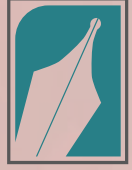


التنويري



سنة 1441هـ / 2019م



القراءة التنويرية
للمسلمين

2019



الرابطة العربية للتربويين التنويريين

ARAB ASSOCIATION FOR ENLIGHTENED MUSLIM EDUCATORS

هي فضاء ومنصة مستقلة لدعم المؤسسات والمشاريع الفاعلة في مجال التنوير والتجديد الديني والقراءة التنويرية للدين في المنطقة العربية، والتي تعتمد التعليم والتدريب الآلية لها، بالإضافة إلى الأعمال الفنية والإبداعية، حيث توفر الرابطة الدعم الفني والإعلامي لهذه المشاريع وتساعد في الترويج لرسالتها. كما توفر لها شبكة علاقات إقليمية ودولية لبناء قدراتها في صياغة ونشر الخطاب التنويري وتحويله إلى ثقافة عامة. والمقصود بالتربويين هم المؤسسات والمشاريع والأفراد المشتغلون على برامج تربوية فاعلة تعمل على إيصال النتاج والمواد التنويرية النظرية إلى مختلف شرائح المجتمع، من خلال شرحها و/أو التدريب عليها، وإدخالها في الثقافة المعاشة اليومية للفرد والمجتمع.

وأما المقصود بالتنويريين هم الذين يسعون إلى تقديم إجابات جديدة لأسئلة وتحديات العصر الراهنة، سواء فيما يتعلق بالنواحي الاقتصادية أو السياسية أو الاقتصادية أو التربوية أو الحضارية، مع استنادهم للقيم التنويرية التي جاء بها القرآن، والتي أصلت لكرامة الإنسان وحقه وحقوقه، ودعت إلى التعارف والحوار بين البشر، وإلى التفكير والسؤال وطلب الحق والحكمة. مع تبيينهم لتراث المسلمين وتاريخهم واجتهاداتهم كتجربة إنسانية مفيدة محترمة ومهمة، إلا أنها كبقية الاجتهادات البشرية ظرفية وغير ملزمة.

وتسعى الرابطة إلى تحقيق الأهداف التالية:

- تبادل التجارب والخبرات والرؤى بين المؤسسات الأعضاء، وتنسيق الجهود بينها، وتقديم الاستشارات لها.
- تأسيس فرق عمل ومشاريع متخصصة؛ لدعم منصات التربية التنويرية وتعزيز صوتها.
- إجراء تقييم شامل ودوري لخطابات المنظمات الأعضاء، وقدراتها المؤسسية، بغرض تقويتها.
- رصد وجدد المشاريع المنسجمة مع قيم ورؤية ومبادئ وأهداف الرابطة والتواصل معها للعضوية.
- بناء شراكات مع المعنيين المحليين والإقليميين والدوليين بما يساهم في تحقيق أهداف الرابطة وأعضائها.
- العمل على رفع مستويات التأهيل والتدريب في مجال التربية والتنوير، من خلال تطوير حقائب تدريبية ذات كفاءة عالية.
- المساهمة في رفع مستوى إنتاج المواد الإعلامية والإعلانية، لتعزيز وتطوير وتشجيع خطابات التنوير الديني المنسجمة مع مبادئ الرابطة، خصوصاً في الأطر التربوية والتعليمية.

التنويري

مجلة فكرية تصدر عن الرابطة العربية للتربويين التنويريين

رئيسة التحرير

هاجر القمطاني - العراق

مدير التحرير المسؤول

عبدة فرج الله - الأردن

سكرتيرة التحرير

لانا الهالبي - الأردن

هيئة التحرير

عبدالله الجبور - الأردن

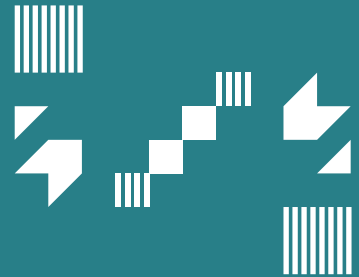
يامن نوح - مصر

علي أبو زعلوك - ليبيا

مولاي اسماعيلي - المغرب

التصميم والبرامج الفنية

عبدالله أبو خاطر - الأردن



Info@altanweeri.net
www.altanweeri.net
Tell: +962 65 680 999

التنويري



مجلة فكرية تصدر عن الرابطة العربية للتربويين التنويريين

www.altanweeri.net

العدد المزدوج السابع والثامن - شتاء 1441هـ / 2019م

الفهرس

- مبتدأ الكلام..
 - (4) - النصّ الديني وتعدّد القراءات؛ حدود الفرد وحدود الجماعة / هاجر القطاني
- كُتاب التنويري
 - (5) - الإسلام التنويري / عيسى الشارقي
 - (10) - القراءة التنويرية للدين: أين تكمن العرلة؟ / يامن نوع
 - (15) - العقل ودوره في القراءات التنويرية للنصّ الديني / عبدالله فريج الله
 - (17) - تنوير العقول من خلال تحرير القرآن / مولاي محمد إسماعيلي
 - (19) - الفهم المعاصر للدين؛ الإسلام والسبيل لتجديد الرؤية / الحسن بيدوك
- حوار العدد
 - (25) - الإسلام كأنثى حضاريّة، لا يمكنه العيش في العزلة حوار مع الفكر وجيه فانصور
- كُتاب العدد
 - (30) - نصر حامد أبو زيد وهاجس التجديد / محمد رحمن
 - التفسير بطريقة مغايرة سبيل لعلاقة نوعية متممة بالتراث والحداثة والقرآن
 - (38) - عبد النعم ادريس
 - (41) - مفهوم العقيدة الدينية من منظور مباحث القارنة بين الأديان / أحمد بابانا العلوي
 - (47) - الآخر وإشكالية التعريف / يوسف محفوظ
 - (50) - متى يسلم المسلمون؟ / محمد اعلي لوش
 - (55) - ملاحظات عابرة / ياسين عتنا
 - (57) - الوجه الآخر لفهوم التعايش / عبد الرحمن مجدوبي
- رواد التنوير
 - (60) - مصطفى عبد الرازق؛ الشيخ الفيلسوف / عبدالله الجبور
- مكتبة التنويري
 - (62) -
- أنشطة الرابطة العربية للتربويين التنويريين
 - (67) -

