسيطي، انتقدت من طرف هابرماس عندما يشير إلى النماذج الوضعية للدين كـ«العلموية»²⁶، وقادرة على تقديم نقد للدين بشروط

21 . إيميكية أو إيتيكية: emic or etic; وجهة نظر المنهج الاستبطاني (الداخلي) والمنهج الخارجي في دراسة الثقافة.

(emic) /المنظور الثقافي للمجتمع من الداخل، وetic/ المنظور الثقافي من الخارج).

22 . Habermas, "Religion," 17.

23 . See Eric J. Sharpe, Comparative Religion: A History (La Salle, IL: Open Court Publishing Co., 1991), 220-250.

24 . See Donald Wiebe, "Religious Studies," in The Routledge Companion to the Study of Religion, ed. John R. Hinnells (New York: Routledge, 2005), 98-121.

25 . For an overview of such theories see Luther H. Martin, "Religion and Cognition," in The Routledge Companion to the Study of Religion, ed. John R. Hinnells (New York: Routledge, 2005), 473-488.

26 . See Habermas, "The Boundary between Faith and Knowledge: On the Reception and Contemporary Importance of Kant's Philosophy of Religion," in Between Naturalism and Religion, trans. Ciaran Cronin (Cambridge, UK: Polity, 2008).

متنافرة أقل معرفياً، ولو أنها في مواطن ليست أقل تحدياً (مثلاً إعلان حديث مدعم من طرف ريتشارد دوكنز، والذي يقرأ «ربما ليس هناك إله. توقف الآن وانعم بحياتك»)²⁷. إنَّ اهتمام هابرماس بشأن ضرورة تناول الوعي الديني على الرغم من عدم اعتراضه على «مزاعم الحقيقة» بين الأتباع، هو اهتمام سابق لأوانه وحذر لا داعي له، فضلاً عن ذلك، وبتبنيّه موقفاً يعفي بعض الأسئلة اللاهوتية من النقد العام، يتجاهل هابرماس بنية تاريخية واجتماعية-سياسية لـ«أديان العالم» كخطاب مهيمن أوروبياً بحاجة لدراسة نقدية، وسأقترح هنا أنَّ بحثاً نقدياً لهذه المسائل في حقل الفلسفة (وفي العلوم الاجتماعية والإنسانيات بصفة عامة) من شأنه أن يعزّز نموذج هابرماس المعياري للنقاشات المقحمة للدين في الفضاء العام.

في الوقت الذي تضع توصيفات هابرماس للخطاب العام علامة على تغيير في تفكيره المسبق، يمكننا اكتشاف ثبات في موقفه في المعتقد الديني في بعض أعماله السابقة. يحاول هابرماس في مقالته «التعاليم من الداخل، التعالي في هذا العالم» التحقق من المقدمات المنطقية التي يستطيع الفلاسفة وعلماء اللاهوت بموجبها التواصل، ووفقاً لها يمكن للسابق (الفلاسفة) أن يفهم منزلة ومزاعم الحقيقة الخاصة باللاحق (علماء اللاهوت)، وبتنويهه لاختياره لـ«الإلحاد المنهجي» يصل إلى نتيجة أنَّ الفيلسوف لا يستطيع استعارة خطاب الدين كتجربة دينية، بل يجب عليه أن يستعير بدلاً من «عالم الخطاب الجدلي المفصول عن واقعة الوحي» عبارات كـ«خلاص» «نور مسيحي» والتي ينبغي، حتى هذه النقطة، أن تبقى خارج الحدود للتفكير الما-بعد-ميتافيزيقي²⁸.

فيما يتعلق بتصريحه بأنَّ التجربة الدينية «يمكنها أن تطوّق لكن لا تخترق من طرف التفكير الفلسفي» يجب أن نسأل ما إذا كان هابرماس يميّز الدين كمقولة فريدة من نوعها أم لا²⁹.

