

العقل العربي المعاصر: جدلية الديني والدنيوي

محمد البوبكري
باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية

ملخص البحث:

إذا جاز للمرء أن يحكم ابتداءً على زمننا المعاصر بأهم سماته، لأمكنه القول بأنه عصر الحداثة بكل مقياس؛ إن على مستوى التأويل أو على مستوى النقد؛ فالحداثة مشروع غير مكتمل؛ لقايل أن يقول منقوص؛ بشهادة الشهود. بيد أنّ ما يهم الباحث المعاصر هو فحصها، أي الحداثة، على صعيد بنائها النظري، وبالتالي تطورها في مجال مخصوص هو "العقل العملي المعاصر". يمكن القول بأنّ نظرية العقل العملي المعاصر تخترقها في كل العصور؟، اللهم إلا على مستوى التدقيق والتعميق، ثنائية أساسية ذات طابع جدلي نسميها ثنائية الديني والديني. إنّ البحث في هذه الثنائية عمل استثنائي ملحق باجتهادات الأولين، إذ المستوى الديني والديني معيش مشترك للإنسانية. ولكي نتفهم هذا المستوى الجدلي الذي يطبع التفكير في الديني والديني كان اعتمادنا على مفكرين مختلفين أبرزهم يورغن هابرماس الذي يدافع عن عقلانية إجرائية ذات نزوع دنيوي مبطن، وطارق رمضان مدافعاً عن حداثة ذاتية ثم الشيخ محمد عبده الذي ينهج نهج ابن خلدون وابن رشد. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فقد ركزنا على مشكلة تأويل الإسلام والحداثة من المنظور الإبستيمولوجي، أعني مواكبة مبادئ العلم المعاصر وتفهمها. وهكذا فالبحث النظري يتخذ من عصر النهضة العربية منطلقاً لتأسيس خطاب عقلاني مؤسس ومواكب لرهانات المواطن المعاصر. غير أنّ الوفاء للواقع لا يورث فهمًا حقيقيًا لما ينبغي أن يكون عليه العقل المعاصر، من هنا كانت عودتنا إلى المفكر الألماني المعاصر يورغن هابرماس الذي يسعى إلى تحرير العقل العملي من كل الأحكام التي تلزمه من الخارج.

"إن العقل العملي" قد انفصل من الآن فصاعداً
عن القلوب والرؤوس ليستقر في ضوء
الإجراءات⁽¹⁾

لم يعبر "فرج فودة" (ولد سنة 1945)، وهو المفكر المؤل المجتهد، إلا عن جدلية للعقل الإنساني عندما حصل لديه الوعي بالانشطار بين الفكر والواقع، الكلمات والأشياء. ولسان حاله يقول: انظر إلى تضاعف تناقضات الواقع المصري على هذا الصعيد. أليكون قد غالى في ترجمة هذا الواقع على مستوى الفكر، خصوصاً وأنّ التناقض في الواقع يتضاعف لا شك أكثر في الفكر؟. كان فودة في هذا المنحى وفيّاً وصادقاً، إذ عبّر عن حركية للعقل الإنساني على الرغم ممّا قيل عن منهجه ورؤيته لحركية المجتمع المصري. اغتيل فرج فودة (1992) ضحية أفكاره التنويرية. سأل القاضي القاتل: لماذا قتلت فودة؟ أجاب القاتل: لأنّه كافر و علماني. أعاد القاضي المساءلة مجدداً قائلاً: وما الداعي لقتله، هل اطلعت على أفكاره ودعاواه؟ أجاب الجاني: كلا، إني أمّي، أجهل القراءة والكتابة. هذا الحدث التاريخي مثير للاهتمام من جهتين:

أولاً: يخفي أزمة ذهنية "فكرية" حقيقية، وليس مجرد أزمة للمجتمع العربي⁽²⁾؛ إذ الأولى متقدمة على الثانية نظرياً وعملياً أو على صعيد التأويل والمنهج.

ثانياً: كان فرج فودة على خطأ إذ قبل بالمناظرة مسلماً للإقناع والإفحام. اعتقد أنّ المشكل يكمن في مجرد عرض تجريبي وبسط للأفكار وإقناع للخصوم، على الرغم من أنّ الإقناع يحصل عند الإجماع على مجموعة من المبادئ "التصورية" التي يصعب حقيقة زحزحتها إلا بعد جهد جهيد من التأسيس والتنوير لأنّها تمس المستوى "الذهني". المناظرة خطوة لاحقة تأتي بعد وعي الأطراف المتناظرة بجوهر المشكلة وهي "تصورية" في أساسها كما قلنا: ما الإسلام؟ ما الحداثة؟ "التصور" أو "الاعتقاد" هو العائق الأكبر أمام "النظرية السياسية المعاصرة" وهو يوقع الأطراف المتجادلة في آفة القراءة الساذجة. وهكذا فالحديث عن أزمة فكرية يفترض ههنا بالضرورة وجود مشكلة في المنهج⁽³⁾ والرؤية⁽⁴⁾ ممّا قبل أي قراءة أيديولوجية للمقروء. لم

¹- Habermas, Jürgen, L'intégration républicaine, trad.R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p.292.

²- Laroui, Abdallah, Islam et modernité, C.C.A, 3ème édition, 2009. p.84.

³- Ibid., p.88.

⁴- الرؤية تمس هنا وجاهة الفعل الإنساني على مستوى الفعلية.