«النصّ الديني وتعدّد القراءات» حدود الفرد وحدود الجماعة



أ. هاجر القسبي

الرئيسة التنفيذية
للمنبر الديني للضوء الإسلامي
العراق



المتدين لا يأبه بتعدّد القراءات إلا بمقدار ما يتحمّل من حرّية في امتلاك تجربته الدينية الخاصّة به، وبما يكرّسه التعدّد من منحها هبة الاعتراف وإكسابها الشرعية. وإن كانت هذه التجربة الدينية مفصّلة تفصيلاً على هواجسه ومكابداته وأشواقه وآلامه هو.



راقص من نيويورك، كاتبة سيناريو من لندن، عالم إحياء متقاعد من لبنان، معاق أمريكي، تلميذة في الثالثة عشرة من العمر من أمريكا، رجل أعمال من الصين، طالبة قانون من ألمانيا وأخرى من البرازيل، طالب علاقات دولية من ميامنمار، ضابط في الجيش الأمريكي من أصل فلبيني، طالبة إدارة أعمال من بنغلادش، صحفية من أوكرانيا، مصوّرة من باريس، معلّم من أستراليا، باحث في القانون النووي من الهند، مقدّم برامج تلفزيونية من إثيوبيا، طالب حوزة من قم / إيران، أستاذة علوم سياسية من جنوب أفريقيا، اجتمعوا في مكان واحد على الشبكة الإلكترونية يتحاورون بحماس وشغف. بينهم المسيحي والمسلم واليهودي والبوذي واللايني. فما هو موضوعهم؟ ما هو السؤال الحارق الذي يربط هذا الجمع غير المتجانس من سكّان الأرض في مطلع الألفية الثالثة ليكرّسوا له عدّة ساعات أسبوعياً، مقاومين كل ما تقدّمه الحياة المعاصرة وعالمها الافتراضي من تشتيت عظيم للانتباه؟

ليس سؤال العلم، ولا سؤال الذكاء الاصطناعي ولا حتى السوشيال ميديا ولا أي من الأسئلة التي ولدت مع بزوغ القرن الواحد والعشرين، بل هو سؤال قديم معتمّر يبدو أنه يولد مع الإنسان عبر القرون.

لقد جاء هؤلاء ومعهم آخرون بضمّهم أنا، إلى المنصّة الإلكترونية لجامعة هارفارد من أجل فصل دراسي لثمانية أسابيع عن «المسألة الدينية.. العنف والسلام».

فما الذي يكسب الدين هذه الجاذبيّة الخاصّة المتجدّدة كما لو كان اكتشافاً جديداً للبشرية؟

يحاول هذا العدد من فصلية التنويري تسليط الضوء على مسألة «تعدّد القراءات للنصّ الديني» مبرراتها، مدارسها، ثمارها، وارتباطها بما تسمّيه «التنوير الديني».

رغم أن الدعوة إلى تعدّد القراءات للنصّ الديني ليست أمراً جديداً ولا هي حكراً على النصّ الديني في الإسلام، لكنها تبدو، من شرفة الألفية الثالثة، أشبه بالاستسلام الضمني لسطوة الدين وحضوره الفاعل في حياة الإنسان الذي لم ينفك (الإنسان) يتكرر الحيلة بعد الأخرى لإخضاعه إلى احتياجاته ونمط عيشه ومخاوفه، وفي أحيان

كثيرة، غروره. نخدم الدعوة إلى «فتح النصّ على تعدّد القراءات» غايتين متباينتين؛ تنشأ إحداهما، ويمكن تسميتها بالغاية الجماعية، من سؤال النهضة في المجتمعات المتدينة. وجذر ذلك أنّ القراءات الناجزة المغلقة للنصّ تُحكّم حصار المقدّس على الاجتهاد في التفكير والفعل وتُجسّم التجريب الذكي، بما يحمله التجريب من احتمالات الخطأ. بينما يخلق فتح الباب على التعدّد في القراءات والتعدّد في دلالات التأويل هامشا يغامر فيه العقل وتزدهر التصورات.

وبما أنّ لاهضة دون فتوحات عامية ولا فتوحات عامية دون هذا الهامش الحر، فإنّ فتح باب «تعدّد القراءات» يصبح شرطاً ضرورياً لحصول تلك الفتوحات.

أمّا الغاية الأخرى، ويمكن تسميتها بالغاية الفردية، فنشؤها مكابدات الإنسان الوجودية على الأرض وصراعه اليومي مع مجاهيل الوجود وأسراه، وأعظمها على الإطلاق سؤال الموت والخلود.

يولد أحداً ضعيفاً فتبهره قوّة الوجود وتدكّه متطلباته الغامضة دكاً، يشدّه توقه إلى الحرّية والكرامة والفهم نحو صراعات جوانية عميقة، يبحث عن عزاء ورفيق يمنحه تفسيراً مرضياً لعذاباته وتأطيرا نبيلاً لرغباته وأطماعه فلا يجد رفيقاً غير الدين؛ لكن ليس أي دين بل دينه هو، ذلك الموقّ المبر الذي يجمع بعبقريّة عجيبية كل المتناقضات.

لذلك فإنّ المتدين لا يأبه بتعدّد القراءات إلا بمقدار ما يتحمّل من حرّية في امتلاك تجربته الدينية الخاصّة به، وبما يكرّسه التعدّد من منحها هبة الاعتراف وإكسابها الشرعية. وإن كانت هذه التجربة الدينية مفصّلة تفصيلاً على هواجسه ومكابداته وأشواقه وآلامه هو.