في كتابه الجديد اكتشاف التاريخ الديني في العصر الحديث، يتناول هانز كيبنبورغ (Hans Kippenberg) نظرة تاريخية عن كيف ساعدت تطورات القرن التاسع عشر في الفلسفة وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا وسط تخصصاتها، في تشكيل الدين بطريقة ما، إنَّ السؤال عن سبب ظهور الدين كما يظهر، لهو أساسي في تحليل كيبنبورغ، وبإشارته إلى كيف سعى مفكرو القرن التاسع عشر إلى علمنة الدين وتوجيهه نحو علم الأخلاق وبذلك تحفظه من التدقيق المستمر، يرسم سؤاله سلسلة من المستجدات التي كان لها أثر دائماً على الحقل. إحدى هذه المستجدات التي يسبرها هي ميل بعض مفكري القرن التاسع عشر للانتقال من العلموية العدوانية للتنوير نحو وعي متجدد لأهمية التاريخ الديني.

بعدم رضاه عن تصدّعات واضطرابات الحداثة بتشحيثها الممكن للعلم، يشير كيبنبورغ إلى كيفية انعطاف المفكرين الرواد نحو الزهد والتصوّف، حيث أخذت مقولات كـ«أفكار» و«عواطف» و«معنى» مكان الصدارة. أحد هؤلاء المفكرين كان إرنست ترولتشي (Ernest Troeltsch) الذي أتى بفكرة أنَّ الدين وحده القادر على أن ينجي الثقافة من السقوط

27. Atheist Campaign.Org: <http://www.atheistbus.org.uk/>.

28. Jürgen Habermas, "Transcendence from Within, Transcendence from in this World," in the Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers, ed. Eduardo Medieta (New York: Routledge, 2005), 309.

29. Habermas, "Religion," 17.

في الماديّة، وأنّ بمقدور المسيحيّة فعلاً إنقاذ الجنس البشري بفصل البشر عن الثقافة التي هدّدت بالهيمنة عليهم³⁰. أهمُّ شيء يشار إليه هنا هو أنّ الاتجاهات وسط فيلولوحيي وأنثروبولوجيي وسوسيولوجيي القرن التاسع عشر الذين قدّموا مساهمات معمّقة ومؤثّرة في دراسة «أديان العالم»، اتجهوا لصياغة خطابهم على طول أشكال من التدين العالمي والعقلاني، مع أنّ إحداها كانت ما تزال غارقة في التقليد المسيحي³¹.

بالإضافة إلى إيجاد تشابهات مع آراء هابرماس بشأن النقد اللاهوتي، قد نندرس هنا أيضاً آثار أخلاقيات خطابه ومفهوم التفكير ما بعد الميتافيزيقي. وفي الوقت الذي بالكاد تكون هذه التشابهات صحيحة، يمكن لمفهوم هابرماس للدين أن يقع بشكل عام ضمن الإرث النظري، وبأكثر أهمية، نجد من هذا الباب نقطة دخول لنقد القصور في موقفه، إن كان الدين إراثاً لا يمكننا الاستغناء عنه، أو هكذا نتصور، ثم التعلم منه واستيعابه، فهو بالتأكيد مسار عمل صائب. يبدو أن كتابات هابرماس عن التفكير ما بعد الميتافيزيقي وحديثاً جداً عن الدين في الفضاء العام موجّهة في هذا الاتجاه. لكن إن كان الدين لا يرى سوى كأثر من الماضي، حيث، حسب هابرماس، ربّما ما تزال آثار دلالات الألفاظ تُظهر "محتوى الحقيقة الدينيّة" للخطاب العلماني، ثمّ ماذا يعني هذا لكيفيّة إمكان تصوّر الدين في الفضاء العام؟ وبأهميّة أكثر، إن كان الخطاب في الفضاء العام السياسي هو تضمين الآراء الدينيّة، فهل علينا أن نحجم عن تحليل خطاب الدين بطريقة نقدية؟ في النهاية، إن كان هدف الخطاب العام هو من أجل تواصل حر وغير مقيد، حيث من أجل توسيع الأصوات الدينيّة للفضاء العام الضعيف، نجد ضرورة لأن يتحمّل المواطنون العلمانيون أيضاً تكيفاً معرفياً لوجهات نظر دينيّة، وليس انتقاد المقترحات اللاهوتيّة، نجد ثمة عند هابرماس تناقضاً واضحاً.

