بحث محكم | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 24 يوليو 2023

من نقد الإيديولوجيا الدينيَّة إلى نقد اللاهوت المُتفلسِف

مقاربة سوسيو-معرفية في خطاب صادق جلال العظم

عبد الرحمن نعسان
باحث سوري

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

جميع الحقوق محفوظة © 2023
All rights reserved © 2023

مُلخص البحث:

يسعَى البحث إلى مقاربة نقد الفكر الديني في مشروع صادق جلال العظم؛ وذلك من موقعين منهجيين: الأول ربط خطاب العظم النقدي بتطور الفكر العربي، والثاني ربط الفكر العربي في اشتغاله على الظاهرة في سياقاته المعرفيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة، إذ ينحو البحث منحيين الأول: الحفر المعرفي في الخطاب، والثاني التفسير الاجتماعي له.

ويتأسس البحث من جهة الانتماء المعرفي إلى حقل نقد النقد **(Criticism of Criticism)**، فهو خطابٌ نقديٌّ على خطابٍ نقديٍّ آخر، ويستمدُّ مقولاته المنهجية والإجرائية من علم اجتماع المعرفة **(Sociology of knowledge)**. ويهدف إلى تحليل بنية خطاب العظم المعرفيَّة والكشف عن المستويات الإبستيمية الثاوية في متن الخطاب، إذ يرصدُ ثلاث نقلات مفهومية في الاشتغال على الظاهرة الدينية، ويسعى إلى فهم المنهجية النقدية التي ينطلق منها العظم على اختلاف النقلات الداخلية في خطابه، ومن ثم يسعى إلى ربط خطاب العظم النقدي بسياق تشكله الاجتماعي والتاريخي؛ وذلك انطلاقاً من افتراض تأسيسي مفاده أن النقد ممارسة معرفية اجتماعية لا ينفصل فيها الجانب الاجتماعي عن المعرفي.

المُقدِّمة:

يعدُّ نقد الفكر الديني جزءاً من مسار تكوّن وتطوّر الفكر العربي، فمنذ عصر النهضة والإصلاح الديني ومروراً بمشروع النقد التاريخي، وليس انتهاء بالدراسات النقدية المعاصرة شغلت الظاهرة الدينية وما تزال حيزاً إشكالياً من الفكر العربي، ولعلَّ هذا المسار المعرفي المتراكم تاريخياً والمتعدد منهجياً يعكس من جهة التطور الداخلي للفكر العربي في علاقته مع التوجهات الفلسفية والمنهجيات النقدية المعاصرة، وهو من جهة أخرى يعكس التطور الاجتماعي والثقافي للواقع العربي.

وفي ضوء هذا المسار المُركَّب اجتماعياً ومعرفياً تعدّدت مشاريع نقد الظاهرة الديني، واختلفت مسمياتها وسياقاتها وتوجهاتها، ومن هذا التعدّد كان مشروع (نقد الفكر ديني) لـ (صادق جلال العظم)، ونقد (الخطاب الديني) لـ (نصر حامد أبو زيد)، ونقد (العقل الديني) لمحمد أركون، ونقد (المكبوت الديني) لـ (إدوارد سعيد)، وغيرها من المشاريع النقديَّة، والملاحظ أنَّ هذه المشاريع على اختلافها تشترك لفظياً بكلمتي (النقد) و(الدين) وتتخذهما عنواناً لها، غير أنَّ التدقيق في دلالات الألفاظ يظهر أن ثمة تمايزاً مفهومياً بينها، فليست مفهوميَّة (الدين) أو (النقد) عند نصر حامد أبو زيد مثلاً تماثل مفهوميَّة (الدين) عند أركون أو إدوارد سعيد، **وعلى ذلك فالدين ليس مصطلحاً ثابتاً في الخطاب النقدي العربي، بل هو متعددٌ ومتغايرٌ تبعاً لتعدد المداخل المنهجيَّة في الاشتغال على الظاهرة الدينية من جهة، ومن جهة أخرى هو متعددٌ تبعاً للسياقات التاريخية والسياسية الحاضنة لمشاريع نقد الظاهرة الدينية**. فالفكر العربي هو جزء من سياق التطورات العالمية على صعيد العلوم الإنسانية والمنهجيات النقدية، وهو من جهة أخرى جزء من سياق تحولات المجتمع العربي في مسار تكوّنه الاجتماعي والسياسي، فهذه المتغيرات سوف تنعكس تعدداً واختلافاً في الاشتغال الظاهرة الدينية.

وتأسيساً على الأُطر التصوريّة السابقة في وعي العلاقة الجدلية بين التحوُّلات المعرفيَّة في الاشتغال على الظاهرة الدينية، والسياقات الاجتماعية والتاريخية في الفكر العربي يبرز المفكر والناقد السوري (صادق جلال العظم) بوصفه أحد الفاعلين في الحركة النقديّة العربيَّة، إذ **غدا مشروعه النقدي ابتداء من كتابه (نقد الذاتي بعد الهزيمة) جزءاً من نسيج المشهد الفكري العربي**، وما ينطوي عليه هذا المشهد من دلالة تؤكد محوريَّة النقد في سبيل تجاوز التخلف أو الفوات الحضاري، وعلى أرضية هذا الرهان المعرفي يعدُّ العظم أحد الفاعلين في مشروع نقد الظاهرة الدينية، إذ سعى إلى تأسيس مقاربة نقدية ضمن مسار معرفي تخطُّه المنهجية الاجتماعية والرؤية الماركسية، وما يمتاز به هذا النقد أنه جاء من مواقع اجتماعيَّة سياسية مُشخَّصة، فهو ليس نقداً تجريدياً، كما أنه ليس نقداً مستغرقاً بالقضايا الإبستمولوجية المحضة، بل هو نقد منهجي اجتماعي محدد، وهذا ما أعطى مشروعه طابعاً واقعياً ملموساً.

وتأسيساً على ما سبق، يتخذ البحث من **الخطاب النقدي (Critical Discourse)** في مشروع صادق جلال العظم مدخلاً معرفياً له، ومنه يحاول الإمساك بالخيوط المتشعبّة للمشروع الفكري للعظم في اشتغاله على الظاهرة الدينية، ولما كان الخطاب النقدي مدخلَ البحث معرفياً ومجال اشتغاله مفهومياً، فإن **نقد النقد** هو الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه، ومنه نستنبط الأُسس المنهجيّة والإجرائيّة في اشتغالنا على الموضوع النقدي، ولمّا كان (**الخطاب النقدي**) الزاوية التبئيريّة التي بُني عليها عنوان البحث، فإننا نتمثّل مشروع العظم **انطلاقاً من المحدِّدات المفهوميّة للخطاب (نص+سياق)**، وبناء عليه يمكن أن نشتق مستويين مفهوميين: الأوّل منهما (**نصي**) والثاني ما بعد نصيّ (**سياقي**).

ويبنى البحث على افتراض تأسيسي مفاده أن الخطاب النقديَّ هو **ممارسة اجتماعيَّة ومعرفيّة**، فهو اجتماعيّ من حيث هو نتاج المُحددات الاجتماعيَّة والأيديولوجية، وهو معرفيَّ من حيث هو نتاجٌ منهجيٌّ يعتمد في وعي موضوعه على جملة من التصورات المعرفيّة والأدوات الإجرائيَّة

وفقاً لذلك تتأسّس مقاربتنا على افتراضات علم اجتماع المعرفة **(Sociology of knowledge)** بوصفه حقلاً منهجياً يُعنى أولاً بدراسة العلاقات والترابطات التي يمكن قيامها بين الأنواع المعرفيّة المختلفة من جهة، والأُطر الاجتماعيّة بشتّى تجلياتها من جهة أخرى[1]. وتكمن أهمية هذا المدخل المنهجي في مقدرته على إنتاج معرفة تفسيرية بربط خطاب العظم النقدي بالسياقات الاجتماعية والثقافية التي أُنتج في سياقها.

ويهدف البحث انطلاقاً من افتراضاته ومحدداته المنهجية إلى تحليل البنية المعرفية لخطاب العظم والكشف عن المستويات الإبستيمية الثاوية في متن الخطاب، إذ يرصدُ ثلاث نقلات مفهومية في الاشتغال على الظاهرة الدينية، ومن ثم يسعى إلى ربط خطاب العظم النقدي بسياق تشكله الاجتماعي والتاريخي، إذ يهدف البحث إلى تقديم رؤية كلية لمشروع العظم، فلا يختزل مشروعه في كتاب (نقد الفكر الديني)، بل يرى أن المسألة الدينية تمثّل إشكالاً فلسفياً اجتماعياً يحايث مشروع العظم في معظم اشتغالاته الفلسفية والاجتماعية والسياسية. ومن هذه المنطلقات المعرفية مجتمعةً يسعى البحث إلى الكشف عن مفهوميَّة (النقد) في خطاب العظم ويرصد تحولاته وتمفصلاته وحدوده ومرجعياته.

1 رضا سعادة، **علم اجتماع المعرفة**، الفكر العربي، رقم المجلد 38/37 (كانون الثاني 1985)، ص 269

1- المُحدِّدات التاريخية لمشروع نقد الفكر الديني (سياسات الهزيمة ونقد الذات العربيَّة):

إذا كان مشروع صادق جلال العظم قد اتسم بارتحالات معرفيَّة عدّة حيث شملَ: (الفلسفة، والسياسة، والاقتصاد، والأدب، والدين ...إلخ)، فإنَّ الثابت ضمن هذا الارتحال هو: السمة النقديّة المُتجذِّرة في مساره المعرفي المُرتحِل، إذ يمكن القول: **إنَّ مشروع العظم متعدّد الاشتغالات المعرفية ومتنوّع الانشغالات الإيديولوجية، لكنّه في الوقت ذاته مُتجذِّرٌ في الأرضية النقديّة، فإنْ كان الارتحال سمة الموضوعات المعرفيّة، فإن النقد سمة التأسيس المنهجي لمشروعه الفلسفي**، وتأسيساً على ذلك فإنَّ السؤال عن مفهوميَّة النقد يعني ضمنياً التساؤل عن النواة المعرفيّة الحاملة لمشروع العظم أي إنَّ سؤال النقد ينقلنا من البنية السطحية (المتعددة والمتحولة) إلى البنية المعرفيّة العميقة (المتجذرة)، غير أن الإقرار بمحوريَّة النقد في مشروع صادق جلال العظم لا يكفي، فهو بحكم المُعطى الواضح في عتبات الخطاب، والقول المُصرَّح به الظاهر في متن الخطاب، لذلك **فإنَّ السؤال المنهجي ليس في إثبات الحضور النقدي فحسب، بل في البحث عن كيفيات هذا الحضور معرفياً واجتماعياً، وذلك بالكشف عن البِنى المعرفية التي تحكمه من جهة، والأطر السياقية التي تحدده معرفياً وإيديولوجياً**.

من هذا المسعى يمكن القول: إنَّ النقدُ مثل أي نشاط معرفي آخر ينشبك في سياق الروابط الجدلية مع الأطر الاجتماعية والتاريخية، وبلغة (علم اجتماع المعرفة)، فإنَّ المعرفة والنقد أحد أشكالها ليست مجردة عن الشروط الاجتماعية والتاريخية، وعلى أرضية هذا التحديد التصوري فإنَّ البحث عن إشكالية النقد في خطاب العظم هو بحثٌ مزدوج، **فهو بحث معرفي في البنية النقد معرفياً ومرجعياته تصورياً وإجراءاته تطبيقياً، وهو أيضاً بحث في السياق التاريخي والاجتماعي الحامل للفاعلية النقدية برهاناتها الاجتماعية وارتهاناتها الإيديولوجية.**

ولعلَّ هزيمة حزيران (1967) تعدُّ نقطة تبئير تفسيرية في مفهمة مشروع العظم في سياق تشكله الاجتماعي والتاريخي، إذ لا تُفهَم الهزيمة بمعناها العسكري العارض، بل بكليتها الحضاريَّة البنيويَّة، فهي هزيمة للواقع العربي ولرهانات الحركة التحررية، لذا فإنَّها ذات طبيعة كلية جذرية تعكس الواقع العربي ببناه المتخلفة التحتية (الاقتصاديَّة) والفوقية (الثقافيَّة والسياسيَّة)، مما استلزم مراجعة نقدية موازية لفشل رهانات الواقع العربي، فمن سياق تلك المرحلة التاريخية أخذت تتشكل ملامح أدب سياسي نقدي لم يكن ممكناً ظهوره حسب تعبير (ياسين الحافظ) لولا الهزيمة[2]، وما يُطلق عليه ياسين حافظ بالأدب السياسي يسمّيه هشام شرابي بـ (النقد الحضاري)[3]، فيما يطلق عليه جورج طرابيشي بـ الرضة (Trauma)

2 ياسين الحافظ، **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة**، (دمشق: دار الحصار، 1997)، ص 123

3 ينظر إلى أطروحته الداعية إلى نقد حضاري شامل للمجتمع العربي حيث يربطها إيديولوجيا ومعرفياً بهزيمة حزيران الحضارية: هشام شرّابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص ص 9-10

الحضارية[4] التي استلزمت تحليل البنى النفسية للعصاب العربي بعد الهزيمة، ومع اختلاف التسميات والتوجهات المنهجيَّة، فإننا أمام حدث حضاري كلي استوجب مساءَلة نقديَّة جذرية موازية، فبقدر ما كانت سنوات ما بعد النكسة تتعاقب ومظاهر الإخفاق النظام العربي تتجلّى وتنكشّف، كانت المشاريع الفكريَّة تتبلور في اتجاه تحليل وتشخيص علل فشل المشروع التحرري العربي، **فهزيمة حزيران إن أثبتت فشل التحقق الثوري، فإنَّها أكدت ضرورة المواجهة النقديَّة الجذريَّة مع بِنى التخلف العربي.**

ومن هذا السياق الاجتماعي الفكري تبلور خطاب العظم النقدي، ولو شئنا الدّقة التشخيصيَّة، فإننا يمكن القول: **إنَّ خطاب العظم النقدي جزءٌ من (فاعلٍ اجتماعي كلي)، فلا يفهم على نحو فردي، فوحدة الظرف التاريخي تنعكس على وحدة البنية الذهنية لفئة اجتماعيَّة معينة تحمل مواقع إيديولوجية مشتركة،** ومما يدلُّ على ذلك تزامن مشروع العظم مع مشروع (إلياس مرقص) في نقد العقلانية العربية ونقد البِنى الحزبية اليسارية وتشخيص تخلفها المعرفي والمؤسساتي، وعلى جانبٍ آخر متصل كان مشروع (ياسين الحافظ) في نقد الواقع العربي من مسعى لاختراق البِنى المتخلفة في كليتها لا في سطحها السياسي، ومن السياق نفسه أيضاً كان مشروع العروي في نقد الإيديولوجيا العربية وتجاوز الفوات الحضاري والبنى المعوقة للحداثة العربيَّة.

