

العقيدة والسياسة في فكر دعاة الإسلام السياسي

أنس الطريقي
باحث تونسي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

على سبيل التقديم:

لعلّ إشكاليّة الإسلام السياسيّ في الفترة المعاصرة إشكاليّة دولة، ولئن مثّلت هذه الإشكاليّة امتدادا لوعي النخب الفكرية الإسلاميّة المعاصرة خلال قرن ونصف من الزمن بالعلاقة بين الدينيّ والسياسيّ بداية من الجيل الإصلاحيّ الأوّل رفاعة رفعت الطهطاوي (ت 1873م)، وخير الدين باشا التونسي (ت 1890م)، وجمال الدين الأفغاني (ت 1897م)، ومحمد عبده (ت 1905م)) وصولا إلى الجيل الصحوي (فتحي يكن (ت 2009م)، وعبد السلام ياسين (ت 2012م)، وحسن الترابي (و 1932م)، وراشد الغنوشي (و 1941م)، ويوسف القرضاوي (و 1926م)، وفهمي هويدي (و 1937م)...) فأنتجت الخطابات الرئيسية للفكر الإسلاميّ المعاصر (الخطاب الإصلاحيّ، والخطاب السلفي الشرعيّ (عبد الحميد بن باديس (ت 1940م)، علي عبد الرازق (ت 1966م)، علّال الفاسي (ت 1974م) والإخواني (حسن البنا (ت 1949م))، والثيوقراطي (أبو الأعلى المودودي (ت 1979م)، وسيد قطب (ت 1966م)، وروح الله الموسوي الخميني (ت 1989م)، وأبو الحسن الندوي (ت 1999م)، والصحوي (الصحويّون) حول الدولة (الدولة الوطنيّة، دولة الخلافة، الدولة الإسلاميّة، الدولة الدينيّة، الدولة الإسلاميّة)، فإنّها كانت تكتيفا لإشكاليّة النهوض الحضاريّ وموقع الإسلام فيه.

ومهما يبدو من تطوّر لمسار هذا الفكر في معالجة أطروحة الدولة، فإنّ ارتباطه بإشكاليّة النهوض الحضاريّ وموقع الإسلام فيه، شدّه إلى محاولة البحث من خلال الدولة عن مداخل إدراج الإسلام في التحوّل الحضاريّ. ولذا كان حلّ إشكاليّة الدولة حلاً لإشكاليّة كيفية استعادة الإسلام منطلقا للنهضة الحضاريّة العامّة. وكان من نتائج هذا الارتكاس أن مثّلت طريقة تأويل الإسلام منطلق تصوّر الدولة يدعم هذه العمليّة استقرار الإسلام في ذهن النخب القائمة بها، مؤطّرا لفكرة المشروع المجتمعيّ أو مصدرا لرؤية العالم التي تمثّل في نظريّة الدولة جانبها "الأدلوجي" حسب عبارة العروي. وعلى هذا النحو، كان التّأويل السياسيّ للإسلام بالدولة معبّرا عن معنى انبعاث الإسلام أو إحيائه أو تجديده - على اختلاف العبارات حسب الأجيال - ومضامين هذا الانبعاث، برؤاها المختلفة، في الظاهر، للإنسان والمجتمع ومنظومة القيم المسيّرة له، وتبعات هذه الرؤى السياسيّة.

إنّ مفاهيم الدولة الخلافيّة (مع عبد الرحمان الكواكبي (ت 1902م)، ومحمد رشيد رضا (ت 1935م) ومحمد النائيني (ت 1936م))، والدولة الإسلاميّة (مع حسن البنا، وعبد القادر عودة (ت 1954م) والدولة الثيوقراطيّة (مع المودودي، وقطب) والدولة الإسلاميّة (مع الصحويّين)، رغم كونها مثّلت تعبيرات مختلفة لطريقة عيش كلّ جيل لإشكاليّة الدولة، لم تكن في الواقع سوى تعديلات خارجيّة على تصوّر واحد للإسلام، لا

تنقض منطقة، بل هي تتحرك في حدوده الدلالية، وتحاول مع كل جيل أن تشق مساراً ممكناً يفضي إليه. ولهذا يمكن القول، إن دلالة الانبعاث الإسلامي على صورة الإنسان والمجتمع لم تتغير محمولها الأول الذي أنشأته الإصلاحية الأولى، بل يجوز الحديث عن تراجع واضح عن تلك المحطة الأولى في تصورات المتأخرين. بهذه الصورة لا تمثل استعادة مقولة الدولة الإسلامية الوسطية التي صاغها حسن البنا، من قبل الصحويين في سياق إزاحة ما تضمنته مقولة الدولة الثيوقراطية (بمفهوم التيوديمقراطية الذي أنشأه المودودي)، عملية تحيين لمدلول حضاري متخيل يمثل دلالة الانبعاث الإسلامي المقصود فيها، بقدر ما هي تكرار للثيوقراطية بصيغة مختلفة. في كلا المفهومين السياسيين للدولة تصور واحد للإسلام. ولذا، فإن التضييع المنجز في الأولى للإنسان يتكرر في الثانية. وكما تؤدي الثيوقراطية السياسية في الأولى إلى ثيوقراطية حضارية، تؤدي الديمقراطية السياسية في الثانية إلى عين هذه الثيوقراطية الحضارية الملتحفة في إنسيّة وأهمة.

وليس دور هذا المقال أن يبرهن على هذا التشابه المزعوم بين مقولة الدولة الدينية الثيوقراطية ومفهوم الدولة الإسلامية المستحدث من قبل الصحويين المتأخرين،¹ إنما مطلبه أن يبين من خلال دراسة مكونات هذا الطرح السياسي الكيفية التي يعطّل بها هذا التصور الموحد للإسلام عملية البناء النظري للمدنية سياسياً، وللإنسيّة حضارياً، فلا ينجح في تجديد الإسلام، وهو ينجز ذلك عبر بيان أثر هذا التصور للإسلام على النظرية السياسية الدولية، من منطلق الاستفادة مما تقرّره نظرية الدولة من تلازم فيها بين مستويين اثنين يمثلان قلبها الصوري. فالدولة بالتعريف: أدلوجة وجهاز، تمثل هذه العبارة للعروي² (العروي، 1993، ص 156) نوعاً أمثل لهذا الشكل التاريخي للسلطة،³ يجد تصور الإسلام في مفهوم الدولة الإسلامية موقعه فيه بوصفه ممثلاً للأدلوجة في عبارة العروي. ويجد مفهوماً الحاكمية والتوحيد الإسلامي موقعهما في هذه الأدلوجة بوصفهما أساس هذا التصور الإسلامي، لا سيما وقد عملت آلية المعارضة والقياس للتصور الغربي في الدولة خلفيّة معلنة أو خفيّة في ذهن بناء التصور الإسلامي فيها. فمثلت الحاكمية والتوحيد عناصر للأدلوجة الدولية الإسلامية معادلاً لمفهوم السيادة في الأدلوجة الدولية الغربية. كلا المفهومين صياغة نظرية تعبر عن رؤية للعالم حدّدت فكرة المشروع المجتمعي، وعيّنت صورة الجهاز السياسي المناسب لتحقيقها.

¹ - سبق أن أنجزنا هذا العمل في مقالين سابقين: (الطريقي، 2011 ب). (الطريقي، 2012، صيف)

² - وراجع تعريف العروي للأدلوجة (العروي، 1993، ص 7-10-45-53-101-147) وتعريفه للجهاز (العروي، 1993، ص 6-85-156)

³ - هو نوع أمثل بما أنّه يجمع في مستوى الصياغة المفهومية بين تجريدين الأول للتشكلات التاريخية للدولة، والثاني لتعريفاتها من قبل مختلف شعب البحث العلمي المختصة بالموضوع السياسي.

ولذا، فإنّ اهتمامنا بتوضيح إخفاق مفهوم الدولة الإسلاميّة في التأسيس النظري للسياسة المدنيّة، ومن وراء ذلك لتأسيس الإنسيّة الإسلاميّة حضاريًا، ومن ثمّ إخفاقه في تجديد الإسلام. يجري عبر بيان كفيّة تمثيل مقولة التوحيد ومفهومه عند منظّرَي الدولة الإسلاميّة لمانع رئيس من تأسيس الإنسان سياسيًا ومن ثمّ حضاريًا. والهدف من ذلك هو تأكيد حاجة الإسلام إلى التجديد في هذا المستوى؛ أي في مستوى العقيدة، وفي مستوى عقيدة التوحيد بالذات، وهي لا تكتفي بذلك، بل تسعى إلى تعيين المداخل الممكنة لهذا التجديد.

مفهوم الحاكميّة – التوحيد وعلاقته بالنظريّة السياسيّة في فكر دعاة الإسلام السياسيّ:

يمثّل مفهوم الحاكميّة أبرز المفاهيم النظريّة السياسيّة المستحدثة عند دعاة الإسلام السياسيّ منذ نشأة حركة الإخوان المسلمين (الطريقي، 2011، ص 108-150). ويستمدّ أهميّته عندهم من قدرته على الاستجابة لضرورات تأصيل نظريّتهم في الدولة ومعارضة النظريّة الغربيّة فيها.

فهو بقدر ما يوفّر لنظريّتهم السياسيّة عنصرها الأدلجي قياساً إلى نظريّة الدولة عامّة، إذ يمثّل موافقاً إسلاميًا لمفهوم السيادة الغربيّ، صاغه أبو الأعلى المودوديّ مواجهاً لمفهوم السيادة البوداني⁴، يمدّ هذه النظريّة بمستنداتها التأسيليّة في الكسمولوجيا الإسلاميّة الشارحة للكون، عبر ربطها بمفهوم معيّن للوحدانيّة الإلهيّة والتوحيد. يعمل مفهوم الحاكميّة هنا عمل القاعدة الفلسفيّة أو رؤية العالم، ويمكنهم من تحويل الارتباط الوضعي لنظريّة الدولة الغربيّة إلى ارتباط علوي، يبرّر عندهم اتّصال الدنيوي بالسمائي، والسياسي بالديني، كما يعبرون عنه بمقولة "الإسلام الشامل"⁵.

لنتابع هذه الازدواج في المفهوم (أي معارضته للنظريّة الغربيّة في الدولة، والتسلسل التأسيلي الذي ينجزه بين النظريّة الأنطولوجيّة والتصور السياسي) عند واحد من أبرز ممثلي الإسلام السياسيّ: يوسف القرضاوي⁶.

⁴ - لأن كانت لمفهوم الحاكميّة في معناها الأنطولوجي جذور في الرؤية الإسلاميّة للعالم التي عبّر عنها علماء الإسلام في شرحهم للعقائد، فإنّ صياغته النظريّة السياسيّة معادلاً لمفهوم السيادة الغربيّ تعود إلى أبي الأعلى المودوديّ. (المودودي، 1975)

⁵ - يقول القرضاوي شارحاً لهذا المفهوم: "إنّ الإسلام الذي جاء به القرآن والسنة.. هو إسلام متكامل لا يقبل التجزئة، إنّه الإسلام الروحي، والإسلام الأخلاقيّ، والإسلام الفكريّ، والإسلام التربويّ، والإسلام الجهاديّ، والإسلام الاجتماعيّ، والإسلام الاقتصاديّ، والإسلام السياسيّ." (القرضاوي، 2001، ص 24) راجع أيضاً على التوالي: فقرة: "مكانة الدولة في الإسلام" (القرضاوي، 2001، ص 13-30)، وفقرة: "الإسلام بوجّه الحياة كلّها" (القرضاوي، 2001، ص 90). وراجع الفكرة نفسها عند راشد الغنوشي (الغنوشي، 2011، ص 92-102) وهي في كتابات عبد السلام ياسين (ياسين، 1995، ص 43 وما بعدها).

