

15 يونيو 2017 |

بحث محكم | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

الدين بين المطلق والإنساني



نبيل بن عبد اللطيف
باحث تونسي

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

المُلخَص:

ينقسم هذا البحث إلى قسمين: القسم الأوّل يركّز على تعريف الدّين بوصفه إحدى التعبيرات الثقافية للإنسان، التي ترتبط بوظائف اجتماعيّة ونفسيّة، وتجعل منه ظاهرة اجتماعيّة لا يخلو منها مجتمع بشري. فيبدو بذلك بمثابة الرؤية التفسيريّة للحياة التي ينتجها العقل الإنساني. ومن هنا نستحضر النقد النيتشوي للدّين من خلال النموذج المسيحي، حيث ينشأ الاغتراب من فكرة التبشير بوجود عالم آخر خارج العالم الأرضي الذي نعيش فيه، وهذا يجعلنا ننتبه إلى ضرورة نقد الطابع المطلق للدّين، والتأكيد على طابعه التاريخي والنسبي، في إقرار واضح بأولويّة التناول الأنثروبولوجي للظاهرة الدنيّة بصفته ظاهرة ثقافيّة.

إنّ قيام الثورة العلميّة وتطوّر العلوم الإنسانيّة ساهم في دفع المسار النقدي تجاه الظاهرة الدنيّة وانحسار التفكير الأسطوري والخرافي، ممّا فصح المجال للتأكيد على الطابع البشري لهذه الظاهرة في أبعادها الاجتماعيّة والسياسيّة والنفسيّة (الأبعاد التاريخيّة والغنثروبولوجيّة للدّين).

وفي القسم الثاني من البحث نتناول تعامل الفكر العربي الإسلامي مع الظاهرة الدنيّة من خلال قراءة محمّد أركون. فالخطاب الإسلامي على امتداد عهوده حافظ على النظرة الجامدة نفسها في تناوله للدّين بصفته نمطاً مطلقاً، منقطعاً عن التجربة الاجتماعيّة. وكان لا بدّ من التحوّل إلى نوع جديد من الدّراسات التاريخيّة والإنثروبولوجيّة القائمة أساساً على الاجتهاد والنقد، ولا يتمّ ذلك في الحقيقة إلا من خلال قلب المنهج من دراسة الواقع الاجتماعي والتاريخي إلى التنزيل الإلهي، لا العكس، وهذا يتطلّب، من جهة أخرى، توظيف معارفنا العلميّة ومناهجنا الحديثة في دراسة الظاهرة الدنيّة وتفكيكها من جديد، والقطع مع التصرّ الكلاسيكي للإسلام، فننتقل من النظرة التقديسيّة التمجيدية إلى النظرة التاريخيّة الطواهيّة.

ينبغي دراسة الظاهرة الدنيّة في بيئتها الاجتماعيّة مع إخضاعها إلى المناهج العلميّة التي ازدهرت انطلاقاً من الثورة العلميّة الحديثة، وبهذه الطريقة سيتجلّى الإسلام وممارسته بأشكال متنوّعة بحسب الانتماء الاجتماعي.

إنّ فهم حقيقة الظاهرة الدنيّة يتطلّب دراسة مظاهر التدنّي الاجتماعيّة، أي الإسلام الحيّ والمعيش، الإسلام كما يُمارس فعلياً في الواقع، لا الإسلام المثالي، بمعنى دراسة الكيفيّة التي تُمارس بها الطقوس والاحتفالات الدنيّة في واقع الحياة اليوميّة للناس. ولكنّ المكتبة العربيّة مازالت تشكو فقراً من هذا النوع من الدّراسات الإنثروبولوجيّة للدّين.

1- في أصل الدين وطبيعته:

إنّ المعايينة الجينيالوجيّة للظاهرة الدينيّة يمكن أن تحدّد أصل الدّين ومنشأه، ومن هنا يمكننا أن نحدّد تعريفاً له قد ينفي عنه بعض الأحكام المسبقة أو التعريفات الضبابيّة التي تقف حائلاً دون رسم الوظائف الاجتماعيّة والنفسيّة التي يمكن أن يلعبها الدّين في حياة الفرد والمجموعة.

وما يمكن أن نلاحظه في هذا الصدد هو استحالة وجود مجتمعات خالية من المعتقدات الدينيّة، مهما كان شكل هذه المعتقدات، إذ أنّ التديّن هو نوع من أنواع التعبير عند الإنسان، أو هو من بين «المقولات الكونيّة للثقافة». وعامّة ما نقرّ بأنّه لا يوجد مجتمع إنساني بلا دين، فيمكن أن نجد أو ستوجد في المستقبل مجتمعات بلا علم أو فنّ أو فلسفة، ولكن لم يكن من الممكن أبداً العثور على مجتمع دون أن يكون له دين.¹

ولعلّ جوهر هذا الفكر الديني هو التقسيم الذهني للعالم إلى مقدّس ودنيوي، بحيث يكون هذا المقدّس بمثابة القوّة الفاعلة والموحّدة، غير القابلة للتجزئة، والتي بإمكانها السيطرة المطلقة على الإنسان والعالم. فالدين يقوم أساساً على الإيمان والاعتقاد والتسليم بوجود هذا المقدّس الذي ينظر إليه المؤمن نظرة إجلال، لأنّه متعال، في نظره، بالإضافة إلى كونه يتميّز بالسمو والرفعة، فـ«المقدّس رهيب يتطلّب الحذر».²

ولا غرابة في أن تشترك كلّ الأديان في اعتبار المقدّس مصدراً أساسياً لكلّ الأحداث التي تجري في حياة المؤمن، فكلّ ما يحلّ به من خير أو شرّ مصدره هذا الكائن المتعالي.

ومن هذا الاعتبار يمكن القول إنّ العلاقة التي تربط المؤمن بالمقدّس هي علاقة خوف وثقة في الوقت نفسه. هي علاقة خوف؛ لأنّه يعتقد اعتقاداً راسخاً بأنّه إذا تجاوز المقدّس فقد تحلّ به المصائب والعقوبات، وهي علاقة ثقة؛ لأنّ المؤمن يعتقد في القدرات اللامحدودة للمقدّس، وقوته الخارقة التي تجعله قادراً على أن يكون سنده الأول وحاميه المطلق.

وهكذا فـ«من المقدّس ينتظر المؤمن كلّ ضروب العون وكلّ أشكال التوفيق»³، وبهذا المعنى تبدو لنا العلاقة بين المؤمن والمقدّس علاقة عموديّة تتحدّد أكثر بخضوع الأوّل للثاني خضوعاً مطلقاً، ممّا يجعل من هذا المقدّس بمثابة الطاقة الفعّالة التي تتحكّم في حياة الإنسان على مستوى أفعاله وأقواله وحتىّ رؤيته لعالمه.

1- Bergson, H. Les deux sources de la morale et de la religion, P. 105, Paris, P.U.F. 1955.

2- Caillois, R. L'homme et le sacret. Ed. Gallimard, Paris 1963, P. 21.

3- Ibid.

ومهما يكن من أمر فإن الصفات الخارقة للمقدس تنبع من الشعور بالضعف لدى الكائن البشري الذي يسقط كل آماله وأهدافه الشخصية في هذا الكائن الخارق الذي ينطوي على كل معاني القوة والقدرة على الفعل مهما كانت الحواجز والموانع.