ينتج المفكرون العرب في هذا المستوى، على الرغم من المجهودات المعتمدة، إلا رؤى تجريبية. ومهما قيل عن طبيعة هذه الرؤية فهي تعبر عن أدلوجة غريبة عن المجتمع المعيش. أعني "أنّ العرب لا يتوفرون حالياً على أدلوجة خاصة بهم والتي هي جملة القضايا السياسية والاجتماعية التي تكون مستنبطة منطقياً من فلسفة للتاريخ تستهدف تحريك المجتمع القائم في كليته"⁽⁵⁾. تقع اليوم مشكلة المنهج في قلب إشكالية "الإسلام والحادثة". وقد ارتكن المفكرون إلى مسلك نعتبره وجيباً في حالتنا هو المسلك العلمي: يقول هؤلاء كل شيء يفهم ويحل إذا نحن واكبنا ثم اكتسبنا مبادئ العلم المعاصر. يتعلق الأمر هنا بالمستوى النظري لا غير. أعني "الإبستمولوجيا". ونحن نعتقد من جهتنا أنّ هذا الجانب المنهجي هو الذي يمكنه إضفاء المعقولية والمشروعية على طريقة تناولنا لإشكالية تأويل الإسلام والحادثة. كل من نحا من المفكرين هذا المنحى الإبستمولوجي لا شك يكون قد وعى وعياً نقدياً جوهر المشكلة. لا يفيد "البيان" أو الجدل مهما كان في حالتنا. مهما تكن المرجعية المعتمدة في تأويل الإسلام والحادثة، والتي تقوم في الغالب على منطق المدافعة على رؤية للتاريخ أقل ما يمكن القول عنها إنّها كونية على صعيد المرجعية المعيارية، فإنّها تبقى حبيسة المنطق والتاريخ⁽⁶⁾ حيث يستعمل هذان الأخيران للحفاظ على "الهوية الثقافية" لكلا الطرفين: حياة الرسول محمد(ص) فيما يتعلق بدعاة الأصالة، والثورة الديمقراطية من جهة الحادثة. ويبدو من خلال فحص منطق الحادثة التي تقوم على أساس الزمن، أعني كصيرورة بدون إشارات تتناسب أكثر مع وضعية المجتمع العربي اليوم الذي يحاول جاهداً تفهم منطق الزمن، أعني التاريخ بوصفه رؤية. لا يفهم عصر من الأعصار إلا عندما يعانق التاريخ في جدليته كما رأى هيجل⁽⁷⁾. من يقول اليوم بأنّ الحادثة حركية شاملة للمجتمع في شتى مستوياته وخلخة لمختلف مجالاته لا شك يكون معبراً عن رغبة دفيئة في تغيير هذا المجتمع. هل يفلح في مهمته؟ الحادثة تستعصي على التحديد لارتباطها بالزمن مما يدفع حاملها إلى تدارس وجهها الأكثر بروزاً: التحديث. ما يعوزنا اليوم وعداً هو أن نتفهم هذه الحادثة على أحسن وجه يكون. ليس لها مضمون ثابت، ما ينبغي أن يسترعي انتباهنا هو جانبها الشكلي الصرف وليس مكوناتها الوجودية المرتبطة بمنشئها التاريخي. يقول طارق رمضان في هذا المستوى معيّراً عن رؤيته لسيرورة الحادثة الغربية: "لقد أعطى الغرب للحادثة شكلاً خاصاً؛ حيث ساهمت هذه الأخيرة في بلورة تاريخه ومرجعياته، وهكذا يمكن لحضارة مغايرة أن تحدد من داخلها رهاناتها الخاصة التي تختلف عن الحادثة الغربية. تلك حال الإسلام في نهاية القرن العشرين (XX)"⁽⁸⁾. هذا منظور هام للحادثة على لسان

⁵ - Ibid., p.89.

⁶ - Ibid., p.92.

⁷ - Ibid., p.68.

⁸ - Ramadan, Tariq, Islam. Le face à face des civilisations: Quel projet pour quelle modernité ? Ed Tawhid, Quatrième édition 2004.p.30.

مفكر معاصر ذي اطلاع كبير على الثقافة الغربية. سنعتمد عليه في الصفحات القادمة لكي نتبين رؤيته للحدثاثة وتصوره للإسلام. الحدثاثة مشروع لما يكتمل وذاك سرّ معقوليتها.

إذا اكتملت أضحت مرحلة متجاوزة من التاريخ الكوني. الحديث عن هيجل في هذا الجانب له ما يبرره⁽⁹⁾. إذ تمكّن من تعقّل مفهوم الحدثاثة كما ينبغي.

لنلتفت إلى مستوى أكثر عمقاً نعتقده أكثر قدرة على مدنا بإضاءات ومعلومات حول موضوعنا..

من التبسيط بمكان النظر إلى قضية "العلمانية"⁽¹⁰⁾ بوصفها مسألة سجالية وجدلية فقط، وهي كذلك في حدود ما هو متداول اليوم على نطاق واسع حتى في صفوف المثقفين العرب. ليست العلمانية مسألة تلفيقية يتهرب الإنسان بموجبها من واقعه وأفق الحضاري. والواقع أنّ المجتمعات العربية الإسلامية تشهد في القرن الحادي والعشرين تحولات عميقة على مستوى العلاقة بين الدين والسياسي. قضية يتم التعبير عنها درءاً للشبهات "بالمدينة" التي تقوم بتغليب الزمني (الدنيوي) على الدين بالضرورة. تحوم جلّ إنتاجات العرب منذ النصف الثاني من القرن العشرين، في مجال الفكر السياسي حول الفكرة التالية: إنّ إعادة تحديد دور الدين في المجتمع والمواقع التي ينبغي أن يضطلع بها ضرورية ولازمة، تؤشّر بالفعل على أنّ المجتمع العربي الإسلامي يحمل وعياً احتمالياً بتاريخانيته⁽¹¹⁾. بيد أنّ المشكل يكمن على الدوام في "المنهج" و"الرؤية" تلكم القضية الأساس التي شغلت مفكرينا ولا تزال كذلك. القضية متعلقة أساساً بالتربة التي نشأت فيها مسألة الدهرانية في مجال السياسة على وجه التخصيص، وهي أوروبا بالطبع. لن نتشعب في تتبع دلالات هذا المصطلح الدهراني، ولن نقدّمه مخرجاً بالنسبة إلى المجتمعات العربية، هدفنا متواضع ومحدود بالمادة

⁹ - إذا نظرنا إلى الحدثاثة بمنطق هيجل أمكننا القول إنّها نشأت في أوروبا لأنّها وجدت في هذا المكان ظروفًا مناسبة لكي تتكون. هذا إذا نظرنا إلى الحدثاثة بوصفها روحاً للعصر، وهذا يؤكد شيئاً واحداً له ما يبرره عندنا. ليست أوروبا الحضارة الأولى الفاعلة للحدثاثة ولا محرّكها الأول. الحدثاثة عقلانية شاملة تقوم في مجتمع كيفما كان متى وعى بالزمن التاريخي.