⁶ - يعدّ يوسف القرضاوي أبرز ممثلي فكر الإسلام السياسيّ لأنّه من بين أعلامه القلائل الذين عاشوا فترات مختلفة بين بداياته مع حركة الإخوان المسلمين (1928) وصولاً إلى تولّيه الحكم بعد ثورات الربيع العربي (2011)، وهو فضلاً عن ذلك أكثر أعلامه كتابةً، وظهوراً إعلامياً، لاسيّما وهو رئيس الاتحاد

يقول القرضاوي معبراً عن تمسّكه بالحاكمية، ويشرح مبرراته الأنطولوجية، والتبعات السياسية لهذا المفهوم: "وأحبّ أن أنبّه هنا على أنّ مبدأ "الحاكمية لله" مبدأ إسلامي أصيل قرره جميع الأصوليين... فقد اتفقوا على أنّ الحاكم هو الله تعالى... فالله تعالى هو الذي يأمر وينهى ويحلّل ويحرّم ويشرّع... فحاكمية الله تعالى للخلق ثابتة بيقين، وهي نوعان:

- حاكمية كونية قدرية؛ بمعنى أنّ الله هو المتصرّف في الكون، المدبّر لأمره، الذي يجري أقداره

- حاكمية تشريعية أمرية؛ وهي حاكمية التكليف والأمر والنهي... وهي التي بها شرع الشرائع وفرض

الفرائض" (القرضاوي، 2001، ص 140) (القرضاوي، 1998، ص 18)

يعقد هذا القول عند القرضاوي علاقة ضرورية بين رؤية العالم بوصفها مستندا فلسفياً للدولة، وفهما معيّناً للتوحيد الإسلامي بما هو تصوّر للوحدانية الإلهية وعمل بمقتضاه. فسيادة الله الكونية أنطولوجياً هي المدخل لسيادته التشريعية سياسياً. إنّ صورة الله الصانع والمهندس الأوّل المستقلّ بالخلق، والعلم، والإرادة، والتدبير، كونياً (القرضاوي، 2009)، وهي معنى الوحدانية الذي يشرح بحاكميته الكونية القدرية، هي التي تبرّر تنفيذ شريعته سياسياً، وهو معنى التوحيد الذي يشرح بمفهوم حاكميته التشريعية. فالتوحيد هو "إفراد الله بالعبادة والاستعانة... (وهو) يقوم على أربعة عناصر... أولها ألاّ يبغى غير الله ربّاً... وثانيها ألاّ يتخذ غير الله وليّاً... وثالثها ألاّ يبتغي غير الله حكماً... ورابعها ألاّ يبتغي غير رضا الله غاية... فإذا اكتملت هذه العناصر علماً وحالاً وعملاً تحقّق التوحيد... (و) هو روح الوجود الإسلامي كلّهُ" (القرضاوي، 1995، ص 30-32)، وذلك سببه أنّ "الله هو المتصرّف في الكون المدبّر لأمره الذي يجري أقداره... فالكون كلّهُ بيده، والمرجع إليه وحده"، فهو "خالق الأسباب، وواضع السنن، ومدبّر الأمر كلّهُ" (القرضاوي، 1996، ص 8، ص 66). أمّا طريق التوحيد، فيشرحها القرضاوي تطبيقاً للشريعة في أثناء شرحه لاستتبعات التوحيد في مفهوم التوكّل. فإذا كان "التوحيد أصل التوكّل" (القرضاوي، 1996، ص 21)، و"حقيقة التوكّل توحيد القلب" (القرضاوي، 1996، ص 23)؛ فالمتوكّلون ما عليهم إلاّ أن يستمسكوا بشريعة الله" (القرضاوي، 1996، ص 32)، لأنّ "الشريعة صانعها هو الله وتتمثل فيها قدرة الخالق وكمالهِ وعظمتهِ وإحاطته بما كان وبما هو كائن حيث أحاط علمه بكلّ شيء" (القرضاوي، 1996، ص 27).

بهذه الصورة يربط مفهوم الحاكمية بواسطة مفهوم التوحيد بين النظرية الأنطولوجية والنظرية السياسية، فيوفّر قاعدة فكرية للدولة الإسلامية تعمل على ثلاثة مستويات: فهي من ناحية توصل تصوّر الدولة في

العالمي لعلماء المسلمين. ويؤكّد راشد الغنوشي هذه الزعامة الفكرية ليوستيف القرضاوي لتبّار الإسلام السياسي إذ يعتبره "أصفي مرأة" لوسطية ابن تيمية التي أحيتها الحركة الإسلامية المعاصرة ونهلت منها تصوّراتها الرئيسية. (الغنوشي، 2011، ص 30).

الكسمولوجيا الإسلامية، وهي من ناحية ثانية تجعل هذه الكسمولوجيا المستوى الأدلوجي الضروري للدولة، وهي من ناحية ثالثة تواجه مفهوم السيادة الغربي القائم على مفهوم حالة الطبيعة بمفهوم الحاكمية الإسلامي القائم على مفهوم الوحدةانية. ومن هنا يتحوّل الارتباط الوضعي للدولة بمفهوم السيادة إلى ارتباط ديني بمفهوم الحاكمية، وهو المدخل الذي يمكن الواقعة الدينية من أن تعاش سياسيًا، وبالتالي من أن تصبح الفاعل الرئيس إنسانيًا؛ أي حضاريًا.

غير أنّ الأبعاد الحضارية لعملية البعث الديني من خلال هذا الطرح الديني السياسي، لا يمكن أن تدرك إلاّ بكشف دلالاته على صورة الإنسان الأنطولوجية المتضمنة فيه، وامتدادها السياسي في الطرح السياسي التابع له. خصوصًا، وهو يراهن على تجديد الأسس النظرية للسياسة المدنية من خلال الإسلام ويجعلها أداة البعث الديني الدافعة لدور الإنسان في الحياة أو المؤسسة لحريته (الغنوشي، 2011أ). فمفهوم التوحيد في متواليّة الحاكمية، يمثّل هنا الوسيلة النظرية التي تنقل الحرية من المجال الميتافيزيقي إلى المجال السياسي، تمامًا كما يمثّل مفهوم حالة الطبيعة في متواليّة السيادة أداة نقل الحرية بين الدائرتين الأنطولوجية والواقعية. ولذا فهو يكرّس تصوّرًا معيّنًا للإنسان مقارنة بصورة الله وفي علاقة بها، يستزرع من خلال مفهوم الحاكمية في النظرية السياسية. إلاّ أنّ المتأمل في هذه الصورة للإنسان المشروحة من خلال التوحيد، يدرك مدى التعطيل الذي يمارس على وجوده في المشروعين السياسي والحضاري، ممّا يحوّل السلطة المدنية إلى سلطة تيقوقراطية، ويحوّل موقع الإنسان في المشروع الحضاري إلى تابع لا منتج.

يجري الأمر على النحو التالي:

يفترض مفهوم الوحدةانية الموصوف سابقا، أنّه بقدر ما يعلى الله ويعظّم، يحقّر الإنسان ويصغّر، ف"من بواعث التوكّل... معرفة الإنسان بعجزه... فهو من أعظم البواعث لتعلّق العبد برّبّه تعلّق العاجز بالقدير، والفقير بالغني، والجهول بالعليم... تعلّق من لا يملك شيئا بمن يملك كل شيء" (القرضاوي، 1996، ص 108-114)، بل إنّ شروط التنزيه الإلهي تخنق محاولة التآليف بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية، إذ تسدّ منافذ مسؤولية الإنسان عن أفعاله واختيارها في سياق فهم للسببية الإلهية المؤطرة للسببية المسيرة للوجود في كليته، بما في ذلك وجود القدرة في الإنسان على الفعل. ف"الله خالق أفعال العباد لأنّ سنّته تقضي أن يخلق الأشياء بوسائط وأسباب، ومن هذه الوسائط ما خلقه الله في الإنسان من قدرة وإرادة واختيار" فهو "يقدر المسبّب والسبب معا" (القرضاوي، 2009، ص 17، ص 46).

إنّ هذه الصورة المرسومة للإنسان في وضع الحاكمية، باعتبارها الوضع الأصلي الأنطولوجي الذي يعبر عنه بمصطلح العبودية، يراد نقلها من الدائرة الميتافيزيقيّة إلى الدائرة الواقعية، لأنّها الضمانة لحرية الإنسان

من كلّ استلاب. فتجسيد العبوديّة لله سياسياً هو شرط الحرّية واقعيّاً. فالإخلاص هو "ثمرة من ثمرات التوحيد الكامل لله تبارك وتعالى الذي هو إفراد الله عزّ وجلّ بالعبادة والاستعانة... وبهذا الإخلاص المتجرّد يتخلّص (الإنسان) من كلّ رقّ ويتحرّر من كلّ عبوديّة لغير الله: عبوديّة الدينار والدرهم والمرأة والكأس" (القرضاوي، 2001ب، الأربعاء 5 سبتمبر).

لا ينبغي أن يفهم هذا التقرير استثماراً للتجريد الذي يحتويه التوحيد لمفهوم الإله في اتجاه التعالّي بحريّة الإنسان، عبر تعليقها بالشمول التجريديّ لفكرة الإله المتعالّي عن المادّي والملموس، إنّما الأمر عند القرضاوي كما عند سائر الصحويّين، يصير - بسبب ضعف الطاقة التجريديّة لمعنى الله- تحويلاً لمطلب الحرّية إلى تكريس للعبوديّة، جرّاء الصورة الإنسانيّة التي تصنع دون وعي لله، لما ينظر إليه "إنساناً أعلى" مالكا للملك ومسيراً للوجود. ولذا فإنّ الإنسان مكلف بنيابته في القيام بسلطته الوجوديّة، وذلك عبر تنفيذ قانونه.

إنّ متلازمة الاستخلاف وتطبيق الشريعة هي التي تحقّق بهذا الفهم عبوديّة الإنسان لله أرضياً، وهي التي تضمن حرّيته واقعيّاً وسياسياً. فمنذئذ، لن يكون الإنسان حرّاً ما لم يحم بشروط الاستخلاف، وهي تطبيق الشريعة.

ومن ههنا بالذات، ينقل التوحيد الحرّية الإنسانيّة بين المجالين الميتافيزيقي والواقعيّ محمّلة بالعبوديّة. وبدل أن تؤصّل الحرّية لاهوتيّاً، لتكون ضماناً كبيراً للتحرّر الدنيويّ، تعرّض إلى عمليّة عكسيّة تضيعها بنفس العمق الذي كان يفترض لتثبيتها.

إنّ شرح الامتداد السياسيّ لهذا التصوّر الأنطولوجيّ، يساعد في الكشف على قدر التحريف الذي يمارسه مفهوم التوحيد بهذا التصوّر عن مطلب التحرّر والمدنيّة، لا سيما وقد عدّ هذا المدخل السياسيّ أساس تجسيد المتعالّي واقعيّاً وحضاريّاً.

يرى القرضاوي، وسائر الصحويّين، أنّ التمثيل السياسيّ للوضع الأنطولوجيّ الأصليّ يجري على مستويي ممارسة السلطة والحقّ. ولذا، وجدوا في الشورى والشريعة عنصري المعارضة لنظريّتي السلطة والحقّ في منظومة الدولة: تمكّن الشورى من تأكيد ملكيّة الأمّة-الإنسان للسلطة، وتمكّن الشريعة من تجريد هذه الملكيّة من كلّ احتمالات الاستعمال النفعيّ التي تفترضها كلّ ملكيّة.⁷

⁷- يمكن أن يقرأ ذلك في تمييز راشد الغنوشي بين ما يسميه شورى تشريعيّة وشورى سياسيّة، والراجح أنّه كان الأكثر وعياً بين الصحويّين بهذه الخاصيّة التجريديّة لملكيّة الحق من كلّ احتمالات الاستعمال النفعي المتضمّنة في حديثه عن مرجعيّة الشريعة العليا في التشريع من المنظور المقاصدي (الغنوشي، 2011أ).

غير أنّ الشورى والشريعة بفعل ارتباطهما بالتصور الآنف للتوحيد، تحويان ما يناقض مطلب المدنية والديمقراطية والحرية.

فإذا كانت الشورى تواجه الديمقراطية في مستوى الانتخاب والتمثيل والرقابة على السلطة، فإنّها تخالفها في الجوهر: الديمقراطية تمثّل للإنسان الفرديّ في السلطة، بينما الشورى تمثّل لله ولحاكميّة العلوّية أرضياً، إذ تردّ جميع المستويات السابقة للديمقراطية إلى الشريعة: فالرئيس ينتخب ويعزل بمقتضى تقيده بالشريعة أو بعده عنها، وكذلك أهل الحل والعقد، وراقبتهم على الرئيس تقيده بالشريعة أيضاً، بما أنّها رقابة على مدى التزامه بها⁸ (القرضاوي، 2001، ص 36، 101-107).