إن الصورة التي يحملها الإنسان عن الإله هي في حد ذاتها من إنتاج العقل البشري، والصفات الإلهية في أصلها قيم بشرية اصطغت بصبغة الإطلاقية وانعكست على صورة الإله.⁴

إن الدين بهذا المعنى هو إنتاج لجملة من الصور لقوى لا مرئية نفترض أنها هي التي تحكم عالمنا وتوجه سلوكياتنا، ومن خلالها بالذات نقدم رؤيتنا التفسيرية للكون وما يحفُّ به من أحداث وتطورات. وهذه الرؤية التفسيرية هي بالضرورة من إنتاج المخيلة البشرية، ولأجل ذلك نقول إن المعتقدات الدينية إبداع من إبداعات الخيال البشري، نسعى من خلاله إلى تفسير ما نشاهده بما لا نشاهده، تفسير المرئي باللا مرئي، ويمكن أن نذهب إلى حد القول، بالمعنى البيولوجي الصرف، إن الحصول على تمثّل موحد ومنسجم للعالم الذي يحيط بنا وللقوى التي تحرّكه، هو مطلب أساسي للدماغ البشري.⁵

إن الفكرة الأساسية التي سادت طويلاً في تاريخ الفكر البشري ومثلت جوهر الاعتقاد الديني على مرّ الأزمان، هي تلك التي تتصوّر أنّ العالم كما ينبغي له أن يكون، هو عالم موجود فعلاً. وهي فكرة ترسم ملامح وجود مثالي على نحو يختلف جذرياً عن عالمنا الواقعي، أو كثيراً ما يكون تعويضاً خيالياً عما افتقد في الواقع، إنّه بالضرورة عالم من إبداع الخيال البشري، يسقط الآمال البشرية في العوالم السماوية.

لقد بدأ الأمر يتغيّر منذ انتبه نيتشه إلى التداخل العجيب بين المطلق والإنساني في كلّ فكر ديني، وعلى الخصوص في الديانة المسيحية. إن هذه النظريات الدينية التي تبشّر بوجود عوالم أخرى هي نظريات عقيمة وكسلى، بل هي غير فاعلة أصلاً، لذلك تسعى جاهدة إلى افتراض وجود مثل هذه العوالم حتى لا تكون هي نفسها مجبرة على إنشائها في الواقع، والحال أنها عاجزة عن الاضطلاع بهذه المهمة، ولذلك فهي تبحث بكلّ الوسائل والطرق لتجعل من وجودها أمراً مسلماً به بصفته حقيقة لا تقبل الدحض.⁶

ومن هذا المنطلق تبدو كلّ أشكال الفساد متماثلة ومتضامنة وفي مقدّمتها الفساد الديني، والذي يمثل باسكال Pascal نموذجاً البارز. ويمكن إضافة شكل آخر من أشكال الفساد الذي هو بدوره نتيجة حتمية

4- Hanafi, Hassen. Théologie ou Anthropologie, in Renaissance du monde arabe (colloque), Du culot – SNED, 1972, P. 240.

5- Jacob, François, L'Evolution sans projet. In le Darwinisme aujourd'hui. Ed. Seuil, 1979. P. 145.

6- Nietzsche, F. La volonté de puissance, introduction, A, P. 10. Tome II, Livre III, Trad. Bianquis, Gallimard. Paris 1973: «La croyance que le monde tel qu'il devrait être existe, est réellement, c'est une croyance d'improductifs qui ne veulent pas créer un monde tel qu'il doit être».

للفساد الديني، وهو «الفساد الاشتراكي والشيوعي». ولعلَّ القاسم المشترك بين هذه الأشكال المذكورة هو تبشيرها بوجود «عالم آخر» خارج العالم الواقعي الذي نعيش فيه.⁷ وإنَّ مثل هذا التصوُّر التبشيري الساعي دوماً إلى تقديس عوالم أسمى من العالم الواقعي، هو علامة بارزة للانحطاط الإنساني، بحيث تُقَاد البشريَّة عنوة إلى إسقاط مشاعرهما وأهدافها البشريَّة النسبيَّة والجزئيَّة في شكل من الوجود المطلق الذي يتجاوز حدود الواقع ولا يتماشى مع أبعاده المحدَّدة.

هذه المواصفات تجعل من الدِّين متعارضاً مع مبدأ الحياة ما دام يسعى في مجمل مقولاته إلى إفراغها من محتواها النسبي والتاريخي والإنساني. فسيطرة النظريات الروحانيَّة على المجتمعات الإنسانيَّة يتسبَّب ألياً في تحطيم القوى الذهنيَّة للأفراد لأنَّها تعلِّمهم كيفيَّة احتقار أجسادهم ونفيها بما هي قيمة في حدِّ ذاتها. وبهذا نجد أنفسنا أمام برنامج منظم هدفه الأقصى الحطُّ من قيمة الإنسان ذاته من خلال استهداف أهمَّ الأبعاد الحيويَّة فيه والمتمثلة في الغرائز.

ولا بدَّ أنَّهُ لأمر كهذا أعلن نيتشه أنَّ تخليص الإنسانيَّة من أمراضها يستوجب التخلُّص من القيم المسيحيَّة بصفتها قيماً ضدَّ الحياة: «En effet, on n'est pas philologue et médecin, sans être même temps antéchrist». فالقوى المنحطَّة والارتكاسيَّة للكائن لا يمكنها بأيَّة حال من الأحوال أن تنتصر وتسيطر إلَّا بالاستناد إلى إرادة تقويَّ أوهاهما على غرار وهم «العالم الآخر» في المثل الأعلى الزهدي. وتنحصر مهام القوى الارتكاسيَّة في الحطُّ من الحياة ومن كلِّ ما هو فاعل، لتكون هي نفسها إرادة عدم، إلى درجة تجعلنا نسلم بوجود قرابة ما بين القوى الارتكاسيَّة من جهة، وبين العدميَّة من جهة أخرى، بحيث تكون العدميَّة محرِّكاً أساسياً لهذه القوى.⁹

إنَّ الفكر الديني، في مجمله، إذا ما استند إلى مقولات مطلقة تتغافل عن الطابع التاريخي والنسبي للحقائق الإنسانيَّة والأرضيَّة، يتحوَّل إلى شكل من أشكال معاداة الحياة. فالأديان السائدة مثل الهندوسيَّة والبوذيَّة والمسيحيَّة تناصر الضعيف على حساب القوي، وتحرِّض الفقير على الغني، وتبثُّ الثورة في العبيد على السادة، فهي تعادي العالم الأرضي والحياة والجسد والغريزة وتعتبر حبَّ الذات والثراء والمجد من الرذائل والشرور التي من الضرورة تجنبها، فتتحوَّل بذلك إلى نزعة معادية للفرح والطموح ومكرَّسة للشقاء والعدميَّة من خلال إعلاء قيم الزهد والشفقة والتواضع.

7- Ibid, § 411, chap. IV.

8- Nietzsche, F. Le crépuscule des idoles: L'Antéchrist, Trad. Henri Albert, Mercure de France, Paris 1899, § 47. P. 249.

9- دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1993، ص ص 185-186

يأخذ الإله في التصور المسيحي كل الصفات التي تجعل منه معادياً للحياة، فهو إله المرضى والضعفاء والمسحوقين، وهو أكثر من ذلك، روح صرف. فنحن إزاء هذا التصور أمام واحدة من أبرز النظريات المشوهة للألوهية. ذلك هو الإله المسيحي الذي يمكن اعتباره في أدنى درجة من درجات تطور النموذج الإلهي عند الشعوب.

وهكذا عوضاً عن أن يكون الإله عامل إثبات أبدي للحياة، نجده يتحول إلى عدوها الأول:

«La conception chrétienne de dieu – Dieu, le Dieu des malades, Dieu l'araignée, Dieu l'esprit-est une des conceptions divines les plus corrompues que l'on ait jamais réalisées sur terre».¹⁰

وأوهام العالم الآخر تنتج كذلك عن مشاعر الخوف التي تنشأ لدى الناس، ويزيد من تقويتها رجال الدين الذين لعبوا دوراً سلبياً في هذا المجال، لأن افتقارهم للقوة يولد بداخلهم شعوراً بالكراهية تجاه الآخرين، ويدفعهم إلى الانتقام، وبمثل هذا التوجه يكون الخوف سبب الخرافة، وليس سببها كما يدعي البعض فكرة غامضة عن الألوهية في أذهان البشر. وهذه الخرافة في أصلها لا تستند إلا على التمني والحقد والغضب والخداع، لأنها لا تقوم على العقل، بل على الانفعال. ولما كان الناس أشقياء دائماً، فإنهم لا يجدون تعويضاً عن شقائهم إلا بأوهام جديدة يسعدون بها. ولأجل ذلك كانت الخرافة دوماً من أكثر الوسائل فاعلية لحكم العامة وتوجيه الجمهور، وكان من السهل باسم الدين السيطرة على المجتمع.¹¹

هذا النقد النيتشوي للظاهرة الدينية نبّه الفكر الفلسفي والاجتماعي إلى ضرورة تحديد الملامح الحقيقية للدين ضمن الأطر التاريخية التي تحدده بصفته ظاهرة نابعة من عمق تفكير الإنسان وتأملاته في العالم الذي يعيش فيه لغاية بلورة الطابع التاريخي لهذه الظاهرة، ولذلك علينا أن نقر بصعوبة تحديد جوهر الدين في حد ذاته، مهما اختلفت أشكاله من مجتمع إلى آخر. ورد الدين إلى مؤسسة اجتماعية أو إلى منظومة فردية من المشاعر والمعتقدات والطقوس أو التصرفات الجماعية التي يكون الله موضوعها، هو في الحقيقة اختزال تبسيطي لا يمكن أن يكشف لنا بجلاء عما في الدين من عنصر طريف وخصوصي، كما يتجلى في وعي الإنسان المتدين. فما يتشبّه به المؤمن ويعتبره جوهر إيمانه ليس موضوعاً ولا فكرة ولا قوة قد يتصرف فيها بعد أن أنشأها أو تحكم فيها، بل هو ذات، هو كائن لم يوهب الحياة والإرادة فقط، بل هو كائن خفي يستعصي على ما في تفكيرنا من إدراك طبيعي وعلى ما تبلغه أفعالنا. فقد لا يكون العنصر الاجتماعي أو الفردي إلا عنصراً ثانوياً، إذ هو بمنزلة الوسيلة أو المادة، وليس هو العنصر المكوّن للدين. ولأجل ذلك

10- Nietzsche, F. Le crépuscule des idoles, § 18, P. 210.

11- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، ط 3، 1993، ص 113

تسعى الدراسات والبحوث الاجتماعية من هنا فصاعداً إلى إبراز السمة المميزة للدين في صفاتها الأصلي والمنطقي، والتي قد تقف التفسيرات الفلسفية (نفسية أم ما ورائية أم سوسيولوجية) دون توضيحها بالقدر الكافي. وهذا ما يدعونا إلى القول إن الظاهرة الدينية تبقى عصية على الفهم بصفتها تجربة جد خاصة.¹²

بعد تلك التطورات العميقة التي شهدتها الفكر الفلسفي والفكر الاجتماعي فيما يخص تناوله للظاهرة الدينية، بات متداولاً الاهتمام بهذا الموضوع بصفته حدثاً تاريخياً واجتماعياً نابعاً من عمق الحياة الإنسانية وفي أبسط تجلياتها اليومية، فتلك هي أهم ملامح التناول الأنثروبولوجي للدين كحادث ثقافي.¹³ وهذا يعني أن دراسة الفكر الديني لا يمكن أن تكون دراسة ذات جدوى، ولا يمكنها أن تكشف النقاب عن حقيقة الدين في حد ذاته إذا لم يقع ربطها بالحدث التاريخي والبيئة الجغرافية والنظام الاجتماعي والثقافي والسياسي في زمن ومكان معينين، أي لا بدّ من ردها إلى كلّ الملابس العمرانية التي يمثّل هو بدوره جانباً من جوانبها. وهذا من جهة أخرى ما يجعل وجود الدين شيئاً ضرورياً في أي مجتمع بشري، ومعنى «الضروري» هنا يحيل على عدم إمكانية الفصل بينهما، إذ لا توجد شعوب، مهما تبدو بدائية، لا يوجد فيها دين أو سحر أو أي شكل آخر من المعتقدات الماورائية القائمة على تأملات ميتافيزيقية تتعلق أساساً بحياة الإنسان اليومية وتصور القوى الخارقة التي قد تتحكم في أبسط جزئياتها. وهكذا يوجد حسب العديد من الأنثروبولوجيين في كلّ مجموعة بدائية ميدانان على غاية من التمايز، هما المقدس والديني، فالأول يتحدّد بالدين والسحر، أمّا الثاني فيتحدد بالعلم.¹⁴

غير أن قيام الثورة العلمية والتقنية الحديثة رجّ أسس النظام المعرفي التقليدي، وكان من نتائج هذه الرجّة تراجع نمط التفكير الأسطوري الذي كان سائداً، في مقابل سيادة المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية، بالتوازي مع سيطرة العقلانية في مجال العلوم الإنسانية. ومن هذا المنطلق كان التوجّه أكثر فأكثر نحو إخضاع الدين للنقد والمراجعة والتقييم وإعادة النظر في الممارسة التاريخية للطقوس الدينية، بحيث صار من الممكن أن نفهم أن القداسة والإجلال والتعظيم الذي أضفي عليه لا يمكن أن يحجب عنا طبيعته البشرية، بما أن الأفكار والتصورات الدينية، وحتى الممارسات والطقوس المرتبطة بها ليست سوى أفعال بشرية محضّة تدلّ في جوهرها على نمط معين من العيش الاجتماعي.¹⁵ بل وأكثر من ذلك فإنّها تعبّر عن موقف الإنسان من عالمه ونظرته للوجود. فلا غرابة حينئذ أن يشغل الدين حيّزاً هاماً في الحياة الاجتماعية، ويضطلع بوظائف عديدة على مستويات مختلفة، اجتماعياً وسياسياً ونفسياً.

12- Blondel, Maurice, in vocabulaire technique et critique de la philosophie. Lalande, P.U.F, Paris 1972, PP917 - 918.