غير أن ذلك الباب المفتوح لا يحل المشكلة تماماً، إذ ما أن يبدو رفيق الإنسان هذا صلباً محدّداً في الوصف، حتى يتحوّل سيلاً متكيّفاً في التمثّل، فيهرع الإنسان إلى وضع حدود قسرية عليه تحبسه في وظيفته التي يريد لها له ويطلبه لها؛ هكذا تتجدّد الحاجة دوماً إلى كسر الحدود وعبور السقف، ربما في رحلة وصال وتصوّر كادح لا تنتهي، يشي بمجدها السيّالة المقطع الآتي من الآية 11 في سورة الشورى: «لَيْسَ كَثِيرُهُ شَيْءٌ».

عن عالم الغيب ويقتدك بعالم الشهادة، بل حتى العلوم الطبيعية والمجردة ستجد أن روح الابتعاد عن مزاعم الغيب تهيمن عليها، فالعلم لا يعدد علما حتى يكون حسيًا خاضعا للقياس، لا مجال للحدس.

انها تذكري وهي تتطور حدًا يجعل العلم مقتصرًا على التجربة والبرهان الحسي أو الرياضي، ببني إسرائيل وهم يشترطون رؤية الله جهرة كي يؤمنوا، فذبابه للجبل ورجوعه بكتاب أمر غير كافٍ لبلوغ العلم.

فكذلك الحداثة (وارثة الأنوار) تريد لتؤمن أن ترى الله جهرة، أو أن تخضعه لقياسات الأجهزة والمستشعرات، وإلا فهو غير معلوم الوجود، وكل من يزعم لقائه فهو بلا دليل، وكل نص يزعم أنه منه؛ لا برهان عليه، بل لم تعد هناك حاجة للآلهة، فكل ما حكمه قانون فربه قانونه، وما من شيء إلا ويحكمه قانون، والإنسان وقد اكتشف القوانين؛ الآلهة الحقيقية للظواهر، وسخرها لمصلحته صار هو الرب. قد مات الإله وتآله الإنسان!

العلم هو سامري الحداثة، قبض القبضة فبندها، وبصر بما يبصروا به، السامري أخرج العجل وأسمع الخوار فطلب السجود ونادى هذا إلهكم، إنه ينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام، والفلك تجري في البحر بإذنه، وطيره في السماء صافات ويقبضن... الحداثة تستغني عن هارون وتنسف الألواح، وتعيد مقولة لن تؤمن لك حتى ترى الله جهرة!

أما نحن فأطفأنا المصابيح، وخرجنا من النور، فظلماتنا بعضها فوق بعض، من أخرج يده لم يكذب يراها، ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور.

الأنوار الغربية بجر من الأفكار والفلسفات والنظريات والمناهج تتوالد دونما توقف منذ أن برغت أنوارها قبل قرون، ونحن أمة تبع نتأثر بكل فكرة وفلسفة ونظرية ينتجها الغرب، وهذا أمر طبيعي بالنظر لفارق التقدم بينهم وبيننا، بل أحيانا تولد أفكارهم عندنا بعدما تموت في الغرب أو تحتضر نتيجة الفارق في حركة التسارع الثقافي، الأمر الذي نقل لنا كل اختلافاتهم وخصوماتهم وانقساماتهم، مع فارق أن هذه الخصومات قد لا تتحول عندهم لحروب ومواجهات بسبب استقرار أحوالهم

(اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) ... (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) ... (وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ)

التنوير مهمة سماوية، ويتفق مع تنوير الفلاسفة من جهة المعنى، فالرسل والفلاسفة يفترضون أن هناك ظلمات، التنوير سبيل للخروج منها، ثم يفترقان في تحديد ماهية بعض هذه الظلمات وماهية بعض سبل الخروج منها.

فلا بأس إذاً أن ننعى الإسلام بالتنوير فنقول (الإسلام التنويري)، فالإسلام الحق لا بد أن يكون تنويريًا، بل إن هذه مهمته الوحيدة: إخراج الناس من الظلمات إلى النور، إلا أن كل لفظ له كسوته التي تلبسها من ظروف نشأته، فكسوة التنوير القرآني تختلف عن كسوة التنوير الفلسفي، فالتنوير القرآني جاء لإنهاء الانحراف الديني والفساد والاستبداد؛ قصد الإضاءة للطريق المؤدي للوعي والعقل وللروحانية والإنسانية المنسجمة مع القانون الطبيعي للخلق، مرتبطًا بالغيب والسماء كوجه ومرشد ودليل، بينما التنوير الفلسفي جاء رفضًا لانحرافات الدين والخرافة واللاعقلانية والاستبداد الديني أيضًا ولكن مستلهما الأنوار من العقل والعلوم والتجربة البشرية بعيدا عن توجيه الغيب معتبرا الغيب نفسه وجها من وجوه الظلمات والخرافة واللاعقلانية، وهذه أكبر فاصلة نظرية بين التنويرين، فالتنوير الديني يقوم على الإيمان بعالمي الغيب وهو الأهم والشهادة، بينما التنوير الفلسفي جاء ليركز الاهتمام على عالم الشهادة معتبرا عالم الغيب لا إثبات عليه من العقل والحس والتجربة.

وعلى الرغم من أن عملية التنوير هي مهمة إسلامية ووحيدة، إلا أن مصطلح (التنوير) مصطلح غربي لم يستخدمه لا القرآن ولا المسلمون، وكل مصطلح له كسوته التي تلبسه ظروف نشأته وبيئتها، فحين نتحدث عن (التنوير) فإننا نتحدث عن تنوير فلسفي غربي قد مضى عليه قرون تسيّد فيها العالم وأثمر أشكالا كثيرة من النظريات والعلوم والابتكارات والفلسفات وغيرها، حتى لا تجد موضعاً لم يصممه، فما الحداثة إلا فصلا متقدما من تاريخ التنوير، بل وما بعد الحداثة، فهذا كله هو من أكسية لفظ التنوير الذي لا يمكن تعريته منها، لأنها هو نفسه وهي وليدته، فكل مذهب أو نظرية أو فلسفة أو علم غير مجرد هو مكسو بروح عصر الأنوار الأوروبي، سيأخذك بعيدا

الإسلام التنويري



عيسى السارتي
مفكر وباحث في جمعية التنوير
الثقافية
البحرين



التنوير مهمة سماوية، ويتفق مع تنوير الفلاسفة من جهة المعنى، فالرسل والفلاسفة يفترضون أن هناك ظلمات، التنوير سبيل للخروج منها، ثم يفترقان في تحديد ماهية بعض هذه الظلمات وماهية بعض سبل الخروج منها.