و من ثمّ لا تتركس الشورى ملكيّة الأمة للسلطة لما تشرّح من قلب فكرة توحيدية، تبقى كلّ السلطة بيد الله، بل تصير عامل إفقار للأمة من كلّ سلطة، لما تحصّن سلطة الحاكم بمطابقتها من خلال تقيده بالشريعة. ولهذا فإنّ تعلق القرضاوي بالديمقراطية (القرضاوي، 2001، ص ص 130-146) يدفعه إلى تقرير التمايز بينها وبين الشورى، تقييداً للثانية بالفكرة التوحيدية، ولكن تجاهله بسبب هذا التعلق، على نحو يقطع فيه الارتباط الضروري بين مستويي الديمقراطية الإجماعية والفلسفي. ففي هذا السياق يقرّر أنّ الديمقراطية تنسجم مع جوهر الإسلام في مستواها الإجماعية، إذا ما نظر إليها "أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم وألاّ يفرض عليهم حاكم يكرهونه أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حقّ محاسبة الحاكم إذا أخطأ وحقّ عزله وتغييره إذا انحرف، وألاّ يساق الناس رغم أنوفهم إلى اتجاهات لا يعرفونها ولا يرضونها"، ويضيف "و(لكنّ) قول القائل، إنّ الديمقراطية تعني حكم الشعب بالشعب، ويلزم منها رفض المبدأ القائل إنّ الحاكميّة لله قول غير مسلمّ به؛ فمبدأ الحكم للشعب الذي هو أساس الديمقراطية ليس مضاداً لمبدأ الحكم لله الذي هو أساس التشريع الإسلاميّ... فليس يلزم من المناداة بالديمقراطية رفض حاكميّة الله للبشر"، "و من هنا نأخذ من الديمقراطية أساليبها وآلياتها وضمناتها... ولا نأخذ فلسفتها" ف "المسلم الذي يدعو للديمقراطية، إنّما يدعو إليها باعتبارها شكلاً للحكم يجسّد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم وإقرار الشورى والنصيحة... ومما يؤكّد ذلك أنّ الدستور ينصّ مع التمسك بالديمقراطية على أنّ دين الدولة هو الإسلام، وأنّ الشريعة الإسلامية هي مصدر

⁸- في هذا السياق يقول القرضاوي أيضاً: "فالخطأ كلّ الخطأ الظنّ بأنّ الدولة الإسلامية التي ندعو إليها دولة دينية، إنّما الدولة الإسلامية دولة مدنية تقوم على أساس الاختيار والبيعة والشورى ومسؤولية الحاكم أمام الأمة... إنّ الحاكم في الإسلام مقيد غير مطلق فهناك شريعة تحكمه... ولا يستطيع هو ولا غيره من الناس أن يلغوا هذه الأحكام أو يجمدوها، فلا ملك ولا رئيس ولا برلمان ولا حكومة ولا مجلس ثورة ولا لجنة مركزية ولا مؤتمر شعبيّ ولا أية قوّة في الأرض تملك أن تغتير من أحكام الله الثابتة شيئاً" (القرضاوي، 2001، ص 53)

القوانين. وهذا تأكيد لحاكمية الله؛ أي حاكمية شريعته وأن لها الكلمة العليا" (القرضاوي، 2001، ص ص 132-141).⁹

وكما تردّد الشورى عن هدفها التحرريّ بفعل انبثاقها عن الفكرة التوحيدية، فإنّ الشريعة تتعرض إلى نفس المصير، لا سيما وهي تمثّل شرحاً لقانون الحاكمية، ف "الدستور ينصّ مع التمسك بالديمقراطية على أنّ دين الدولة هو الإسلام وأنّ شريعة الإسلام هي مصدر القوانين، وهذا تأكيد لحاكمية الله؛ أي حاكمية التشريعية وأنّ لها الكلمة العليا" (القرضاوي، 2001، ص ص 140-141). وسواء نظر إليها من هذا الجانب؛ أي منظومة حقوقية تسير عليها الأمة، أو باعتبارها معيار رقابتها على السلطة علامة ملكيتها لها، فإنّ الشريعة تتحوّل إلى قيد خانق للحرية. ويجري ذلك في مستوى الآلية التي تحوّلها إلى قانون: أي الاجتهاد.

إنّ الاجتهاد وقد نظر إليه تجسيدا لإرادة الأمة عبر تمثيلها للإرادة الإلهية، يفرغ هذه الإرادة من أيّ مضمون إيجابي. فليس الاجتهاد المنبثق عن الحاكمية خلقاً إنسانياً للقانون، إنّما هو تطابق مع ما تقتضيه الحاكمية من عبودية. ولذلك، فإنّ توسّع القرضاوي في بيان رحابة مجال الاجتهاد ينقضه حصره في فعالية الاستنباط والتفصيل والتكييف¹⁰، بل إقراره أن لا اجتهاد مع النصّ، إذ "لا مجال للتصويت في قطعيّات الشرع وأساسيات الدين" (القرضاوي، 2001، ص 141).

وما يقال في شأن القرضاوي، يمكن أن يقال في شأن بقية الصحويين، حتّى القائلين منهم بالفقه المقاصدي، إذ لا يتعدّى مجال التشريع عندهم حدود ما تسمح به فكرة الحاكمية.¹¹

يؤكد وصف مفهومي الشورى والشريعة أنّ قيد الفكرة التوحيدية يمنع أية إمكانية لتأصيل الحرية لاهوتياً. ومع هذا لا يجد القرضاوي تنافراً في القول بأنّ الدولة الإسلامية دولة مدنية مقيدة بالشريعة؛ فهي "دولة دستورية... شرعية... لها دستور تحتكم إليه... ودستورها يتمثّل في المبادئ والأحكام الشرعية"

⁹ - هذا يعني أنّ جوهر الديمقراطية عند القرضاوي هو آلياتها. أمّا فلسفتها، فهي ليست جوهرها. قد ينبئ هذا بعجز القرضاوي عن التفريق بين الجانب الفكري والجانب المؤسسي في مفهوم الدولة، إلاّ أنّه يدخل في سياق تحليلنا في إطار خضوعه لفكرة الحاكمية وفهمه للتوحيد وأثرهما على مجمل تصوّره السياسي بل الديني العام. هذا الفهم الذي يضطرّه إلى مثل هذه التلغيفات.

¹⁰ - في هذا السياق يقول القرضاوي: "التشريع الأساسي إنّما هو الله تعالى... وإنّما عملنا نحن البشر هو استنباط الحكم فيما لا نصّ فيه أو تفصيل ما فيه نصوص عامة وبعبارة أخرى عملنا هو الاجتهاد في الاستنباط والتفصيل والتكييف". (القرضاوي، 2001، ص 168)

¹¹ - لعلّ أبرز ممثّل لهذا الاتجاه الفقهي، التونسي راشد الغنوشي، وفي هذا السياق يقول: إنّ "مصدر السيادة هو التشريع الذي يؤخذ من الكتاب والسنة إذا أسعفت النصوص أو من طريق الاستنباط والاجتهاد بشرط ألاّ يتعارض مع نصوص هذين الأصلين المقدّسين ومقاصدهما"، (الغنوشي، 2011، ص 126)، وهذا يفهم في إطار ارتباط التشريع وظيفته بعهد الاستخلاف الذي "يجعل الحقوق هنا تغدو واجبات مقدّسة فلا حقّ لعبد الله المستخلف... أن يتهاون فيها. إنّها ليست ملكاً له، بل الله سبحانه مالكها الأوحد والإنسان مستخلف فيها مطلوب منه التصرف في تلك الوظيفة وفقاً لإرادة الله"، (الغنوشي، 2011، ص 41) وفي السياق نفسه، يقول عبد السلام ياسين عن الاجتهاد إنّه: "ليس... تغييراً للثابت من شرع الله فإنّ أحكام الكتاب والسنة ماضية إلى يوم القيامة". (ياسين، دت، ص 31)

(القرضاوي، 1977، ص 33). ويتجاهل التعارض المؤكّد بين ملكيّة الأُمَّة للسلطة وخضوعها لسلطة الشريعة، فحقّ الأمر في النهاية يبقى بيد الله لا البشر.

أمام عجز القرضاوي عن إيجاد حلّ ممكن لإشكاليّة التوحيد أو مفارقتة¹²، تبقى مخاوف تدنيس عظمة الله مربكة لرغبة أنسنة السياسي الإسلامي، ومن وراء ذلك لأنسنة الحضاريّ. فإذا ما استعدنا الصلة الأكيدة بين السياسي وكلّ مجالات حياة الإنسان، وبين رؤية الإنسان للكون ومنزلته فيه ورؤيته لدوره الحضاريّ، أدركنا مدى خطورة هذا الفهم التوحيديّ في مشروع البعث الحضاريّ الإسلاميّ، الذي يعتبره القرضاوي بديلاً حضاريّاً فوق التاريخ "في كلّ مجالات الحياة" بعد تهوي الحليين الغربيين الدخيلين الليبرالي والإشترائيّ. (القرضاوي، 1974، ص 11)¹³

إنّ الوضع المحدّد للإنسان في البناء السياسي المدني الديمقراطيّ - كما يتصوّره القرضاوي- المبني على توحيد يجعله مجرد أداة للإرادة للإلهية¹⁴، هو ذات الوضع الذي يراد له في المشروع الحضاريّ، فتغييبه الكليّ مصدراً للسلطة والقانون بدعوى تحصين الحرّية في المجال السياسيّ يستنسخ في المشروع الحضاريّ في شكل امتثاليّة دينيّة تحبس قدرة الإنسان وعلمه وإرادته في قوالب دينيّة متحرّجة صنعتها نسق جبّريّ تيميّ يفهمها جميعاً مخلوقة لله¹⁵.

يقول الصحويّون: إنّ هذا المشروع الديني السياسيّ الحضاريّ "الذي تحتلّ معه عقيدة التوحيد أساس البناء" (الغنوشي، 2011، ب، ص 5) هو مشروع ابن تيميّة التجديديّ للدين، "الذي يضيء طريق التجديد لا لعصره فحسب، ولكن لكلّ العصور التالية وربّما لما وراء ذلك ما استمرّ دوران الليل والنهار" (الغنوشي، 2011، ب، ص 5). ولذلك يعدّونه "أباً للصحة الإسلاميّة"، و"مرجعها الأساسي" (الغنوشي، 2011، ب، ص 9، ص 14)، الذي يجد في القرضاوي "أصفيّ مرآة" (الغنوشي، 2011، ب، ص 30). فإذا كان هذا المشروع يغرق الإنسان ويضيّعه "تحت عقدة القبة السماويّة" كما يقول حسن حنفي (حنفي، 1988، ص 11)، وإذا كان

¹² - حسب عبارة هونري كوربان، ولئن كان يقصد بها التقابل بين تعدّد المنظومات التوحيدية التي تدعي كلّ واحدة منها مطابقة الحقيقة، ووحدة الذات الإلهية، فإنّ المقصود بها هنا مفارقة أخرى هي بين التشبيه والتعطيل التي تفترضها آيات الصفات الإلهية خاصّة (Corbin, 1981)

¹³ - راجع الفكرة ذاتها في كتاب راشد الغنوشي (الغنوشي، 2011، ص ص 29-34)

¹⁴ - هذا ما يستنتج من شرح القرضاوي لعقيدة القدر باعتبارها من متعلّقات عقيدة التوحيد، إذ يعتبر أنّ معنى القدر تقدير الله لكلّ شيء في الكون، فكّل ما يقع فيه بارادته وقدرته، وهو مراتب أربعة تتمثّل في علم الله بالشيء قبل وقوعه، وقدم هذا العلم، وشمول مشيئته، وخلقه لكلّ ما يقع في الكون. فليس العبد في النهاية إلّا وسيلة لتنفيذ إرادة الله تخلق فيها الأفعال المنفّذة لهذه الإرادة، راجع كتابه: الإيمان بالقدر، مصدر سابق.

¹⁵ - إنّ مقارنة بين تصوّر ابن تيميّة للقدر وتصوّره من قبل القرضاوي تؤكد هذه العلاقة السالّية بينهما، وفي هذا السياق يكرّر القرضاوي (القرضاوي، 2009) نفس تمثليّ ابن تيميّة في عرض عقيدته في التوحيد لمّا يشرح عناصر تميّزها عن بقية الأطروحات الجبريّة والأشعرية والاعتزالية دون أن يتجاوز في الواقع حدود الموقف الجبري، وقد يكفي اعتبار ابن تيميّة قنوة التجديد العقائديّ لكلّ العصور اللاحقة من قبل الغنوشي دليلاً على تكراره لهذا الفكر في شرحه لعقيدته فيها (الغنوشي، 2011، ب). وراجع حول القدر في فكر ابن تيميّة (المسموري، 2010، ص 251 وما بعدها).