13- بن عبد الجليل، المنصف، في قراءة النص الديني (مجموعة من المؤلفين)، الدار التونسية للنشر، ط 2، 1990، ص 45

14- Malinowski, B. Magic, science and religion; New York, Doubleday, 1955, P. 17.

15- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، ط 2، 1991، ص 19

وفي هذا السياق بالذات اهتم علم الاجتماع بدراسة الظاهرة الدينية في ارتباطاتها الاجتماعية، بما أن الممارسة الطقسية قد لا تكون إلا نمطاً معبراً عن جملة من الرموز الاجتماعية. ولكن قد يوجد في الدين على العموم شيء ما يبقى خالداً لا يزول البتة ويصمد حياً بعد اندثار كل الرموز الخاصة التي يحتمي وراءها الفكر الديني، وهذا الشيء الخالد هو ما يمكن أن يُسمى البُعد الأزلي للدين.

إننا هنا نتحدث عن الوظيفة الاجتماعية للدين، إذ أن أي مجتمع بشري يشعر بالحاجة الملحة إلى المشاعر الجماعية والتصورات المشتركة التي تقرب أفرادها من بعضهم بعضاً في فترات معينة من مسيرتهم. إن تلك المشاعر والتصورات هي التي تضع وحدة المجتمع بواسطة الاتحادات والجمعيات والتكتلات، إذ بتلك الطريقة يكون التقارب بين الأفراد وثيقاً، فيجمعون من جديد على تأكيد مشاعرهم المشتركة.¹⁶

يمكن القول بهذه الصفة إن الدين يلعب عدة وظائف في المجتمع، إذ بلغ تأثيره في المؤسسات وفي التصرفات الفردية تأثيراً كبيراً وعميقاً، ممّا دفع معظم العلوم الاجتماعية والإنسانية عموماً إلى الاهتمام بهذه الظاهرة ودراساتها في أبعادها التاريخية والانتروبولوجية، والنظر في الآليات التي تجعل منه عنصراً فاعلاً ومؤثراً في توجيه السلوكات الفردية أو الجماعية، مركزة في هذا الصدد على جدوى الدين اجتماعياً وحتى نفسياً.

وبالفعل فإن الدين يلعب وظيفة نفسية لدى الأفراد لا يمكن التغافل عن قيمتها في كل الأحوال. فإذا كان للكائن وظائف أخرى عديدة مثل الوظيفة الجنسية والوظيفة العرفانية والوظيفة الحركية...، فله أيضاً ما يُسمى «الوظيفة الروحية» التي تحتاج بدورها إلى تنمية خصائصها وملكاتهما. فمثلاً أن الإنسان في حاجة في كل مراحل حياته إلى تلبية حاجياته البيولوجية الطبيعية، فهو في الآن نفسه يحتاج إلى تحقيق حاجياته ومطالبه الروحية المعنوية، التي تجعله دوماً على علاقة بالآخر وبالعالم، هذه العلاقة المتجسدة في توفقه الدائم إلى المطلق الذي أضفى عليه طابع القداسة.

إن هذه الوظيفة الروحية موجودة دائماً وفي كل مكان، وإن لم تظهر فهي على الأقل في حالة كمون. ومهما يكن من أمر فإن كل المجتمعات والحضارات مهما بدت لنا صغيرة العدد، فهي تختزن في عمق لا وعيها مدونة دينية وروحية، بما في ذلك القبائل الصغيرة المنعزلة في الغابات الكبرى. ويمكن القول في هذا السياق إن هناك رغبة من الأفراد والمجتمع كذلك في تنمية هذه الوظيفة الروحية، إذ أن غياب هذه التنمية لدى الفرد يسبب في بعض الأحيان بعض الأمراض النفسية على غرار الذهان والهوس الاكتئابي.¹⁷

16- Durkheim, E. Les formes élémentaires de la vie religieuse, Alcan, 1925, P. 609.

17- Meyer, Richard, La dimension spirituelle en psychothérapie. Ed. Somatothérapie, 1997, P.P 92,93.

وبالفعل، حتّى إذا ما رجعنا إلى المنظومة الفرويدية في التحليل النفسي نجد أنّ الحاجة إلى الاعتقاد هي حاجة نفسية بالأساس، تنبع من محاولة الإنسان الإجابة عن سؤال مركزي لطالما أرهق تفكيره، وهو سؤال الهدف من الحياة. فمسألة الهدف من الحياة الإنسانية طرحت باستمرار، ولكنّها لم تجد الجواب الشافي، وفشلت كلّ العلوم والمعارف في سبر أغوارها، وربّما لا يوجد جواب أصلاً لهذا السؤال.

وهو سؤال يرجعه فرويد إلى كبرياء الإنسان، بدليل أنّه لا أحد يتساءل عن الهدف من حياة الحيوان، اللهمّ إلّا ليقرّر أنّ الحيوانات لم توجد إلّا لخدمة الإنسان، يبدو إذن أنّ الدين وحده هو الميدان المؤهل لمحاولة الإجابة عن هذا السؤال، حتّى ولو كان العقل الإنساني في جوهره عاجزاً عن تقديم أجوبة دقيقة.¹⁸

وكان كانط قد نبّه قبل ذلك إلى أنّ العقل الإنساني له هذا القدر الفريد من نوعه، إنّهُ يطرح في جانب من جوانب معارفه أسئلة لا يمكنه الإجابة عنها البتّة، فهو يطرحها لأنّها نابعة من طبيعته ذاتها، ولكنّه يبقى عاجزاً عن الإلمام بها بسبب أنّها تتجاوز قدراته البشرية:

«La raison humaine a cette destinée particulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée de questions qu'elle ne peut écarter ; car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même, mais elle ne peut non plus y répondre, car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine».¹⁹

ومن هنا نستطيع أن نفهم أنّ الطاقة الروحية التي يمتلكها الإنسان دون غيره من الكائنات هي طاقة إنسانية بالأساس، ولكنّها تتأرجح بين الشأن البشري اليومي والأرضي، من جهة، وبين توقها إلى المطلق من جهة أخرى، وخاصّة الرغبة في الإلمام بعوالم ما وراءية مفترضة، ولعلّ هذا هو التناقض البارز في الكائن الإنساني والمتمثل في التمزّق بين الإرادة اللّا محدودة في المعرفة والكشف عن العمق الوجودي للعالم الذي يعيش فيه، والاستطاعة الحقيقية التي تفرض عليه الوقوف عند حدود المكان والزمان الواقعيين، وربّما كلّ تيه خارج هذه الحدود يتسبّب في اغتراب الكائن.

2- النموذج العربي الإسلامي: قراءة محمّد أركون

إذا كان الفكر الفلسفي والاجتماعي في الغرب قد تعامل مع الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية تخضع إلى الدراسة العلمية وإلى نوع من التشريح الأنثروبولوجي الذي يكشف عن بعدها البشري، فإنّ تجربة الفكر

18- فرويد، سغوموند، قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 3، ص ص 21-22

19- Kant ; Emmanuel, Critique de la raison pure, Gallimard, Paris 1980, Préface de la première édition (1781), P. 31.

العربي الإسلامي يمكن أن تختلف في تعاملها مع هذه الظاهرة في جوانب منها، كما يمكن أن تنهل من المناهج الحديثة في الدراسات العلميّة، ومن ثمة تعمل على تأسيس نظرة نقدية للدين.