سراعاً، وإلا فلعل فكرة قوتها في الحجاج والبرهان، ولها فلاسفتها ورجالها مهما كانت شاذة وتافهة.

ترى أين ذهب مفكرو الشيوعية واليسار بعد سقوط الاتحاد السوفيتي؟ وأين ذهب دعاة القومية؟ والبعثيون؟ ومضطهدو النصارى قبل قسطنطين؟ وحماة الأصنام قبل الفتح؟ وأين ذهبت حجج المعتزلة أيام المأمون؟ وكيف تفوقت حجج السلف أيام المتوكل؟ كلها إلى اليوم بئر معطلة وقصر مشيد! ولكن لا مستسق ولا قاطن!

كل فكرة أو نظرية أو فلسفة فهي عادة تقوم على وجه صائب، ولكن ولقصور عقولنا عن أن تحيط بالجوانب الأخرى فضلاً عن تقصيرنا فإنها كلها كنتج عقلي بشري تأتي دائماً بضغث من صواب وضغث من خطأ، فيحدث أن مقابلينا من الناس يبصرون ضغثنا الخاطيء الذي قصرنا أو قصرنا عن رؤيته، كما قد قصرنا أو قصرنا عن رؤية الوجه الصائب الذي أدركناه، ولأن الناس تحب التعصب لذاتها وأفكارها ينشأ الخلاف وتبدت الخصومة، وأهونها ما كان بين العلماء والفلاسفة والمفكرين الذين لم تتحول آراؤهم مذاهب وعقائد، وأشدّها خطراً من قد حظيت بشارع من الناس يقدها ويتعصب لها كما حال المذاهب، ولقد سُفكت من الدماء وانتهكت من الحرمات ما لا يحصيه إلا الله بسبب التعصب هذا.

فأول واجبات التنويري المسلم ألا يعيد بالتعصب نار تلك المفاصد، وأن يعلم أنه كما الآخرون أدرك وجها من العلم وغابت عنه وجوه، فلا يتعصب ولا يدعي الكمال، فيستصغر هذا ويشتم هذا ويخاصم هذا ممن خالفوه الرأي، لئلا يكون من الجاهلين، فالحياة قد جربت فشلاً متكرراً للنظريات والأفكار والدعوات، وعزفت للناس أن تبادل الرأي والشورى أكثر بركة.

الإسلام التنويري لهما يزل بويضة تفقس، أو وليداً يجبو، أو رماداً يريد القيامة فينقيها، فالإسلام نفسه لم تُرْ أنواره، طلع شمساً في سماء ملبّدة، ما أن أشرق حتى خُسف به، فأنواره لم تسع بعد بين يدي الناس ولا بأيمانهم، وقرآنه بعد لم ينزل على جبل القلوب، إذا لرأيتها خاشعة متصدّعة من الخشبية، وقد غطاه من التاريخ سحاب من فوقه سحاب، ظلمات بعضها فوق بعض، من أخرج يده لم يكده يراها.

ومشكلة التنوير العربي أنّ مصابحه غريبة، ومستعار المصاييح لا يأتي إلا بأكسيته، فهي مصاييح تضيء بقعا وتظلم أخرى بشكل تلقائي، ترى ما تريد وتعمى عما لا تريد، وأعظم ما لا تريده الغيب؛ أعظم ما نزيده!

ولهذا فالحديث عن مفهوم (الإسلام التنويري) من الممكن أن يتناول من رؤيتين، رؤية الفلاسفة ورؤية الأنبياء، طريق الفلاسفة وطريق الأنبياء، إذ هناك كثيرون تأثروا بالمنهج الفلسفي كحركة التنوير والعمانية والليبرالية ومذهب الشك، والتشكيكية، والعقلانية، وكلها قائمة على تحليل الخطاب الديني والتراثي كخرافة وظلمات وقبوح حرية التفكير وحرية الحياة والمجتمع، الأمر الذي أدى إلى ظهور مذاهب وفرق وكتل متعارضة ضد أنفسهم، وامتد هذا التأثير (لما له من هيمنة عالمية) للمصلحين الإسلاميين الذين سلكوا متأثرين بالفلاسفة هذه الوجهة الإصلاحية بقدر أو بأخر.

السياسية والاقتصادية، على عكس ما عندنا، فعندنا كل قول جديد يعني خصومة جديدة، إما بين (التقدميين) بمختلف توجهاتهم، أو بينهم وبين (الرجعيين)، أو بين (الرجعيين) أنفسهم، عالم من الخصومات، متسلّحة جميعها بنكهة من روح (الفرقة الناجية).

هذا إن وقفنا في حدود المقارنة العقديّة النظرية، وأما إن توسّعنا في الكلام بحثاً وراء الآثار العمليّة التي خلفها ولا يزال عالم الأنوار الغربية وسلالاته حتى الحدائث فسنجد أفعالاً جيروتيّة تتزامن مع أفعاله الجبارة في مجال العلم، فهي صاحبة الدواهي العظمى التي لم تتمكن حضارة أخرى قبلها فعل ما فعلت وجناية ما جنت، فهي الأعظم في كل المسائل، أعظم الحروب وأعظم التدمير، وأعظم الاستغلال للضعفاء وللحيوان والنبات والبيئة، وأعظم في التمييز العنصري، وأعظم في الإسراف في الاستهلاك على حساب الموارد، وأعظم في الاستعمار واستغلال الشعوب، وأعظم في المكر والكيد والظلم، بل قل هي الأعظم في كل سيئة عرفتها البشرية، وعلى يدها ستكون أكبر كارثة منتظرة تدمر كل شيء، هذا ما يقوله هي عن نفسها، أو ما يقوله حكماؤها عنها، فلا ينبغي على دعاة الأنوار التغافل عن نصفها الفارغ هذا.