يتعارض مع أبرز أسس البعث الحضاري من المنظور الديني، وهي صناعة الإنسان الواعي بمركزيته في التكليف الإلهي، فهل يمكن الثقة فيه واعتباره مشروعاً تجديدياً للدين؟¹⁶

إن مرجعية الذات الإنسانية وفعاليتها وحرية اختيارها، وقد أصبحت على حافة القوة الكاملة ما عادت تسمح بقبول هذه الكليسيكالية الدينية التي تحوّل الدين إلى تصوّر للعالم ذا ادّعاءات لاهوتية سياسية تمنع الكائن البشريّ من تحقيق وجوده وتعميق علاقته بإمكانياته الداخلية، ليكون اكتماله النفسي الذي يسمح له بالثقة في المعنى الذي يصنعه لوجوده، باعثاً لإبداعيته الحضارية بجميع مستوياتها.

فلا مفرّ حينئذٍ لإنجاز هذه العملية المزدوجة (الإصلاح السياسي والحضاري من خلال الدين) من توضيح المداخل الممكنة لتثوير هذا التصرّ التوحيدي. وإذا كان الارتباط بين السياسي والدينيّ من الأمور المؤكّدة من المنظور ما بعد الحداثي كما تقرّر ذلك علوم الدين المعاصرة وواقع العلمانية¹⁷، فإنّ التعلّق بالحرية، باعتبارها شرط الإنسانية المطلوبة ومعناها، وباعتبارها القيمة الموجهة للمشروع الجماعي المحلي والكوني، سواء نظر إليها أدلوجة للدولة أو شرطاً للانبعث الحضاريّ، هو الموجّه الضروري لهذه العملية التجديدية للتوحيد. وقد يعاب على هذا التمشي أنّه يحوّل الدين إلى إيديولوجيا. ولكنّ تبريره أنّه ما كان الدين في جميع أحواله التاريخية سوى إيديولوجيا محكومة بتطلّعات الإنسان في تحولاته الفكرية الزمانية¹⁸. ولا مهرب حينئذٍ من الخضوع لهذه الحقيقة بتوجيه فهم الدين وفق أهدافنا وطلباتنا الفردية والجماعية، ولكن بشرط أن نبنى ذلك على وعي دائم بإيديولوجية تصوّراتنا الدينية، حتّى لا تنفلت الإيديولوجيا وتحوّل إلى علم، وحتّى لا يفقد البحث الميتافيزيقي حقيقته طموحاً إنسانياً مستمراً إلى المطلق، لا قيمة له إلاّ بقدر وفائه للإنسان في نزوعه إلى الكمال.

وإذا كان من أسباب هذا القصور النظريّ عن استخراج المضمون التحرري للتوحيد ما يتمثّل في العجز عن تجاوز مجموعة العوامل التاريخية والعلمية الثقافية التي أنتجت الانغلاق اللاهوتي الإسلامي في إطار الفهم الفقهيّ للتوحيد؛ فإنّ أسباب هذا العجز تبدو مكرّسة بطبيعة التوحيد ذاته، بما هو منظومة نظرية متشكّلة من

¹⁶- نفس السؤال بمدلوله الإنكاري، طرحه رائد السهموري على راشد الغنوشي الذي يرى بدوره أنّ فكر ابن تيمية هو المنقذ للأمة من الفكر الجبري الذي عطلها عن النهوض الحضاري، رغم أنّه في نظره أبرز أعلام الحركة الإسلامية استنارة وتمرداً. (السهموري، 2010، ص255)

¹⁷- لا تعني العلمانية إقصاء للدين، إنّما إعادة تشكيل العلاقة به وفق مستويات ثلاثة حدّدها كانط في الرّمزية الدينية، والإيمان، والعيش المشترك. فهناك إجماع على اعتبار المقدّس مفهوماً مركزياً في نمط الانتظام البشريّ المشترك. وإنسان ما بعد الحداثة الرافض لكل المطلقات لم يتوقّف عن التدنّين، وهو ينجز ذلك بتلفيقيات دينية تكوّن أديان شخصية أو مدنية، كما "أنّ الدولة القومية العلمانية هي أكثر تجارب البناء السياسي إنتاجاً للمقدّس الذي تحتاج إليه لحجب الفقر الرمزيّ لشرعية التعاقد الإجرائي، والمقاربة التسييرية الاقتصادية للفعل السياسي". (ولد أباه، المجلة الرقمية: حكمة من أجل اجتهاد ثقافيّ وفلسفيّ.) وراجع أيضاً:

(Willaime, 1995)

¹⁸- هذا ما يؤكّده مارسيل غوشي، وبيتر برغر بين كثيرين.

خلال فهم النصّ، في سياق تاريخ الظاهرة التوحيدية، ومعبرة عن الإمكانيات الجديدة - في زمان ظهوره - التي يجيزها لفهم الذات الإلهية.

فلا ريب في أنّ مفارقات التوحيد المتعاقبة تكرّس هذا الانحباس، وهي مفارقات مرتبطة بجوهر التوحيد بالنظر إليه قياساً إلى النسق الديني الذي ظهر فيه؛ أي نسق الآلهة المتعددة. فكأنّ مفارقة التوحيد في ادّعاءه الكونية والمطلق من جهة، واعتقاد امتلاك الحقيقة من جهة ثانية (Djait, 1996, pp 61-75)، هي التي تنتج بدهة مفارقاته الثانية التي يحددها كوربان وأرنالديز (Corbin, 1981), (Arnaldez, 1983) في تعدّد المنظومات التوحيدية بين الديانات التوحيدية الثلاث بل بين معتققي الديانة الواحدة، مقابل وحدة الذات الإلهية المتحدّث عنها. وتعمّق هاتان المفارقتان بمفارقة ثالثة تنشئها صورة الله المتشابهة في النصّ، وهي مفارقتة بين التشبيه والتعطيل.

إنّ هذه المفارقات جميعاً تعيّن أحد الشروط الممكنة لتجاوز الانحباس اللاهوتي نحو لاهوت تحرّري، في إيجاد قراءة لجوهر التوحيد خلف هذه المفارقات الظاهرة التي يسبّبها ارتباطه بنصّه وتاريخه، وهي قراءة تجري من داخل النصّ ومن داخل تاريخه أيضاً. ولكنّها تحوّل نقطة ارتكازها من النصّ إلى الله، فتجعل الله الثاوي في النصّ منطلق الانصات إلى النصّ، فما دام الله هو المعبود من وراء النصّ، فالأجدر أن يبحث عن الله من خلال النصّ لا أن يبحث عن النصّ من خلال تصوّر الله¹⁹. وهذا يعني أنّ المطلوب هو إنجاز هرمينوطيقا للتوحيد بوصفها المدخل لنظرية إنسية في التوحيد.

نحو نظرية إنسية في التوحيد، هرمينوطيقا التوحيد:

لعلّ أهمّ الاسئلة التي تتبادر إلى الذهن في هذا الصدد، هو سؤال لمية (le pourquoi) الهرمينوطيقا المتعلق بمدى صلاحيتها لمطلب تكوين نظرية إنسية للتوحيد؟

والجواب عنه، أنّ هذه الصلاحية متأنية من أمرين نابعين من تعريف الهرمينوطيقا نفسها:

أولهما، أنّ الهرمينوطيقا، كما استقرت علماً للتأويل من شلايرماخر (ت1834م) وديلثاي (ت1911م) وصولاً إلى أبرز ممثليها المعاصرين غادامير (ت2002م) وريكور (ت2008م)، منهج في فهم النصوص الدينية والفلسفية والأدبية، وغيرها، يهتم بتحديد القواعد المتبعة في تأويل النصوص، وينطلق من اعتبار أساسي هو أنّ كلّ عملية فهم هي عملية تمثّل. ومن ثمّ، فالمعنى المطلوب من نصّ ما هو معنى قائم في الفهم وفي الذات

¹⁹ - نستعيد هنا فكرة لعبد المجيد الشرفي في كتابه، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، في نسخته الفرنسية، الصادرة عن دار ألبان ميشال للنشر، 2004

الباحثة عنه لا في النصّ وحده. وإذا كان القارئ يواجه النصّ، وهو متجدّر في هويّته الشخصية المشكّلة من تفاعل تجربته الذاتية والعناصر الموضوعية المكوّنة لإطار عملية الفهم - وهي عناصر تاريخية وثقافية- فإنّ كلّ قراءة للنصّ هي حصيلة تفاعل بين هذه المعطيات جميعاً، تجعل الكتابة تنمو بفضل قرائها.

وثانيهما، أنّ الهرمينوطيقا في تطلّعها إلى إنتاج المعنى توظّف كلّ علوم الإنسان. فهذه العلوم فضلاً عن كونها مناهج فهم الإنسان للظواهر بما فيها النصوص، هي أيضاً أدوات مهمّة في منهج الإيستيمولوجيا الجديدة القائم على التناغم (interdisciplinarité). ولا شكّ في أنّ بين الهرمينوطيقا وهذا المنهج توافقاً ناتجاً عن توافق أوسع بين الهرمينوطيقا ونظرية المعرفة في موقفهما من الحقيقة، يتمثّل في تلاقيهما في القول بزوال هذه المقولة، واعتبارها مجرد أفق معرفي إنسانيّ، من جهة كونها منتجا إنسانياً، ومن جهة كونها حقيقة نسبية على الدوام.²⁰

إنّ صلاحية الهرمينوطيقا لإنتاج نظرية إنسيّة في التوحيد، تتأتّى من الجهتين السابقتين تبعاً لانفتاحها على الوعي المعاصر بحقيقة الإيمان وحقيقة الدين. هذا الوعي المرتبط بانتهيار مقولة الحقيقة في الاستيمولوجيا المعاصرة، وبمصدرها الإنسانيّ، هو الذي أنتج ما صار يعرف بأنثروبولوجية الدين والإيمان، حيث الإنسان هو المنطلق إلى الله لا العكس، وحيث لم يبق الإيمان اعتقاداً في معرفة هشّة تحتاج إلى البرهان والدليل، كما كان شأنه في اللاهوت التقليديّ، ولا سيما الإسلامي ممثلاً في علم الكلام، إنّما هو فعل إنصات حيّ وديناميكيّ للنصّ وثقة في المعنى المتولّد من هذا الإنصات. وهذا الوعي الجديد بطبيعة الإيمان، غير وضع اللاهوت من لاهوت ميتافيزيقيّ يسعى إلى إخضاع الإلهيات لمقولات الذهن أو ملكة الفهم العقلية إلى لاهوت تأويليّ ينتبّع الطاقة الرمزية للنصّ (حمزة، 2011، ص ص 7-24).

ويعني هذا في سياق التفكير في نظرية إنسيّة في التوحيد متمحورة حول الإنسان، وإذن حول الحرية، أن تقدّم هرمينوطيقا التوحيد قواعد التأويل أو المداخل الممكنة لتأويلية شاملة للفكرة التوحيدية، تقدّم للإيمان عناصر تحويله إلى عملية استلهاً للنص، تمنح الكائن البشريّ القدرة على تحقيق وجوده وتعميق علاقته بإمكانياته الداخلية، كما تتيح للعقيدة أن تكون كلمة ديناميكية موقظة لدى الإنسان لإمكانيات وجود لانهائية

²⁰- يراجع حول مفهوم الهرمينوطيقا

(Schleiermacher, 1987)

(Gadamer, 1976)

(Ricoeur, 1971-1972)

(أبو زيد، 1992، ص ص 13-50)

متحوّلة، ومحرّكا روحانيّا يبتكره الإنسان مع تحوّل أوضاعه التاريخيّة، بدل ارتباطه بصيغ عقائديّة جاهزة فوق تاريخيّة، تحوّل تديّنه إلى انكماش داخل امتثاليّة مسوّرة جماعيّا بحدود ماضٍ ميّت.

إنّ من شأن هذه الهرمينوطيقا أن توفّر بذلك؛ أي بتلك المداخل أو التوجّهات أو الآفاق التأويليّة أو الهاديّات حلولا لأهمّ معضلات التوحيد عامّة، وهي معضلات مفارقاته.

ومن بين آفاق أو هاديّات هذه التأويليّة التي كشفتها مختلف نتائج الدراسات الدينيّة المتعلّقة بظاهرة التوحيد، ما يكمن في المعاني والأفكار التّاليّة:

- مفهوم النبوّة والصورة التجريدية للإله التوحيدي وتبعاتها العقائديّة والسياسيّة:

لعلّ مفهوم النبوّة واحد من أبرز المفاهيم التي لفتت انتباه الباحثين في دراسة خصائص الظاهرة التوحيدية، لا سيما وهي تمثّل أحد أهمّ أسباب مفارقات التوحيد المذكورة سابقا، كما يكشف عنه النظر في مركزيّتها في التوحيد الإسلاميّ مثلا، وقد مثّلت في سياقه تحديدا لمصدر المعرفة أربك القدرة على تصوّر دور العقل الإنساني بالنسبة إلى العقل الإلهي، خاصّة في تمثّل الألوهيّة. ومهما يبدو من قدرة الحلّ الاعترالي على إيجاد المعادلة الصعبة بين القدرة الإلهيّة والقدرة الإنسانيّة بنفيه للصفات أو القول بمجازيّة وربطها بمفهوم العدل الإلهيّ طريقا لإفساح المجال للعقل ودوره، فإنّه لم يتجاوز سقف ما يسمح به التنزيه الإلهي في تعامله مع مفهوم النبوّة. لقد بقي العقل في كامل المنظومة الكلاميّة الإسلاميّة أداة تصديق واستدلال على مسلمات قبليّة لا بحث يودّي إلى المعرفة واليقين، كما يتّضح ذلك من منهج علم الكلام، باعتباره معيارا أساسيا في تعريفه.