¹⁰ - من الأفضل التخلّي عن هذا المفهوم (العلمانية)، لأنّه مرتبط بالاستعمال الأوروبي الذي كان يروم التمييز والمعارضة بين العلم والدين في آن. وهكذا فقد فضلنا أن نستعمل تارة دنيوي أو دهراني كلما تطلب الأمر ذلك. إذ لا يتعلق الأمر بالفصل التام بين الدين والسياسة، وإنما بالتمييز في كل حكم بين الجانب الديني والجانب الاجتماعي. الأمر متعلق أولاً وأخيراً بالطاقة التأويلية التي تختزنها منطوقات الإنسان وفق وضعية اجتماعية معينة.

- انظر ملاحظات العروي، عبد الله، السنة والإصلاح. م.س، ص ص 210-211

¹¹ - "التاريخانية" في منظور الأستاذ العروي غير قابلة للتجزئ. إنّها تفسير للوقائع الإنسانية بالاعتماد على شروطها "التكوينية" (العقل التكويني). إنّها تمتاز عن غيرها من الرؤى بصلاحيّة لا تضاهي، تكشف في تجلياتها عن قصور الإنسان في مرحلة من مراحل التاريخ الخاص، إذ تحتمل، أي التاريخانية، إمكانية أن تعمم في كل الأعصار وكل المجتمعات بشهادة العقل الإنساني نفسه. لكن يبدو أنّ هذا التصور للتاريخانية قد قوبل في المجتمعات العربية بنوع من الالتهاس. رفض المجتمع "التاريخانية" التي هي المحرك الفعلي للحدثاثة الذهنية، فلم يتبّق لداعي الحدثاثة إلا مسلك وحيد أمام هذا العجز الاستيمولوجي الذي يعترى العقل العربي وهو أن نتخذها أي التاريخانية مجرد وسيلة لكي نفهم أوروبا من جهة وأن نتفهم وضعنا التاريخي من خلالهم (التاريخانية الإجرائية) في انتظار هذه المنّة (إحساس الإنسان العربي بتاريخانيته).

Voir: Laroui, Abdallah, Islam et modernité, op, cit., P.172.

وبالمنهج وبالرؤية التي لا نفتأ نكررها: وضع اللبنة الأولى لنظرية عامة حول الشرعية السياسية في مجال المدينة Polis لا غير. لا بد لنا في ذلك من داعية ومفكر في هذا المجال يكون نبيا أكثر مما يكون مجادلاً.

1- يورغن هابرماس (J. Habermas) مدافعاً عن العقل في اللغة؛

نعمت على هابرماس في بسط هذا المحور لسببين:

أولاً: إنَّ هابرماس "وارث" تقاليد ونظم متباينة، ترتبط بأسلافه من جهة (التراث)، وترتبط بتقاليد غيره. نظرتة التوليفية للفلسفة، ومحاولته ربط هذه الأخيرة بالفعل اللغوي، يؤشر على نمط جديد من التفكير، لم تعد فيه الفلسفة مجرد مذهب يجاور مذاهب أخرى، بل أضحت لها الكلمة الفصل في مجمل القضايا ذات الصلة بالحياة العمومية. يعطي هابرماس "للغة" في هذه النظرية السبق الزمني والمنطقي، فيعتبرها اللسان البليغ لعقل الإنساني في كل زمان ومكان.

"فكلُّ فعل إنساني - في نظره - وكلُّ تحقُّق لمعنى الإنسان يمرُّ بوساطة اللغة"⁽¹²⁾. إنَّ الاستعمالات المختلفة للغة تستبِق كل أشكال التوسُّطات الأخرى المجاورة للفلسفة. لا ننسى في هذا المستوى، وهي القضية التي سنأخذها على محمل الجد، أنَّ فعل اللغة، بالكيفية التي يتبناها هابرماس، يختلف منهجاً ورؤيةً عن التوسُّطات التي يقوم بها الدين مثلاً، والذي يعتمد على القول الدائم المنفصل عن الذات المتكلمة⁽¹³⁾. لا يعدم هابرماس قيمة الدين ولا روحه الاعتقادية. لم أقف في نصوصه على ازدراء للدين أو العقيدة، أو تشويق للكلام بشأنهما، بل يكتفي بالتمييز الذي يقتضيه المقال بين صنفين من الوجود: الميتافيزيقي والمابعد-ميتافيزيقي. ليس للفلسفة نهاية، عملها يتجلى لنا تشبيهاً دائماً لما هو آت، دون أن تكون لنا معرفة مسبقة ودقيقة بمجريات الوقائع؛ إذ كل الوقائع تحتل التحقق في ضوء اللغة وحدها. من يقول هذا القول، لا شك ينطق بمنطق الفلسفة البرجماتية، والقول هنا لهابرماس نفسه. يجعل رورتي Rorty من هذا الانفتاح على المستقبل والمهمة اللامتناهية القابلة للتحقق بوساطة اللغة محرراً لمبدأ الأمل الذي يقابل به المعرفة، الأمل الذي بإمكان المناقشة القيام به حسب إيف كوسيت Yves Cusset في تصوره لفلسفة اللغة عند هابرماس. أمل يتمثل في منظور هابرماس في كل إمكانات الممارسة الملموسة التي تحتويها المناقشة، في قابليتها المستبطنة لإحداث تحويلات اجتماعية، في التحرر، في تعميق وعينا بالشيء السياسي. ليس بإمكان أي نظرية أخرى - حسب ما هو متوافر

¹²- Dupeyrix, Alexandre, la conception de la citoyenneté chez jurgen habermas, Thèse de doctorat d'études germaniques, Université Lyon II.2005.