فلا شك أن التنوير الغربي وقع وأوقع العالم كله في هاوية أخلاقية وعن قصد، فقد أعمته العداوة المستفحلة للدين والغيب عن التبصّر في الآثار الإيجابية للأخلاق والفضائل على الحياة كلها، فعظمت فعل الشيطان في المعصية على أنه الحرّية، ولعل هذا التحريف المتعمد لمفهومي الحرّية والسعادة هما أكبر عوامل التدمير في الحضارة الغربية.

نحن نظن حين نحاكم الأفكار أنها تستمدّ حجتها من الداخل، وعلى هذا يقتتل المثقفون والعلماء والمفكرون والأساتذة ورجال الدين...، ولكن تاريخ الفكر أثبت ولعدد من المرات أن قوّة الأفكار في الميادين تأتي دائماً من الخارج، من سلطان السياسة والمال والرأي العام، فكل فكرة تحظى بهذا الثلاث في الأفضّل والأقوى برهاناً، وتستجد لها (إذا جاء أوانها) من المفكرين والعلماء والفلاسفة ومن يدعمها بالبرهان والحجج ويروج لها ويؤلّب ضدّ خصومها، وسيرون هم قبل العوام حكمتها وصدقها وبرهانها.

إنه السامري مرّة أخرى، فهما كانت الفكرة عجلاً جسداً، فالمفكرون أذكباء بصروا بما لم يبصر به العوام، وسيُنطقون خوارها ليُسجدوا الناس، وكذلك يفعلون.

اقرأ تاريخ الأفكار وستجد هذا جلياً، فالأفكار كالموضات: يقبل عليها الجميع برضا وإعجاب في أوانها، حتى إذا انقضى انصرفوا عنها بفرح وسرور، وأقاموا الاحتفال على جثتها كما أقاموه قبلاً على زفافها! فلعل (فكرة/ دعوة/ فلسفة...) حفلتان؛ يوم القدوم ويوم الفراق، يوم زفافها وحين تدفن!

ينقلبون للاتجاه المعاكس ضدّها وكأن شيئاً لم يكن، العلماء والفلاسفة والمفكرون والأساتذة مع غيرهم من العوام، إذ لا أحد يستطيع الوقوف في وجه فكرة جاء أوانها، وأوانها أن يؤمن بها السلاطين الثلاثة: سلطان السياسة وسلطان المال وثالثهما مارد القمقم سلطان العائمة (الرأي العام)، ولهذا فالمفكرون المنفردون التغييريون عليهم بالصبر ثابتين، وانتظار حركة التاريخ أن تأتي بأوانهم، فإذا جاء أوانهم تساقطت العقبات



هذه المدونات بين أيدينا؟ هل هو أحكام الشريعة والفقه؟ هل هو الحديث ورجاله وعلومه؟ هل هو التفسير؟ هل هو المذاهب؟ هل هو الطرق الصوفيّة؟ هل هو الخلافة والسياسة؟ هل هو في شيء مما نحن عليه من موروث وواقع؟

نفهم أنّ الدين عند الله هو الإسلام، وهو رسالة الأنبياء جميعا، فما الذي يجمع بين الدين كله عبر امتداده مع البشر؟ ما هي المركزية التي لم تتغيّر عبر كل المسيرة؟ ما هي الثوابت؟ ما هو الهدف المركزي من كل الحراك الديني النبوي؟ إذا حدّدنا ذلك فقد حدّدنا المركزية التي لا ينبغي أن تصرفنا الظروف عنها مهما تبدّلت، وبالتالي حدّدنا جوهر التنوير الديني.

كل هذا الذي بين أيدينا من التراث الذي تتنازع فيه أو جلّه هو متغيّر، ولكن قبل تغيير المتغيّر ينبغي معرفة النور الثابت والكلمات الأبدية من الدين التي مهما حالت الأحوال ودالت الدول فإنها لا تتغيّر، إنها أبدية إنسانية فوقانية روحانية، فما هي؟

أغلب أحكام الفقه لم تكن يوما إلا متغيّرة، ولم يفتح فيها الاجتهاد ليأتي من يزعم ثباتها، ولم يثبت منها ثابت إلا بثبوت باعته الأم وهو الفطرة والطبيعة، كتحرّيم كل ما غلب على العقل من مطعم ومشروب ومشوم ومسموم ومنظور وغيره، فالحكم الثابت هو وجوب الحفاظ على العقل في اتزان قادر على الحكم الموضوعي، وكل التفاصيل متغيّرات لا ثبات لها، فإن تمكّن الإنسان من صنع خمرة لا تخامر حلت له، ولو تمكّن من عزف لحن يورث الصرع لحرم عليه، فالتشريع يظل عقلانيا

مشكلة التنوير العربي أنّ مصابحه غريبة، ومستعار المصايح لا يأتي إلا بأكسيته، فهي مصايح تضيء بقعا وتظلم أخرى بشكل تلقائي، ترى ما تريد وتعمى عما لا تريد، وأعظم ما لا تريده الغيب؛ أعظم ما تريده!

ومهما يكن من أمر فإن ساحة الجدل الفكري هذه قليلة البركة، كثيرة الخصومة، سطحيّة الأثر، ملتبسة ما بين (فإن قلتم)؛ (قلنا) لا تظهر من وراءها، إذ الإنسان أكثر شيء جدلا.. ولهذا فلنضرب لنا طريقا يبسا بين فرقي الطودين لئلا نغرق، فما هو هذا الطريق؟ وما عصاه؟ نتساءل.