بفرض هذا التقييد على قوّة النقد العلماني، يخاطر هابرماس بمنح بُعد من الاعتقاد اللاهوتي امتيازاً كمقولة فريدة من نوعها، فضلاً عن ذلك، بمنحه علماء اللاهوت الامتياز الوحيد لحلّ مشاكلهم في "ميدانهم"، يتجاهل حقيقة أنّ الافتراضات اللاهوتية هي نتاج الخطاب التاريخي المهيمن أوروبياً، وبالتالي يمكن وينبغي أن تناقش كمقولات بحث "شرعية" و"حقيقة".

تباشر توموكو ماسوزاوا (Tomoko Masuzawa) في كتابها ابتداء أديان العالم مشروعاً مماثلاً لمشروع كينبورغ، ولو أنها تقدّم نقداً لاذعاً للافتراضات المعيارية في الدراسة المعاصرة. مشيرة إلى «علماء دين ودودين»، ممّن قد ندرج منهم هابرماس (ولو أنّ ذلك ليس دون شرط)، تشير إلى الخيط الغامض بين واقع الأديان من جهة (أي بمعنى واقعي ومعمّم)، وشرعيتها كمقولة معيارية من جهة أخرى، هذا الاعتراف إذن يطرح السؤال عن كيف علينا أن نضفي الشرعية على شيء قد لا يكون «حقيقياً» إطلاقاً، بما أنّه إلى حدّ كبير نتاج المعرفة الغربية، ومادام خطاب أديان العالم يدّعي في الوقت الحاضر أنّه ابتعد عن مفاهيم القرن التاسع عشر الباحثة عن «الأصول» و«البدائي»، أسئلة الانحياز الأورو- مركزي ما تزال تلوح في الأفق بشكل كبير. وكما تقول ماسوزاوا:

30. Hans Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 122.

31. For a discussion on such trends see Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy* (New York: St. Martin's Press, 1999).

في بعض الأماكن، أن تكون متديناً أو أكثر تحديداً، الممارسة أو الانجذاب إلى ما كان يعتبر 'دينيًا'. قد يكون ذا علاقة بسؤال الهوية الفردية والجماعية بطريقة مختلفة كلياً عن تلك التي افترضت دائماً (أي افترضت على أساس التاريخ الأوروبي الغربي المهيمن). في بعض الحالات، لهذا السبب، قد لا يلتقي الدين والهوية إطلاقاً.³²

من المهم هنا أن نشير إلى الفرق الذي تضعه ماصوزاوا بين حقيقة الأديان وشرعيتها. فهي لا تنكر أن الأديان موجودة كمقولة معيارية للتصنيف، بل بالأحرى تسأل كيف تمّ تعريفها وجعلت شرعية في بيئة ثقافية وتاريخية خاصة. ومادامت حدود المكان لا تسمح باستكشاف مفصل لنقد ماصوزاوا، مثال واحد ينبغي أن يثبت أنه (نقد) منور.

بمناقشتها لتفسيرات القرن التاسع عشر للإسلام، تُظهر ماصوزاوا كيف أن تصنيف العرف كدين «عربي» و«سام» كان نتاج الاعتقاد بعالمية النصرانية، وكطريقة لتفسير كيف يمكن أن تكون الأديان الأخرى مصرّة كثيراً، وفي حالة الإسلام قوّة جداً، أمّا الأديان الآرية من جهتها، ومن خلالها كانت النصرانية ترى كتجلٍ نهائي، فقد كانت تُعتبر حاملة المبادئ العالمية للعالم الحديث: الفن، والديمقراطية، والقانون، والفردانية، والتفسير المعياري لـ«أديان العالم»³³. مسلّمة بصحة التقدّم نحو خطاب «تعدد» و«تنوع» الأديان في النصف الأول من القرن العشرين، تُظهر دراسة ماصوزاوا كيف أن التصنيفات المعاصرة لأديان العالم ما تزال متجذّرة في هذا الخطاب الأورو/ مركزي، حيث يصون الشرق التاريخ بينما الغرب يصنعه. فمجرد لمحة على بعض عناوين مقالات هابرماس، مثلاً «إسرائيل وأثينا: إلى من ينتسب العقل الدّكاري» «المثالية الألمانية للفلاسفة اليهود» تكشف انشغلاً مستمراً بالتراث السياسي و«النصراني- اليهودي» الغربي (الديني) بفلسفة التنوير، وبالتالي فهي محصورة إلى حد كبير بعدسة غربية³⁴. فوق ذلك، كانت مناقشات هابرماس عن الدين مع اللاهوتيين النصرانيين بأغلبية ساحقة، كجون بابتيست ماتز (John Baptist Metz)، ويورغن مولتمان (Jürgen Moltmann)، وجوزيف راتزينغر (Joseph Ratzinger).³⁵ وبرأي ماصوزاوا، فإنّ الحديث عن الدين كأنه مقولة تصنيف هو بمثابة النقر على «شبكة نسقية من التنظيم المنطقي» الذي طوّر لخدمة مصالح الأورو- مركزية، مثلما تقول في نهاية كتابها:

بالأحرى، يدعو النقد لشيء مجهود وممل وصعب أكثر بكثير: تحقيق تاريخي صارم لا يخضع بشكل خرافي للإيمان المريح بالقوة المحررة لـ «الوعي التاريخي». وهذا واحد من الأسباب التي يجب على علم التأريخ دائماً أن يتضمّن التحليل التاريخي لخطابنا ذاته³⁶.

32 . Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 5.

33 . Masuzawa, 206.

34 . Both essays can be found in Jürgen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, ed. Eduardo Mendieta (Cambridge, MA: The MIT Press), 2002.

35 . See *Observations of "The Spiritual Situation of the Age,"* ed. Jürgen Habermas, trans. Andrew Buchwalter (Cambridge: The MIT Press, 1985); and Habermas and Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion* (San Francisco, CA: Ignatius Press, 2006).

36 . Masuzawa, 328.

إضافة إلى ذلك، بإخفاقه في مَسْكَلة الدين كمقولة مركّبة، يواجه هابرماس أيضاً خطر تجاهل الدور الاجتماعي-السياسي الذي يلعبه الدين في علاقته بالثقافة الإنسانيّة. يأخذ راسل تي ماكاثيون (Russel T. McCutcheon) بهذا الرأي عندما يكتب التالي:

لتقييد مسبق لكفّة الميزان التي من خلالها يدرس الواحد هذه الأمور الدينيّة من وجهة نظر إميكّيّة، فإنّ جوهر- ذات المحب للدين فيما يتعلق بالمعطى هو ألاّ يَفشل في فهم الحياة الدينيّة والاجتماعيّة والفردية، والجماعات الدينيّة، والتجارب الدينيّة ودراساتها الأكاديميّة، فضلاً عن الممارسات المتأصّلة والتعهدات التاريخيّة والبشر المؤطّرين³⁷.

وكنتيجة لهذا التقيد، كثيراً ما تقصّى طرقاً صحيحة ومضيئة، وغير طائفيةً للتحليل (السوسيولوجي، والسيكولوجي والسياسي والنسوي، ... إلخ) بشكل مسبق من البحث.³⁸

إنَّ النتيجة الطبيعيَّة لهذا الشرك، يشير ماكاتشيون، أنَّها تباشر بدراسة البشر «كما لو كانوا ببساطة مؤمنين، بعقل محرَّر روحياً»، وبذلك يتجنَّب، تقتبس ماصوزاوا «الموازنة بين الآثار الثقافيَّة والماديَّة (مثلاً أسطورة ما تدرس) وبين النزاعات الاقتصاديَّة والسياسيَّة الملموسة وإساءات الناس محل الدراسة»³⁹. باختصار، تكشف ملاحظات ماكاتشيون لنقد هابرماس أنَّه بافتراض أنَّ مقولة الدين كخطاب إنساني مختلف، وأنَّ المقولات اللاهوتيَّة والعلميَّة هي في النهاية ممارسات منعزلة، يواجه خطر منح امتياز للمزاعم اللاهوتيَّة كمقولة غير مؤطرة والمنعزلة عن التفاعلات التاريخيَّة والسوسيو-سياسيَّة المعقدة الحاضرة دائماً بالفعل في خلق «المعنى». بهذه الطريقة قد يفضح هابرماس أهدافه الكبرى لاعتناق التعدديَّة وما يُسمَّى «التسامح الديني» بتفادي فحص لخطاب الشرعيَّة اللاهوتيَّة نفسها وفي العمليَّة منح امتياز لمجموعة منتقاة من لاهوتيين (مسيحيين بشكل كبير) على حساب الأديان الأخرى والآراء النقديَّة العلمانيَّة.