ومن هذا المسعى النقدي في كليته الاجتماعيَّة تتأسس الرهانات المعرفية والإيديولوجية لكتابي العظم (النقد الذاتي) و(نقد الفكر الديني)؛ **فكلاهما تعبيرٌ عن مأزوميَّة الحركة التحررية العربيَّة وإثبات فشل الأنظمة الرجعية في المواجهة الحضارية،** وإن اتخذ الكتاب الأوّل من هزيمة حزيران موضوعه النقدي، وانطلقَ من تشخيص البِنى الحضاريَّة الشاملة للهزيمة، فإنَّ الكتاب الثاني قد خصَّ الفشل الحضاري بمحددٍ جذري وهو هيمنة البنى التقليدية الدينية على الفكر والأنظمة والمؤسسات العربية السياسيَّة والثقافيَّة.

وسواء اتخذ العظم من نقد البِنى الحضارية الكلية للتخلف أم خصَّ نقده بالبنى الإيديولوجية (الدينية)، فإنَّه في كلا الاتجاهين يتحرّك صوب مقصديَّة واحدة، وهي: **نقد المنجز العربي ومساءلة حركة التحرر على ضوء الهزيمة، فالهزيمة أثبتت فشل تحقيق عصرنة جذرية، فلم تكن المشكلة في السلاح الذي حمله العربي، بل في العقلية التي تقف خلف هذا السلاح[5]، وبالبِنى الاجتماعيَّة والثقافيَّة التي تقف خلف العقل العربي،** ويلزم عن ذلك كلّه الخروج من الأطر التلفيقية إلى المواجهة الجذرية بين العقلية الدينية/الغيبية والعقلية العلمية النقدية، فهذه المواجهة كفيلة بإيقاف الحركة التحررية على قدميها بدلاً من أن تقف على رأسها.

4 جورج طرابيشي، **المرض بالغرب التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي،** (غير محدد: رابطة العقلانيين العرب، 2005)، ص ص 9-10

5 صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة،** (دمشق: دار ممدوح عدوان، 2007) ص:100

من هنا، فإن الرهان النقدي يتأطر داخل السياق الاجتماعي، ويتحدّد غائياً في مواجهة الأنظمة التي ادعت التقدمية بنقائضها، وتبيان الجوهر التلفيقي في داخلها؛ فهي وإن أحدثت تغيرات جزئية اقتصادياً واجتماعياً، بيد أنَّها حافظت على البنى التقليدي/الدينية، فهادنتها تارة، واستثمرتها واستغلتها تارة أخرى لتغطية عن إخفاقاتها الاجتماعية والسياسية، وما بين المهادنة والاستثمار كان تغييب الوعي العربي بإيقافه على «رأسه بدلاً من قدميه»[6]؛ وذلك كلّه أدى إلى عرقلة المشروع التحديثي والمحافظة على الأيديولوجيا الغيبية ومؤسساتها المتخلفة، وهو ما يثبت تلفيقية الحركة التحررية العربية، ويؤكد ضرورة استئنافها نقدياً، وتشخيص مأزوميتها الداخلية.

2- المحددات المعرفيَّة لمشروع نقد الفكر الديني (ماركسيَّة النقد والنقد الماركسي):

ومن هذا الفضاء النقدي المُركَّب ومن أرضية الرهان الاجتماعي تتأسس ماركسيَّة العظم معرفياً على نحو متلاحم مع إشكاليَّة الراهن العربي المتمثّل بالفوات الحضاري، لذا **فإنَّ ماركسيَّة العظم هي أقرب إلى تشخيص العروي بوصفها (موضوعية حتميَّة) فرضها الفوات الحضاري؛ بمعنى أنَّ تاريخية الواقع العربي تستلزم الماركسيَّة بوصفها فاعلية نقدية قادرة على وعي التخلف العربي ببناه (الثقافية والاجتماعية) وتثويره على أرضية هذا الوعي النقدي.**

وإذا كان سؤال النقد قد تأسس من السياق الاجتماعي السياسي للهزيمة، فإنَّ ماركسية العظم معرفياً وإيديولوجياً قد جاءت من خارج السياق السياسي الحزبي، إذ بخلاف الدوغمائية العقائدية التي وصفها ياسين حافظ بـ «الطابع المعتقدي الإيماني للماركسيات العربية»[7] يتنزّل مشروع العظم على أرضية فلسفيَّة تنفتح على السؤال النقدي والمساءلة المعرفيَّة، فلم تكن نتاجاً حزبياً، بل نتاجاً معرفياً تراكمياً لسنوات طويلة من البحث الأكاديمي.

وفي هذا السياق، يمكن إرجاع ماركسية العظم لاعتبارات تتجاوز الأُطر الحزبية، فهي كما يذكر في حواراته: «لم تأتِ نتيجة لأي انتماء سياسي أو حزبي معين أو نتيجة لتربية جاهزة أو توجيه خارجي مسبق الصنع»[8]، بل هي وليدة «الثقافة ولاسيما الثقافة الليبرالية التي اكتسبناها في الجامعة الأمريكية في بيروت عبر الاطلاع على مصادرها الكلاسيكية، بنصوصها الأصلية. كنَّا نقرأ بالإنكليزية طبعاً، وجون لوك وجون ستيورات ميل وريكاردو مثلاً، بلغتهم الأصلية»[9]، لهذا كانت الماركسية النتيجة المنطقية والتراكمية لمجمل هذه القراءات الفلسفية والاقتصادية متفاعلة جدلياً مع واقع الهزيمة العربيَّة.

---

6 صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1969) ص:100

7 ياسين الحافظ، **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة**، ص 17

8 صقر أبو فخر، **حوار مع صادق جلال العظم**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ص 19

9 المصدر السابق، ص 19

ولو أردنا أن نحفر في المرجعيات المؤسسة لخطاب العظم النقدي، فإننا يمكن نرجعها إلى محددين أساسيين، إذ ثمَّة صيرورتان تحكمان فكره النقدي، الصيرورة الأولى ممتدة ومُتجذِّرة في الفلسفة الحديثة الأوروبيَّة (البرجوازية)، وتشملُ الفلسفة الديكارتيَّة وإرث التنوير والعلمنة، ومن ثم الفلسفة الألمانية بشقيها المثالي الكانطي والهيغلي. وعلى جانب آخر مخصوص ثمَّة مسارٌ (ماركسيٌّ) يجترحُه العظم ويؤسس من خلاله منظوريته الفلسفيَّة.

وإنْ بدا هذان المساران مُنفصلِين، فإنَّهما في فلسفة العظم النقديَّة مساران متكاملان ومتجادلان في صيرورة نقديَّة واحدة، وتأسيساً على ذلك تغدو الماركسية في أطروحة العظم: «استمراراً لتقليد علمي-ثوري-تحرري طويل عريض وتتويج له في الوقت ذاته»[10]، إذ لا يفصل العظم الفلسفة الحديثة عن الفلسفة الماركسية، ويرفض عزل الفلسفة الماركسية عن صيرورتها التاريخية ويؤكد العمق التاريخي للماركسيَّة، فهي جزءٌ من مسار الفلسفة الأوروبية وامتدادٌ جدليٌّ لها.

ولعلَّ صادق جلال العظم يتقاطع في وعيه التواصلي مع كل من (عبد الله العروي) و(ياسين الحافظ) من جهة تأكيد ضرورة استيعاب قيم التنوير والحداثة والعلمنة داخل الخطاب الماركسي، حيث تغدو الماركسية امتداداً جدلياً لمسار الفلسفة الأوروبية ومنجزها التنويري، فلا تقطع عن صيرورتها المعرفية والتاريخية. إنَّ هذا التأكيد جاء من موقع وعي العظم لضرورة إنجاز التنوير عربياً ومن ضرورات العلمنة سياساً واجتماعياً، فمستلزمات الواقع العربي (المفوَّت) تشترط استيعاب الماركسية لقيم التنوير والعلمنة، لذلك يرفض اختزال الماركسية بالمستويات الاقتصادية، إذ سيؤدي ذلك إلى تشويه المضمون النقدي للماركسية وإنتاج خطاب تلفيقي يناقض مضمونها التقدمي النقدي.

إنَّ هذا الوعي النقدي يُبنَى على فهم الصيرورة الداخلية للفلسفة من حيث هي صيرورة نقديَّة، إذ يتأسس تاريخ الفلسفة على تاريخيَّة النقد، ويمكن أنْ يُقرَأ المسار الفلسفي انطلاقاً من النقلات النقديَّة، فالفلسفة بمعناها الحديث: «تميل إلى الشك بالقائم والمستقر من المعتقدات منذ ديكارت، وتميل إلى النقد الهدَّام منه والبناء منذ كنط، وتميل إلى السلب والتركيب الجديد منذ هيغل، وتميل إلى تقويض أركان العالم القديم منذ ماركس»[11]. إنَّ الوحدة الجامعة بين ديكارت وكانط مروراً بهيغل وماركس هي وحدة **قائمة على الوعي النقدي** الفاحص والمتشكك والبنّاء، فهي تُبنَى على التصور النقدي لا المذهب الفلسفي، وهذا يؤسس لتواصلية بين تيارات مختلفة على أرضية نقديَّة مشتركة. ومن هذا السياق المعرفي تتأسس ماركسية العظم على وعي نقدي، حيث تغدو ماركسية العظم ونقديته صنوان لا انفكاك بينهما، فلا تفهم نقديته بمعزلٍ

10 صادق جلال العظم، **ثلاث محاورات فلسفية دفاعاً عن المادية والتاريخ (مداخلة نقدية مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)**، (بيروت: دار الفكر الجديد، 1990)، ص 164

11 المصدر السابق، ص 153

عن الفلسفة الماركسية، مثلما أن الفلسفة الماركسية لا تُفهم بمعزل عن نقديتها، إذ يمكن القول: «بنقديَّة فكر العظم، وبماركسيَّة هذا النقد"[12].

هذا التلاحم الجدلي قد انعكسَ على مفهوميَّة النقد واستراتيجياته الإجرائية، إذ نلحظ أنَّها تنتمي إلى النقلة المفهوميَّة التي أحدثها ماركس بالجمع التركيبي بين المساءلة المعرفيَّة (المستوى الكانطي) ووعي صيرورة التحول التاريخي للظاهرة المنقودة (المستوى الهيغلي)، وبناءً على ذلك يمكن أن نستدلَّ على فاعليتين نقدتين في مشروع العظم، الأولى: معرفية، والثانية: تاريخية، الأولى تتخذ (بنية المنقود) موضوعها، فتحلل أنساقه المعرفيَّة وتشخِّصُ حدوده وإمكاناته، والثانية تتخذ (صيرورة المنقود) مجالها، فتشخص الظاهرة تاريخياً واجتماعياً، ومن ثم تدرس مراحل تكونها، إذ تُشخِّص المقاربة النقدية اللحظة التاريخية والتطورية للظاهرة من أجل استنباط السمات المعرفية المتضمنة فيها، أو تتم على نحو معكوس حيث تبدأ بالمساءلة المعرفية مع الأخذ بالحسبان العمق التاريخي والاجتماعي لمضمونها الفلسفي والنظري، ومن اجتماع هاتين الفاعليتين تتأسس المقاربة النقديَّة في بعديها المعرفي والتاريخي على نحو متساوق مع مفهوم (ماركس) النقدي.

وفي ضوء هذا التداخل بين الاجتماعي والمعرفي يسائل العظم موضوعه النقدي ضمن أرضية التحولات الاجتماعية والثقافية، **إذ يعي البُعد الإيديولوجي في الخطاب المعرفي الفلسفي، ويُفسِّرُ الإيديولوجيا على نحو فلسفي؛ وذلك من مواقع ماركسية يفهم فيها الخطاب المعرفي/الإيديولوجي في سياقات تشكلاته الاجتماعية والتاريخية والسياسية.** ومن هذه الأطر التصوريَّة الأولى سوف ننتقل إلى المستويات التطبيقية في سبيل وعي المقاربة النقدية مفهومياً وإجرائياً في متن خطاب العظم الفكري.

3- المحددات المفهوميَّة للدين في خطاب صادق جلال العظم:

- الإطار التفسيري (نقد النموذج الثقافوي والاقتصادوي):

يرتبط مشروع (نقد الفكر الديني) -كما رأينا- بالسياق التاريخي للهزيمة، ويرتهن بناءً على ذلك نقدياً وغائياً بالمشروع التحرري العربي، وتأتي أهمية هذا النقد من محوريَّة الدين في المجتمع العربي، والعظم إذْ يشتغلُ نقدياً على الفكر الديني، فإنَّه لا يتعامل معه بصفته «**جوهراً روحياً خالصاً**»[13]، بل إنَّ مفهوميَّة النقد هنا تتأسس على **حضور الفكر الديني في المجتمع، وحضور المجتمع في الدين على نحو تجادلي**، وهذه العلاقة ترسُّخها المنظوريَّة الماركسيَّة للدين، ففهم الدين مرهون بصفته الاجتماعية أي بوصفه وعياً اجتماعياً محايثاً لوجوده التاريخي غير مفارقٍ لاشتراطاته المادية التاريخية. فنقد الدين ضمن هذا التأسيس التصوري هو نقد للمجتمع المُفوَّت المهزوم.