¹³- وبالقول - يقول العروي - "إن السنة تجهد لطمس معالم الزمن. عملية الطمس هذه هي التربة التي تنشأ فيها السنة. التزامن الأزلي هو المرجع والمثال"

انظر: العروي، عبد الله، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، ط 2، 2010، ص 173

لدينا اليوم- أن تقدم ضمانات لمثل هذا النمط من "الأمل"، ولا أن تدعي قدرتها على تأسيس عقلانية لمثل هذا الشكل المستقبلي من الأمل⁽¹⁴⁾. إذا اعتمدنا على هذا المنظور، سيصبح دور الفلسفة هو البحث في نمط الفهم الذي سيمكننا، بعد تقليب الوضع على جميع أوجهه، من مواجهة المشاكل لما تطرح⁽¹⁵⁾. أوليس هذا منهج ماركس في مفهومه للتاريخ. كلاهما، أعني ماركس وديوي Dewey فاضا عن هيجل؛ قاما بتطوير مفهوم للتاريخانية يكون موجّهًا نحو تحويل العالم أكثر من مجرد تفهم قوانينه⁽¹⁶⁾. هو إذن منحى تاريخي واقعي يحاول البحث في السؤال العويص: "كيف يمكننا تحويل الحاضر صوب مستقبل مزدهر؟" سؤال سبق لكانط أن طرحه بصيغة مختلفة: "ما هي الشروط المتعالية للإمكان بمعزل عن سياق التاريخ نفسه؟". هذا السؤال نظرحه نحن العرب بالكيفية نفسها وبطريقة مضعفة، مع فارق عميق، إذ نستيق التفكير في المأل، وقَلَّ ما نتفكر في الحال. الأمر يصدق على معظم المفاهيم والتصورات التي يتجاذبها الدين والسياسة؛ الإسلام والحداثة. إذ نفكر فيهما مقيدين "بنظرية المعرفة" وهي ضرورية لا شك في ذلك، بيد أنّ البقاء في صلبها أمداً كثيراً يؤدي إلى التيه في مجاهل الماضي والحاضر، ويذكي الجدل الكلامي، فيغفل التفكير الجدي في المستقبل. هذه ذهنية معاصرنا اليوم من الفقهاء والفلاسفة، نقلها ولا نعدم جدواها في ظروفنا الحالية، نباركها لأنها تعبر حقيقة عن وعي خاص بالزمن. لكن ما الزمن؟ يقول العروي إنّ الزمن هو منبع كل المفارقات⁽¹⁷⁾. ونزيد من جهتنا "الشبهات". تقول السنة: "تريدون معرفة ما مضى من حوادث؟ لا تتعبوا أنفسكم، أنا أطلعكم على ذلك دفعة واحدة كما لو كنتم معاصرين لجميع أطواره. تريدون معرفة ما تخفيه الأيام المقبلة؟ أنا أبسطه بسطاً حتى تروه رؤية العين. اركنوا إلي واطمننوا، لا تقلقكم التقلبات والثورات، لا يزعجكم انحلال ولا يرعبكم فوات، كل ذلك توهم وسراب"⁽¹⁸⁾.

ثانياً: قلنا إنّ "اللغة" تمثل سنداً قوياً للخطاب الفلسفي والسياسي عند هابرماس. لم يرتكن إلى افتراضاتها ووجهاتها إلا بعد أن توصل إلى ما تختزنه من مقومات للعقل والإنسان معاً. بيد أنّ الفضل في ذلك، كله وبشهادة هابرماس نفسه⁽¹⁹⁾ يعود إلى "البراجماتيقا" (التداولية) التحليلية التي مكنته من أن يحرر فعل اللغة

¹⁴- Cusset, Y, Habermas. L'espoir de la discussion, Paris, Michalon, 2001, p.120.

¹⁵- Rorty, R, L'espoir au lieu du savoir, op.cit., p.28.

¹⁶- Dupeyrix, Alexandre, la conception de la citoyenneté chez jurgen habermas, op,cit.,. p.70.

¹⁷- العروي، عبد الله، السنة والإصلاح، م.س، ص 92

¹⁸- نفسه، ص 92

¹⁹- يفهم هابرماس "البراجماتيقا" باعتبارها فلسفة للفعل الإنساني بشكل عام. الفعل- الفاعل- التفاعل...

انظر:

- Dupeyrix, Alexandre, la conception de la citoyenneté chez jurgen habermas,op,cit.,p.71.