هل من سبيل لطرح إسلام تنويري بعيدا عن جدل الخصومات الموروثة من الأسلاف أو تلك المكتسبة من تأثير التنوير الغربي؟ هل من إسلام تنويري فعّال؛ يُخرج من الظلمات إلى النور دونما خصومات، ودونما وقوع في شرك الإلحاد والسقوط الأخلاقي والجمود؟ هل من إسلام تنويري يتمتع بالثبات على مرّ الزمان ولا يختلف اثنان في أنه صواب وهدى؟ هل من إسلام تنويري لا يمكن لمسلم أو لغير مسلم إلا أن يقول إنه حق؟ هل من إسلام تنويري وثابت وقادر على ردة كل من تزل به القدم في رحلة التنوير لجادة الصواب؟ نتساءل: ما هو جوهر الإسلام لنعرف طريق التنوير إليه؟ هل هو

ولغربة المشروع لم تعقله الملائكة بادئ ذي بدء، فهم العارفون بمستوى الفارق بين الحالين، وعظم على نفس إبليس أن يتحوّل الوحش الجاهل المفسد النتن إلى قديس، فراهن على فشل المشروع، والمعركة محتدمة من يومها.

وعليه يمكن تعريف الإسلام التنويري بأنه الإسلام الذي يعمل على إخراج البشر من أخلاق الممجيّة للأخلاق الروحانيّة، من المكوث في البشريّة للعروج للإنسانيّة، من هيمنة الغرائزية للهيمنة القيمية، من التحزّر من المسؤوليّة للتحزّر بالمسؤوليّة، من العشوائيّة ضدّ نظام الطبيعة للانسجام مع نظام الطبيعة. أو هو الذي يقوم على إتمام مكارم الأخلاق، وهو العنوان العريض الشامل للنبوة المحمديّة.

بالطبع الممجيّة المعاصرة ليست كالممجيّة القديمة وحشية في الظاهر والباطن، بل هي اليوم في غاية التمدن، وغاية الاقتدار، وغاية الأناقة واللباقة والذكاء، ولكنها مع كل ذلك متوحّشة، ثياب على ذئاب.

ولنعرف التنوير علينا أن نقارن الروحاني مع الممجي، الظلمات والنور، فيكون التعريف عملياً على سيرة الأنبياء والرسول وطريقتهم الواضحة في البلاغ، فن هو الممجي ومن هو الروحاني، فإذا فعلنا كان الإسلام التنويري هو العامل على نقل الإنسان من الممجيّة والتوحش إلى الروحانية والإنسانية، (اللَّهُ وَكَى الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ).

الممجي هو من يرغب فيما لا يستحق، ويتصرّف بدون أخلاق، ويقوم بما لا يجب، بينما الإنسان الرّوحي يلائم سلوكه ورغباته مع تناسق الكون، فمن البديهي أنّ هذا الإنسان لا يمكن أن يعمل سوءاً ولا أن يسلك رذيلة، لأنّه تعهد بالوفاء لروحه، وتشبّث بالأخلاق.

إنّ الإنسان الرّوحي لا يخترق أبداً حقوق النّاس، ويعطي لكلّ ما يستحقّه، ويحترم العدل دائماً. أمّا الممجي فهو خارج القانون الطّبيعي، لأنّه لا يحترم القواعد الأخلاقيّة للكون، ويرغب فيما لا يستحق، ولن يكون شريفاً مع نفسه ويتصرّف بظلم، ولا يحترم حقوق الغير، ويزرع الكراهية والحقد والحسد، ويتحكّم فيه الجشع الحيواني، ويتعسّف مع الضّعفاء، ولا يتحمّل مسؤوليّة أعماله، وينهب كلّما استطاع ذلك، ويبحر في الحياة لا بوصلة معه ولا اتجاه، إلا الذي تقوده إليه رغباته وشهوته.

فطرياً ظرفياً متغيّراً يدور حول ثوابت وكليات وحدود محدّدة كحافتي طريق.

فمثلاً أحكام اللباس هي كذلك منذ أول يوم، فلمؤمنة الحرّة الحاضرة لباس وهو الحدّ الأعلى المفروض على نساء النبي وبناته ونساء المؤمنين ممّن تحمل عبء الرسالة، ولمؤمنة الحرّة البادية لباس وقد كان أخفّ تقيداً من المؤمنة الحاضرة، ولمؤمنة الأمة لباس؛ أوجب فيه المسلمون عليها ألا تشبه فيه بالحرّاء، ولمؤمنة المسنة لباس؛ حيث أباح الله لمن أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة، ولغير المؤمنات لباس؛ حيث أبيع لمن لبس ما تعارفوا عليه في ثقافتهم، كل بما يوافق حاله وظرفه وثقافته، هذه أحكام الفقه التقليدي لا التجديدي. فقضايا التشريع والإدارة والتدبير تفترض التغيير دائماً بما يناسب بين الحكم والموضوع، ولا جدوى ولا فاعلية في غير ذلك، ولا اعتبار للتقاليد.

نحن واقعون تحت تأثير هيمنة التنوير الغربي، الخصم للدين بعمومه، وللنصّ بعمومه، وللغيب بعمومه، فلا بد من أن يكون تنويرنا واضح الثوابت لئلا تزلّ قدم بعد ثبوتها، بل تثبت بعد زلها. فما هي ثوابت الأديان الساوية؟ هل هي التشريعات؟ بالطبع لا، هل هي التنظيمات الإداريّة في السياسة والاقتصاد والضرائب؟ أي ما يمكن أن نسّميه (أمّهم) الذي جعلت الشورى طريقاً لإدارته؟ بالطبع لا. فالأديان إنما تقوم على الإيمان والقيم التي تزي النفس وتصلح العمل للعالم فيكون صالحاً في الآخرة.

لنعد للبدائيات، عند أول الرحلة، كيف قطعنا التذاكر؟ وإلى أين السفر؟ وما هي العدّة؟ لقد جننا من سلالة همجية نبتت من الطين كالحشيش، ثم تناسلنا ذكورا وإناثا، ثم أعيد تخليق أبونا آدم وحواء في الطين ومن الطين، ووهبنا عقلاً منطقياً جباراً، ثم - وهنا جوهرتنا - نفخ فينا من روح الله، فعرفنا بها القيم والفضيلة وميزنا الحسن والقبح، فتميّزنا عن الممجي بهذه الروح، فصرنا منذ أبينا آدم (أول إنسان عاقل)، مشغوفون بالمعرفة، محبّون للعلم والابتكار والاكتشاف، مقدّرون للقيم السامية، بعدما كان أبائنا الممجي لا يعرفون من هذا شيئاً.