في هذه المقالة حاولت أن أبرهن أن إعادة الاعتبار الأكثر شمولاً للدين في الفضاء العام محدودة بتصوّره الضيق لخطاب دراسة الأديان، وكنظريّة خطاب (نقدي) معياري، فإنّه لدى مقترحه بأنّ كلّاً من الدين والمواطنين العلمانيين يتحملون تنافراً معرفياً متبادلاً من أجل تقاسم عبء اتخاذ وجهة نظر متبادلة، آثار هائلة لأيّ نموذج عملي يسعى لتطبيق هذه الأفكار. هذا النموذج متساق مع مفهوم هابرماس أنّنا نعيش في عالم ما بعد علماني، أي أنّه عالم متصالح مع الوجود المستمر وتأثير الدين وسط عملية علمنة متواصلة، أضف إلى ذلك أنّ مثل هذا النموذج يرفع الخطاب إلى الغاية الأسمى بالسعي لتمثيل ليس الأسلوب الشرعي أو الصوري من التسامح الديني فحسب، حيث يضبط الخطاب والحدود بمطالب ضيقة بلبونة معتقدات الآخر، بل هو نموذج من التسامح الفعلي، حيث تقدّم الأخلاق التواصلية كأسلوب عمل

37. Russel T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (New York: Oxford University Press, 1997), 11.

38. For a critique of Habermas's failure to engage with feminist discourse, see Seyla Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory," in *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge, 1992).

39. McCutcheon13.

يشرع فيه بواسطة ضوء جديد جوهرياً، وهما أنه غير مؤكد على الإطلاق إن كانت، وإلى أي مدى، تستطيع هذه الرؤى أن تخبر وتوسع مدى الحديث عن الدين في الفضاء العام، من المهم أن تدرس هذه الانتقادات بجدية على ضوء نزاع حقيقي جداً بين المجموعات العلمانية والدينية على حد سواء، التي تهدد بجعل الإمكانية الفعلية للاتصال باطلة وعقيمة، إن كنا سنأخذ هابرماس على محمل الجد، إذن ينبغي لنظرية نقدية للدين أيضاً أن تبحث كيف لخطابات كتلك التي لكيونبورغ وماصوراوا وماكتشيون، أن تكشف تصدعاً أساسياً في فهم هابرماس للدين كمقولة معيارية للبحث.

إن دراسة الخطاب اللاهوتي «أديان العالم» كمنتج لتاريخ أوروبي مهيمن تفتح مجموعة كاملة من الإمكانيات لنقد الدين في الأكاديمية والفضاء العام. يمكن لتقدم هام في هذا الصدد أن يقدم رؤى عن المدى الذي يمكن أن يذهب إليه نقد الوعي الديني و(العلماني)، وعن أية شروط قد ينشأ، وبهذا المعنى لا يحتاج التنافر المعرفي بين وجهات النظر العلمانية والدينية بالضرورة لتجنب بعض أشكال النقد عندما يوسع فهم حاسم وأكثر دقة للدين، في كامل تجلياته النظرية والمعقدة خارج حدوده الحالية.