والواقع أنّ مفهوم النبوّة يحمل في ذاته إمكانات هرمينوطيقية أكيدة للتوحيد توجّهه الوجهة التحريريّة المطلوبة من هذه الهرمينوطيقا التوحيدية. وفي هذا السياق، يمكّن الربط بين تحليلات مناهج بحث مختلفة اهتّمّت بهذا المفهوم من تبيّن تأسيس مفهوم النبوّة لأهليّة الإنسان اللاهوتيّة والديويّة الشاملة.

و في هذا الإطار، يمكن أن نجد صلة بين دراسات كلّ من هرمان كوهن (ت1918م) وارنست ترولتس (ت1938م)، ويان آسمان (و1938م)، وبير سيزاري بوري (ت2012م)، وعبد المجيد الشرفي، وحسن حنفي (و1935م)، وفضل الرحمان (ت1988م) وغيرهم. فانطلاقا من نظرة مقارنة بين الأديان الكتابيّة وديانات تعدّد الآلهة، لا سيما المصريّة يقرّر بير سيزاري بوري، ويان آسمان أنّ مفهوم النبوّة هو المميّز للديانات التوحيدية، وأنّ مدلوله الدينيّ والوجودي الشامل يجب أن يفهم في سياق التيولوجيا السياسيّة الفرعونيّة ذات التأثير البالغ على الثقافات المرتبطة بالكتاب المقدّس، باعتباره قطيعة مع فكرتها المركزيّة عن إله متجسّد محايت وبعيد، وتمثيل الحاكم لهذا الإله.

فالفكرة الجديدة التي تعرضها الأديان التوحيدية بمفهوم النبوة هي "أن شخصاً آخر يتحدث إلينا بدل إله لا نعرف جوهره، وهو الأمر المميز لهذه الديانات" (Bori, 1996, p43). وهذه الفكرة تشرح في مستويين إثنين؛ أولهما لاهوتي، يتعلّق بالتصوّر الجديد للألوهية الذي تبنته هذه الديانات التوحيدية؛ وثانيهما وجودي يتصل بنتائجه على وضع الإنسان في علاقته بالعالم المادي، ولا سيما السياسي.

أمّا مدلولها اللاهوتي، فيفهم من تعريف أسمان لهذه القطيعة التي يسمّيها التمييز الموسوي (la distinction mosaïque) بقوله: "إنّ ما كان في قلب الانقلاب الذي أطلق عليه عبارة التمييز الموسوي ليس هو التمييز بين إله واحد والألوهة المتعدّدة... إنّما هو التفريق بين الحقّ والباطل في الدين، وبين الإله الحقيقيّ والألوهة الباطلة، وبين المذهب الحقّ والمذاهب المزيّفة، وبين المعرفة والجهل، وبين الإيمان وخطأ الإيمان" (Assmann, 2007, p9)؛ فالإله الحقيقيّ في الديانات الإبراهيمية هو إله متعال ليس له ممثل ماديّ في العالم خلافاً للألوهة المحايثة المجسّدة (Monod, 1933). وهذا النزوع التجريدي لصورة الإله، تتجلى آثاره في علم اللاهوت في مبحث الصفات، سواء في رفض الصورة باعتبارها تجسيدا للإله، أو في التوتّر المستمرّ بين التشبيه والتعطيل.²¹

وإنّ هذا النزوع التجريديّ لتصوّر الإله ذو دلالة قويّة على معنى الإيمان الحقّ، باعتباره تعلقاً روحانياً بكائن مجرد يفترض طاقة على التجريد أو عملاً داخلياً على الذات، لاستكناه جوهر الذات الإلهية في شبه كبير بالتوحيد الصوفيّ. وهذا يؤدّي إلى قلب التوحيد من علاقة ينجزها الإنسان مع الخارج إلى علاقة داخلية تدفعه نحو استكشاف إمكاناته الداخلية وتحقيق اكتماله الذاتي.

وإذا كان مفهوم النبوة يمثل من هذا الوجه (التجريدي لصورة الذات الإلهية) مدخلاً أكيدا لإنسيّة الإيمان؛ أي لتوحيد هرمنيوطيقي، فإنّ المستوى الثاني الذي تفهم به القطيعة التوحيدية يضاعف هذا التأكيد. فالمبدأ الجديد المندرج فيها هو "جعل الله نفسه مشرّعاً" (Bori, 1996, p45) بدل ممثله الأرضي و"الخطوة الحاسمة التي أنجزتها إسرائيل، تتمثّل في تحويل العدالة من الحلقة الاجتماعية والسياسية إلى حلقة التولوجيا وربطها بالإرادة المباشرة لله" (Bori, 1996, 45). ويعني هذا في سياق نموذج الاستبداد الشرقيّ الذي مثّله الديانة الفرعونية قطعاً مع كلّ استلاب للحرية السياسية باسم التمثيل الإلهي²²، يدعمه من جهة مفهوم النبوة أيضاً التعارض المستمرّ بين النظام السياسيّ الذي ينشدّ إلى الاستقرار والتثبيت، ومفهوم النبوة الذي هو بطبعه

²¹- راجع حول رفض تصوير الألوهة في الديانات التوحيدية، شبكة الانترنت، مقال:

Van der plas, D. L'image divine et son interdiction dans les religions monothéistes

²²- هذا المعنى يذهب إليه من بين علماء الأديان مارسيل غوشي، إذ يعتبر من منظور أنثروبولوجي أنّ الدولة تاريخياً عوّضت الدين واستولت على وظيفة المركرة السياسية التي كان يضطلع بها في المجتمعات البدائية، راجع كتابه (Gaucher, 1985)

ضدّ الأنساق والتثبيّات،²³ وهو تعارض يمكن إدراكه في المسيحية في تحدّيها للمؤسّسة الملكيّة في مقولة: "أعطوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله" كما فسّرها القديس أوغسطين في مدينة الله، وفي الإسلام في لامبالاة القرآن بتحديد شكل النظام السياسي، وفي حدث وفاة الرسول محمّد (ص) دون إنجاز هذا التحديد.

إنّ النّظر في المستويين السابقين لمفهوم النبوة يكشف مدى الإمكانات التأصيليّة لقيمة الحرّية من خلال هذا المفهوم، وهي إمكانيّات استثمرت في تأويل مفهوم "ختم النبوة" في الإسلام على أنّه "اعتراف بأهليّة الجنس البشريّ؛ (ف) الختم يجب أن يؤخذ بوصفه إنهاء لاحتياج الإنسان إلى الوحي مصدرا للمعرفة وحلول مشكلاته: من هنا فصاعدا على الإنسان أن يشعر أنّه قادر على أن يستخرج معرفته وقيمه ومعاييره من إمكانيّاته الذاتيّة... بهذا الختم وضع محمّد (ص) أسسا أخلاقيّة كونيّة حقيقيّة"²⁴. كما استثمرت في تأويل النبوة، باعتبارها صرخة الحرّية الإنسانيّة ضدّ كلّ طغيان واستلاب لحرّية الإنسان.²⁵

- "إزالة الأسطورة" عن التوحيد:

في سياق تكوين هذه الهرمينوطيقا للتوحيد يرتبط بإعادة قراءة النبوة في ضوء هذا الفهم التجريدي التحريري للذات الإلهيّة والإيمان، ما يطلق عليه عالم اللاهوت الألماني رودولف بولتمان (ت1976م) بـ"إزالة الأسطورة" (démythologisation) (Boltmann, 1969). ولئن كان معناه يتمثّل في "عملية فصل بين ما هو تاريخيّ وفقا لقواعد المنهج النقديّ، وما هو متنكّر ومزعوم كتاريخيّ" (درويش، 2011، 11 ديسمبر) - وهو المعنى الذي أثبته بولتمان وطبقه العديد من الدارسين في شكل تمييز بين ما هو ظرفي تاريخي في الرسالة، وما هو جوهريّ فيها (الشرفي، سروش، فضل الرحمان...) - فإنّ المقصود بإزالة الأسطورة أيضا هو المرور من مرحلة تدمير مزاعم التفسير التاريخي للأسطورة إلى مرحلة استعادة معناها الرمزيّ، بوصفها

²³ - في هذا السياق يذهب آلان تورّان، في كتابه نقد الحداثة (critique de la modernité) إلى أنّ المجتمع المدني في الأزمنة القديمة كان ممثّلا بالأنبياء، فكلمة النبيّ في العبريّة من أصل أكادي سومي هو "نبو" وهي تعني الصيحة، ومدلولها أنّ هناك أناس يعرفون أن يصيحوا ويواجهوا الطغاة، وعلى هذا الأساس يستنتج تورّان أنّ النبيّ هو من يبقينا متيقّطين في مواجهة الطغاة. راجع الموسوعة الرّقميّة:

Marek Hatler, Encyclopédie de la création, www.contacttv.net

²⁴ - الكلام لعبد المجيد الشرفي في كتابه: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، في نسخته الفرنسيّة، نقلا عن رشيد بن زين، راجع

(Benzine, R. 2004, p p 214-243, p240)

ويعدّ مفهوم "ختم النبوة" المحور الأساسي لأطروحة الشرفي حول تجديد الفكر الديني في الإسلام التي يعرضها في هذا الكتاب.

²⁵ - وهذان المعنيان الميتافيزيقي والوجودي للنبوة ولختم النبوة يذهب إليهما حسن حنفي، فيقول: "إنّ إثبات أنّ الرّسول خاتم الأنبياء... يعني أنّ النبوة قد انتهت وأنّ الإنسان قد استقلّ وأنّ عقله قد استطاع أن يصل بنفسه إلى اليقين وأنّ فعله بإمكانه أن يحقّق رسالة الإنسان دون ما تدخل من آية إرادة خارجيّة عامّة أو مشخصة... (إنّ) العقل وريث النبوة". (حنفي، 1988، ص17-20)، وراجع التأويل نفسه في تعليقه على طريقة تناول كتب علم الكلام الكلاسيكي الإسلامي لمفهوم النبوة، فقرة: ذات الرّسول (حنفي، 1988، ص ص88-92). ومن اللافت للنظر أنّ نجد هذا المعنى لختم النبوة؛ أي بوصفها إعلانا عن أهليّة الإنسان لإدارة حياته عند راشد الغنوشي، ولكنّه يفرغه من محتواه الذي نصف حين يحدّد لهذا الرشد معيارا أعلى يهندي به هو الشريعة، ففي هذا الإطار يقول: "الليس ختم النبوة يعني الحكم بترشد الإنسان وقدرته على قيادة مركب حياته بنفسه على ضوء القواعد العامّة للسير؟" ولكنّه يضيف "إنّ الإجماع في الشريعة الإسلاميّة تكريم للإنسان أيّا كان واعتراف برشده وقوامته على نفسه وإنّ أمّته السماء بإمداد النصح والتوجيه"، (الغنوشي، 2011، ص ص 133-134).

تأويلا خلّاقا للعالم. وهذا المعنى لإزالة الأسطورة الذي طوّره الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (ت2005م) (بمرحلتيه المذكورتين سابقا) يمكن أن يستفاد منه فيما يتعلّق بفهم هرمنيوطيقي (تحرري) للذات الإلهية في ارتباط بمفهوم النبوة عبر فهم الرمزية التاريخية لهذه الأسطورة الممارسة على صورة الأنبياء عامّة، وصورة محمّد (ص) نبيّ المسلمين خاصّة.