فنحن كرمنا بهذه النفخة، وبها صرنا نعرف الله تعيّنًا كأسماء حسنى، حتى وإن لم نعرفه تعيّنًا، فنعرف جمال الخير وقبح الشر، فالعلم جميل والجهل قبيح، والعدل جميل والظلم قبيح، إلى سائر القيم التي لولاها لما ثبت دين وما قام علم.

وقد اقتضت طبيعة المشروع الرباني في الإنسان أنّ القابليات الممجيّة قد وقع واجب التخلص منها على إرادتنا، وهي واجبتنا الرباني الأوحى، وقد راهنت السماء على أننا بالعقل ونفخة الروح قادرين على التحوّل من درك الممجيّة لدرج الإنسانيّة بالروحانيّة، وكل حيثيات الدين إنما هي وسائل للخلاص من الممجيّة والتمثّل بالروحانيّة، التشكّل وفق النفخة، التكون الروحاني الإرادي، التطوّر فوق لوازم البشريّة لمتطلبات الإنسانيّة، الخروج من هيمنة الغرائز إلى هيمنة القيم، حيث يكون العقل خادماً للروح في الهيمنة على العواطف، على عكس الممجيّة التي تهيمن فيها العواطف على العقل ضدّ الروحانية.

إنّ الإنسان الرّوحي لا يخترق أبداً حقوق الناس، ويعطي لكلّ ما يستحقّه، ويحترم العدل دائماً. أمّا الممجي فهو خارج القانون الطّبيعي، لأنّه لا يحترم القواعد الأخلاقيّة للكون، ويرغب فيما لا يستحق،

الهمجي هو:

- من يحمي ويدافع أو يسمح للإجرام والجناية.
 - من يشع طاقاته المسمومة في الناس.
 - من يستعمل الافتراء لمهاجمة شرف الغير.
 - من يتاجر بشقاء الغير.
 - من يعرض أمن شخص للخطر أو يهدد السلام في الحياة.
 - من لا يحترم حرمة العقل فيعبت في عقول الناس ليجبرهم على تصرف معين.
 - من يقوم بأعمال تؤذي الطبيعة.
 - من يغش في الغذاء أو الدواء.
 - من يهزب المخدرات أو يبيعها.
 - من ينشر الإباحية وتجارة الجنس.
 - من يغتصب الأطفال ويفسدهم.
 - من يرتكب قسوة ضد الحيوان.
 - من يسمم الماء أو الهواء.
 - من يتسبب في كوارث طبيعية أو يحمي الاعتداء على البيئة بمقابل الرش.
 - من يتاجر عن علم في مواد غذائية أو أدوية غير صالحة أو ملوثة.
 - وقس على هذا...
- (وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ)، فما لم تكن استقامة اخلاقية فلن تكون استنارة تستنقذ الدنيا والآخرة.

- من يريد أن يحقق شيئاً لا يستحقه، أي أن ما يريده يفوق بكثير ما يستحقه.
- من يكذب ليتوصل إلى تحقيق مصلحة شخصية.
- من يخادع محولاً سلوكه إلى احتيال.
- من يريد أن يفرض رأيه على الآخرين بالقوة.
- من لا يحترم حقوق الغير.
- من يملك ظاهراً يختلف تماماً عن نفسه الحقيقية، ويستغل بظاهره الآخرين.
- من تتحكم فيه شهواته فيحاول تحقيق رغباته التي تملها عليه.
- من له دوافع لا شعورية قذرة، ولو لم يفظن لها.
- من يريد أن يأخذ دون أن يعطي.
- من ينافق.
- الشرطي الفاسد.
- القاضي المرتشي.
- المرابي.
- المحتكر.
- الغاصب.
- رجل الدولة الذي يبحث عن السلطة والرش.
- الموظف العمومي الذي يعرض بتهاونه في عمله أمن الناس للخطر.
- من يخدع الناس بالخطابات السياسية.
- المهني (العامل) غير الشريف في عمله إذا ما خدع زبونه أو عرض للخطر حياته أو ممتلكاته وحرزته.



القراءة التنويرية للدين: أين تكمن العركة؟

مقابلة العلوم الطبيعية قال: إنّه لا يصدّق بشيءٍ ممّا في كتب أهل الكتاب لخروجه عن الأمور الطبيعيّة⁽¹⁾

سؤال التنوير العربي ما قبل الاستعمار: من الثورة الفرنسيّة وحتى الاستعمار

وأشخاص مثل رفاة الطهطاوي، كانوا طلائع التنوير التي نقلت إلى الشرق ما رأته وسمعت واختبرت في رحلاتها إلى الغرب، ومنذ ذلك الحين بدأت تتوافد على الجسد الشرقي المتهالك إشعاعات من النهضة الأوروبيّة، حتى استحثّت فيه سؤالاً بدأ حينها مُباغتاً وحزيناً في الوقت ذاته: لماذا تقدّم الغرب وتأخّرنا؟ ورغم صعوبة السؤال على النفس، ومحاولات الإنكار المبدئيّة والتلقائيّة، بدأ الوعي يترسّخ داخل المجال العربي والإسلامي على مدار القرن التاسع عشر تقريبا بالفجوة التي اتّسعت بينه وبين أوروبا الحديثة، «وهذا الوعي وإن انصبّ في الأوّل على الشعور بالقوّة العسكريّة الغربيّة فقد تعمّق وصار شعوراً بالتقدّم الصناعي والتقني والعلمي والحضاري لذي الأوروبيين. وكأنّ الظاهرة وقد أتت من أقاصي الدنيا باغتت هذه الحضارات الممتلئة بذاتها (الشرق) والشاعرة أنفاً بتفوّقها لما لها من عمقٍ تاريخيٍّ⁽²⁾ لاحظ أنّ هذا «العمق التاريخي» لمجتمعاتنا والذي يتحدث عنه هشام جعيط هو ما جعل سؤال التنوير العربي والإسلامي يعني تقريبا الحلم باستعادة هذا المجد القريب الذي ما زالت أصداءه حيّة في الذاكرة، ومن هنا كان «التنوير العربي» مشروعاً «للإحياء» و «النهضة»، بمعنى أنّه كان مشروعاً يريد إعادة بناء الصلة بالماضي القريب (ماضي الخلافة وتراث الإسلام) وإحداث بعض التطويرات النوعيّة لمواكبة الحداثة، وذلك على عكس سؤال التنوير الأوروبي الذي كان يريد القطيعة مع الماضي القريب (ماضي العصور الوسطى)، ومن هنا كانت حدّته تجاه المسألة الدينيّة والكنيسة.