إنّ الخطاب الإسلامي، في معظمه وعلى امتداد عهوده، حافظ على الأسس والتصورات نفسها التي تجعل من بعض المعتقدات أو الممارسات الدينيّة وكأنّها منقطعة انقطاعاً تاماً عن التجارب الاجتماعيّة، فطابعها المتعالي يجعلها في كثير من الأحيان بمنأى عن النقد، فهو خطاب لم يتجاوز بعد المقولات التقليديّة التي وضعها القدامى للحديث عن الدين. وهذا بالضبط ما أكّد عليه المفكر محمّد أركون، إذ «يبقى مفهوم الدين في الفكر الإسلامي، على المستوى الاعتقادي والتصورّي والمنسكي الذي ورثناه عن أهل الكلام والفقهاء، كأنّ المجتمعات الإسلاميّة لم تتحرّك، ولم تتحوّل بناء منذ القرن الخامس هجري».²⁰

ومن هنا نلمس الدعوة الصريحة إلى تغيير نظرة الإنسان العربي إلى الدين، بحيث يتوجّه الاهتمام نحو الدراسة التاريخيّة التي تجعل الظاهرة الإسلاميّة خاضعة للمناهج الحديثة والمعاصرة في العلوم الطبيعيّة والعلوم الإنسانيّة.

لقد أكّد أركون على ضرورة أن تتعامل الجماهير، في علاقتها بالدين، بواسطة الخطاب العلمي الذي يحثّ على الاجتهاد، أو ما يسمّيه «الاستقلال العقلي» الذي لا يصير الإنسان إنساناً إلا به. إنّ التعاليم الإلهيّة في مجملها غير قابلة لأن يتلقاها الإنسان أو يفهمها إلا عن طريق التأويل والرواية والاستنباط، وكلّ هذه العمليات هي محاولات بشريّة نابعة من طرف العلماء الذين هم في الحقيقة بشر كسائر الناس. وإنّ لكي نفهم فهماً جيداً الممارسات البشريّة لهذه التعاليم الإلهيّة وننزلها في سياقها الحقيقي، علينا أولاً أن نقاب الاهتمام في الدّراسة «من تحت إلى فوق»، أي الانتقال من الواقع الاجتماعي والتاريخي إلى التنزيل الإلهي.²¹

وبهذا المعنى فقط يمكننا أن نوظف كلّ معارفنا ومناهجنا الحديثة في الميادين العلميّة لهدف متابعة آليات اشتغال الظاهرة الدينيّة وتأثيرها في الواقع اليومي للإنسان.

وإنّ هذه الدعوة إلى تركيز أسس الدراسة العلميّة للدين الإسلامي تحرّكها رغبة قويّة في القطع مع التّصور الكلاسيكي للإسلام الذي طالما سيطر على تاريخ الفكر العربي، وهذا التحوّل هو انتقال من النظرة التقديسيّة التمجيدية إلى النظرة التاريخيّة والظواهريّة. وانطلاقاً من هذه النظرة المفترضة نجد أنّ «الإسلام ينتمي إلى ما اصطلح على تسميته بمجموعة ديانات الوحي النبوي (Révélations prophétiques)، في مقابل الديانات الصوفيّة (Révélations mystiques)».²²

20- محمّد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة خليل أحمد (د. م. ط)، ط 1، 1986، ص 60

21- محمّد أركون، الفكر العربي، مقدّمة الطبعة العربيّة، بيروت، الجزائر، 1982، ص 14

22- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، ص 17

ومن هذا المنطلق فإنَّ الإسلام مثله مثل الديانات السماوية الأخرى، يشترك معها في الإيمان بأنَّ الله الواحد، المطلق والمفارق، يتدخل مباشرة في التاريخ البشري ويوجّه حياة الناس وسلوكاتهم ويخاطب الناس بخطاب لغوي عن طريق الأنبياء. إنَّ مشكلة الفكر العربي الإسلامي من وجهة نظر أركون أنَّه لا يميّز بين «القرآن الكريم» و«الظاهرة القرآنية»، فالقرآن الكريم يحيل إلى «الروح الإسلامية» المتجسّدة في كلام الله تعالى، بينما الظاهرة القرآنية تحيل إلى دراسة النصوص القرآنية كما ندرس آية ظاهرة علمية أخرى فيزيائية أو بيولوجية أو اجتماعية أو أدبية لغوية... ولعلَّ هذا التمييز يرجع في الحقيقة إلى من اعتقدوا بفكرة خلق القرآن من المتكلمين المعتزلة، ولعلَّ تمييزهم هذا كان من أجل تأكيد أولوية البحث العلمي على الجانب الاعتقادي التسليمي. ولكن رغم ذلك فإنَّ النزعة الاعتقادية هي التي سادت في الأخير بالتواطؤ مع السلطة السياسية. ونتيجة لهذا المسار أصبح العديد من المسائل المرتبطة بالقرآن من المواضيع التي لا يمكن الخوض فيها أو التساؤل عنها بأيّ حال من الأحوال. وكان ذلك، من جهة أخرى، سبباً في التغافل عن الحقائق التاريخية والتأويلية والاستنباطية التي صاحبت الأحكام.²³

وفي هذا الإطار لا بدّ للفكر العربي الإسلامي أن يحسن توظيف الثورة العلمية الحديثة التي حصلت في الغرب في مجال العلوم الطبيعية والإنسانية للمزيد من فهم الممارسات الدينية في المجتمعات الإسلامية. ولعلَّ مثل هذه الدراسات العلمية للظاهرة الدينية لا يمكن أن تتعلّق فقط بالمجالات السياسية والاجتماعية، بل الأخرى أن تهتمّ كذلك بكلّ الميادين التي يستوعبها علم التاريخ وعلم الاجتماع والإنترولوجيا وعلم النفس التحليلي... فالتطور المستمر لهذه العلوم لا يكفّ عن تغيير مناهجنا في البحث ويقطع مع المسائل القديمة. وهذا التمشي الجديد يخلق لنا نوعين من المعرفة أو نمطين من العقل: العقل الديني، والعقل العلمي.²⁴

إنَّ ميلاد فكر نقدي يتطلّب، من وجهة نظر أركون، التغلّب على جملة من العوائق الإبيستيمولوجية المتمثلة خاصّة في سيطرة العقل الدوغمائي الذي يسعى إلى تثبيت الظواهر الدينية وإضفاء طابع القداسة والإطلاقية عليها، دون اعتبار للمنحى التاريخي والواقعي لهذه الحوادث الثقافية، لذلك فإنَّ «الصعوبة الكبرى التي تواجهنا هنا تكمن في كيفية تحرير العقل النقدي من القيود الإبيستيمية والإبيستيمولوجية التي فرضها العقل الدوغمائي على جميع الممارسات الفكرية والثقافية التي قام بها الفكر البشري منذ انتقاله من المرحلة «البدائية» أو «الوحشية» (بحسب مصطلح كلود ليفي ستروس) إلى المرحلة الزراعية المدنية، ونعلم أنَّ هذه الأخيرة معتمدة على التضامن الإيديولوجي بين الدولة والكتابة والثقافة المكتوبة العالمية (الفصحى)، والشفرة

23- محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط 2، 1985، ص 19

24- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1998 ص 6

(code) الأرثوذكسية لتدبير العقول والأفراد والجماعات. أعني بذلك أن «العقل الدغمائي ليس ظاهرة خاصة بتاريخ الفكر الإسلامي، بل إنه قوة بنيوية تكوينية».²⁵

ويمكن أن نقرّ من جهة أخرى أن أكبر هذه العوائق الإبتيمية والإبتيمولوجية يتمثل في الدور الذي لعبه رجال الدين من فقهاء ومحدثين ومفسرين ومتكلمين، إذ كان دورهم مشابهاً لدور السلطة الكنسية المحتكرة لأصول «الإيمان الحقيقي» والساخطة على كلّ من خالف هذه «الأصول». وبالتوازي مع ذلك احتكروا الحقّ الشخصي في الكلام باسم الله لكي يضيفوا على أشخاصهم صبغة القداسة، حتّى كادت تتحوّل القوانين التي شرّعوها إلى أحكام إلهية غير قابلة للمخالفة أو حتّى مجرد النقاش، فهي الأحكام الشرعية المطلقة المستندة في جوهرها إلى الأصول الإسلامية، وخاصة القرآن والسنة وإجماع العلماء المسلمين. أمّا من يحاول أن يفكر خارج هذه المرجعية المطلقة فهو من المخالفين. و«من أشهر الأمثلة على ذلك ما فعله علماء الدين بالحلاج وابن شنبوذ وابن رشد والسهروردي».²⁶ ولا يخفى علينا هنا أن العامل السياسي هو المحرّك الأوّل لسلوك رجال الدين من أجل السيطرة على الجماهير وتوجيهها في خدمة مشروع السلطة. لذلك أشار أركون إلى أن المشتغلين بالعلوم الإنسانية يعلمون حقّ العلم أن السياسيين ورجال الدين، وهم طبعاً فئة من البشر، يعملون كلّ ما في وسعهم إلى التخلص من الصبغة التاريخية التي يصبغ بها تراثهم، وذلك بهدف أن يتلاءم ماضيهم الديني أو السياسي أو الثقافي مع مشاغلهم الحاضرة.

وفي هذا الاتجاه فإنّ الفكر الإسلامي المعاصر ينخرط بكلّ قوة في هذا المشروع لنزع الصبغة التاريخية عن ماضيه، ولعلّه يبالغ في ذلك، في أكثر الأحيان. وتتجلّى أبرز مظاهر هذا المشروع في «كلّ هذه التلاعبات الإيديولوجية بالقرآن والحديث والسيرة النبوية وسير الصحابة ومفهوم الشريعة والفقه. وهذه التلاعبات أو التحويلات تتضافر وتتعاون لكي تمحو التاريخ الواقعي المحسوس، والسياق الاجتماعي والإنترولوجي، وتاريخ اللغة العربية، والآليات الأسلوبية والبلاغية المستخدمة لتوليد المعنى. وكلّ ذلك يفعلونه من أجل انتصار تصوّرات المخيال السياسي الجامح المطلق العنان. ثمّ من أجل انتصار الإعلان الحار لـ «الإيمان» والممارسات الجماعية للدين الطقسي أو الشعائري».²⁷

إنّ محو «التاريخ الواقعي المحسوس» من شأنه أن يجعل من الخطاب الديني خطاباً مطلقاً وينزع عنه كلّ محتوى بشري ليحيد به عن طابعه النسبي المشروط بسياقات وجوده، وهذا هو بالضبط ما سعى رجال الدين إلى القيام به على امتداد التاريخ الإسلامي، ولذلك يعتبر أركون أننا لسنا بحاجة إلى رجال دين بهذه الصفة بقدر ما نحن بحاجة إلى دراسات تاريخية، نقدية، تفكيكية. إننا بحاجة أكثر إلى مؤرخين صارمين

25- المرجع نفسه، ص 6 - 7

26- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، ص 18

27- محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 50 - 51

وموضوعيين «يشبهون قاضي التحقيق الذي يريد الكشف عن ملابسات قضية معينة أو جريمة ما. ولكن لا ينبغي على قاضي التحقيق هذا أن يتحوّل في أيّة لحظة من اللحظات إلى قاضي صلح يثبت في المسائل أو يحسم أمرها».²⁸

ولا شك أنّ المهمة الأساسية للمؤرخين النقديين تتمثّل في كشف النقاب عن الخطاب الكلاسيكي وتفكيك آلياته من الدّاخل، والكشف عن فرضياته المسبقة وضمانياتها التي يعمل جاهداً على إخفائها. فهذه الضمانيات الصامتة هي جوهر عملية «الأسطورة والأدلجة» التي يجتهد الخطاب التاريخي التراثي في فرضها.

فما وراء عملية الأسطورة والأدلجة توجد الحقيقة، حقيقة الخطاب الديني، إنّه في الأصل خطاب بشري ينتمي إلى التاريخ ومتعيّن في المكان والزمان، بالإضافة إلى أنّه خاضع لتأثير الصراعات والتجاذبات الاجتماعية والسياسية والأوضاع الاقتصادية والبيئية-الجغرافية. غير أنّ الخطاب التراثي باستخدامه للدين والمعجم اللاهوتي المثالي يبدو كأنّه خطاب فوق بشري يتجاوز المنافع والمصالح، وبالتالي فهو خطاب لا يمكن لأحد أن يشكّ فيه.²⁹

وهكذا فإنّ المشروع النقدي التاريخي يعيد للفكر الديني طابعه النسبي والإنساني (البشري)، ويفضح المحاولات الإيديولوجية والسياسية التي تلتحف به.

وعدم توظيف تلك المعارف والمناهج الحديثة والإبقاء على التمثلات التقليدية للدين، بالتوازي مع تعمّد التغافل عن ضرورة التمثّل الواعي للثورة المعرفية التي أحدثتها العلوم الطبيعية وعلوم الإنسان في عصرنا الحاضر، كلّ ذلك يترك المجال فسيحاً للإيديولوجيا لكي تسود وتعلن هيمنتها على الفكر الديني، بمعنى أن يتحوّل الدين إلى إيديولوجيا، «فيصبح مجرد أداة للنضال السياسي والاجتماعي، ويفقد بذلك قدرته التفسيرية وبُعد الروحي المميّز. إنّ هذا هو بالضبط ما حصل في مجال الفكر الإسلامي العربي الحديث».³⁰

وهكذا فإنّ غياب النظرة النقدية والتاريخية يؤدّي آلياً إلى نوع من التصوّف السياسي ويكون سبباً رئيساً في ظهور النزعة المانوية التي لا ترى في الأشياء إلا الخير المطلق والشرّ المطلق دون اعتبار لنسبية الأشياء والأفكار. ولذلك من الضروري أن يفتح الإسلام على التيارات الفكرية والفلسفية الحديثة، مثلما أنّ المشاغل العملية التي ميّزت الفكر العربي الإسلامي الحديث لا بدّ لها أن تنضج في المستوى التنظيري وتوّل إلى عملية تأليفية حيّة متجدّدة بين القيم الدينية ومستحدثات العصر.³¹

28- المرجع نفسه، ص 151

29- المرجع نفسه.

30- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، ص 59 - 60

31- المرجع نفسه، ص 265

والمفارقة هنا أنّ المسلمين ينساقون إلى المحافظة على الطابع الدوغمائي للفكر الديني حينما يغلغلون على مقولاتهم التقليدية، ويرفضون الانفتاح على منتجات الحداثة العلمية، ولكنهم في المقابل لا يقطعون عن الانبهار بعظمة الإسلام، مفتخرين بالنهضة الجديدة التي يمكن أن يحققها للمجتمع، وبين هذا وذاك «يطالبون الإسلام بحلّ المشاكل العديدة المتولّدة عن التطوّر السريع والتغيّرات الجذريّة الطارئة على جميع المجتمعات المعاصرة».³² ونحن نرى، في الحقيقة، أنّ هذا التوصيف للمفارقة المذكورة يمكن أن يتلخّص في الشعار الشهير الذي ترفعه معظم الحركات الإسلامية، السياسيّة خاصة، وهو شعار «الإسلام هو الحلّ»، الذي يختزن ضمناً معنى الحقيقة المطلقة التي يؤمن بوجودها في مكان ما وزمان ما.³³ إنّ الفكر العربي الإسلامي في ظلّ هذه المفارقة لا يؤمن بوجود أيّ بون أو مسافة فكريّة بين طبيعة الخطاب الأصولي الراهن، و«ما أصله الشافعي وأوحى به ابن تيمية وأفتى به الغزالي وأجمعت عليه مراجع التقليد، وبين المعتقد الديني كما هو سائد في المجتمعات المعاصرة».³⁴ ومن هنا نفهم المخاطر العديدة للاعتقاد بوجود عقل إسلامي واحد وموحّد، فهذا التصوّر يمكن أن يلغي كلّ الفروقات والتجارب البشريّة، ويكرّس نوعاً من الدوغمائيّة الجامدة التي تسعى إلى التخفي وراء مقولات غامضة أو خلف كائن ما ورائي.

ينبغي دراسة الظاهرة الدينيّة في بيئتها الاجتماعيّة مع إخضاعها إلى المناهج العلميّة التي ازدهرت انطلاقاً من الثورة المعرفيّة الحديثة. وبهذا المعنى سيتجلّى لنا الإسلام وممارسته بأشكال عديدة ومتنوعة بحسب الانتماء، فإسلام الشرق ليس إسلام الغرب، وإسلام العرب ليس إسلام العجم،... إلخ.

ويدعو أركون المغاربة (أبناء المغرب العربي) بالخصوص إلى أن يفكّروا في الظاهرة الدينيّة كلّ، من حيث نشأتها وأصولها وطبيعتها دون أن يفكّروا في الإسلام نفسه، لأنّ الإسلام هو في حدّ ذاته تجلّ من تجلّيات الظاهرة الدينيّة في شموليتها، ففي هذه الحالة فقط يمكن للفكر المغربي أن يساهم مساهمة فعّالة في نحت معالم الحداثة العالميّة، وليس الحداثة المحليّة فقط.³⁵ إنّ تجديد الفكر الإسلامي باتّباع المناهج الحديثة يُعدّ إسهاماً حقيقياً في الحداثة الفكريّة العالميّة، لأنّ «الدول المغاربيّة الخمس إذ تستخدم الإسلام في الوظائف السياسيّة والمؤسّساتيّة والدستوريّة ضمن سياق عالمي معجون كلياً بالحداثة، تجد نفسها مضطّرة لأن تفتح مناقشة حديثة حول الإسلام بصفته أحد التجليات التاريخيّة للظاهرة الدينيّة وليس كلّ التجليات، فهناك أديان أخرى غير الإسلام كالمسيحيّة والبوذية واليهوديّة...، فينبغي تحليل طبيعة الظاهرة الدينيّة ومكانتها ووظائفها، وينبغي تأويلها ضمن إطار التحريّات الميدانيّة من تاريخيّة وسوسيولوجيّة وإنترولوجيّة».³⁶

32- محمّد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ دار الساقى، بيروت، ط 1، 1995، ص 2

33- انظر، عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، ط 3، 1980، ص 37

34- محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، دار الساقى، بيروت، ط 1، 1999، ص 12

35- محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص 39

36- المرجع نفسه.

وهذه التحريّات تختلف بحسب طبيعة المجتمع، فالمجتمعات الإسلاميّة تحيا تحوُّلات اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة تختلف من مجتمع إلى آخر، وفي ظلّ هذه التحوُّلات ظهرت نزعات تدعو إلى «تجديد الدّين»، ضمن رؤية جديدة تستند إلى العلوم الحديثة. فالخطاب الديني الإسلامي ينبغي أن يرتبط بطابع الاختلاف والتنوّع، إذ أنّ الخطاب الديني المعاصر ينشأ في فضاء متعدّد من حيث مستوى العيش وعدد السكان واختلاف الأنظمة السياسيّة والإيديولوجيّة، وكلّ ذلك يضيف على القضايا الدينيّة الصبغة النسبيّة والتاريخيّة بصفتها ذات طابع بشري متحوّل.³⁷

إنّ الفكر العربي الإسلامي المعاصر مدعوّ إلى الانفتاح على تلك المناهج الحديثة التي تستند إلى الروح النقديّة والدراسات الميدانيّة ذات الطابع الإنتربولوجي والاجتماعي، ولكنّ العائق الأكبر قد يتمثّل في تعامل هذا الفكر مع هذه الحركات التي تسعى إلى فهم الظواهر الدينيّة في جوانبها النظرية والطقوسيّة، واعتبارها حركات استشراقيّة غربيّة ذات أهداف استعماريّة أو صليبيّة، إلخ.

ولأجل ذلك وجّه أركون نقده اللاذع إلى المثقفين المغاربة، وخاصّة منهم من عرفوا بانفتاحهم على النقد التاريخي الحديث، (محمّد عابد الجابري، هشام جعيط...)، لأنّهم لم ينجحوا في استخلاص كلّ النتائج والدروس التي يمكن للباحث أن يستخلصها من التجربة الإيجابية الاستشراقيّة الكبرى.

فإذا كان للاستشراق جوانبه السلبية على المستوى السياسي، حينما يتحوّل إلى حركة فكريّة وميدانيّة مساندة للتوجّهات الاستعمارية الغربيّة، فإنّ تجربته الميدانيّة، على الأقل في المستوى الاجتماعي، يمكن أن تكون سندا لفهم العديد من الظواهر الاجتماعيّة في البيئة الإسلاميّة، ومنها على وجه الخصوص الظاهرة الدينيّة. إنّ هؤلاء الباحثين لم يكونوا على قدر كبير من الجراة في تناول القضية الدينيّة في المجتمع الإسلامي عموماً، وفي المغرب العربي خصوصاً، ذلك أنّهم لم يذهبوا بعيداً في نقد الظاهرة الدينيّة على ضوء المناهج العلميّة الحديثة. والآن «لقد آن الأوان لكي يفعلوا ذلك من أجل الشروع في المهمّة التي لا بدّ منها: نقد الفكر الديني في العالم الإسلامي بشكل عام، وفي المغرب الكبير بشكل خاص (...)، أقصد أنّهم محوّا تاريخيته وحولوه إلى نموذجيّة مثاليّة وفضاء نموذجي مثالي تنعكس فيها الصور الصراعيّة للصحابة الذين حولوا أيضاً، وبشكل تدريجي، إلى نماذج مثالية عليا تتجاوز التاريخ. لقد حولوا إلى نماذج مثاليّة فوق بشريّة للسيادة الروحيّة العليا والسلطة السياسيّة».³⁸