من الشروط والافتراضات التي يختزنها من جهة، والتفكير في الدور المركزي للمحاجة و"ادعاءات الصلاحية" الملازمة لفعل اللغة من جهة أخرى. فالبرجماتيقا في منظور هابرماس تمكن المرء من استخلاص جملة من الشروط في العملية "التكليمية" التي تؤسس لمعاييرها الخاصة. ليس هناك من معيار خارج فضاء اللغة المستعملة بين المتحاورين. إذ كل معيار خارج اللغة يخفي مصلحة خاصة أو إيديولوجيا مراوغة. يتعلق الأمر هنا بتأويل للفعل الإنساني منظوراً إليه من جهة الفعل التواصلي كقاطرة ومحرك لتحقيق الصلاحية، حيث إن الفاعلين أنفسهم منظوراً إليهم في شبكة التواصل يمتلكون الأسبقية في تأويل مجمل القضايا التي أشكلت عليهم في العالم المعيش (معايير، تصورات، معتقدات، معاملات، تقاليد، ...) هذه المقومات تسمح بالقول إن "العالم المعيش" هو الذي هيأ الفلسفة بالفعل لكي تتفهم كيف أن العقل الإنساني تواصلي في أصوله ومنابعه وليس العكس. هذا قلب صريح لأسبقية النظرية على الممارسة في مجال الفكر الفلسفي عند هابرماس⁽²⁰⁾. يتخذ الجانب النظري عنده صبغة "إيستيمولوجية" و"تكوينية" لا تخطئها العين الممحصنة، بينما تشكل الممارسة المنطلق والبدائية؛ إذ في إطارها تتجلى المعايير وتبرز إلى حيز الوجود. وهكذا تلعب النظرية دور الموجه الذي ينيّر للمتكلمين طرق التفاعل ومناهجه ورؤاه. بينما تشكل الممارسة الإطار المرجعي الذي في ضوئه تتجلى أفعال الإنسان وتتخذ كامل مشروعيتها. إذا نحن تأملنا هذا المنحى الذي يعتمده هابرماس قلنا بأن الأمر يتعلق بتأسيس منظور أنثربولوجي فلسفي يهتم الإنسان في استقلالته من جهة، وقراراته وقدرته على بناء قيم الفاعلية الواقعية (عقل تركيبي) من جهة ثانية. كل ذلك مشروط عنده بتصوير محدد للعقل التواصلي، الذي يمارس الحياد، سنجازف بالقول هذه المرة إنه "دنيوي" في أصوله ومقاصده.

ثالثاً وأخيراً: إذا نحن فحصنا هذا البناء النظري عند هابرماس أمكننا القول بأنّ تصوره يقوم على أساس أنّ كل عملية تبريرية لا تنفك عن اللغة⁽²¹⁾. لكن ما هو نمط التبرير الذي يعطيه هابرماس لهذا البناء؟ يتعلق الأمر عنده بخطاب "تاريخاني" معاصر يتوافق مع الزمن المعاصر، ومحدد جغرافياً بالديمقراطية الغربية. من هنا يمكن أن نتبين الأهمية التي تقوم بها "الاستقلالية" و"المسؤولية" في هذا البناء النظري. حيث تشكلان مع الدعامين المركزيتين للطبيعة البشرية منظوراً إليها من جهة كونها تشكل الأساس المنيع للمواطنة. يتعلق الأمر في هذا المستوى بتفهم الكيفية التي يتصور بها هابرماس "الكائن الإنساني". الهم الوجودي والسياسي سابق منطقياً إذ يتعلق الأمر عنده في البداية بتعقل الذات الإنسانية لذاتها. من هنا البحث في الأصل التشاركي بين الإنسان والمواطن ومحاولة تبيان علاقات التبادل بينهما. يوفق هابرماس بين هذين المستويين

²⁰- Ibid., p.71.

²¹- يقول الجابري مدافعاً عن هذا الطرح: إن "الاستدلال على الأحكام إنما يكون بالخطاب"

أنظر: الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، 2009، ص 55

(الوجودي والسياسي) عندما يعتبر أنّ احترام شروط إمكان النظام الديمقراطي هو الذي سيسمح للإنسان بأن يختار نمط الحياة التي يريد والشخص الذي يريد أن يكون. هذا إذا استحضرنّا أنّ هذه العملية تقوم، بادئ ذي بدء، على "التأمل الذاتي" في التجربة الإنسانية من خلال الاستقلالية والمسؤولية العزيمتين على هابرماس. قد يبدو هابرماس في هذا المستوى أكثر استرشادًا بدعاوى الفلسفة الوجودية. والملاحظات السابقة تدلّ عنده بالفعل على ضرورة التأمل الذاتي في تجربة الإنسان من المنظور الوجودي. بيد أنّ هابرماس لا يتوقف عند هذا المستوى، بل يحاول أن يتبين أسس الفهم المعياري من منطلق الذات التي تحدد ذاتها وتكون في الوقت نفسه مسؤولة عن أفعالها. إنّ هذه الذات ليست محددة عن طريق الوجدان ولكن بالعالم المعيش. من الطبيعي إذن أن يتلازم الحديث عن السياسة عنده مع البحث في قضايا وجودية على الطريقة التي وجدناها عند سارتر. إذا تأملنا هذا المنظور الهابرماسي سنكتشف أنّ هذا الأخير يحوم، بلا شك، حول مفهوم "العلمانية" من خلال الإمكانيات التي تسمح بها العقلانية التواصلية عنده. هذه الأخيرة التي تعني في تصوره جملة من المبادئ الدنيوية كونها تؤسس لأخلاق كونية للمسؤولية. وذلك في ضوء صيرورة العلمنة التي يشهدها الغرب من حيث هي مرحلة تاريخية. سنجد أنّ هابرماس لا ينفى روح الدين، بل يعتبره لازماً للوجود الإنساني، إذ هناك مجموعة من الأمراض التي لا يمكن الإجابة عنها بمسلك آخر غير مسلك الدين. لكن وفيما يتعلق بالمحيط السياسي فإنّ الدين يجب أن يحجم عن هذا المجال. فالعقل التواصلية الدنيوية كاف في هذا المستوى. تساهم الأنساق الدينية، ونحن لا نعدم قيمتها، في تحرير الإنسان. لا يتعلق الأمر بالكنيسة، وإنّما بالكتب المقدسة التي أنتجت هي كذلك مفاهيم معيارية أصيلة كالمسؤولية والاستقلالية والفرسانية (L'avenir de la nature humaine.P.65) ومن جهة ثانية فالدين أيضاً قائم على فكرة التضامن، أعني محاولته الأصلية التقريب إلى أبعد مدى بين رؤى الأفراد المختلفة من خلال البحث عن نظام للحياة الجماعية. الدين من هذا المنظور منبع ثقافي يمكن للوعي المعياري أن يتغذى من خلاله فيخلق إمكانية التضامن بين المواطنين. إذا كان هابرماس مدافعاً عن فكرة وجوب أن يلعب الدين دوره في التاريخ، فإنّما يفعل ذلك مهتدياً بكانط. إذ يعتبر الإيمان ملحقاً بالعقل التواصلية وليس أساساً لهذا الأخير. تتحدد هذه الرؤية من جهتين: فمن الجهة الأكسيولوجية يذكرنا هابرماس أنّه في مجتمع معاصر متعدد على المستوى الثقافي، لا يمكن أن يلزم هذا الأخير بمعيار وحيد في السلوك والموقف. وأما على المستوى المؤسسي فيحاول جهده وضع الدولة بمنأى عن أي خضوع أو رقابة لجماعات الاعتقاد. يعترف هابرماس هكذا بأهمية حضور الخطاب الديني في المجتمع المعاصر، لا يتبنى كما أشرنا علمانية مغالية، لكن يرفض وضعه في مجال يكون فيه موجّهًا للسياسي الذي من خصائصه "الحيادية". علمانية هابرماس ليست شاملة. يمكن القول إنصافاً للرجل إنّها توجيهية، تقويمية وإجرائية في الوقت نفسه. إنّها متعلقة بتصوير خاص لفضاء السياسة يمكن الاتفاق عليه أو الاعتراض عليه لكن لا يمكن نفيه على الإطلاق إذ يتعلق بمنظور إنساني في التأويل يكون مدخله العقل التواصلية. قد يبدو للقارئ أنّ نظرة هابرماس للدين غير محددة المعالم ولا الأركان،