12 حسام الدين درويش، **في التمييز بين النقد والانتقاد: فكر صادق جلال العظم أنموذجاً**، المجلد الأول، العدد الأول (2015)، ص 48

13 صادق جلال العظم، **دفاعاً عن المادية والتاريخ**، ص 12

فالملمح الأوّل في التأسيس المفهومي لنقد الفكر الديني هو **أن العظم يتجه صوب الدين من جهة كونه وعياً اجتماعياً فاعلاً ومنفعلاً ومتحكماً ومتأثراً ببقية أشكال الوعي الاجتماعي** (السياسي، الاقتصادي، العلمي، الثقافي)، ومتداخل معها.

إنَّ هذا التحديد التجادلي في تشخيص العلاقة بين الوعي الديني وبقية أشكال الوعي الاجتماعي يأتي **من مسعى العظم لتجاوز إطارين تفسيريين (Paradigms) في فهم صيرورة الدين وفاعليته الحضارية**، الإطار الأوّل يمثّله **(التفسير الثقافوي)** الذي يختزل المجتمع بالثقافة، ويرى قضية التقدم والتخلف من منظور ثقافي، فالعامل الحاسم في تطور أو التغير يتأطر داخل السؤال (الثقافي)، أمَّا التفسير الثاني، فهو يقابل الأول، وتمثّله **(الماركسية الاقتصادوية)** بافتراض أن التحول الاقتصادي سيؤدّي إلى تحولٍ ثقافيٍّ.

كلتا المنظورتين على اختلافهما تقعان بأنماط تفسيرية آلية (ميكانيكية)، على حين أنَّ نقد المجتمع وفقاً للعظم يشترط وعياً جدلياً كلياً، إذ إنَّ «الممارسة الثورية السليمة تتطلب نظرة جدلية للكل الاجتماعي المركب تأخذ بعين الجد والاعتبار كافة الأصعدة والبنى في التركيب»[14]، من هذه المنظوريَّة يتوجه العظم في نقده للحركة التحررية العربية، فهي وإن اتخذت موقفاً تقدمياً إزاء بعض القضايا السياسية والاقتصادية، غير أنها بقيت محافظة في موقفها الثقافي/الديني، وهذا ما خلق شرخاً في خطابها الداخلي، إذ ربما تجد «الشاب الثوري العربي ثورياً سياسياً، ولكنه في قاع قلبه، محافظاً اجتماعياً ودينياً وثقافياً وأخلاقياً واقتصادياً»[15]، فالثورية هنا لا تتعدَّى المستوى السياسي؛ أي إنها لا تتجاوز القشرة الظاهرة والأُطر الفوقية العارضة، فلا تمسُّ بصورة عملية الجوهر الاجتماعي والثقافي.

ومنعكس هذه (الازدواجية الثورية) يفسّر المفارقة التي يثيرها العظم، فبينما يحتلُّ الدين موقعاً محورياً من المجتمع من جهة كونه «قوة هائلة تدخل في صميم حياتنا وتؤثر في جوهر بنياننا الفكري والنفسي»[16]، فإنَّ القوى التقدميَّة (الماركسيَّة والقوميَّة) التي رفعت شعار التحول الاجتماعي قد غيّبت المسألة الدينية من خطابها النقدي[17*]، إذ «بقي النقد الموجه إلى البنى الفوقية (...) ضعيفاً وهزيلاً. وتنطبق هذه الحقيقة بصورة خاصة على الموقف من معالجة (الذهنية الدينية)»[18]؛ وذلك إمَّا بافتراض التوافق التلفيقي بين الحداثة والموروث التقليدي، وإمّا باعتبارٍ مشوَّهٍ ينطلق من تصورٍ سطحي يرى أن التغير الاقتصادي سيؤول آلياً

14 صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، ص 9

15 صادق جلال العظم، **نقد الذاتي بعد الهزيمة**، ص 75

16 صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، ص 12

17* على نحو مشابه يوجّه (ياسين الحافظ) نقداً مخصوصاً بالتيار الماركسي، إذ يلحظ أن المكتبة الماركسية العربية تفتقر إلى أدبيات نقد الإيديولوجيا الدينية، فمع حضور الكتابات الماركسية بيد أن كتابات ماركس وإنجلس حول الإيديولوجيا الدينية قد غُيّبت على نحو مخصوص، مع أن هذه الكتابات هي أحوج ما يكون إليه الواقع العربي مع تغلغل الإيديولوجيا السلفية، من هنا تأكيد ياسين الحافظ الذي يتقاطع مع العظم بضرورة اعتبار الثورة الديمقراطية البرجوازية أمر ضروري، وشرط لازم للواقع العربي. ياسين الحافظ، **في المسألة القومية الديمقراطية**. (بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص ص 161-162

18 المصدر السابق، ص 7

إلى تغير ثقافي. وسواء اتخذت الحركة التحررية التلفيق مبرراً أم التسطيح منهجاً، فإنَّها في كلتا الحالتين قد «وقفت على رأسها بدلاً من قدميها»[19]، فأنتجت وعياً مقلوباً مُشوِّهاً للواقع العربي بدلاً من أن يكون مُثوِّراً نقدياً له. والعظم في نقده لتشوّه الحركة التحررية يتحرك من داخل مرجعيته المركبة المنفتحة على إرث التنوير والعلمنة وعلى الخطاب الماركسي النقدي، وذلك من جهة ضرورة استيعاب التحليل الماركسي لقيم الحداثة والتنوير، ونقله إلى حيز التشخيص الواقعي.

إنَّ ترهين المسألة الدينية في الحضور الاجتماعي ووعي موقعها التجادلي مع بقية أشكال الوعي يحدّد مفهوميَّة الدين في الحيّز الاجتماعي ويؤطرها داخل التفسير الماركسي، **فالعظم يشتغل على الدين بوصفه فكراً (بناء فوقياً)، وعلى وجه الدقة هو فكرٌ (إيديولوجي)، وعلى وجه التخصيص والتدقيق هو (فكرٌ إيديولوجي غيبي). وانطلاقاً من ذلك تتأسس مفهوميَّة (الدين) في خطاب العظم من الترابط بين (الدين) و(الإيديولوجيا) و(التفكير الغيبي)**، لذا فإنَّ مفهمَة الدين تصورياً تقتضي تمايز التفكير العلمي من التفكير الغيبي، ومن ثَمَّ تحديد الإيديولوجيا الدينية مفهومياً وإجرائياً.

- إشكاليَّة العلاقة بين الديني والعلمي:

وإذا أردنا أن نشخّص تحليلياً موقف العظم من العلاقة بين (الدين) و(العلم)، فلا بدَّ أولاً أنْ نحدّد طبيعة هذا الموقف، إذ يستلزم منّا أن نمايز بين الموقف العلمي من الدين والموقف الفلسفي منه؛ فالعظم يشتغل على هذه العلاقة من داخل **(فلسفة العلم)** من جهة كونها استنباطاً تأويلياً لنتائج العلم وصياغة هذه النتائج على نحو نظري كلي، فالعلم لا يجيب في ذاته عن علاقته بالمجتمع والأخلاق والدين، فتلك التساؤلات هي مجال فلسفة العلم[20]. وضمن هذا التمايز المفاهيمي بين (العلم) و(فلسفة العلم)، فإنَّنا يمكن القول: **إنَّ العظم يتخذ موقفاً فلسفياً من العلم، فموقفه من الدين ليس بالضرورة موقفاً علمياً، بل موقفاً فلسفياً منه، فهو يأخذ بنتائج العلم ويُؤولها، من ثَمَّ يستنبط منها علاقة العلم بالدين وفق تصوره الخاص.**

ولو حلّلنا مرجعيات هذا الموقف، فإنّها تنتمي إلى نظريتين في فلسفة العلم، الأولى النظرية العلمويَّة التي ترى أن العلم هو وحده القادر على تفسير العالم موضوعياً، ومن ثم فلا بد أن ننحي القضايا الميتافيزيقية الغيبية لأنها قضايا فارغة لا قيمة موضوعيَّة لها. أمَّا المرجعية الثانية، فهي المرجعية الماركسيَّة التي تتأطر داخل المادية الجدليَّة بمنطلقاتها النظرية (أسبقية المادة على الوعي، وموضوعية المادة واستقلاليتها، وجدلية المعرفة).

19 صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، ص 10

20 محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم (العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي)** ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 24

ضمن هاتين المرجعتين يتأسس موقف العظم من العلاقة بين الدين والعلم، ويمكن أن نستنبطَ تحليلياً ثلاث سمات لهذه العلاقة، فهي علاقة **انفصاليَّة تناقضيَّة**، إذ يستحيل من منظور العظم الجمع بين الفكر الديني والعلمي، فالدين «كما يدخل في صميم حياتنا وكما يؤثر في تكويننا الفكري والنفسي يتعارض مع العلم ومع المعرفة العلميَّة قلباً وقالباً، روحاً ونصاً»، ويتأتى هذا التعارض من جهة نتائج العلم وتوفيقها مع التصورات الدينية، فكلٌّ من الدين والعلم يقدمان تفسيراً للكون والإنسان، غير أنَّ كلٌّ منهما يخالف الآخر في تفسير نشأة الإنسان وتطوره ونشأة الكون وطبيعته، لذا فهما «على طرفي نقيض»[21].

وهذا التناقض لا يفهم على مستوى النتائج والتصورات فحسب، بل يمتدُّ أيضاً إلى المستوى المنهجي أي آليات استنباط التصورات والمعارف، فمنهجيَّة التفكير العلمي مغايرةٌ ومباينةٌ للتفكير الديني، فبينما يرتكز التفكير الديني على معطيات غيبية يجعل منها أساسه الاستدلالي، فإن العلم سواء اتخذ مبدأ قابلية التجريب أم التكذيب ينطلق من المعطيات الموضوعية لبناء معارفه العلميَّة، ومن ثم يبني أحكامه على منطلقات منهجيَّة سببيَّة، فالعلم سببي ترابطي، على حين أن الدين غيبي ميتافيزيقي، وبينما ينهض العلم على مبدأ التراكم المعرفي، فإنَّ الدين ينطلق من تصور استرجاعي يفترض أن الحقيقة قد تشكّلت وتكوّنت في لحظة معينة من التاريخ (تاريخ نزول الكتب المقدسة)، لذا فإنَّه ذو نظرة استرجاعية ورائيَّة، وهو يقوم على مبدأ التقديس لا التشكيك، فحقائقه مقدسة متعالية، في حين أن مشروعية العلم تقوم على المبدأ التجريب والتكذيب، فحقائقه تطوريَّة تراكميَّة نقديَّة. بهذا فنحن وفق العظم أمام تفارقٍ جذري على المستوى المنهجي والتصوري بين العلم والدين، وكل محاولة لطمس هذه العلاقة هي محاولة تلفيقية.

ويمكن أن نستنبط التمايز بين التفكير الديني والعلمي بناء على المعطيات الآتية:

الفكر الديني	الفكر العلمي
غيبي	مادي، تجريبي
غير منهجي	منهجي
استرجاعي، اتباعي	استكشافي، تراكمي
غير ترابطي، وغير سببي	سببي، ترابطي، متماسك منطقياً
غائي، كيفي	سببي، كمي

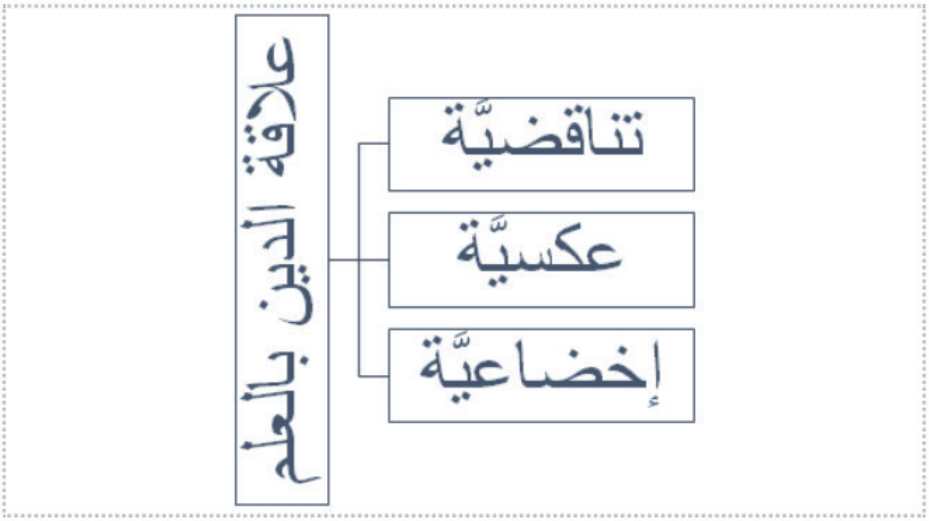
إنَّ العلاقة التناقضيَّة بين الدين والعلم لا تُفهَم من منظور العظم على نحو سكوني، بل تتوسع أيضاً صوب تصورٍ تاريخيٍّ لصيرورة العلاقة بينهما، إذ تُشخَّص تاريخياً **بالتضاد العكسي**، فكلّما تقدّم العلم، فإنَّ الدين حسب العظم سوف يتراجع إلى الوراء، وكلُّ محاولة لطمس هذه العلاقة العكسيَّة «ليست إلا محاولة

21 صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، ص 15

يائسة يُلجأ إليها كلما اضطر الدين أن يتنازل عن موقع من مواقعه التقليدية أو كلما اضطر لأن ينسحب من مركز كان يشغله في السابق (...) وبعد نزاع قد يستمر سنين طويلة تنتصر النظرة العلميَّة الجديدة وتسود بين كبار المفكرين وتنتشر بين الفئات المثقفة تماماً عندما يوشك العلم أن يتجاوزها إلى نظرة أفضل"[22].