إنّ الخطّ التجريدي للذات الإلهية الذي وصفنا أعلاه بمفهوم النبوة يتأكّد في الإسلام بخصوصيّة أساسيّة تعلّقت بالنبوة عامّة وبنبوة محمّد خاصّة، هي تأكيد بشرية الأنبياء في سبيل نفي تمثيلهم للذات الإلهية، في نسق نفي التمثيل عامّة. وقد اتّخذ ذلك شكل تدرّج بين المسيحية والإسلام في شكل إزالة الصورة الأسطورية الميثولوجية عن الأنبياء، أكّدها القرآن بتكرار التنبيه إلى بشرية الأنبياء واستنكار تكذيب هذه الصورة والتعلّق بتجسيد الإلهي بإنكارهم أو بإنكار طبيعتهم البشرية، وهي عملية بلغت منتهائها في نفي المعجزة عن النبيّ محمّد (ص)²⁶. وهذا التوجّه لإزالة الأسطورة عن الأنبياء كان سياقًا عامًا لمفهوم التوحيد، يدخل فيه نسق نزع الأسطورة عن النبوات. فتأكيد دورهم مجرد مبّلعين بالوحي يمكن أن ينظر إليه هادفا في سياق هذا التوجّه إلى الانقطاع عن تفسير ميثولوجي لكلمتهم: الوحي، يجوز أن يفهم منعا لتحوّل الشكل الماديّ للوحي إلى معجزة، مقابل تأكيد إعجاز مضمونه (وهو المعنى الذي ذهب إليه المعتزلة في قولهم بخلق القرآن، والشيعه بقولهم بثنائية الظاهر والباطن في القرآن، وبصورة مختلفة المتصوّفة)، إنّه منع لإدخال الرسول في الوحي، باعتباره جزءا منه، يبغي منه منع تشخيص الوحي منفا لتشخيص الأفكار عن الله وكلمته (حنفي، 1988، ص 89).

ولكنّ الذي حدث تاريخيا، أنّه وقعت عملية تركيب صورة ميثولوجية للرسول ضدّ هذا الخطّ التجريدي للذات الإلهية من خلاله، وهي عملية تكمن رمزيّتها في أسباب تاريخية وثقافية:

ففي هذا السياق يذهب بعض الدارسين إلى أنّ بناء المعجزة للأنبياء كان من أسبابه مواجهة الديانات التوحيدية لشعوب وثقافات كانت تبني معرفتها على الأسطورة، أو لم تكن تعقل الذات الإلهية خارج منطق التجسيد الوثنيّ. وفي هذا المنحى ذهب ريشارد روبينشتاين (و1938) إلى القول بأنّ عقيدة التثليث لم تظهر في المسيحية إلّا في فترة الفتوحات الرومانية؛ أي بداية من تحوّل المسيحية إلى ديانة رسمية للإمبراطورية الرومانية (312م) (Rubinstein, 2001). وعاد روجي أرنالديز (ت2006م) إلى الأصول الثقافية والجغرافية المشتركة للديانات التوحيدية الثلاث، ليبيّن أنّها استلهمت تصوّرات متقاربة حول الله والعالم جاءت عبر اتّصالها بالثقافة اليونانية والهليستية، فحملتها برؤاها الأسطورية الأصلية، لا سيما التي تبلورت في

²⁶ - راجع الآيات التي ينقلها جورج طرابيشي في هذا السياق (طرابيشي، 2008، ص ص 30-11)

الأرسطوطاليسية، والأفلاطونية المحدثه، والفلسفة الرواقية (Arnadez, 1993, pp7-35). ومن جهته، يؤكّد جورج طرابيشي أنّ من أسباب العقدة اللاهوتية في الفكر العربي الإسلامي هيمنة منطق المعجزة في تصوّر الذات الإلهية والذات النبوية، وهو منطق تسبّب في ضمور الطاقة التأويلية للتوحيد الإسلامي، ونزوع البحث فيه نحو قياس الغائب على الشاهد، وملء فراغات التفسير بهذا المنطق، بإجابات تعدّ من ترسّبات الفكر الأسطوري (طرابيشي، 2008 ص 165-168). ويجد طرابيشي أسباب هذه الأسطورة للتوحيد في الفتوحات التي جعلت المسيحية والإسلام تواجهان بيئات دينية تفهم الألوهية من داخل آلية التجسيد والمعجزة، ففتعبد المبعوث قبل الباعث (موسى، زرادشت، ماني...) فتأثرتا بها بقدر ما أثرتا فيها، وهو ما طبع تخيلها لصورتَي محمد وعيسى (الأوّل أسندت له معجزات تضخم عددها على مرّ التاريخ، والثاني وقع تأليهه لما بدأت فترة الفتوحات المسيحية) (طرابيشي، 2008 ص 165-168). على أنّ طرابيشي، يذكر أسباباً أخرى تخصّ الإسلام في مواجهته للديانات الأخرى، منها ما يتمثّل في سعي حملته إلى مواجهة معارضية بحجج تدعم تفوّقه عليها، وفي هذا الإطار اهتموا بإبراز تفوّق النبيّ محمد في صناعة المعجزات على سائر الأنبياء الآخرين²⁷، ومن هذه الأسباب أيضاً تغليب الرأي الفرقي في الدين، أو شرعنة الموقف السياسي، أو التمكين من وسائل الهضم الإيديولوجي للتاريخ خلال القرنين الأوّلين للهجرة وبعدهما والانحرافات عن صورة النقاء الأسطورية الموصوفة له لتندرج هذه الانحرافات في حتمية إلهية متخيّلة (طرابيشي، 2008، ص 68-69). وكان من أثر هذه الأسباب أن تحوّل النبيّ محمد من "نبيّ بلا معجزة" عدا معجزة القرآن، إلى أكثر الأنبياء معجزات، تدرّج تضخيمها من قبل كتّاب السيرة من عشر معجزات في سيرة ابن هشام (ق3هـ) إلى ما يناهز ثلاثة آلاف معجزة، تعلّقت به وحتّى بصحابته، في "السيرة الحلبية" (ق11هـ) (طرابيشي، 2008، ص 31-93).

وهكذا أدّت أسطورة النبوة بالية تجسيد الإله التي تتجلّى في المعجزة المسندة للرسول إلى "إعطاء الأولوية للرسول على الرسالة، وبدلاً من الإلحاح على مصدرها الإلهي، صارت تنسب إليه تحت اسم "الشريعة المحمّدية" (طرابيشي، 2008، ص 168)، بل إعطاء الأولوية للحديث على القرآن²⁸.

إنّ هذا التركيز على الرسول وأسطورة صورته من قبل رواة السيرة كما يقول حسن حنفي: "تشخيص للرسالة والرسول... ولفكر مثل تشخيص الحقّ، والقُدوة لا تعني التبعية لشخص... بل تجربة تاريخية فريدة وأنّ

²⁷ هذا ما يستنتجه طرابيشي من تقرير ابن كثير في كتابه "البداية والنهاية" أنّ ما أعطي للرسول من معجزات لم يعطه نبيّ قبله، في نهاية باب عقده للمقارنة بين معجزات النبيّ ومن سبقه من الأنبياء تحت عنوان: "ما أعطي رسول الله وما أعطي الأنبياء" (طرابيشي، 2008، ص 57)

²⁸ هذا ما يبيّنه ويحتجّ عليه طرابيشي (طرابيشي، 2010). وراجع أيضاً، البنا، (د.ت).

الفكر ممكن التحقق... (ف) الهدف هو التجربة، كيف يتحوّل الفكر إلى واقع وليس الأشخاص" (حنفي، 1988، ص 14).

وإذا كان وصف هذه الأسطورة للنبوة يبيّن أنّ أوّل مداخل إزالة الأسطورة منهاجا أو طريقا للهيرمينوطيقا التحرّرية المطلوبة للتوحيد، هو الوعي برمزيّتها التاريخيّة والثقافيّة الموصوفة سابقا، فإنّ من معانيها هو إدراك رمزيّتها المعرفيّة الخلاقة في فضاء عقليّ غائيّ ميثولوجيّ، يجعلها تعبيراً عن رغبة في تمثّل عقليّ للإلهي، يملأ فراغات المعرفة الموصلة إليه، بهذه التأويلات المستخرجة من سياقها الإيستمولوجيّ المعرفي. إنّ رمزيّتها المعرفيّة الخلاقة من هذا الجانب، تكمن في كونها تجسيدا لموقف ميتافيزيقيّ تجريديّ في الواقع، وإن ارتطم بقيود التجسيم الغالب على المعرفة المهيمنة. وفي هذا السياق، تفهم مثلا ظاهرة القداح وسيلة للقرار الدنيوي العسير بقراءة قراره الميتافيزيقي في الغيب؛ أي في إرادة الله كما تجسده قصّة عبد الله والد الرسول في سيرة ابن هشام - وهي القصّة التي استنسخت على قصّة ابراهيم وابنه اسماعيل مصير عبر عبد الله والد الرسول، بتحكّم القداح في قرار إعفائه من الذبح- سعيا إلى تمثّل تجريديّ للذات الإلهيّة يصطدم بحدود المعرفة الميثولوجيّة المهيمنة. ومن هذا المنطلق، يمكن أن نجد للتوحيد المطلوب بوصفه يتأسس على تصوّر تجريديّ لله نواة تجريديّة من داخل التفسير الأسطوريّ الذي يقدّمه القداح (ابن هشام، 2000، ج 1، ص 112-115).

إنّ إزالة الأسطورة عن النبوة بوعي أبعادها ورمزيّتها تمثّل من هذه الجوانب مدخلا لهذه الهرمينوطيقا التوحيديّة المؤسّسة على طاقة تجريديّة قصوى للإله.

ولعلّ إزالة الأسطورة يجب أن تتعلّق لا بمجرد تصوّر التوحيد، بل بكامل المنظومة اللاهوتيّة الإسلاميّة المنجزة حوله في علم التوحيد الإسلاميّ، وذلك بفهم أبعادها الإنسانيّة المختلفة لتأكيد أنّها "إنسانيات مقلوبة" كما يقول حنفي. إزالة الأسطورة هنا، باعتبارها تدميرا لمزاعم التفسير التاريخي، ثم استعادة لرمزيّة هذا البناء، يمكن أن يجري بإنجاز عمليّة نقد للتوحيد الإسلاميّ، تبين أنّه وقع في تناقضات أبعدته عن هدفه التجريدي، وهذا تدمير لمزاعمه حول تقديم تفسير علمي للمعنى التجريدي. أمّا بناء رمزيّه، فهو إبراز أنّه كان رغبة في المعرفة حدّتها حدودها الثقافيّة العامّة في مختلف أبعادها. وكلّ هذا يؤكّد أنّ التوحيد الإسلاميّ كان بدوره هرمينوطيقا؛ أي عملا إنسانيا تلبس بكلّ المعطيات المتعلّقة بالإنسان الذي أنتجه بين لحظات النشأة والازدهار والركود، في سيرورة انتحت اتجاها معاكسا لمطلبه المبدئيّ، وهو تجريد تصوّر الإله. ممّا يمثّل تشريعا لقولنا بضرورة فكّ الارتباط بتلك الهرمينوطيقا الكلاسيكيّة من جهة مستواها المعرفيّ التفسيريّ للإله، ولكن

الارتباط برمزيّتها باعتبارها بحثاً عن هذا المعنى التجريديّ للإله في إنتاج هرمينوطيقانا الخاصّة في أفق البحث عن استعادة روح التوحيد التجريديّة وفق معطيات زماننا.

- التوحيد الإسلامي بين مطلب التجريد والمأل التجسديّ:

الواقع أنّ بيان هذه الإنسيّة المميّزة لعلم التوحيد الإسلامي - وهي إنسيّة تشرّع لنا البحث عن هرمينوطيقانا الخاصّة بقدر ابتعادها عن التجريد التوحيديّ الأصلي، باعتباره أفق الظاهرة التوحيديّة كما يكشفه تاريخ الأديان، ممّا يعني أنّها إنسيّة تجعل استعادة هذا الأفق مطلباً لإنسيّتنا- يمكن إنجازه من خلال المقارنة بين مفهوم التوحيد وموضوعه من جهة، وبين العلم القائم حوله، باعتباره مساراً تاريخياً تنظيرياً لهذا الفعل. إنّ التمييز بين هذين المعنيين للتوحيد، هو تفريق بين التوحيد كما تجسّد دينياً، وطريقة تمثّله التاريخيّة العقائديّة التي يعبّر عنها تعريفه العلميّ.