فعوضاً عن هذا التوجّه لصناعة مثل عليا مقدّسة، بوعي أو بغير وعي، كان على الباحث الإسلامي أو المفكّر العربي أن ينكبّ على دراسة مظاهر التدين الاجتماعيّة ويوليها ما تستحقّ من العناية. وهذا بالضبط

37- انظر، الباجي القمري، الاجتهاد وعلاقته بالخطاب الديني، الدار التونسيّة للنشر، 1993، ص 14

38- محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص 55

ما كان لا بدّ أن يهتمّ به علم الاجتماع الديني الحديث، ونقصد هنا الإسلام الحيّ والمعيش، الإسلام كما يمارس في الواقع، لا الإسلام المثالي. الأجدر بنا أن نهتمّ بدراسة الكيفيّة التي تمارس بها الطقوس والاحتفالات الدنيّة في الواقع وفي الحياة اليوميّة للناس، لكي نفهم جيّداً حقيقة الظاهرة الدنيّة في عمومها وتأثيرها على المستويين الاجتماعي والنفسي. إنّ فهم الممارسات الدنيّة فهماً صحيحاً، خاصّة في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، يمرّ حتماً عبر التشريح الاجتماعي لتلك المناسبات الدنيّة الاجتماعيّة التي تشقّ عمق الحياة اليومية للمسلم، من ذلك الاحتفالات بالعيدين والمولد النبوي وعاشوراء ورأس السنة الهجريّة والزواج والختان وطقوس الموت والتقرّب إلى الأولياء والصالحين،... إلخ.

ولكن من المؤسف حقاً أنّ القارئ لا يكاد يجد في المكتبة العربيّة الدّراسات الاجتماعيّة الجادّة التي تخضع لمقاييس البحوث العلميّة والميدانيّة ذات المنحى الإنتربولوجي، التي تتمنّى الطابع التاريخي والاجتماعي لهذه الظواهر وتبتعد قدر الإمكان عن منطق التمجيد والتجريد المثالي.³⁹

خاتمة:

إنّ البحث في طبيعة الدّين وتأثيره في المجتمعات البشريّة، في مستوى السلوكيات الفرديّة أو الجماعيّة، يبرز لنا القدرة الوظيفيّة الفارقة لهذه الممارسة فكراً وعملاً. ولسبب كهذا ركّز أغلب الباحثين في مجالات الفكر الاجتماعي والإنتربولوجيا والتاريخ... على الوظيفة الاجتماعيّة للدّين. وقد تبيّن بالتوازي مع ذلك أنّه ظاهرة اجتماعيّة لا يمكن أن يخلو منها مجتمع بشري مهما كانت درجة تطوّره، فالاعتقاد في وجود قوى عليا مقدّسة توجّه حركة العالم والحياة، هو اعتقاد بشري طبيعي، بل إنّه من أوكد مطالب العقل لدى الإنسان.

غير أنّ البحث في هذا المجال يقودنا إلى التأكيد على ضرورة التمييز بين الدّين بصفته فكرة مثاليّة تقوم على الاعتقاد في كائن مطلق، وبين الدّين من حيث هو ظاهرة بشريّة مثله مثل أيّة ظاهرة أخرى قابلة للدراسة والتحليل والتشريح، ويمكن، من ثمة، أن نطبّق عليها المناهج العلميّة الحديثة ونخضعها إلى المنطق العلمي، حتّى وإنّ لزم الأمر أن نزيع عنها طابع القداسة لنرجعها مرّة أخرى إلى أصلها البشري بصفته ظاهرة تاريخيّة نسبيّة. ولعلّ الفكر الفلسفي والاجتماعي الغربي هو أوّل من قام بهذه الخطوة في سبيل فهم الظاهرة الدّينية فعمد إلى تفكيكها ودراستها انطلاقاً من مكتسباته العلميّة والمعرفيّة الجديدة ومناهجه المستجدة في ميادين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان. وفي هذا الاتجاه كان من اللازم أن نفهم أنّ الدين حادث ثقافي يميّز الشعوب البشريّة ويعلن عن طابعها الإبداعي، إنّه منتج من منتجات الثقافة الإنسانيّة على غرار

39- انظر، الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، ص 22

الفنّ والسحر والفلسفة والتقنية، وبالتالي فإنّ فهم هذه الظاهرة يحتاج منّا إلى بذل جهد أكبر في الاستناد إلى العلوم والمناهج الجديدة.

أمّا في القسم الثاني من بحثنا، فقد تبين لنا من خلال تتبّع بعض ملامح أطروحة المفكر العربي الإسلامي محمّد أركون، أنّ الفكر العربي الإسلامي لم يستفد كما ينبغي من التجربة الغربيّة في دراسة الظاهرة الدينيّة عموماً، ولا في تطبيق مناهج العلوم الحديثة في فهم الدين الإسلامي ومصادر تشريعها. لقد ظلّ الفكر الإسلامي منذ عقود يتعامل مع الظاهرة الدينيّة وكأنّها «حقيقة مطلقة» لا تقبل النقد، إلى درجة أنّنا نعتقد بوجود ما يُسمّى «العقل الإسلامي» الذي يحتوي بدوره ما يُسمّى «الإسلام الحق». والحال أنّنا بذلك لا نميّز بين الناحية الأسطوريّة والناحية التاريخيّة، وكأنّ الظاهرة الدينيّة التي نحن بصدد معاشتها صالحة لكلّ زمان ومكان. لا بدّ أن نفهم أنّ الإسلام متعدّد ومتنوّع بحسب الأطر التي يشغلها وبحسب الفهم الخاص له. إنّ الكلّ «يتحدّثون عن الإسلام، دون أن يخامر أحدهم أدنى تردّد ويدرك أنّه يطرح في الحقيقة فهمه هو للإسلام أو لنصوصه».⁴⁰

وحتّى بعض المحاولات التي نشأت في تاريخ الفكر الإسلامي من أجل فهم أكبر للظاهرة الدينيّة، فهي لم تكن بالجرأة المطلوبة في تعرية المسكوت عنه وتفكيكه، وهي محاولات لم تمسّ جوهر الدين، فالعقل في نظام هذا الفكر ظلّ واحداً، والخلافات أو المعارك الفكرية داخل «قلوع الثقافة الإسلامية بين الفقه والكلام والتصوّف، رغم عنفها في بعض اللحظات ظلّت تنشأ على الأطراف والتخوم لا على المعادل والحصون».⁴¹

وخلاصة القول في هذا المجال: إنّ التناول العلمي للظاهرة الدينيّة في الفكر العربي الإسلامي لم يبلغ الهدف المنشود، نتيجة القصور في تطبيق المناهج العلميّة الحديثة من جهة، وبسبب العديد من العوائق الإيديولوجيّة والسياسيّة من جهة أخرى، نظراً لخصوصيّة العلاقة بين الدّيني والسياسي في مجتمعاتنا العربيّة الإسلاميّة.

40. نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية (الإسلام والسياسة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية)، الجزائر 1995، ص 47

41. انظر، كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربيّة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1994، ص 98

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com