وإذا كانت العلاقة بين الدين والعلم تقوم على أساس التضاد العكسي، فإن تاريخ العلم من منظور العظم هو تاريخ إخضاع الإيديولوجيا (والدين منها) إلى العلم، فالعلاقة بينهما هي **علاقة إخضاعية**، فـ «الميل العام لتطور العلم الحديث هو باتجاه العمل النقدي الدائم للتخلص من الاختلاطات الأيديولوجية المنسربة إليه عفوياً، أو المقحمة عليه عمداً»[23]، فمن منظور العظم «الدين بديل خيالي عن العلم»[24]، وبما أنه بديلٌ خيالي، فلا بد من إخضاعه لمنطق النقد العلمي، فلا يجوز أن يحكم الإيديولوجي العلمي، بل العكس، إذ يفترض للفكر العلمي التحليلي «أن يمارسَ، من ضمن ما يمارسه، النقد المستمر للأيديولوجية الغيبية السائدة على كافة المستويات"[25].

هكذا نخلص إلى ثلاث سمات رئيسة في العلاقة بين التفكير الديني والعلمي:



إنَّ هذه السمات متلازمةٌ داخل مشروع العظم ابتداء من النقد الذاتي مروراً بكتاباته عن الإسلام والنزعة الإنسانية على نحو ما سنرى تباعاً في سياقات البحث.

22 صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، ص 17

23 صادق جلال العظم، **دفاعاً عن المادية والتاريخ**، ص 36

24 صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، ص 17

25 المصدر السابق، ص 7

- الدين والإيديولوجيا:

إنَّ نفي العلميَّة عن التصور الديني سينقل التفكير الديني إلى الحيز الإيديولوجيا، وهو المحدّد الثاني لمفهومية الدين، والوجه التقابلي الآخر بين الديني والعلمي، ولو تتبعنا خطاب العظم سنجد أنه يؤطر مفهوم الإيديولوجيا بالمرجعية الماركسية، ويستمد منها دلالته المفهوميَّة. ويمكن أن نستدلَّ على سمتين دلاليتين للمفهوم، فالإيديولوجيا هي:

* وعي زائف يتمايز من الوعي العلمي من جهة مفارقته للواقع، فهو انعكاسٌ مشوَّه للواقع الموضوعي، كما أنه انعكاس تاريخي وجزئي ونسبي.

* وعي مرهون بطبقة اجتماعية معينة ومرتبطة بمصالحها، لذا هو وعيٌّ غائيٌّ وظيفي يخدم مصالح فئوية محددة.

إنَّ العلاقة بين زيف الوعي وطبقيته أو فئويته علاقة متبادلة، فالوعي الإيديولوجي (الزائف) بطبيعته غائي أي يصبُّ لمصلحة فئة معينة من المجتمع، لذا فهو وعي غير موضوعي؛ لأنه لا يعكس حركيَّة التاريخ، ولا موضوعية الواقع الكلي، بيد أنَّ الزيف الإيديولوجي لا يعني الانفصال عن الواقع اجتماعياً، بل استثماره وتوظيفه بما يخدم فئة اجتماعية فيه، فالإيديولوجيا زائفة معرفياً غير أنَّها فاعلة اجتماعياً.

وضمن هذا التحديد المفهومي المُؤطَّر داخل المرجعيَّة الماركسيَّة يستبني العظم إجراءَاته النقديَّة على نحو موازٍ لمفهوميَّة الدين بوصفه إيديولوجيا، **فهو يشتغل نقدياً على الدين في حضوره الاجتماعي من جهة كونه وعياً مرتبطاً بمصالح اجتماعيَّة سياسيَّة غائيَّة مُحدَّدة، ومن جهة كونه وعياً زائفاً يفارق الواقع الموضوعي ويشوّهه**. ولعلَّ انسراب الدين في الوعي الإيديولوجي والتصاقه به ناتجٌ عن خصوصية الوعي الدين من جهة كونه وعياً غيبياً غير سببي، فلا يخضع للتحليل المنطقي، ومن ثم له القابلية الكبيرة على الاستثمار السياسي في الحيّز الاجتماعي، فالدين من وجهة نظر العظم مُؤهَّل لأن «يلعب هذا الدور المحافظ وقد لعبه في جميع العصور بنجاح باهر عن طريق رؤياه الخيالية»[26].

- ظهور مريم العذراء ونقد الإيديولوجيا الناصرية:

لعلَّ حادثة (ظهور مريم العذراء) التي شخَّصها العظم في كتابه (نقد الفكر الديني) تقدّم لنا أنموذجاً تطبيقياً نوضح من خلاله ما سبق ذكره عن العلاقة بين الدين والإيديولوجيا وكيفية استثمار الدين سياسياً. ففي الوقت الذي أظهرت هزيمة حزيران أن الثورة العربية الاشتراكية لم تكن ثوريَّةً ولا اشتراكيَّة بما فيه الكفاية، وفي الوقت الذي استوجب فيه إعادة النظر جذرياً بالمشروع العربي التحرري، خرجت بتاريخ (1968 أيار)

26 صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، ص 17

جريدة الأهرام المحسوبة ضمنياً على الإعلام الرسمي المصري تعلن عن معجزةٍ تمثّلت بظهور (السيدة العذراء) في كنيسة (الزيتون) القبطية، ونشرت إزاء ذلك على صفحتها الأولى صورة اعتبرتها تسجيلاً فوتوغرافياً للعذراء.

إنَّ خطورة هذه الحادثة تأتي من توقيتها، ومن تبني الجهات الرسميَّة والثقافيَّة لها، **فهي تكشف حسب تشخيص العظم النقدي موقع الدين من الجهاز الإيديولوجي للدولة؛** فالأمر «الخطير في موضوع معجزة العذراء تلك هو أن تحرك أبناء الشعب بدافع اعتقاداتهم الدينية المتوارثة لم يأخذ مجرى عفوياً (...)، بل كان مجرى الأمور على العكس من ذلك تماماً في مصر، حيث تبنت أجهزة الدولة –بصحافتها ووسائل إعلامها ووزاراتها- قصة ظهور العذراء واحتضنتها وروجت لها، واستنتجت منها ما أرادت من المغازي السياسية والكفاحية (...)، فحولتها إلى هستيريا دينية اجتاحت قسماً كبيراً من المواطنين»[27]. فنحن إذاً أمام حدثٍ ديني في خطابه الظاهر، بيد أنه في مضمره ذا دلالة اجتماعيَّة سياسيَّة، وأهميَّة الحدث من حيث التشخيص النقدي ليس في ذاته، بل فيما يلزم عنه من استثمار غائي وظيفي، فهو من جهة البنية الذهنية ينتمي إلى إطار الذهنيَّة الدينية «التقبل العفوي والانتظام اللاشعوري»[28]، وهو من جهة الاستثمار الاجتماعي الغائي هو وعي زائفٌ يخدمُ فئة اجتماعيّة سياسيَّة.

ومن هذا التلازم بين الوعي الزائف وحامله الاجتماعي يُفسِّر العظم الحادثة ببعديها المركبين: المعرفي والاجتماعي، فهي حادثةٌ حجبَتْ المعطيات الموضوعيَّة للهزيمة، ورسمَتْ آمالاً زائفة لتصفية العدوان والتبشير بانتصار وهمي يسكّن الضمير والوجدان، غير أنَّ هذا الوهم ليس مجانياً، وليس تعبيراً عفوياً جماهيرياً، بل هو مرتبطٌ ومشروطٌ بالبنية السياسية الحاكمة وأجهزتها الداعمة، والمفارقة التي يثيرها العظم أنه لو كانت الصحافة المروجة لهذا الهوس الديني هي صحافة بلد عربي رجعي يريد التدين ويربط الهزيمة والنصر بقوى غيبية لهان الأمر، غير أنَّ من اضطلع بهذه المهمة «الصحافة التي يشرف عليها وعلى توجيهها الاتحاد الاشتراكي العربي"[29].

إنَّ تشخيص حادثة (ظهور العذراء) يتجاوز حدود النقد الفكري للدين، إذ يتوجه صوب الحامل الاجتماعي السياسي للظاهرة الدينية وللجهة الفاعلة لها والمُستثمِرة فيها، فيمكن قراءة نقد حادثة (ظهور العذراء) على نحو متقاطع مع مقال العظم النقدي للحركة القومية الناصريَّة (خمس ملاحظات حول ثورة 24 يوليو)[30]، فهما مقالان يعبران عن فشل الحركة القوميَّة في إنجاز مهامها الثورية، وما هذا الفشل إلا فشلٌ للطبقة الاجتماعية والسياسية الحاملة للثورة الاشتراكيَّة، فبعد «هزيمة 1967، أصبح الارتباط بثورة 23

27 صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، ص 99

28 المصدر السابق، ص 6

29 صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، ص 100

30 نشرت في مجلة مواقف عدد6 تشرين الثاني 1968

يوليو ممكناً من حيث كانت هذه الثورة فاعلة في مرحلة تاريخية مضت (...) لذلك لا يمكن أن يكون معنى هذا الارتباط، بعد اليوم، الالتزام بثورة 23 يوليو كمشروع للمستقبل العربي الاشتراكي الوحدوي»[31]، إذ لم يعد للمشروع الناصري مستقبلاً، وانتهى من حيث هو تجربة تاريخية لا بد من تجاوزها، ولأنه مشروع قد استنفد إمكاناته، فقد وصل إلى طريق مسدود.

من هنا نفهم التلفيقية الكامنة في المشروع الثوري، فبينما كانت المعركة مع الرجعية حسب رؤية ياسين الحافظ تقتضي «الإبادة السياسية والثقافية والاقتصادية (...) اكتفت ثورة 23 يوليو بقطع أغصان الرجعية وفروعها، ولكن جذورها بقيت ضاربة في باطن الأرض»[32]؛ فالتلفيقية وأنصاف الحلول في التعامل مع المسألة الدينية إيديولوجياً امتدادٌ لتلفيقية المشروع التحرري، ويصدق في هذا المقام توصيف عبد الله العروي للماركسية العربية بالقول إنها: ماركسية أنصاف الطريق، لذا بقيت في حدود التثوير الجزئي الذي ارتد في النهاية إلى نكوص حضاري، وما الماركسي الاشتراكي الذي يرتد إلى أعقاب الإيديولوجيا الدينية سوى نموذجاً جزئياً لهذا النكوص الحضاري الكلي. بهذا فقد تحالفت الرجعية الدينية مع الدولة المهزومة لتبرير الفشل واختلاق أسباب زائفة له، وأوهام كاذبة عنه، فكانت الرجعية الدينية الأداة الإيديولوجية في يد القوى الاجتماعيَّة والسياسيَّة المهيمنة، ومن هذا التحالف الأيديولوجي كان رهان نقد الفكر الديني يتأسس على مهام مزدوجة، فهو من جهة نقد للوعي الزائف المتستر خلف الدين، وهو من جهة أخرى نقد للبنى الاجتماعية السياسية الحامل لهذا الوعي والفاعلة فيه.

4- العلمانية والدين (الـ كلا العقائدية والـ نعم التاريخية):

يأتي كتاب الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية الصادر عام (2005) في سياق كاشف عن تطوّر في خطاب العظم في الاشتغال على المسألة الدينية، **وهو تطور فيما نرى يحافظ على البنية المعرفية والمفهوميَّة، فلا يقطع مع التصور السابق مفهومياً (الدين بوصفه إيديولوجيا) ولا منهجياً (الفهم الماركسي للدين)**، إذ لا يصحُّ من منظورنا افتراض قطيعة منهجية أو مفهوميةً في فكر العظم كما ذهب بعض الباحثين، فقد بقي التصور العام الذي ينطلق منه العظم خاضعاً لمحددات منهجية ومفهومية مشتركة، غير أن ما نلحظه هو التخفُّف من شدّة أو حدّة العلاقة التناقضية من جهة علاقة الدين الإسلامي بالنموذج العلماني الحديث، فلو قارنا بين كتاب (نقد الفكر الديني) و(الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية) سنجد أن الكتابين ينطلقان من مبدأ واحد، وهو ضرورة علمنة وعينا للفكر الديني أي إخضاع المطلق للنسبي، بل ونفي إطلاقية المطلق وتعاليه، غير أن الاختلاف يكمن في حدّة التناقض، **وهذا يرجع للسياق التاريخي والسياسي الفاصل بين**

31 صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، ص 186

32 ياسين الحافظ، **حول بعض قضايا الثورة العربية**، (بيروت: دار الحصار للنشر والتوزيع، 1990)، ص 120

الكتابين، إذ يبدو العظم في كتابه الأخير بعد قرابة ثلاثة عقود من النكسة أكثر مرونة وتقبلاً للعلاقة مع الدين بافتراض أن التاريخ كفيلٌ بعلمنة الدين.

ومن مسعى لموضعة إشكالية العلاقة بين الإسلام والعلمانية وإمكان بلوغ صيغة من المواءمة الواقعية يتصدّر كتاب الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية تساؤلٌ منهجيٌّ يصوغه العظم على النحو الآتي: «هل يمكن بناء مفاهيم عامة، شاملة حول مبادئ مثل حقوق الإنسان، وحرية الضمير، والتسامح الديني وغير ذلك انطلاقاً من تراث خاص؟»[33]، إنَّ هذا التساؤل يحيلنا على إشكالية المثاقفة مع المنجز الحضاري الغربي ومشروعية ونجاعة استيراد مفاهيم تشكّلت في سياق غربي إلى السياق العربي، وعلى ضوئه يتحدّد الإشكال الحضاري المعرفي: فإذا كان المنجز العلماني وما يتفرّع عنه من تصورات إنسانية وسياسية هو نتاجٌ غربيٌّ تشكّل في سياق محدَّد، وفي وضع ثقافي مخصوص، فهل يلزم عن ذلك حصر العلمانية في الحضارة الغربية وأفقها الإشكالي؟

في سبيل تفكيك هذا التساؤل المنهجي يسعى العظم إلى مساءلة الخصوصيات الثقافية التي تصاعدت على وجه التخصيص مع بعض توجهات مع بعد الحداثة في ترسيخ التعددية الثقافية على حساب العالمية من جهة، ومن جهة أخرى مع أطروحة صموئيل هانتنغتون في صراع الحضارات، فعلى اختلاف هذين التوجهين فهما ينطلقان من التشكيك بمشروعية إنتاج مفاهيم إنسانية كليَّة عابرة للحضارات.