الدين ومكاسب المعرفة البشريّة

من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح

المشتاركون في الملف

الحاج دواق: منسقاً ومشرفاً

باحث جزائري، حاصل على دكتوراه بجامعة منتوري في قسنطينة. يدرّس بقسم الفلسفة جامعة باتنة، وهو عضو دائم بالجمعية الفلسفية المصرية، وجمعية الدراسات الفلسفية الجزائرية. نشر عدّة دراسات في مجلات متخصصة. يشرف الحاج دواق في الوقت الحالي على تنسيق الدراسات التي تعتمدها مؤسسة مؤمنون بلا حدود في الجزائر، ورئيس قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة بالمؤسسة نفسها، وعلى عقد الندوات العملية، وعلى شؤون الاتفاقيات البحثية مع مراكز الدراسات ووحدات البحث في الجامعات الجزائرية.

البشير ربوح: محرراً ومقدماً

باحث وأكاديمي جزائري، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة، أستاذ الفلسفة بجامعة الحاج لخضر، باتنة. له دراسات في صحف ومجلات، وشارك بأبحاث في كتب جماعية، من المؤلفات التي أشرف عليها: «فلسفة الفعل: من محاولات التأسيس إلى آفاق النقد».

حمدي الشريف

باحث وأكاديمي مصري، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة السياسية، مدرس الفلسفة السياسية بكلية الآداب، جامعة سوهاج. له بعض الأبحاث المنشورة في مجلات ثقافية ومؤتمرات علمية، منها: «الدين والثورة بين لاهوت التحرير المسيحي واليسار الإسلامي المعاصر» (2016)، و«نظرية العدالة عند مايكل وولتزر» (2012). كما قام بترجمة بعض الدراسات الفلسفية إلى اللغة العربية.

يوسف هريمة

باحث مغربي، حاصل على دبلوم الدراسات العليا المعمّقة في الدراسات الإسلامية، تخصص مقارنة الأديان بوحدة البحث والتكوين «مستقبل الأديان والمذاهب الدينية في حوض البحر الأبيض المتوسط». مهتم بقضايا نقد وتجديد الفكر الديني وإشكاليات الموروث الثقافي الإسلامي. نشر له العديد من الدراسات والأبحاث والحوارات بمواقع إلكترونية مختلفة. له مساهمات أدبية عديدة (ديوان شعري - قصص قصيرة). صدر له كتاب عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود والمركز الثقافي العربي بعنوان: «ولادة المسيح وإشكالية الثقافة اليهودي المسيحي».

إسماعيل نقاز

باحث وأكاديمي جزائري، حاصل على دكتوراه في أصول الفقه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر. أستاذ بكلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران. شارك في العديد من الملتقيات العلمية في الجزائر، كما نشر عدّة أبحاث ومؤلفات، منها: «مناهج التأويل في الفكر الأصولي»، و«الفكر المقاصدي وتجربة التأصيل عند الإمام ولي الله الدهلوي».

عبد القادر عبد العالي

البروفسور عبد القادر عبد العالي، باحث في العلوم السياسية، متحصل على الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة الجزائر 3 سنة 2008، ومتحصل على شهادة التأهيل الجامعي من جامعة الجزائر 3، عام 2010، أستاذ بقسم العلوم

السياسية والعلاقات الدولية بكلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة الطاهر مولاي، ولاية سعيدة، الجزائر. وعضو لجنة تحكيم في العديد من المجلات الأكاديمية ومراكز البحوث العلمية، وباحث مشارك سابق بمركز البحوث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية CRASC. وله العديد من الأبحاث، منها كتاب: التصدعات الاجتماعية وتأثيرها في النظام الحزبي الإسرائيلي، الصادر من مركز دراسات الوحدة العربية عام 2010، ومجموعة من المقالات حول الأحزاب السياسية، التنمية السياسية وتأثير العولمة في الدولة الوطنية، وحول أزمة الانتماء بين مقاصد الشريعة الإسلامية والعلوم الاجتماعية، وأبحاث حول السياسات المقارنة، وله دراسات مشتركة باللغتين الإنجليزية والعربية في مواضيع: التدن وعلاقته بالسياسة، المجموعات الدينية الجديدة، النظم الانتخابية والسلوك الانتخابي، سياسات المصالحة ودور الدولة في العنف.