فأبسط ما يقال عنها إنّها برجماوية. ونقول من جهتنا بأنّ ذلك يعود إلى "النموذج الإجرائي" الذي يسعى إلى عدم إلزام الفرد والمجتمع بمعيارية خارجية. لا يتبنى هابرماس الفصل التام بين المجالين الديني والسياسي. إذ يعتبر ذلك الفصل من اختصاص الديمقراطية الدستورية. لكن مع ذلك يحاول أن يضع خطاطة تكوينية لهذا الفصل المحتمل اعتمادًا على أرضيتين: القواعد القانونية من جهة، والقواعد اللغوية من جهة ثانية. فأما من جهة القواعد اللغوية التي تهمنا هنا، فينبغي على لغة الاعتقاد أن تبقى خارج فضاء القرار السياسي. فلا الحكومة، ولا الإدارة أو السلطة القانونية تمتلكان الحق، في مجال الديمقراطية، في الاعتماد على إمكانات الاستدلال الديني من أجل التأسيس لأفعالها أو التشريع لإرادتها لأنّها تكون بذلك قد ضربت عرض الحائط فكرة "حيادية الدولة" التي تشكل ركنًا أساسيًا من أركان صيرورة العلمنة الغربية. وأكثر من ذلك ينبغي على القوانين أن تبرر بلغة يستطيع كل المواطنين فهمها. إنّ "البرجماتيقا" التي يسميها هابرماس "كلية" هي التي مكنته من تفهّم سيرورة الحادثة على حقيقتها، فموضوع العقل التواصلي لم يكن ممكنًا، في نظره، إلا مع بروز الحادثة الغربية. كان ذلك ممتنعًا في المجتمعات التقليدية التي تهيمن فيها الصور الدينية والميتافيزيقية للعالم من جهة، ومن جهة ثانية، وأكثر دلالة، فإنّ رؤية الإنسان للكون كانت ملتبسة مع نظام الكون نفسه. هذه القضية وجدناها في الفلسفة اليونانية وفي العصر الوسيط بشكل بارز. يحاول هابرماس أن يبين، اعتمادًا على الرؤية الكانتية الجديدة لماكس فيبر، أنّ سيرورة التمايز التي شهدتها أوروبا هي التي سمحت بتبلور الدعاوى الخاصة للصلاحية التي تتمثل في قدرة الأفراد على التعبير عن مواقفهم ومواقفهم بنعم أو لا التي تؤكد بداية تشييد سيرورة للتواصل. العقل التواصلي عنده علماني من جهة السياسة والأخلاق. وها السؤال العويص الذي يطرح: كيف نستبين التمايز بين العقل التواصلي ومجال السياسة والأخلاق. مجال الدعوى العقلية ومجال الفعل السياسي؟ كيف يتحول الفعل التواصلي إلى فعل سياسي وأخلاقي؟ وهنا نلج لب مشروع هابرماس في الحادثة. تقوم هذه الأخيرة من منطلق تفهّم حديث للعالم حيث يكتسب الأفراد الشروط اللازمة لتسيير حياتهم بكيفية عقلانية تقوم على الاستقلالية من ثقل السلطة المقدسة إلى معانقة المجال الدنيوي في السياسة والأخلاق أي مجال الأفعال المعيارية. يبقى هابرماس في ذلك وفيًا للإرث الكانتي؛ يقول في ذلك إنّ الأخلاقيات المعاصرة ينبغي أن تجد لنفسها منشأً عقلانيًا في عالم "منزوع الغرابة" لم يعد مقبولاً بعد ذلك البحث عن أساس نهائي ذي أصل ديني أو ميتافيزيقي للأخلاق. عقلانية هابرماس انطلاقًا مما سبق إنّما هي علمانية بالتعريف على صعيد السياسة والأخلاق (العقل العملي). ومهما يكن من أمر، فإنّ هذه العقلانية تروم البحث عن توافق معياري يكون مؤسسًا على صلاحية الأفعال اللغوية العقلانية، وبالتالي مأسستها من هذه الجهة للإجراءات "التكليمية" من منظور تشكيل مبدأ للديمقراطية والإرادة. كل الأفكار ينبغي أن تمتحن باستمرار أمام محكمة العقل التواصلي، الذي يختص بفحص الإجراءات الصورية للمحاكاة في الخطاب. لا عجب أن نسمي تأويلية هابرماس "نقدية" إذ تسعى جهدها إلى سلب القول من الموضوعات الخارجية ووصله بالذات المتكلمة في "الآن" و"هنا". مرجعيتها



الوحيدة هي "الإجراءات" المتحركة للذوات المتكلمة التي تعتمد على قدراتها "التداوتية" في الحاضر والمستقبل. تلكم هي القضية التي تجعل من هابرماس فيلسوفاً للحداثة العلمانية المعاصرة.