في مقابل هذا التصور وعلى نحو ندّي معه يستبني العظم تصوراً شمولياً للمفاهيم الإنسانية، فحقوق الإنسان والحريات المدنية والديمقراطية وحرية التعبير وفصل الدين عن الدولة هي مفاهيم كونية تعبّر عن حضارة إنسانية واحدة على اختلاف الثقافات، فهي وإن كانت ذات منشأ أوروبي حديث، غير أنها ذات مغزى إنساني عام، وهذا المغزى قد حوّلها إلى خير بشري مشترك. فلا مشروعية لنفيها من موقع الادعاء بالخصوصيات الثقافيَّة على نحو ما نشهد مع أطروحة هانتنغتون التي اختزلت مفاهيم العلمنة والديموقراطية في سياق الحضارة الغربية، والمفارقة أن أطروحة هانتنغتون قد جاءت معبرة عن إيديولوجية الأصوليات الدينية في المشرق العربي، فشددت بدورها على رفض العلمانية والمفاهيم السياسية الحديثة من موقع الأصالة الحضارية والحفاظ على الذات الإسلامية/العربية في وجه التغريب الثقافي.

وعلى الطرف المقابل يرى العظم أن الضرورات الاجتماعية السياسية قد فرضت العلمانية بوصفها أمر واقعٍ لا محيد عنه، ومنه تتنزّل مفهوميَّة العلمانية على أنها «الحياد الإيجابي للدولة إزاء الأديان والمذاهب والإثنيات التي يتألف منها المجتمع»[34]. فالعلمانية ضمن هذا التحديد المفهومي الوظيفي هي بديلٌ عن التلاعبات السياسوية في الرأسمال الديني سواء أكان من موقع المعارضة السياسية أو السلطة الرسمية كما

33 صادق جلال العظم، **الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية**، (بيروت: دار المدى للثقافة والنشر، 2007)، ص 5

34 صادق جلال العظم، مقابلة مع حسن سلمان عن العلمانية والمسألة الدينية، (لندن: جريدة الشرق الأوسط، العدد 10487، أغسطس 2007).

شخّصها في (حادثة ظهور مريم العذراء)، إضافة إلى أنها ضرورة وطنية وبديل عن الحرب الأهلية على نحو ما شهدنا وما نزال نشهد في المنطقة العربية.

ومن مسعى لاستكمال منظوريته النقدية في العلاقة بين الديني والاجتماعي، يمدّد العظم رؤيته العلمانية فلا تقف عند حدود التعريف السياسي السابق (الحياد الإيجابي)، بل تتنزّل من موقع وعينا لتاريخية الإسلام، وعلى ضوء هذه التاريخية يمايز العظم بين تصورين للإسلام: الأول مثالي تصوري لا تاريخي، والثاني تاريخي اجتماعي واقعي، ويرى أنَّ الأول لا وجود فعلي له، فهو حاضر على مستوى المخيال المثالي للجماعات الإسلامية، غير أنه غائبٌ على المستوى الواقعي التاريخي، على حين أن الإسلام التاريخي/ المعيش هو الفاعل في التاريخ الإسلامي. ويقصد العظم بالإسلام التاريخي: الإسلام في سياق تشكّله وتطوره وتفاعله مع معطياته المحيط به الزمانية والمكانية، أي «بوصفه إيماناً حياً، ديناميكياً، مرتقياً، ومتجاوباً مع بيئات شديدة الاختلاف، ومع أوضاع تاريخية سريعة التقلب»[35]، فهو ليس معطى مثالياً جاهزاً، بل فاعلاً ومنفعلاً داخل سياقات تشكله الحضاري.

فلو تساءلنا هل كان الإسلام في سياق تشكّله الأولي منفصلاً عن سياقه الحضاري؛ بمعنى أنه حسب مخيال الأصوليات الدينية هو تنزيلٌ سماوي، لا فاعلية للتاريخي (النسبي) فيه؟ فإنَّ الإجابة عن هذا التساؤل ستكون مزدوجة حسب الجهة المجيبة، فإذا أجبنا من جهة التصور المثالي لا علمي الذي تمثّله الأصوليات الدينية ستكون الإجابة بـ (كلا)، على حين أن التفسير الاجتماعي والواقع التاريخي يجيب بـ (نعم)، فعلى جهة الإثبات فالإسلام في مراحله الأولى لم يكن منبتاً عن المنظومة الثقافية والحضارية التي وجد فيها، فهو في انتقاله من حياة البساطة إلى التفاعل مع الحضارات الكبرى قد استمدّ منظومته السياسية والإدارية والأخلاقية من الإمبراطوريتين المعاصرتين له (البيزنطية والساسانية الفارسية)، إذ أصبح «الاثنان متناغمين، وقد تحقق التوافق في فترة قصيرة من الزمن على نحو مذهل»[36]. إنَّ هذا التفاعل يسقط التصور المثالي للدين ويثبت هجنة الثقافة الدينية وتفاعلها الحي، كما أنه يسقط التصور المثالي اللاعلمي الذي تنادي به التيارات الإسلامية المتشددة بافتراض نقاء الإسلام (التصوري) واستقلاله عن النظم الحضارية، وعلى ذلك فإن الدعوة لتنقية الإسلام من الشوائب المادية التاريخية سيغدو ضرباً من العبث التاريخي، فالإسلام مندغمٌ في تاريخيته ومنشبكٌ في سياق تشكله وتطوره الحضاري.

وتتمدّد رؤية العظم الثنائية في العلاقة بين (لا) العقائدية و(نعم) التاريخية إلى التاريخ السياسي المعاصر، ومثاله التوضيحي (الثورة الإيرانية)، فعلى رغم من ادعائها أنها ثورة في الإسلام وعودة إليه، غير أنها لم تعد إلى الإسلام وفق التصور المخيالي (منظومة الإمامة)، بل راحت تنشأ جمهورية تقوم على انتخابات شعبية، ودستور، ومجلس تأسيسي أو برلمان، ورئيس جمهورية ومجلس وزراء، وكتل سياسية، ومحكمة

35 صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص 14

36 صادق جلال العظم، **الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية**، ص 13

عليا، وهذه كلها مؤسسات لا صلة لها بالإسلام بوصفه تاريخاً وإيماناً ومعتقداً، فهذه المؤسسات ذات صلة بالمنظومة السياسية الأوروبية ونظامها المؤسساتي.

ومن هذا المعنى، فلا مجال للحديث عن إسلام مثالي نقي لا تاريخي، فالحركات الإسلامية في دعواها تقوم بعملية علمنة ضمنيَّة للإسلام، فواقعياً لا وجود للإسلام إلا داخل المنظومة الحديثة للدولة، من هنا تأتي ضرورات العلمنة بوصفها واقعاً لا تستطيع الحركات الإسلامية نفسها الانفكاك عنها.

ومن هذا التشخيص النقدي يتضح الجانب التواصلي لفهم العلاقة بين الديني والاجتماعي في خطاب العظم، فهي وحدة يحكمها المفهوم والمنهج؛ من جهة المفهوم لا ينفصل الدين تصورياً عن سياقه التاريخي الاجتماعي، ومن جهة المنهج يجري علمنة الدين تاريخياً بتأكيد هيمنة التاريخي على العقائدي، وإرجاع التطور الديني (نظاماً إدارياً ونسق اعتقادياً) إلى المحدِّد التاريخي، وهذا سيصبُّ في نهاية المطاف بالمنحى المنهجي الذي ينطلق منه العظم، فهو ليس تخلياً عن التصور العلموي المادي، بل تأكيداً له من جهة إخضاع الدين بتصوراته الغيبية إلى الواقع الدنيوي بطبيعته المادية التاريخية النسبية.

5- نقد اللاهوت المتفلسف:

ثمَّة نقلة نوعيَّة شهدها مشروع صادق جلال العظم مع كتاب **(دفاعاً عن الماديَّة والتاريخ)**، وهي نقلة قلّما تنبّه إليها الباحثون، إذ تتمدّد فيها رؤيته، وترتحل من نقد الفكر الديني (الإسلامي) صوب نقد الفكر الديني الغربي، فإنْ كان نقد الفكر العربي قد تأسّس من فشل الحركة التحررية، فإنَّ نقد الفكر الغربي يتأتّى من مدخل آخر، وهو فشلُ الحداثة الغربيَّة وفلسفتها من إنجاز مشروعها العلمي التنويري، ونكوصها صوب التدين الصوفي.

ومن هذا الارتحال تتمدّد رؤية العظم النقدية، فتحتفظ بالمستويات المفهوميَّة للدين بوصفه (إيديولوجيا)، **غير أنها تنتقل من نقد الوعي الديني الظاهر صوب نقد اللاوعي الديني المضمر والمُتجسِّد ضمنياً في الخطاب الفلسفي المعاصر**، وقد اقتضَى ذلك توسيع مفهوميَّة الدين وأُطره المفهومية ليشمل الخطاب الفلسفي وحقل إشكالاته المعرفيَّة.

إنَّ هذه النقلة هي جزء من سياق نقدي عام أخذت تتشكّل ملامحه مع عدد من المشاريع النقديَّة، منها على سبيل المثال لا تخصيص ما ذهب إليه (إريك فوجيلين) في نقده للمنجز الحداثي، إذ رأى أن الحداثة لم تستغن عن الخطاب الديني، بل عكست اتجاهه وحولته إلى غنوصية (عبادة المعرفة)، فرفضت العلم الرأسي أو الآخروي (العلوم السماوي)، واحتفت بالعلم الأفقي (الحلول الأرضية العلموية) والمذاهب الدنيوية الواعدة

بالخلاص حقيقة نهائية [37]، **وعلى نحو متقاطع كان مشروع إدوارد سعيد في النقد العلماني (Secular Criticism) باعتباره مشروع مراجعة نقدية للمنجز التنويري الغربي، وذلك بالنظر إلى أن الحداثة الغربية ما تزال ناقصة، فهي إن أنجزت وعيها العلماني على مستوى وعي الذات، فإنها بقيت حبيسة التصورات اللاهوتية في وعيها للآخر، من هذا المنظور فإن نقد الاستشراق في جزء منه هو نقد للاهوت المسكون في الخطاب العلمي الغربي**[38]. وعلى نحو موازٍ كان مشروع العظم امتداداً لرؤيته الماركسية للدين، ومحاولة لمدّها من أطر الخطاب السياسي إلى أفق خطاب الفلسفي.

إنَّ الارتحال من الحيّز الديني الظاهر صوب المضمر يتأسس على **وحدة التفكير اللاهوتي**، إذ تتمظهر وحدة التفكير اللاهوتي بأشكال عدّة، بيد أنّها تضمر آليات مشتركة عمادها نفي التصور العقلاني الموضوعي عن العالم، وردّه إلى تفسيرات ميتافيزيقية متعاليَّة واستدعاء تصورات غيبيّة عنه، ومن هذه المنظورية فإنْ كان التدين التقليدي قد انتهى من الفضاء الغربي، فإنَّه «لم ينتهِ اللاهوت وبخاصة اللاهوت المتفلسف»[39]، لذا فإنَّ مهمّة النقد الإيديولوجي الحفر القلب اللاهوتي المُتسربِل في الخطاب الفلسفي؛ وذلك بطرح القشرة الفلسفيَّة وكشف الجوهر الديني اللاهوتي.

أ – المكبوت الديني في الخطاب الفلسفي المعاصر (مارتن هايدغر اللاهوت المتفلسف لمرحلة ما بعد موت الله):

ومن سياق وعي العلاقة بين المضمر اللاهوتي والخطاب الفلسفي المعاصر تتنزّل مقاربة (العظم) في نقد خطاب الفيلسوف (مارتن هايدغر)، إذ يرى في الأخير الممثل الأكثر حدّةً ووضوحاً لأزمة الخطاب الفلسفي المعاصر، وتكمن هذه الأزمة من منظوريَّة العظم الماركسيَّة بتغييب الوعي المادي للعالم والارتهان إلى تصورات مثالية مما يقوّض مشروعية المعرفة العلميَّة، وتمتد جذور هذه الأزمة إلى الثنائيَّة الديكارتيَّة بالفصل بين العالم (الامتداد) والفكر (اللاامتداد)، فهذه الثنائية «ظلت تعيد إنتاج نفسها في الفكر الفلسفي البرجوازي الحديث بأشكال متنوعة منها الصريح ومنها الخفي»[40]، وتتعمّق هذه الأزمة على نحو خاص مع فلسفة (كانط) النقديَّة، إذ جعلت من الذات بحدوسها (الزمانية والمكانية) ومقولاتها (المعرفيَّة) منطلق الفاعليَّة المعرفيَّة، وبالتالي نفت موضوعيَّة العالم الخارجي (الشيء في ذاته)، فأطرت المعرفة بملكات الذهن الإنسانية (الشيء كما يبدو)، وافترضت إزاء ذلك أن ثمة تمايز بين موضوعيَّة العالم الخارجي وحضوره في الذهن. ولا بد أن نفهم الموضوعية عند العظم بمفهومها المادية الجدلي، فيُقصد بها استقلاليَّة

37 حجّاج أبو جبر، نقد العقل العلماني دراسة مقارنة لفكر زيغمونت باومان وعبد الوهاب المسيري. (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسيات، 2017)، ص 128

38 ينظر دراستنا السابقة: عبد الرحمن نعسان، **العلمانية ونقد المكبوت الديني في الخطاب الاستشراقي**، مجلة المعرفة، العدد 700، 2022 شباط، ص 27

39 صادق جلال العظم، **دفاعاً عن المادية والتاريخ**، ص 192

40 صادق جلال العظم، **دفاعاً عن المادية والتاريخ**، ص 77

المادة عن الذهن. هذه الأزمة تأخذ مداها مع فلسفة الفينومينولوجيَّة، إذ يرى فيها العظم: «عودة حاسمة إلى أولوية ميتافيزيقا الذات وإبستمولوجيتها ومنطقها بدلاً من العودة إلى الأشياء ذاتها، [فهي] رفضٌ للمادية لصالح مثالية ذاتية»[41].