أحمد ملاح

الدكتور أحمد ملاح مولود في 18-2-1951، أستاذ التعليم العالي، حالياً أستاذ الفلسفة بجامعة السانية وهران، له مؤلفات منها الخاصة بالطلبة مثل كتاب المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية 2006، والمختصر في تاريخ الأستمولوجيا 2010، وكتاب حول الأمير عبد القادر بعنوان: الأمير المتصوف والمصلح. 2007، وكتاب بالفرنسية حول عنف فرنسا الاستعمارية بالجزائر 2009، ومجموعة من المقالات والمداخلات والمحاضرات الدولية.

محمد أبو العلا

دكتوراه في الفلسفة السياسية (مرتبة الشرف الأولى) من قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة طنطا في موضوع: "مفهوم العدل في الليبرالية الاجتماعية: دراسة لنظرية الفيلسوف الأمريكي رونالد دوركين في العدل".

الأعمال المنشورة: "مفهوم العدل الاجتماعي بين جون رولز وروبرت نوزيك" (مجلة "ثقافات" البحرينية الصادرة عن كلية الآداب، جامعة البحرين، العدد 25، 2013). "الخطاب السلفي والخطاب الإخواني. قراءة جديدة" (منشور على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، يناير 2015).

مصطفى حفيظ

مصطفى حفيظ، إعلامي ومترجم، مولود بتاريخ 22 مارس / آذار 1978 بولاية بومرداس بالجزائر، درس في معهد الصحافة بجامعة الجزائر، وتخرج فيها عام 2001 بشهادة (ليسانس)، سَجَّل بعدها في جامعة بومرداس لدراسة اللغة والأدب الإنجليزي ليتخرج فيها سنة 2006 بدبلوم ليسانس، اشتغل في عدة مؤسسات تعليمية حكومية وخاصة أستاذاً للغة الإنجليزية، اشتغل بين سنوات 2003 و2015، في مجال الصحافة، حيث بدأ مراسلاً لجريدة صوت الأحرار وختمها بيومية الشروق اليومي جوان 2015. وخلال فترة احترافه لمهنة الصحافة المكتوبة، عمل في عدة أقسام منها السياسي، والثقافي، والمحلي، والدولي، واشتغل أيضاً متعاوناً ومراسلاً لبعض الجرائد الإلكترونية العربية، وكتب عدة مقالات في مجال الأدب نشرت في جرائد عربية كالحياة اللندنية، دخل مصطفى في تجربة الترجمة في السنوات الخمس الأخيرة، حيث ترجم عدة مقالات من الإنجليزية والفرنسية إلى العربية، نشرت في الصحف التي اشتغل بها أو بالجرائد العربية التي راسلها. عمل مصطفى مترجم مقالات صحفية من الإنجليزية إلى العربية لصالح شركة ميديا عربية بدبي بالإمارات العربية المتحدة، ويشغل حالياً مترجماً حرّاً، حيث يعكف على ترجمة مجموعة من الكتب لدور نشر جزائرية.

مات شيدي

يعمل على تحصيل درجة الدكتوراه. مرشح في جامعة مانيتوبا في قسم الدراسات الدينية، وينيبغ، ومحرر مشارك في نشرة لدراسة الدين، أصلاً من تورونتو، أونتاريو، رحلته منذ عام 2004 متعددة، في سانتياغو، شيلي، نيوفاوندلاند سانت

جون، والآن وينبيغ، مانيتوبا. وتشمل اهتماماته البحثية الأكاديمية النظرية النقدية الاجتماعية (من مدرسة فرانكفورت إلى ما بعد البنيوية)، له طريقة ونظرية في دراسة الدين (أي التفكير في كيف ندرس "الدين")، العلمنة ونظرية الطقوس والأصولية والأخلاق والحركات الاجتماعية والدين والثقافة بما في ذلك قضايا الجنس والعرق والطبقة، خصوصاً التمثيل عبر وسائل الإعلام والسينما والتلفزيون. يقدم مقالي نقد نظرية يورجن هابرماس، الدين في المجال العام ويعمل على إجراء البحوث على الأساطير والطقوس والرموز في العمل الميداني حركة احتلال، ويشمل خامسة في احتلال وينبيغ (منذ ديسمبر 2012).

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com