2- الشيخ محمد عبده (1849-1905): الإسلام في مواجهة الحداثة؛ أو إشكالية الثابت والمتحول؛

يمثل القرآن والسنة المصدرين الأساسيين في المرجعية الإسلامية من خلالهما تنسج المفاهيم الكلية للإنسان والحياة. بيد أنّهما ليسا مطلقين في قدرتهما على التعبير الشامل عن الوضع التاريخي المتحرك للجماعات البشرية. يقول المفكرون الإسلاميون: "إنّ الإسلام مرجعيتنا هو مصدر تاريخنا وهويتنا، وفيه هو ضرب في كينونتنا؛ خاصة إذا تبينا الفكرة القائلة اليوم بأنّ المعايير الغربية هي وحدها الكونية"⁽²²⁾. يتفق محمد عبده جملة مع هذه القضية، بيد أنّه لا يقف عند هذا الحد. يقول إذا حصل السبق للإسلام في الدين في حضارتنا وهو الباعث على تقدمنا في السابق، فإنّ ذلك لا يمنع في ظروفنا الحالية من إعادة قراءته بما يتناسب مع الوقائع الطارئة. ومن ثم اكتشاف مبادئ وقيم جديدة في الدين لكي ينسجم الإسلام ويتناسب مع الوقائع الجديدة التي برزت مع الجدة التاريخية. وبالتالي تجديد الفكر الديني على المستوى العقلي وتكييف المجتمع الإسلامي مع الأوضاع التاريخية الجديدة⁽²³⁾. يتخذ "الاجتهاد" عند محمد عبده محاولة عملية لتفهم الإسلام. يصرح عبده في هذا المستوى بأنّ الغرب جزء لا يتجزأ من تطور العلم، هو مصدر التقدم والحضارة بالتجريب والمشاهدة. ولكن هنا المفارقة، يمثل الغرب من جهة ثانية الاستغلال والاستعمار إلى جانب التقدم. تلكم قضية لا يمكن أن نتعامى عنها. لكن مع ذلك لا مجال للتقرير بأنّ المرجعية إلى الغرب في عصر النهضة تمثل المركز الذي تمفصلت فيه كل تيمات الفكر الإصلاحي. فكل المفكرين الذين ألحوا على ضرورة العقلانية والعلم اعتمدوا في ذلك على الواقع الغربي المشاهد. وبالنسبة إلى عبده المولع "بمنطق العمل" فقد حاول جهده خلق تصالح ووافق بين الإسلام والحداثة، والمطلب هو تحرير الروح الدوغمائية لمواجهة المشاكل الطارئة بشكل إيجابي ووفّي للواقع الاجتماعي في شتى مناحيه. هذه الروح التصالحية الواعية تمثل السمة المحورية لفكر عبده وهي موروثة عن ابن خلدون وابن رشد لا شك في ذلك. التقدم حالة للوقائع لا علاقة له بالدين والتكيف مع الأوضاع الجديدة ضرورة وجودية. لا ننسى أنّ عبده كان يريد قيادة التقدم بحسب الروح الإسلامية. لا يقول

²²- Ramadan, Tariq, Islam. Le face à face des civilisations,. op, cit, p.93.

²³- Diop, Ismaila, Islam et modernité chez Muhammad 'abduh: Défis de son époque et enjeux contemporains, sous la direction de: Eric Geoffroy, thèse de doctorat en études méditerranéennes et orientales. Université de Strasbourg. 2009, P.6.

بخطاب عقلاني خالص ولا بخطاب فقهي يعتمد على منهج القرآن والسنة فقط⁽²⁴⁾. يقول بأنّ الدمج في نسق واحد بين العقل والوحي بتوسط الاجتهاد، منهجاً ورؤيةً، هو الذي يمكنه حمل لواء التقدم والتطور. إنّ "التكيف" في نظر عبده لا يعني الانقياد لمنطق الأحداث، لا يتعلق الأمر بدعوة دينية خالصة، ولكن بمشروع للمجتمع يأخذ تناسقه من روح الإسلام ومن الواقع الذي هو فيه. هو إذن اجتهاد يسعى إلى التوفيق بين مبادئ الإسلام والواقع المعيش وذلك بتأويل النصوص في ضوء متغيرات العصر من جهة، وروح الشريعة من جهة ثانية⁽²⁵⁾. ليست هناك قطيعة بين الإسلام والحداثة عنده إلا من جهة الآثار المنهجية العالقة، فالمصلحة العامة تقتضي ذلك. منهج عبده وصفي- توليدي حصري- تاريخي متعلق بمشاهدة الوقائع التجريبية. لم يستطع أن ينفذ إلى المستوى الذهني الإيستيمولوجي. ظل عبده مسكوناً بهاجس إصلاح المجتمع الإسلامي متناسياً أنّ الإصلاح مشروط بتطوير الوعي الفردي أولاً وأخيراً. كان وفيّاً لمنطق التاريخ التقدمي معتبراً العائق الأكبر هو "الظروف" التاريخية التي كانت السبب الرئيس في تأخر المسلمين وهي القضية نفسها التي كانت تحرك فلسفة القرن الثامن عشر.