ضمن هذه الصيرورة المُعمِّقة للانفكاك بين الذات العارفة والموضوع المعرفي يتأسس نقد العظم لخطاب هايدغر الفلسفي، وهو نقد يستند على مرتكزين أساسيين: الأول وعي موقعه داخل الصيرورة الفلسفية من (الديكارتية إلى الفينومينولوجيا)، ومن ثم ربطه بالسياق التاريخي الاجتماعي، **فهو نقد محكوم بمرجعية تقيمية تقويمية أساسها الفلسفة العلمويَّة بإيمانها بالعلم مرتكزاً وحيداً في فهم العالم، والفلسفة الماركسيَّة برد العالم إلى محددات مادية، ومن ثم فهم مادية العالم على نحو جدلي.**

وينطلق هذا النقد من البنية النصيَّة، ثُمَّ ينفذ منها إلى السياق التاريخي الاجتماعي، حيث يتفحص العظم خطاب هايدغر في بنيته اللغويَّة، ويرى فيه نكوصاً عن التفكير العلمي وعودة إلى المثاليَّة الصوفيَّة، إذ يجمع بين صفتي «اللاهوتي والفيلسوف معاً. وهذا ليس بغريب على تاريخ الفلسفة، ولكنه اللاهوت المتفلسف لمرحلة ما بعد موت الله»[42]، فهايدغر في وعي صادق الماركسي: «فيلسوف همّه الأساس نقد العلم الحديث، وتحطيم ماديته العفوية منها والفلسفيَّة، وتسفيه دعاوى المعرفة»[43]، **هذا التوجه المعادي للعلم قد تجلّى بلغة صوفية مضمرة، إذ يقرأ العظم مجازات هايدغر ومضمرات خطابه بوصفه خطاباً فلسفياً في ظاهره لاهوتياً في مضمره.**

ومن هذا المدخل النقدي، يعيد العظم قراءة الجهاز المفاهيمي لخطاب هايدغر الفلسفي، فيرى في كلامه عن الحقيقة بوصفها كشفاً للمحجوب وظهوراً للمختبئ تقاطعاً ضمنياً مع الخطاب الصوفي، إذ يلاحظ التعبير المجازي المتماثل بين لغة التصوف والتفلسف اللاهوتي. ومن هذا المساق كان افتراض هايدغر وجود الموجودات مقروناً بـ (الضوء) و(النور) وبالخصائص المشتقة منها، وهذا يعيدنا وفقاً للعظم للبنية التصوريَّة الدينية والثنائية الرمزية الحاملة لهذا التصور (النور) و(الظلام). ومن جانب آخر، فإن كلام هايدغر عن ضياع الإنسان في العالم ارتداد إلى عقيدة الخطيئة والتكفير[44].

وإذا كان التصور الديني للزمن يقوم على تقديس اللحظة الماضية ورهن الراهن بالماضي استرجاعياً وافتراض أنَّ ثمة لحظة فريدة في التاريخ اخترق فيها الإلهي الزمني وتقاطع معه (لحظة الوحي)، فإنَّ هذه اللحظة تتجسّد في وعي هايدغر للمرحلة اليونانية (ما قبل سقراط)، فهي تعدُّ المرحلة الأصيلة، وما الحاضر

41 صادق جلال العظم، **دفاعاً عن المادية والتاريخ**، ص 181

42 صادق جلال العظم، **دفاعاً عن المادية والتاريخ**، ص 193

43 صادق جلال العظم، **دفاعاً عن المادية والتاريخ**، ص 194

44 صادق جلال العظم، **دفاعاً عن المادية والتاريخ**، ص ص 195-196

سوى تقهقر وظل بائس لها. فهايدغر من منظور العظم لديه «قناعة بأن انحطاط الغرب ناجم عن الفساد الذي دبّ في روحه نتيجة انجرافه مع تيارات المادية الحديثة والعقلانية العلميَّة والتقدم التكنولوجي» فهو بتصوره الزماني للعالم: «ذو طبيعة سلفية أي إن فلسفته سلفية ذات خصائص لاهوتية»، هذا التصور الزماني للعالم قد انعكس وفقاً للعظم على منهجيَّة هايدغر الفلسفيَّة، فهي تنطلق من المنهج اللغوي/الفيلولوجي، فتحفر في دلالة الكلمة لتصل إلى جذورها اليونانية، ويتأسس على ذلك الكشف الفلسفي على الحفر اللغوي في الأصول الاصطلاحية وردّها إلى اللغة اليونانية.

إنَّ المنظوريَّة الفلسفيَّة التي ينطلق منها هايدغر تنفي موضوعيَّة العالم الخارجي وتأسس الحقيقة على منطلقات صوفيَّة، فهايدغر من منظوريَّة العظم الماديَّة لم يقطع مع مزاعم الحياد والموضوعيَّة العلميّة فحسب، بل رفضها كلياً حينما أقدم على تشييد نسقه الفلسفي وتقديم تأويل لاهوتي للوجود. **إنَّ نفي موضوعيَّة العالم الخارجي وماديته ستؤول إلى إحلال اللغة محل الواقع الموضوعي، إذ أصبحت اللغة في فلسفة هايدغر بيت الكينونة الإنسانيَّة، ومعه أصبح الوجود لغة أو هو لغويٌّ في بنيته وصميمه**. إنَّ الوجود يفكر بنا أو هو يتعقّل ذاته من خلال لغتنا نفسها. بهذا نحن أمام إبدال فلسفي يُطرَح فيه التصور المادي للعالم، ويستبنى بديلاً منه تصوراً لغوياً، وهو من منظور العظم ذو بنية لاهوتية مضمرة، إذ يمثّل نكوصاً فلسفياً عن الخطاب العلمي، وارتداداً دينياً صوب الخطاب الديني.

وتمتد هذه النظرة النقديَّة وتأخذها مداها الذي قد يصل **إلى حد الشطط التأويلي** حينما يُسْأَلُ العظم: هل تعتقد بوجود صلة مباشرة بين التيارات الإسلاميَّة ووجودية هايدغر؟ فيجيب بالإثبات. ويترتب على تلك الإجابة إبراز ما يحسبه العظم بنية ذهنية إيديولوجية مشتركة بين هايدغر وأبو أعلى المودودي صاحب فكرة الحاكمية لله، فيعقد المقارنة بين جاهليَّة المودودي وجاهلية الحضارة الغربية عند هايدغر، فمن منظور العظم نحن أمام خطابين نكوصيين ارتداديين، الأول منهما يرفض العلم بدعاوى فلسفيَّة يرى فيها سقوطاً للإنسان وضياعه في التقنية، والثاني ينقد العلم بدعاوى دينية ظاهرة، ويرفض قيم التنوير والحداثة السياسية فيرتد إلى أعقابه الدينية.

ولكن أليست تلك مقارنة زائفة! فالسؤال الذي يتبادر إلى أذهننا: لماذا يبدو هايدغر فيلسوف (الدازاين) بهذه الصورة المشوَّه في خطاب العظم؟ فهل يعود ذلك إلى سوء فهم أو قصور معرفي أم إلى سوء تأويل وتحيّز معرفي مسبق؟ في واقع الأمر إنَّ العظم لم يرَ هايدغر «إلا بعينين ماركسيتين- لينينيتين»[45]، وهذا ما حجب رؤية هايدغر بحيويته، فإنْ كان الاختلاف سيمة التفكّر الفلسفي وأساسه، ومنه يصدر النقد الفلسفي، فإنَّ ما مارسه العظم هو ضربٌ من ضروب الاختزال التأويلي، فرؤيته الماركسيَّة غيّبت عنه موضوعه، فكان نقده اختزالياً إيديولوجياً، وذلك ما سوف تتوضح معالمه مع نهاية المبحث.

45 أحمد برقاوي، **وعي صادق الفلسفي**، قلمون، المجلد الأول، العدد الأول (2015)، ص 64

ب – المكبوت الديني في الفكر العربي المعاصر (أدونيس رائد الحداثة الرجعية):

على نحوٍ موازٍ مع نقد متن هايدغر الفلسفي يتأسس نقد صادق جلال العظم لمشروع أدونيس الفكري، فهو يتأطر ضمن بنية مفهوميَّة معياريَّة مشتركة، إذ يمكن القول: إنَّ نقد العظم لخطاب أدونيس هو امتدادٌ لنقده لخطاب هايدغر الفلسفي، فإنْ ألمحَ إلى تلك الترابطيَّة الجامعة بين المشروعين في كتاب (ذهنيَة التحريم)، فإنَّه قد صرّح بها، وأحال عليها مباشرة في كتابه (دفاعاً عن المادية والتاريخ).

ولعلَّ الملمح الأوّل لهذا النقد **هو نفيُ حداثيَّة أدونيس، ومعياريَّةُ هذا النفي الفهم المادي للتاريخ، فإشكاليَّة أدونيس من منظوريَّة العظم هي ثقافويَّته المنهجيَّة والمفاهيميَّة**، ويُقصد بالثقافويَّة هنا ردّ محركات التاريخ لاعتبارات ثقافيَّة مع تغييب المعطيات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة، فقضية التخلف مثلاً من منظور التوجه الثقافوي مرهونةٌ بالقضية الثقافية، فيُختزل التخلف داخلها مع تغييب المعطيات الأخرى، وعلى ذلك فإنَّ فهم أدونيس للعالم العربي والإسلامي في الماضي أم في الحاضر يرتكز على تصورات ثقافويَّة، فلا يخرج عن أُطر التفكير الثقافوي، الأمر الذي جعله حسب تشخيص العظم يعطي للدين أولوية في فهم المجتمعات العربيَّة، بل إن كلَّ تغيير لا بدَّ أن يتأطر داخل المسار الديني.

إنَّ هذا التشخيص النقدي يرجع في الأساس لكتاب (ذهنيَّة التحريم)، وعلى وجه التخصيص بحثه في (الاستشراق المعكوس)، حيث يوظّف فيه العظم النتيجة الإبستمولوجيَّة التي توصّل إليها إدوارد سعيد في كتابه (الاستشراق)، إذ يرى الأخير أن الخطاب الاستشراقي قد وقع بأحكام ماهوية ثابتة عن الشرق، فتحول الحكم على الشرق إلى ميتافيزيقا متعالية عن التاريخ، وهذا ما قاد خطاب الاستشراق إلى **افتراض أن ثمة طبائع ثابتة تفصل بين الشعوب والثقافات، فتتمايز الواحدة منها عن الأخرى لاعتبارات جوهرية كامنة فيها**، لذا فإنَّ المناهج الغربية لا تصلح لدراسة المجتمعات العربيَّة وتاريخها، إذ يؤدي الخطاب الاستشراقي إلى «زعم بوجود نظام معرفي خاص يلائم كل من جوهري الطبيعة الغربية والطبيعة الشرقية على حدة»[46].

إنَّ هذه الرؤية من منظوريَّة العظم لن تعودَ حكراً على الخطاب الاستشراقي، بل سوف يجري تبنيها من جهة المفكرين العرب، **فيجري إثبات الخطاب الاستشراقي من جهة عكسه ظاهرياً، مع تبني بنيته الذهنيَّة ضمنياً**، فهم «يستعيدون بصورة شبه حرفيَّة التصور الاستشراقي للكل الإسلامي المتماسك دوماً عبر العصور وخلال المراحل التاريخية المختلفة، من دون أن ينسوا طبعاً الابستمولوجيا التمييزية التي لا تنفك عنه، ولكن مع فارق واحد يتلخص في قلبهم للخصائص الثابتة التي يسبغها المستشرقون بشيء من الازدراء، على هذا الكل، إلى فضائل عظمى»[47]، وعلى ذلك يُكرَّس التمايز بين الشرق والغرب بافتراض القطيعة بينهما، إذ يتبنى المفكرون أصحاب التوجه المعكوس البنية الذهنية للاستشراق ويتمثّلون معاييرها

46 صادق جلال العظم، **ذهنية التحريم**،(دمشق: دار المدى، 1992)، ص 37

47 المصدر السابق ص 38

التمايزية، فهم يستبدلون الحكم القيمي مع الحفاظ على البنية الثنائية التراتبية نفسها مع عكس الحكم القيمي من سلبيَّة الشرق إلى إيجابيته، ومن إيجابية الغرب وتفوقه إلى سلبيته وانحطاطه.

وعلى الرغم من الخلافات الإيديولوجية بين صادق جلال العظم وإدوارد سعيد، غير أننا نجد في هذا التوظيف المعرفي أحد الاستثمارات المعرفيَّة المهمّة، إذ تتوسّع قراءة الاستشراق الغربي صوب قراءة الفكر العربي، حيث تبرز نظرة واسعة ومؤثرة على الفكر العربي «تحمل في طياتها الميتافيزيقا الاستشراقية وإبستمولوجيتها بصورة مقلوبة»[48]، فيعيد العظم مساءلة الفكر العربي من جهة علاقته بالخطاب الاستشرقي.