فأمّا معنى التوحيد، فهو "الإيمان بالله وحده لا شريك له" (ابن منظور، د.ت، مج.3، ص 450) و"وحّد الله أي آمنّت به، فالتوحيد الإيمان بالله" (موسى، 1998، ج 8، ص 2388)؛ أي الإقرار بكلّ الصفات التي تعنيها تلك الوجدانيّة، وهو تعريف يستنتج من سورة الإخلاص التي جاءت إجابة عن سؤال بني إسرائيل عن نسب الله (ابن منظور، د.ت، ص 451)، وهو عين التعريف الذي يورده الجرجاني في التعريفات حيث يقول: "التوحيد ثلاثة أشياء: معرفة الله تعالى بالرّبوبيّة، والإقرار بالوجدانيّة، ونفي الأنداد عنه جملة" (الجرجاني، د.ت، ص 37)²⁹. فهو إذن، فعل شعوريّ اعتقاديّ بكلّ معاني وحدانيّة الله وتنزيهه، تحدث عنه "ملكة في النّفس تحصل بها السعادة" (ابن خلدون، 2002، ص 442). إنّه "فعل من أفعال الشعور تتوحّد فيه قواه وأبعاده ومستوياته نحو ماهيّة واحدة، مطلقة وشاملة، عامّة ومجرّدة، خالصة ومنزّهة" (حنفي، 1988، ص 62).

يعيّن التعريف السابق للتوحيد طبيعته فعلاً إنسانياً، وموضوعه أي الذات الإلهيّة، باعتبارهما تعاملًا نفسيًا غير ماديّ مع ماهيّة غير ماديّة أيضاً، وبيّن حقيقته عملاً تجريديًا على ماهيّة مجرّدة. ولعلّ حرص التعريفات المعجميّة للتوحيد على استقراغ كلّ الصور الاشتقاقية للجذر (و ح د) لتشكيل معنى التوحيد في دلّته على صفة وحدانيّة الله، تبيّن هذا العمق التجريديّ لصورة الذات الإلهيّة، ولفعل التوحيد بالاستتباع³⁰. إنّ هذا المعنى التجريديّ للتوحيد قد يسهم في الكشف عنه النظر إلى التوحيد ظاهرة عقائديّة تاريخيّة في نسق تطوّر الدين

²⁹- راجع مختلف تعريفاته المشابهة في كتب العقائد (حنفي، 1988، ص 62)

³⁰- يبرز هذا مثلاً في تعريف ابن منظور السابق إذ يقول: "والله الواحد الأحد: ذو الوجدانيّة والتوحد. ابن سيّدة: والله الأوحد والمتوحد وذو الوجدانيّة، ومن صفاته الواحد الأحد...، قال الأزهرّي: وأما اسم الله عزّ وجلّ أحد فإنّه لا يوصف شيء بالأحدية غيره" (ابن منظور، د.ت، مج. 8، ص ص 450-451)

الإنساني عامة، وفي نسق الأديان التوحيدية خاصة. فمن هذه الزاوية تبين المقاربة التطورية لتاريخ الأديان أن التوحيد جاء في خاتمة نسق تطوري ديني، عرفته البشرية، مسبق بالإحيائية؛ فالطوطمية، فمرحلة تعدد الآلهة، في شكل ثورة روحية جوهرية في تاريخ الاعتقاد من عدة جهات، يمثلها الاعتقاد في إله واحد بدل آلهة متعددة، وهو إله متعال غير كامن في الموجودات، وكوني (Clavet, 1998, p53-54). وإن هذا الاتجاه التجريدي للذات الإلهية، مثل أساس القطيعة التي أحدثها التوحيد الإسلامي في مواجهته للتوحيديين اليهودي ثم المسيحي اللذين وقعا في التجسيد، من خلال مفهوم الدين القومي، بالنسبة إلى اليهودية، ومفهوم الاختيار، وعقيدة التثليث في المسيحية (عياد، د.ت، ص ص 100-108).

إن هذا التوجه التجريدي الأصلي للتوحيد في الديانات التوحيدية الذي شددت عليه أغلب مقاربات الظاهرة الدينية فضلا عن المقاربات التاريخية، يمثل أفقا تتعين استعادته في هرمنيوطيقا التوحيد المطلوبة، ولكنه يساعد أيضا على كشف مقدار الانزياح الذي سار فيه علم الكلام الإسلامي عن هذا الأصل التجريدي، وفي الوقت نفسه يكشف إنسيّة الهرمنيوطيقا التوحيدية الكلاسيكية.

إن استكمال الشطر الثاني للمقارنة المعلنة أعلاه أي توضيح التحول الذي تعرض إليه التوحيد لما صار تنظيرا لا فعلا إيمانياً، ينكشف من تعريف علم التوحيد.

يعرف علم التوحيد بأنه "علم يتضمن الحجاج على العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد" (ابن خلدون، 2002، ص 440). وبصرف النظر عن معيارية السنة في التعريف السابق لابن خلدون، فإن مستويات هذا التعريف مجمع عليها عند مختلف الفرق الإسلامية الكبرى حسب اختلاف تعدادهم بين مختلف مؤرخي الفرق، وعند دارسيه المعاصرين.³¹

إن إنسيّة التوحيد الإسلامي تبرز في مستويات تعريفه السابق في مستوى أهدافه، وهي تكمن في إيديولوجيته التي انعكست على بحث مضامينه المحددة في هذا التعريف³²، وعلى منهج بحثها الذي يصفه التعريف حجاجا بالعقل على العقائد الإيمانية.

³¹- راجع تعريفه مثلا عند محمد بوهلال، حيث يميز بين ثلاثة مستويات: هي الموضوع (العقائد الإيمانية)، والمنهج (الجدال بالأدلة العقلية)، والأداة (الكلام)، (بوهلال، 2006، ص ص 12-27)

³²- تتمثل هذه المضامين في المسائل الاثنتي عشرة التي حددها أبو الفتح الخوارزمي مواضيع لهذا العلم (الخوارزمي، د.ت، ص 27)، وهي مسائل تستخلص من التعريف التالي لعلم التوحيد: هو "العلم الذي يبحث عما يجب لله من صفات الجلال والكمال، وما يستحيل عليه من كل ما لا يليق به، وما يجوز من الأفعال، وما يجب للرسول، وما يستحيل عليهم، وما يجوز في حقهم، وما يتصل بذلك من الإيمان بالكتب المنزلّة والملائكة الأطهار، ويوم البعث والجزاء، والقضاء والقدر." (يسري، 2004، ص 77). وهذه المضامين ينظر إليها في ارتباط بمضمون مركزي لهذا العلم هو تقرير وحدانية الله

أما مستويات هذه الإيديولوجية، فيمكن حصرها في بعدين مترابطين، هما بعد ديني يتمثل في الردّ على الأنساق الدينية، لا سيما التوحيدية منها، ببيان اللاتناهي في المستوى الميتافيزيقي طابعا أساسيا لصورة الله. ويرتبط بهذا البعد الديني بعد معرفي حضاري، يتمثل في الاستجابة الواعية أو غير الواعية لمكونات المعرفة في السياق الحضاري الذي تنزل فيه هذا العلم، وهي معرفة تتداخل فيها معطيات عديدة منها الفلسفة اليونانية وامتدادتها الهلنستية، وتصوّرات الكون، والتصوّرات حول المعرفة، وتأثيرات اللاهوت المخالف لا سيما اليهودي والمسيحي.

وقد تداخل هذان المستويان الإيديولوجيان في تحديد مضامين هذا العلم بفرعها، وبصورة خاصة في ما سمّي منها بدقيق الكلام، ومنهج دراستها. فإذا كان الموضوعان الرئيسان لمباحث التوحيد هما مبحثا وجود الله، والصفات الإلهية (عيّاد، 2009، ص 147)، فإنّ ما صيغ في إطارهما من مقولات (كالأدلة الأربعة في مبحث وجود الله، أو كمقولات مقدّماته الطبيعية من قبيل الجوهر والعرض، والجسم والصورة، والجزء الذي لا يتجزأ، أو كمفاهيم الصفات الإلهية كالعلم والقدرة والإرادة، في مبحث صفات الله) كانت موزعة بين الاستجابة لمعارف زمانها وشروط التنزيه الإلهي. لذلك انخرط المتكلّمون المسلمون في الملاءمة الصعبة بين هذين الإلزامين. وأدى ذلك إلى تواجده مؤثرات ثقافية كثيرة في أنساقهم الكلامية، بعضها فلسفي يوناني أو هلينستي (رواقّي أو أفلاطوني محدث)، وبعضها لاهوتي (ثنوي، أو يهودي، أو مسيحي)، وبعضها معرفي يتمثل في جملة المعارف الرياضية والطبيعية والفلكية لزمانهم، وفي أنواع العقلانية الصوريّة والاختباريّة والأسطوريّة المتواجدة، وتصوّرات الكون التي لم تتجاوز حدود تصوّر بطليموس عن الكون (عيّاد، 2009، ص ص 95-147). ورغم كون هذه العوامل أثرت في أنساقهم في مستويات عدّة إبستمولوجية، وميتافزيقية، وكسمولوجية، وطبيعية، فإنّ هدف إثبات التنزيه الإلهي وتأكيد عمقه، قيدهم بحدوده فأوقعتهم في تناقضات عدّة، طالبت هذه المضامين والمنهج معا.

ففي مستوى المضامين، لم يتّجه البناء الكلامي إلى الالتزام بمستوى المعرفة السائدة قدر تعلّقه بتأكيد معاني التنزيه الإلهي. ولذلك، فإنّ مباحثه في الطبيعيات (حول الجوهر والعرض، والماهية والجسم، والحركة والاتّجاه، والجزء الذي لا يتجزأ) التي كانت متّجهة لإثبات الأدلة على وجود الله (وهي أربعة أدلة، أبرزها دليلا الحدوث، والعليّة) مقدّمة لإثبات وجوده، وكذلك مباحثه حول الصفات الإلهية والقضايا التي تعلّقت بها (عيّاد، 2009، ص ص 293-351)، وهي مباحث مخصّصة لشرح معاني لا تناهي الغائب، هذه المباحث تعارضت

وشروطها، وتبعاتها، كما بيّن ذلك حديث حنفي عنها بحصرها في موضوعات أربعة هي ذات الله، والصفات والأفعال، وذات الرسول، والموضوعات العامة (حنفي، 1988، ص ص 77-93). وعلى هذا الأساس، فإنّ التمييز في تحديدها بين جليل الكلام ودقيق الكلام، المقصود منه التفريق بين المباحث الرئيسية المتعلقة بذات الله، وهي مبحثان رئيسان هما وجود الله، وصفاته، وبين ما اصطنع لبحثها من مقولات، مثلت مقدّمات لبحث هاتين المسألتين أو مفاتيح لدراستها، أو مفاهيم لتقسيمها وشرح مضامينها. (عيّاد، 2009).

فيها المقدمات مع الأهداف، كما يتجلى ذلك من الإشكاليات التي تثيرها مقولة الجزء الذي لا يتجزأ، أو التي تثيرها الصفات، لا سيما في مبحث القدرة على المحال (عيّاد، 2009، ص ص 213-218، ص ص 378-387). إنّ جماع هذه التناقضات يخبر عنه الحبيب عيّاد بقوله: "إنّ جوهر المفارقة الكلامية يتّصل بهذين المحورين الأساسيين (يقصد مسألتي وجود الله، وصفاته) ذلك أنّ المتكلمين راموا إثبات اللاّ تناهي في المستوى الميتافيزيقيّ استنادا إلى القول بتناهي المستوى الطبيعيّ، والحال أنّ غلق الدائرة الميتافيزيقيّة بإقرار اللاّ تناهي يفترض انفتاح الدائرة الطبيعيّة لا انغلاقها" (عيّاد، 2009، ص 599).

أمّا في مستوى المنهج، فإنّ التناقضات التي أحدثتها إيديولوجيا الأهداف الموصوفة في البعدين الدينيّ والمعرفيّ، كثيرة أيضا. فقد جرّ المتكلمون وراء منطقهم الغائيّ القائم على إيمان مبدئيّ بأنّ علّة الأشياء خارجها إلى إقامة أنساقهم الكلامية على فرضيات ميتافيزيقيّة تتعلّق بما قبل الزمان وما قبل الواقع (عيّاد، 2009، ص 383). فانخرطوا في عملية استدلال عقليّة على اللاّ متناهي بالمتناهي. وفي هذا السياق، برز التناقض في مسألة وجود الله بين القول بحدوث العالم وتنأهيه، والقول بلا تناهي الذات الإلهية، تبعاً للتناقض بين المذهب الذريّ الذي سطرّوا على أساسه أدلّتهم الأربعة على وجود الله، لا سيما دليل الحدوث، وماهيّة الذات الإلهية، فإذا هم يغلقون الدائرة الطبيعيّة، ليدلّلوا على انفتاح الدائرة الميتافيزيقيّة. وأدى ذلك بهم إلى إرباكات شديدة في التوفيق بين مسلّماتهم التنزيهيّة ومعارفهم التاريخيّة. وتجلّى ذلك مثلا في مستوى الصفات سواء في تصنيفها، وإثباتها لله، أو في تعريفها، بوقوعهم في منهج قياس الغائب على الشاهد، هذا ما يبرز مثلا في تصنيف المعتزلة الصفات إلى صفات ذات وصفات أفعال، أو في تصنيفها عند الأشاعرة إلى ما يعرف من أفعاله، وما يثبت له لانتفاء النقص عنه؛ فالأولون بنوا القدرة على الفعل على توقّر قابليّة الفعل، بينما استدلّ عليها الثانون بالفعل (عيّاد، 2009، ص ص 358-365). كما تناقض الأشاعرة في إثباتها، باعتبارها قائمة بالذات مع نفيهم التعاير والتماهي معا، تماما مثلما تناقض نفاتها المعتزلة بين القول بمعقوليّتها وإنكارهم أنّ يكون لها معنى في عالم الأعيان والأذهان (عيّاد، 2009، ص 316).