لم يفض المنهج الذي سلكه عبده إلى مفارقة فقط كما رأى الأستاذ العروي، على الرغم من أنّه ساهم بشكل أو بآخر بتعميق وعينا بأزمة الواقع العربي الإسلامي في علاقته بالحداثة الغربية، بل ضعّف تصوراتنا لمجال العقل العملي. يتضح ذلك جلياً في المجال السياسي أكثر من غيره. إذا فحصنا المقاربة السياسية التي ي نهجها الفكر الإصلاحي عامة سنتبين أنّها تدرج في إطار مفهوم شمولي لا تجزيئي للإسلام إذ يجب على الفكر السياسي أن يأخذ بعين الاعتبار الواقع الموضوعي للمسلمين. أما عكس ذلك فإنّه يولد أفكاراً تجريدية لا صلة لها بواقع الأمة الإسلامية. ما يثير الانتباه في هذه الرؤية أنّها تعتبر "الواقع" معطى أساسياً في كل مسعى للتنظير في الفكر الإسلامي. هذه قضية منهجية وابستمولوجية لا غبار عليها إذ من المعلوم أنّ الموضوع هو الذي يحدد طبيعة المنهج. بيد أنّ الأمر لا يتعلق على الدوام بتفهم التراث الثقافي للأمة الإسلامية وهو ما يتناسب مع هذه الرؤية أعلاه. أزمة الواقع الإسلامي المتفاقمة لا شك تنعكس سلبيّاً على كيفية تصورنا للمنهج النظري الذي يعتبر جوهر مشكلتنا الحضارية. تنحصر السياسة في الإسلام أيّما انحصار إذ يمتنع تصورها بمنأى عن ما هو ديني وعن الوعي الشعبي الذي يتلقى تعاليم هذا الدين ويستدخل قيمه المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي. تلكم قضية تمثل بداهة عند عبده. يرفض هذا الأخير الإقرار بثنوية إنسانية وبنوازع إنسانية متضاربة. يقول بأنّ الإنسان كيفما كان جسد وروح. لا يجب في نظره تكرار الردة التاريخية التي شهدتها المسيحية التي أوكلت للإنسان تسيير أخيه الإنسان. وجب إذن الدمج المجتهد بين الغاية/المثل الأعلى الذي هو

²⁴- Ibid., p.9

²⁵-Ibid., p.7

الدين وبين الوسيلة/ الوساطة التي هي السياسة (السياسة هي الوسيط بين المثل الأعلى والواقع). لا انفصال في هذا المستوى بين السياسي والديني في نظر عبده ولا خلل بالتالي في القولة المأثورة في الإنجيل بين أن نهب الله ما لله ولقيصر ما لقيصر إذ ليست مؤدية ضرورة للعلمنة²⁶. لا يفتأ عبده يذكرنا بأنه ليست هناك سلطة روحية ولا دينية في الإسلام وبالتالي لا مشروعية للفصل بين الديني والدنيوي. يحاول عبده إضفاء المعقولة النظرية على تصور عام للإسلام ضد المستشرقين الغربيين (رينان) والمفكرين العرب (فرح أنطون). هذا التصور الذي يتبناه عبده مبثوث في الكتاب والسنة ولا غبار عليه. بيد أن هذا المعيار الموضوعي الذي تقبله فطرة الإنسان يتمتع تطبيقه على جميع الميادين بكيفية متساوية وهنا جوهر المشكلة. حاول عبده جاهداً أن يجد مخرجاً لهذا الوضع الذي يعيشه المسلمون مستلهماً كل إمكانات التفكير في عصره، بيد أن هذه المنة المستقبلية جعلته منغمساً في "نفسانية جموعية" لا سبيل إلى تجاوزها إلى ما عداها. تتجلى أصالة عبده في كونه وعي بشكل جيد كيفية تعاملنا مع "التراث الإسلامي" إذ يرى أن العودة إلى النبع الإسلامي يجب أن تكون نقدية تعتمد على جهد في التأويل والاجتهاد (نقد الماضي). هذا هو المنهج القويم بتفهم نبع الإسلام في علاقته بالحاضر. التراث مرجعية لا يمكن أن نتعامى عنها. يحدد هذا المنهج تصوراً خاصاً للحدثة حيث لا يجعلها سيرورة بدون إشارات، بل يجعلها النظر النقدي في الماضي لتلافي الوقوع في حبال الأسطورة. يبقى عبده على الرغم من كل ما يقال رائداً في مجال تفسير الإسلام والحدثة، حاول جاهداً التركيز على القضية التالية: إن تفسير الحدثة ينبغي أن يصبح الموضوع الأساس لدراسة العالم الإسلامي. ما يهمننا أخيراً في تصور محمد عبده، وهو تصور مطابق للواقع المشاهد، ليس جوانب الفشل أو النجاح في محاولته تبيان السمة العقلانية للإسلام، بقدر ما يهمننا اعتباره العقل معياراً وجيهاً لبلوغ الحقيقة لتجاوز التقليد. وهنا تتجلى لنا نسبية تاريخية ووعي بالتاريخ سابق لعصره.

²⁶ - حول التمييز بين "العلمانية" Laïcité و"الدنونة" sécularisation يمكن الرجوع إلى:

- الشيخ، محمد، "الدين في الديمقراطية، مسار العلمانية: قراءة في كتاب مارسيل غوشيه"، مجلة التفاهم (الدين والمجتمع في الزمن التاريخي)، 2013، ص 29-28

لائحة المراجع

بالفرنسية:

- Habermas, Jürgen, L'intégration républicaine, trad.R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.
- Laroui, Abdallah, Islam et modernité, C.C.A, 3ème édition, 2009.
- Ramadan, Tariq, Islam. Le face à face des civilisations: Quel projet pour quelle modernité ? Ed Tawhid, Quatrième édition 2004.
- Dupeyrix, Alexandre, la conception de la citoyenneté chez jurgen habermas, Thèse de doctorat d'études germaniques , Université Lyon II. 2005.
- Cusset, Y, Habermas. L'espoir de la discussion, Paris, Michalon, 2001, p.120.
- Diop, Ismaila, Islam et modernité chez Muhammad 'abduh: Défis de son époque et enjeux contemporains, sous la direction de: Eric Geoffroy, thèse de doctorat en études méditerranéennes et orientales. Université de Strasbourg. 2009.

بالعربية:

- الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، 2009.
- الشيخ، محمد، "الدين في الديمقراطية، مسار العلمانية: قراءة في كتاب مارسيل غوشيه"، مجلة التفاهم (الدين والمجتمع في الزمن التاريخي، 2013.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com