وعلى أرضيَّة هذا التأسيس النقدي يرى العظم أن خطاب أدونيس يمثّل أحد أشكال الاستشراق المعكوس، **فهو يأخذ بخطاب الاستشراق ضمنياً، ويعيد إنتاجه عكسياً، ويتجلّى ذلك بالنزعة المثالية الثقافويَّة في فهم حركيَّة التاريخ الإسلامي والعلاقة الحضارية الرابطة بين الشرق والغرب، إذ ينحي أدونيس المعطيات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة ويطرحها من التحليل على حساب تضخم المحرك الديني**، ومعه يغدو تفسير الواقع العربي ومن ثم تثويره قضية تتحرّك داخل الأفق الديني، فأدونيس في تشخيص العظم يقف على أرضية النهج الثقافوي الاستشراقي، فهو: «لا يختلف في شيء عن الحكمة الاستشراقية التي نجدها عند هاملتون وجيب وماسينيون وغيرهم حول طبيعة الشرق ومحركات تاريخه"[49].

وفي سياق هذه الرؤية النقديَّة تتأطر منظوريَّة أدونيس في مفهمَة الواقع العربي وأشكلته تاريخياً، إذ يصرّح أنَّ: «في مجتمع كالمجتمع العربي، بُنِي، بشكلٍ كامل على الدين، ولم تتطور فيه أشكال الإنتاج وأدواته بحيث تؤدي إلى نشوء الوعي الطبقي، يظل هذا العامل محركاً أوّل. لذلك لا يمكن تفسير حركته بمقولة الطبقة، أو الوعي الطبقي، أو بمقولة الاقتصاد (...) مما يعني أن هذا الصراع كان، في طابعه الغالب، إيديولوجياً-دينياً»[50]. **هذا النص يضعنا على جذر الاختلاف المنهجي والإيديولوجي بين العظم وأدونيس، فالأول ينطلق من التحليل الطبقي الاجتماعي أساساً لتفسير الإيديولوجي-الديني، على حين أن الثاني يعكس هذه العلاقة بتأكيد أولوية المحرك الإيديولوجي (الديني) على المستويات الأخرى.**

وقد يُثار هنا تساؤل منهجي: أليس العظم نفسه قد أكد مراراً أهمية المستوى الإيديولوجي في فهم المجتمع العربي؟ ألم يحمّل الحركة التحررية مسؤولية الهزيمة نتيجة تعاملها التلفيقي مع المسألة الدينية؟ وعلى ذلك **هل موقف العظم يحمل تناقضاً من جهة إثبات محوريَّة العامل الديني في نصّه، ومن ثم نفيه في نصوص خصومه؟**

---

48 صادق جلال العظم، **ذهنية التحريم**، ص 38

49 المصدر السابق، ص 51

50 أدونيس، **الثابت والمتحول**، الجزء الأول، (بيروت: دار الساقي، 1997)، ص 38

في الواقع **إذا كان كلٌّ من العظم وأدونيس ينطلقان من مفهوم الإيديولوجيا في تفسير حضور الدين اجتماعياً وتاريخياً، بيد أنَّ كلاً منهما يفهم فاعلية الإيديولوجيا الدينية في الواقع الاجتماعي على نحو مغاير مختلف، لذا فإنَّ اشتباك العظم مع نص أدونيس ينطلق من التغاير المفهومي والمرجعي حول المسألة الدينية وفاعليَّة حضورها في المجتمع، فإنْ كان العظم قد أكد محوريَّة الوعي الديني في كتابيه (النقد الذاتي) و(نقد الفكر الديني)، فإنَّه قد أكد أيضاً على نحو موازٍ تجادلية هذا الوعي مع بقيّة أشكال الوعي الاجتماعي، ومن ثم ربط الوعي الديني بالمحددات الاجتماعيَّة والسياسيَّة**، من هنا رأينا التداخل في (حادثة ظهور العذراء) بين السلطة السياسة والإيديولوجيا الدينية، فالعظم لا يشتغل على الدين إلا بوصفه انعكاساً جدلياً مع بقيَّة المحددات الاجتماعيَّة، إذ يموضع الديني في حضوره الاجتماعي، **على حين أنَّ أدونيس في إقراره أن الدين هو المحرك الأول قد أطّر الدين ضمن تصور ثقافوي مثالي، فمنظوريَّة أدونيس هي أقرب إلى السكونيَّة منها إلى الجدليَّة.**

وتمتد هذه الرؤية النقديَّة من تشخيص أزمة أدونيس في وعيه للتراث الإسلامي صوب فهمه للواقع الاجتماعي والسياسي، **من هنا تتجذّر نقطة الاختلاف السياسي بين أدونيس والعظم على أرضيَّة الاختلاف المنهجي والمعرفي**، إذ أثار موقف أدونيس من الثورة الإيرانيَّة 1979م مفارقةً كبيرةً، فكيف لمثقف حداثي علماني يدعو إلى تحرير المجتمع العربي من الأطر الدينية أن يقف إلى جانب ثورة ذات مضامين دينيَّة وذات أسس ثيوقراطيَّة؟

إنَّ الاستناد إلى رؤية العظم النقديَّة ستبين أنَّ هذه المفارقة زائفة في جوهرها، وأنَّ هذا الموقف صادقٌ ومنسجمٌ مع نفسه، **فأدونيس من منظوريَّة العظم لم يكن في الأساس ثورياً في وعيه للتراث، لذا فإن وعيه للحاضر هو أيضاً ليس ثورياً في جوهره وأساسه، بل إنَّ فهم أدونيس للثورة الإيرانية هو امتدادٌ لموقفه الثقافوي النكوصي.** من هنا يتحرّك العظم من الموقف الثقافوي ليفسّر الموقف المتناقض ظاهرياً لأدونيس من الثورة الإيرانية، إذ يرى الأخير أنَّ الثورة الإيرانيَّة: «ثورة بالإسلام وفيه، وفي هذا يكمن معناها الحضاري»[51]، فالدين «يحرك إيران في اتجاه التحول»[52]، إذ «لا يزال كما تؤكد الجماهير الإيرانيَّة، الوعد الأول بالحياة التي تطمح إليها»[53]، «بدهيٌّ أنَّ السياسة في الإسلام بعد جوهري من أبعاد الدين. بعبارة أخرى: لا إمامة دون سياسة (...) إن سياسة النبوة كانت تأسيساً لحياة جديدة، ونظام جديد، وإن سياسة الإمامة أو الولاية اهتداء بسياسة النبوة»[54]. إنَّ هذه النصوص لأدونيس تؤكد الموقف الثقافوي الذي بنى عليه فهمه للتراث والحاضر الإسلامي، فهو موقفٌ ليس عبثياً أو اعتباطياً، بل جاء نتاجاً تصورياً لموقع الدين من المجتمع الإسلامي والعربي، حيث يكون للدين الفاعليَّة الأول والأخيرة في حركيَّة المجتمع

51 أدونيس، **الثابت والمتحول**، الجزء الثالث، (بيروت: دار الساقي، 1997)، ص 171

52 المرجع السابق، ص 172

53 المرجع السابق، ص 172

54 المرجع السابق، ص 175

وثوريته، مما يجعل كل ثورة هي ثورة في الإسلام وبه، وليست عليه. بهذا يستنسخ أدونيس الخطاب الاستشراقي المعكوس أو ما يطلق عليه العظم (الإسلامانيَّة النكوصيَّة)، ومع هذا الاستنساخ المعكوس جرى تغييب المعطيات الاجتماعيَّة والسياسيَّة للثورة الإيرانية، كما غُيِّب الموقف العلماني النقدي منها.

واستكمالاً لهذا النقد وتأسيساً عليه يساءَلُ العظم حداثيَّة أدونيس، فإنْ كنّا نصنّف أدونيس على أنه مفكرٌ وشاعرٌ حداثيٌّ، فإنَّ ذلك من منظور العظم ناتج عن خللٍ تصوريٍّ واصطلاحيٍّ، إذ ثمة تمايزٌ مفهومي بين الحداثة (Modernity) والحداثة (Modernism) أو ما يمكن ترجمته بالحداثيَّة، فالأولى يُقصد بها صيرورة تاريخية ابتدأت منذ عصر النهضة والإصلاح الديني اللوثري حتى يومنا هذا، ومحركها الأول صعود نمط الإنتاج الرأسمالي وتوسعه، وتجليها الفكري الحريَّة والعقلانيَّة والعلمانيَّة، وهي حركة تاريخية ماتزال مستمرة بوصفها عمليَّة (Process)[55]. على حين أنَّ (Modernism) حركة فنية أوروبية تشكّلت داخل الحداثة ورداً عليها مع أواخر القرن التاسع عشر، وتشمل التوجهات الفنية مثل: (التعبيرية، والرمزية، المستقبلية، ودادئية) [56]، فهي جاءت محاولة لنقد المجتمع الصناعي الرأسمالي باستحضار تصورات عدّة سواء رومانسيَّة صوفيَّة أم سرياليَّة تعزّز اللاوعي في مواجهة الصرامة الحادة للعقلانية الرأسماليَّة.

وأدونيس ضمن هذا التمايز الاصطلاحي ينتمي إلى الحداثة بمفهومها (Modernism)، وينفصل عنها بمفهومها (Modernity)، إذ «يسمح هذا الالتباس لـ أدونيس في أن يظهر (...) بمظهر التقدمي الداعي بقوة للتحديث والحداثة بمفهوم الموديرنيتي [Modernity] في حين أنه لا يدعو حقاً إلا للطروحات الأكثر رجعيَّةً وارتدادية وأصولية في حداثة المودرنيزم [Modernism] المعادية للحداثة بمعناها الآخر»[57]. من هنا نفهم على نحو متصل (غنوصيَّة) أدونيس حسب تشخيص الجابري الإبستمولوجي[58]، ورجعيَّة حداثته وفق قراءة عبد الله الغذامي الثقافيَّة[59]، إذ يمكن القول: **إننا أمام ثلاثة تشخصيات نقديَّة ضمن ثلاثة مسميات متباينة من حيث التسميَّة مشتركة من حيث المسمَّى، فالجامع بينها وعي تناقضية الخطاب الأدونيسي في إثباته للحداثة ونفيها في الوقت ذاته.**

وفق هذا التشخيص النقدي يقطع أدونيس مع الحداثة بمعناه الفلسفي العميق المتأسس على (العقلانيَّة)، ويتصل بالحداثيَّة الوجه النقدي للحداثة العقلانية. وهنا تتقاطع رؤية العظم مع الناقد الثقافي عبد الله الغذامي، إذ يرى الأخير أن الإبداع الشعري عند أدونيس هو «خطاب سحراني، لا عقلاني، ولامنطقي، يترسم

55 صادق جلال العظم، **دفاعاً عن المادية والتاريخ**، ص 254

56 Chris Baldick, **Oxford the Concise Dictionary of Literary**, (Oxford: University Press, 2001), P 152

57 صادق جلال العظم، **دفاعاً عن المادية والتاريخ**، ص 229

58 ينظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 254

59 ينظر: عبد الله الغذامي، **النقد الثقافي**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 114

ويتوسم النماذج والرموز التي تحكي صفة البعل الأول»[60]، لذا كانت حداثة أدونيس حداثة رجعيَّة. وعلى ضوء ذلك فإنَّ مفهوميَّة الإبداع عند أدونيس هي امتدادٌ لموقفه الضدي من الحداثة، واستئنافٌ لمنظوريته الثقافويَّة، إذ يساءل العظم مفهوم الإبداع عند أدونيس ويرى فيه تعبيرٌ عن منظوريَّة ثقافويَّة تعزل الإبداع عن شروطه التاريخيَّة والاجتماعيَّة، فتصور الإبداع على أنَّه نشاط خارج الزمان والمكان، فهو أقرب إلى وحي مُنزَّل، الإبداع **وفق هذا التصور الأدونيسي يعيد ضمنياً استنساخ فكرة الإمامة مع قولبتها بصيغة شعريَّة.**

هذا التصور يتقاطع جوهرياً مع فلسفة هايدغر، فكلاهما وفق للعظم ينتميان إلى تيار نقدي مشترك يتمحور حول مفهوم (Modernism) بوصفه مفهوماً ضدياً إزاء الحداثة (Modernity)، لذلك يرى **أن مفهوم الإبداع الذي يشرحه أدونيس في بيان الحداثة لا يختلف جوهرياً عن لاهوت وجود الموجودات عند هايدغر**. إن الإبداع هو الاسم الأدونيسي لوجود الموجودات، إذ لا يقترب أدونيس منه إلا بلغة لاهوتية معدّلة عن لغة هايدغر. فالعبارات التي يتناول بها أدونيس الشرق مثل: الباطن، المكبوت، المحجوب، المخبوء، الوحي، هي ذاتها العبارات التي يحيلنا إليها هايدغر، **وهي مستمدة من معجم ديني لاهوتي مشترك.** أمَّا العبارات التي يصف بها أدونيس الغرب، مثل: الظاهر، المكشوف، التقدم، المنهج، المادة، هي ذاتها العبارات التي يصف بها هايدغر في نقده للحداثة الغربية. وامتداداً لهذا التماثل البنائي الظاهر والمضمر يرى العظم أن أطروحة أدونيس في الثابت المتحول هي في العمق أطروحة هايدغرية بلباس إسلامي. وإن بدا صراعه مع الدين جذرياً غير أنه في العمق ليس كذلك، **فهو دعوة لنقد النصوص الشارحة للإسلام، وليس نقداً لنصوصه التأسيسيَّة فيه، أو حسب تعبير العظم: إنه تهديم لوثن النص الثاني من أجل رفع لواء وثن النص الأول ورايته.**

وسواء اتخذت اللاعقلانية تمظهراً فلسفياً كما شخّصها العظم في فلسفة هايدغر أم اتخذت تمظهراً شعرياً في خطاب (أدونيس)، فإنَّ هذه اللاعقلانيَّة سوف تمتد إلى الخطاب السياسي، إذ تجد تجسيدها في انتماء الأول (هايدغر) إلى الدولة النازيَّة والتبشير بأطروحاتها العرقيَّة الإقصائيَّة، على حين تتجسَّد عند (أدونيس) بترحيبه بالدولة القروسطيَّة الثيوقراطيَّة، فكلا الانتماءين من منظور العظم امتدادٌ للموقف اللاعقلاني التديني، وانفصال عن الموقف العقلاني الحداثي، فليس الموقف السياسي هنا سوى امتداد للموقف اللاعقلاني من العالم والتاريخ.