إنّ هذه التناقضات في المنهج داخلية في تناقضات منهجيّة أوسع يمثلها اعتمادهم على العقل الصوريّ باعتبارهم الله بداهة غير قابلة للتعليل المنطقيّ، واستعمالهم للعقل أداة للاستدلال من ناحية ثانية. ولهذا فرغم تأكيدهم في الغالب أنّ مقولاتهم إطلاقات إنسانيّة، فقد عدّوها مسلّمات، ولم يضعوا منهجهم موضع مساءلة واستفهام.

تبيّن المعطيات السابقة أنّ علم التوحيد، خلف تنوع فرقه واختلاف أطواره، كان هرمينوطيقا؛ أي تمثّلا إنسانيا للذات الإلهية سار في اتجاه مطلب التوحيد الأصليّ، وهو تجريد التصوّر للذات الإلهية إلاّ أنّه انحرف

عن هذا المطلب بفعل خصوصياته التاريخية والعلمية؛ أي المتضمنة في تعريفه. وهذا يعبر عن عجز علم الكلام عن الخروج من مأزق مفارقة التوحيد، بل مفارقاته. ويمكن القول إن الانتصار السني الأشعري أزل هذه المفارقات، وثبت بطريقة غير مباشرة صورة مادية للإله بتلقيه في نظرية الكسب، التي فسحت المجال لتأويل فقهي للإيمان صيّر تطبيقا للشريعة، وهو التأويل الذي ورثه سائر الفكر الإسلامي، ولا سيما الصوفيون.

وهذا يعين دورنا التاريخي في إعادة إنتاج هرمينوطيقا التوحيد، بحرص على تفادي تضييع مطلبه التجريدي وراء التناقضات الظاهرة في هرمينوطيقاه الكلاسيكية. فكأن تعاملنا معه من منظور إزالة الأسطورة هو أن نرفض زعمه بتقديم تفسير عقلي للإله، وأن نبني رمزيته سعياً مستمراً إلى إيجاد توافق بين الإنسية ومطلب التجريد الإلهي.

تمثل النقاط الثلاث الموصوفة سابقاً أفقا لهرمينوطيقا التوحيد، هاديات لفهم تحرري للتوحيد تؤكد على ضرورة الربط بين إنسيته وتجريديته التحريرية بالأصالة، وهي هرمينوطيقا تكتسب قيمتها حلاً للإشكالية السياسية والحضارية، بفعل تمثيلها للبدائية الأولى التي تسبق كل البدايات في هذا المطلب، لا سيما وقد مثلت قضية العقيدة في الطرح السياسي الديني الصحوي كما يجسدها القرضاوي، وفي الطرح الإسلامي عامة، وما تزال، جوهر تقصيره في إيجاد المعادلة الصعبة بين الحرية والسلطة - في جميع أشكالها - في الاجتماع البشري.

إن تنوير وضعنا السياسي والحضاري العام يمرّ حتماً عبر تنوير تصورّاتنا عن الكون وتنوير فكرتنا التوحيدية بالاستتباع، وهو تنوير بقدر ما يتصل بالوجود السياسي والحضاري للعالم العربي الإسلامي في عصر العولمة، يتعلّق أيضاً بإشكالية الوجود الإنساني في زمن ما بعد الحداثة، وحاجته إلى استعادة المعنى والسحر³³ لوجوده. فإذا كان الديني في القرن الواحد والعشرين يثبت قدرته على مقاومة فعل الحداثة الساعي إلى دفعه إلى المركز الثاني بعد العلم والدولة، بتأكيد أصلته في تركيبة الإنسان، فإنّه بات من الضروري أن نستحضر باستمرار التمايز بين محدودية خطابنا الديني المرتبط حتماً بأبعاده الزمانية والمكانية، وبين دينامية الدين بوصفه نصّاً محرراً، يمثل خزّاناً للمعنى علينا أن نسائله من منظور الحرية على الدوام.

³³- العبارتان اقتباس من فكرة برغر عن دين المعنى في الدين، وفكرة مارسيل غوشي عن إزالة السحر عن العالم في زمن الحداثة، في كتابيهما، القرص المقدّس، وخيبة العالم.

المصادر والمراجع:

- 1- ابن خلدون، (2002)، *المقدمة*، بيروت: دار الفكر.
- 2- ابن منظور، (د.ت)، *لسان العرب*، بيروت: دار صادر.
- 3- ابن هشام، أبو محمد، (2000)، *السيرة النبوية*، (ط.1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- 4- أبو زيد، نصر حامد، (1992)، *إشكاليات القراءة وآليات التأويل*، (ط.2)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- 5- البنا، جمال، (د.ت). *جناية قبيلة حدثنا*، القاهرة: دار الفكر الإسلامي.
- 6- بوهلال، محمد، (2006)، *إسلام المتكلمين*، (ط.1)، بيروت: دار الطليعة...، ورابطة العقلايين العرب.
- 7- الجرجاني، أبو الحسن، (د.ت)، *التعريفات*، الدار التونسية للنشر.
- 8- حمزة، محمد، *أفق التأويل في الفكر الإسلامي*، (بحث في المرتكزات والتحوّلات والبدائل)، (ط.1)، تونس: دار محمد علي للنشر.
- 9- حنفي، حسن، (1988)، *من العقيدة إلى الثورة 1 المقدمات النظرية*، (ط.1)، لبنان- المغرب: دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي للطباعة والنشر.
- 10- الخوارزمي، أبو الفتح، (د.ت)، *مفاتيح العلوم*، لبنان: دار الكتب العلمية.
- 11- درويش، حسام الدين، (2011، 11 ديسمبر)، *إزالة الأسطورة وتأسيس الهرمينوطيقا الفيونولوجية في فلسفة بول ريكور*، في مجلة الأوان الرقمية. www.alawan.org
- 12- السهموري، رائد، (2010). *نقد الخطاب السلفي*، (ط.1)، لندن: طوى للثقافة والنشر والإعلام.
- 13- طرابيشي، جورج، (2008)، *المعجزة أو سبات العقل في الإسلام*، (ط.1)، بيروت: دار الساقى ورابطة العقلايين العرب.
- 14- طرابيشي، جورج، (2010)، *من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة*، (ط.1)، بيروت- لندن: رابطة العقلايين العرب، ودار الساقى.
- 15- الطريقي، أنس، (2011 أ). *الصحة الإسلامية بين مطلب الدولة المدنية وقيد الدولة الدينية، في خارطة التونسية بعد الثورة، النهضة وأخواتها، الإمارات العربية المتحدة مركز المسبار للدراسات والبحوث.*
- 16- الطريقي، أنس، (2011 ب)، *الدولة الدينية في الفكر العربي المعاصر*، رسالة دكتوراه (مرقونة)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، صفافس.
- 17- الطريقي، أنس، (2012، صيف)، *القرضاوي والدولة المدنية، ديمقراطية أم تيوديمقراطية؟*، مجلة الأزمنة الحديثة (المغربية)، 5
- 18- العروي، عبد الله، (1993)، *مفهوم الدولة*، (ط.5) لبنان-المغرب: المركز الثقافي العربي..

- 19- عياد، الحبيب، (2009)، الكلام في التوحيد (جذور المسألة، وروافدها، وتطور الجدل فيها بين أهم الفرق الإسلامية إلى القرن الخامس الهجري)، (ط.1)، لبنان: دار المدار الإسلامي.
- 20- عياد، الحبيب، (د.ت)، التوحيد في الأديان الكتابية، تونس: المركز القومي للبيداغوجي.
- 21- الغنوشي، راشد، (2011أ)، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، تونس: دار المجتهد.
- 22- الغنوشي، راشد، (2011ب)، القدر عند ابن تيمية، (ط.1)، تونس: دار المجتهد.
- 23- الغنوشي، راشد، (2011ج)، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، تونس، دار المجتهد (ط.1)، تونس: دار المجتهد.
- 24- القرضاوي، يوسف، (1974)، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- 25- القرضاوي، يوسف، (1995)، الحياة الربانية والعلم، (ط.1)، مصر: مكتبة وهبة.
- 26- القرضاوي، يوسف، (1996)، التوكل، (ط.1)، الأردن: دار الفرقان.
- 27- القرضاوي، يوسف، (1998)، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها، القاهرة: مكتبة وهبة.
- 28- القرضاوي، يوسف، (2001أ)، من فقه الدولة في الإسلام، (ط.3) مصر: دار الشروق.
- 29- القرضاوي، يوسف، (2001ب)، الأربعاء 5 سبتمبر، النيّة والإخلاص، استرجعت في 7 أفريل، 2013 من <http://www.qaradawi.net/library/55/2766.html>
- 30- القرضاوي، يوسف، (2009)، الإيمان بالقدر، (ط.2)، مصر، مكتبة وهبة.
- 31- المودودي، أبو الأعلى، (1975)، تدوين الدستور الإسلامي، (ط.2)، دمشق: مؤسسة الرسالة.
- 32- موسى، محمد يوسف، (1998)، توحيد، في دائرة المعارف الإسلامية، (ج 8)
- 33- ولد أباه، السيد، الإيمان والعقل بعيون جديدة، المجلة الرقمية: حكمة من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي.
- 34- ياسين، عبد السلام، (1995)، الإسلام والقومية والعلمانية، (ط.2)، مصر: دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية.
- 35- ياسين، عبد السلام، (1434هـ، 26 جمادى الأولى)، المنهاج النبوي تربية وتنظيما وزحفا، استرجعت في تاريخ 7 أفريل، 2013 <http://www.yassine.net/ar/document/421.shtml>
- 36- يسري، محمد، (2004)، علم التوحيد عند أهل السنة والجماعة، (ط.1)، مصر.

- 1- Abdelmajid, Ch. (2004). L'islam entre le message et le Coran. Paris: Albin Michel.
- 2- Arnaldez, R. ().
- 3- Arnaldez, R. (1983). Trois messagers pour un seul dieu. Paris: Albin Michel,
- 4- Arnaldez, R. (1993). A la croisée des trois monothéismes. Paris: Albin Michel.
- 5- Assmann, J. (2007). Le prix du monothéisme. Paris: Aubier.
- 6- Benzine, R. (2004). Les nouveaux penseurs de l'islam. Paris: Albin Michel.

- 7- Boltmann, R. (1969). Foi et compréhension. Paris: édit. du seuil.
- 8- Bori, P.C.(1996). quatre thèses sur les monothéismes et l'herméneutique. in Monothéismes et Modernités. Colloque de Carthage. Tunis: Friedrich Naumann Stiftung/OROC. p-p43-61
- 9- Clavet, J. C. (1998). Le problème de dieu. Canada: Le Griffon d'argile.
- 10- Corbin, H. (1981). Le paradoxe du monothéisme. L'herne.
- 11- Djait, H.(1996). Pertinence et limites des monothéismes. in Monothéismes et Modernités. Colloque de Carthage. Tunis: Friedrich Naumann Stiftung/OROC.
- 12- Gadamer, H.G. (1976). Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Paris.
- 13- Gaucher, M. (1985) Le désenchantement du monde (une histoire politique de la religion). Paris: Gallimard.
- 14- Hatler, M. Encyclopédie de la création. (internet), www.contacttv.net
- 15- J.P. Willaime, Sociologie des religions, P.U.F, 1ere édit., 1995
- 16- Monod, W. (1933). Dieu dans l'univers. Paris: Fishbader.
- 17- Ricoeur, P. (1971-1972). Hermeneutique, cours à l'institut supérieur de philosophie. Paris.
- 18- Rubinstein, R. (2001). Le jour ou Jésus devint dieu... Paris: La découverte.
- 19- Schleiermacher, F. (1987). Hermeneutique. trad. Paris: Marianne Simon.
- 20- Van der plas, D. (2000, 17 Juin). L'image divine et son interdiction dans les religions monothéistes (article, internet). 17-6-2000, aeg.u-bordeaux3.fr



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com