60 عبد الله الغذامي، **النقد الثقافي**، ص 283

6- نقد نقد الفكر الديني:

وعلى أهميَّة النقد الذي قدّمه صادق جلال العظم بحفره في التعالقات المضمرة بين الخطاب الفلسفي والإيديولوجيا الدينية، بيد أنَّ نقده بقي في حيّز المنظوريَّة الماركسيَّة الضيقة، وهذا ما أطّر فاعليَّة النقد وحدود علاقته بالمنقود، **فالعظم في تشخيصه المعرفي ومساءلته النقديَّة ينطلق من يقين سابق يعدُّ معياراً يُقاس به ويحكم من خلاله على الموضوع المنقود، فتغدو الماركسية هي المعيار أو حقيقة الحقيقة، وكلُّ حقيقة تُقاس عليها، فتقبل فكرة ما أو ترفض بمدى قربها أو بعدها من المعايير الماركسيَّة المسبقة**. وفي ضوء ذلك فالعظم لم يقرأ هايدغر في خصوصيته الفلسفية وفي جهازه المفاهيمي الخاص، بل قرأه من منظوريته الماركسيَّة، إذ جعل منها أفقاً قرائياً تتحدّد بها الفاعليَّة التأويليَّة والنقديَّة، فنُحي جانباً فليسوف (الدازاين) والزمانيَّة، وأُهدِرت أصالته الفلسفيَّة التي نقلت التأويليات صوب الوجود الإنساني.

وعلى نحو موازٍ ومتصلٍ قرأ العظم أدونيس من مسبقاته اليقينية، فأهدر خصوصيته الرؤيويَّة والمفاهيميَّة، فأدونيس لم يدخل الحيّز الفكري والفلسفي إلا من داخل الحيّز الشعري، من هنا تشكّل جهازه الاصطلاحي مجازياً وشعرياً، ومن المغالطة أن تقرأ مفاهيمه باستبعاد خصوصيته، فأدونيس شاعرٌ متفلسفٌ، وسرياليٌّ متفكّرٌ، وفهم هذه الخصوصيَّة سيقودنا إلى فهم ونقد أعمق.

وإنْ كان صادق جلال العظم قد وسَّع منظوريته في نقد الفكر الديني، وارتحلَ بها من الحيّز الديني الظاهر إلى الخطاب الفلسفي المضمر، فإنه يمكن أن نسائِل العظم على أرضيَّة هذا الارتحال، فتمديد مفهوميَّة الدين كان عنصراً مهماً في الكشف عن الترابطات بين الخطاب الفلسفي المعاصر والإيديولوجيا الدينية، إذ شمل الموقف من العلم والعالم والتاريخ، وعلى أهميَّة هذه المحددات وموقعها غير أن ثمّة محدداً جوهرياً قد غُيِّب في خطاب العظم، **فالدين إضافة إلى محددات السابقة هو بنية ذهنيَّة مغلقة**، فكلُّ دين يشترط حدوداً معينة تتحدّد من خلاله معايير القبول والرفض والانتماء، أو بعبارة أخرى تنتمي إلى (علم نفس الاجتماع الديني) فإنَّ الدين: نظام من الإيمان أو العقائد/ ونظام من اللاإيمان واللاعقائد، فالذهنيَّة الدينية ترتبط بشدة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية، وترفض بالشدة نفسها مجموعة أخرى وتعدُّها لا غية[61]. لعلَّ هذا التحديد المفهومي يجعلنا نوسّع من مفهوم الدين ليشمل كل نظام إيديولوجي مغلق بصرف النظر عن مضمونه (هل هو ديني أم فلسفي أم سياسي إلخ...)، فما يهمُّ هو ارتباط العقلية الدوغمائية/المغلقة بنظام إيديولوجي يُختزَل داخله علاقة الرفض والقبول ضمن ثنائية إدماجيَّة (الأنا العقائديَّة) وإقصائية (الآخر المختلف) في آن معاً.

تأسيساً على المحدِّد المفهومي السابق وانطلاقاً منه نتساءَل: **هل كان العظم في نقده للاهوت المضمر يقف خارج التفكَر اللاهوتي، ومن موقع عقلاني نقدي علمي كما يدّعي أم أنه محض هدم للأوثان بعقلية الأوثان ذاتها، وإن كان ذلك بمسميات مفارقة؟**

61 ينظر مقدمة المترجم هاشم صالح: محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1987)، ص 5

إنَّ اللغة الإقصائية التي مارسها العظم على خصومه ترجعه إلى أرضية التفكّر اللاهوتي، وتبعده عن التفكّر العقلاني التواصلي. فالحقيقة مرهونة ومشروطة بالحقيقة المؤطرة بخطاب العظم، وهذا ما يجعل من الحقيقة مفهوماً دينياً، ومن النقد تفكيراً لاهوتياً. إنَّ اللاهوت هنا يفهم بمعناه الواسع إذ «لا يتحدد بمضمون المعرفة وحده، أي ليس هو مجرد إيمان بروحانية الأصل وبوجود إله غائب أوجد العالم من عدم محض، وإنما هو موقف يقوم على الاعتقاد بأنَّ هناك حقيقة مطلقة، مكتملة ونهائية، تعلّل لنا كل شيء (...)، وهو أيضاً طريقة في التعامل مع الأحداث والنصوص تقوم على الاعتقاد بأنَّ هناك حدثاً أول أو نصاً مؤسساً يلغي ما قبله، ويشكل أصلاً لما يأتي بعده؛ وهو أخيراً منطق في التعامل مع المغاير والمختلف والمعارض يقوم على التصنيف والإدانة والاستبعاد»[62]. إنَّ خطاب الإقصاء الذي مارسه العظم على الفلاسفة وتاريخ الفلسفة، واحتكار لغة الحقيقة واختزالها يصبُّ في منبع اللاهوت ويؤول إليه.

وتمتد هذه الإقصائية ليس على المخالفين للمرجعيَّة الماركسيَّة فحسب، بل تشمل أيضاً فلاسفة ماركسيين ممن خالفوا العظم وجهته الماركسيَّة، فتشمل (غرامشي)، و(لوكاش)، و(ألتوسير)، وغيرهم من الفلاسفة الذين قدّموا تأويلات جديدة لماركس ضمن منظوريات متعددة ومختلفة، فهم خارجون عن الماركسيَّة من منظور العظم، أو بعبارة أخرى أقرب إلى الخطاب الديني هم زنادقة الفكر الماركسي، والمارقون عن صراط العظم الماركسي المستقيم.

هكذا يقول خطاب العظم نقيضه، فيثبت ما ينفيه، ويقف على ما يهدمه، ويؤسس ما يقوضه. إنَّه ينقد اللاهوت، لكنَّه يقف على أرضيته، وهذا يستحضر في أذهننا مجدداً تحذير فريدريك نيتشه: حذار وأنت تصارع عدوك أن تتماهى معه.

62 علي حرب، **نقد النص**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص ص 133-132

- الخاتمة:

تأسيساً على افتراضات البحث الأولى، وانطلاقاً من المُحدِّدات المعرفيَّة التي نهجها نخلص إلى النتائج الآتية:

- أظهر البحث أنَّ هزيمة حزيران (1967) هي نقطة تبئير تفسيرية في مَفْهمة مشروع صادق جلال العظم النقدي، فسواء اتخذ هذا النقد من البِنى الحضارية الكلية للتخلف موضوعه أم خُصَّ بنقد البنى الإيديولوجية (الدينية)، فإنَّه تحّرك صوب مقصديَّة معرفيَّة واحدة مندغمة بسياقها التاريخي ورهاناته، فأظهر البحث انطلاق مشروع العظم من هاجس إيديولوجي/سياسي، وهو نقد الدولة العربية (الناصرية) في مرحلة ما بعد الاستقلال، ومساءلة حركة التحرر العربي بعد الهزيمة.

- أظهر البحث على مستوى التفسير الاجتماعي أن الغائية التي انطلق منها العظم داخل السياق التاريخي للهزيمة انعكست معرفياً على مفهوميته للدين من جهة فاعليته الاجتماعيَّة والسياسيَّة وموقعه السلبي من الفوات الحضاري العربي، وفي سياق ذلك تأسس مفهوم الدين تجادلياً على **حضور الدين في المجتمع، وحضور المجتمع في الدين** من موقع المساءلة الإيديولوجية للظاهرة الدينية اجتماعياً/سياسياً.

- يعدُّ نقد الإيديولوجيا الدينية محوراً تأسيساً في مشروع العظم، فلا يُختزل بكتاب (نقد الفكر الديني)، بل نجد منطلقات سابقة له في كتاب (نقد الذاتي للهزيمة)، وامتدادات لاحقة عليه في كتاب (دفاعاً عن المادية والتاريخ)، وأظهر البحث ثلاث نقلات في نقد الظاهرة الدينية في مشروع العظم: الأولى على المستوى الاجتماعي-السياسي، والثانية على مستوى النخبة العربيَّة، والثالثة على مستوى اللاوعي المتجسد في الخطاب الفلسفي الغربي.

- يحكم هذه التعدديَّة وحدة مفهوميَّة قوامها تأطير الدين ضمن مُحدِّدات التفسير الماركسي؛ أي النظر إلى الدين من جهة كونه إيديولوجيا (وعي زائف) ومحكوما بالتطور التاريخي والصراع الاجتماعي. وعلى ذلك، **فإنَّ تعدديَّة الاشتغال النقدي على الدين يحكمها وحدة مفهوميَّة من جهة، ويحكمها من جهة أخرى وحدة مرجعيَّة تتحرك داخل الفلسفة الماركسيَّة مردوفة بتصور وضعي علموي**، وخلص البحث إزاء ذلك أن ثمة **وحدة منهجية تواصلية** في مشروع صادق جلال العظم، فلا تُفهَم النقلات التي أجراها العظم داخل خطابه على المستوى القطائعي، بل على مستوى تواصلي (منهجياً ومفهومياً).

- على أهميَّة النقد الذي قدّمه صادق جلال العظم بحفره في التعالقات المضمرة بين الخطاب الفلسفي والإيديولوجيا الدينية فقد أظهر البحث أنَّ نقده ظلَّ في حيّز المرجعية الماركسية الضيقة، إذ حكم من خلالها على موضوعه على نحو مسبق، وهذا ما انعكس على فاعليَّة النقد وحدود علاقته بالمنقود.

- كشف البحث أنَّ مفهوميَّة المقاربة النقدية عند صادق جلال العظم هي أقرب إلى النقد بمنحاه التقييمي التقويمي (Criticism) منه إلى النقد بمنحاها التشخيصي الوصفي (Critique)، إذ كان اشتغال العظم على الفكر الديني يهدف إلى نقده تقويمياً، ومن ثم تفسيره اجتماعياً، ولكن هذا لا ينفي المستوى الآخر للنقد (Critique) من جهة فحصه للبنى الداخليَّة للفكر الديني وتبيان حدوده وإمكاناته، غير **أنَّ نقد العظم غلبَ عليه الجانب التقييمي، فهو نقدٌ تقييميٌّ بنائيٌّ يسعى إلى تجاوز الراهني صوب تحقيق الممكن الثوري، وهذا مرهون بغائيَّة النقد في سياق تشكلُّه التاريخي والاجتماعي (الفوات الحضاري)، فالثوريَّة في خطاب العظم لا تُفهم بمعناها الإبستمولوجي على نحو ما نجدها عند محمد أركون أو محمد عابد الجابري، بل بالمعنى الاجتماعي السياسي للمصطلح، فهو نقدٌ يكافح من موقع الفوات الحضاري، ورهان التجاوز الثوري.**

فهرس المصادر والمراجع:

- بالعربية:

1. أحمد برقاوي، **وعي صادق الفلسفي**، قلمون، المجلد الأول، العدد الأول (2015).
2. أدونيس، **الثابت والمتحول**، الجزء الأول والجزء الثالث، (بيروت: دار الساقي، 1997).
3. جورج طرابيشي، **المرض بالغرب التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي**، (غير محدد: رابطة العقلانيين العرب، 2005).
4. حسام الدين درويش، **في التمييز بين النقد والانتقاد: فكر صادق جلال العظم أنموذجاً**، المجلد الأول، العدد الأول (2015).
5. صادق جلال العظم، **الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية**، (بيروت: دار المدى للثقافة والنشر، 2007).
6. صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة**، (دمشق: دار ممدوح عدوان، 2007).
7. صادق جلال العظم، **ثلاث محاورات فلسفية دفاعاً عن المادية والتاريخ (مداخلة نقدية مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)**، (بيروت: دار الفكر الجديد، 1990).
8. صادق جلال العظم، **مقابلة مع حسن سلمان عن العلمانية والمسألة الدينية**، (لندن: جريدة الشرق الأوسط، العدد 10487، أغسطس 2007).
9. صادق جلال العظم، **ذهنية التحريم**، (دمشق: دار المدى، 1992).
10. صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1969).
11. صقر أبو فخر، **حوار مع صادق جلال العظم**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000).
12. عبد الرحمن نعسان، **العلمانية ونقد المكبوت الديني في الخطاب الاستشراقي**، مجلة المعرفة، العدد 700، 2022 شباط.
13. عبد الله الغذامي، **النقد الثقافي**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000).
14. علي حرب، **نقد النص**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995).
15. محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1987).
16. محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006).
17. محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم (العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي)**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006).
18. **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990).
19. ياسين الحافظ، **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة**، (دمشق: دار الحصار، 1997).
20. ياسين الحافظ، **حول بعض قضايا الثورة العربية**، (بيروت: دار الحصار للنشر والتوزيع، 1990).
21. ياسين الحافظ، **في المسألة القومية الديمقراطية**. (بيروت: دار الطليعة، 1981). بالإنكليزية:

1. Chris Baldick, Oxford the Concise Dictionary of Literary, (Oxford: University Press, 2001

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023