الفكر نتاج الأسئلة، والأسئلة ابنة وفيّة لمجتمعاتها. فالسؤال كائن حي، يتحوّل ويتغيّر مع صيرورة المجتمع الذي يعيش فيه، وتتبدّل معانيه ودلالاته كلّما تغيّر السياق الاجتماعي المحيط به. ويخطئ من يعتقد بأنّ عمليّة «الفكر» هي عمليّة عقلانيّة مجردة تحدّث في ذهن «المفكّر»، دون أن تكون ذات صلة بالمجتمع الذي يحيط بها. وليس بإمكان المفكّر - مهما كان متجرداً - ألا يكون جزءاً من لحظته التاريخيّة، وعنصرًا من عناصر السياق المحيط. صحيح أنّ الفكر بإمكانه أن يلعب دوراً في تغيير الواقع المحيط، لكن ضمن حدود وليس في فراغ مطلق.

سؤال التنوير الأوروبي

ولم يكن سؤال التنوير الأوروبي منفصلاً عن سياقه. فخلال العصور الوسطى، مثّلت الكنيسة بتعنتها الفكري والسياسي عقبة كبرى أمام تطوّر أهم ركائز الحداثة الأوروبيّة المعاصرة: العلم، والدولة؛ وهو ما جعل سؤال التنوير يدور في معظمه حول محاولة التخلّص من تأثير الدين - مثلاً في الكنيسة - على المجتمع، لفتح الطريق أمام تطوّر العلم التجريبي (بهايكه العقلية ومنطق التفكير) والدولة الحديثة (بهايكال السلطة وأنظمة الإدارة). وبناءً على ذلك، تأسس التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر على نقد «الدين» (الذي أصبح رمزاً للعصور الوسطى والظلام الأوروبي)، في مقابل «العلم» الذي كانت انتصاراته حديثة العهد حينها ومن ثمّ كان منتشياً بذاته ورمزاً للمستقبل وتحقّق إرادة الإنسان. بالأساس، تركّزت الانتقادات الموجهة للدين في تلك الفترة على اعتباره يؤسّس نفسه على «خرافات» في مقابل العلم التجريبي الذي يؤسّس نفسه على «حقائق» تجريبية. على سبيل المثال، يحكي رفاة الطهطاوي عن لقائه بأهل باريس قائلاً «إنّ أكثر أهل هذه المدينة إنّما له من دين النصرانيّة الاسم فقط، حيث لا يتبع دينه، ولا غيره له عليه، بل هو من الفرق المحسّنة والمقبّحة بالعقل، أو فرقة من الإباحيين الذين يقولون إنّ كل عمل يأذن فيه العقل صواب... وإذا ذكرته له (الدين) في

القراءة التنويرية للدين: أين تكمن العركة؟



د. يامن نور

باحث اندرولوجي مصري
مؤسس صالون قرطبة الثقافي
مصر



معركة التنوير اليوم ليست معركة ضدّ الدين، ولا يجب أن تكون كذلك، وإنما هي معركة مع الثقافة -ماكينة فهم الدين وتأويله- وبالتالي مع الذات.



1 - (الطهطاوي، 2010، صفحة 44).

من السيطرة بقوة على المجتمع، بحكم كونها الرافعة الاجتماعية الأقوى في ذلك الوقت للنضال ضد المستعمر، جنباً إلى جنب مع القومية التي كانت قد ازدهرت.

سؤال التنوير ما بعد الاستعمار (منتصف الخمسينات - 2011)

وبعد أن استهلكت المنطقة في حروب التحرير، رحل الاستعمار بعد عقود طويلة، لتستفيق المنطقة على نفسها غارقة في التناقض، كأنها أصبحت في عالم غير الذي أمست فيه: تقسيم قطري محدود سياسية جديدة إمّا بفعل الانشقاقات التي حدثت تباعاً عن دولة الخلافة، أو بفعل التوازنات والمفاوضات الأخيرة مع المستعمرين، حكومات وزعماء عسكريين تولّوا السلطة بحكم شرعية النضال ضدّ المستعمر، ولا مجال سوى للحديث عن «أنظمة الحكم الحديثة» و «الديمقراطية» و «المواطنة» وما إلى ذلك، للحصول على الاعتراف الدولي وشرعية الوجود «كدولة» في العالم الحديث، دون أن تفهم الكتل البشرية التي تحيا ضمن هذه «الدول» ماذا عليها أن تفعل -إذن- في ميراثها الديني والثقافي؟ هذه ازدواجية بين نخب حاكمة تحمّل بالتحديث القسري ومجتمعات ما زالت تحمّل بمجد الخلافة هي ما خلقت - على المستوى الثقافي- ازدواجية الوعي العام بين «الشيعة» من ناحية و«الدولة القطرية الحديثة» من ناحية أخرى، وهي الإشكالية التي تحدّث عنها روسو كثيراً في المجتمعات المسيحية وامتدح غيابها في دولة الخلافة الإسلامية، ولم يكن «روسو» ليتوقّع أنّ دخول الاستعمار والحداثة سوياً إلى المنطقة سيعيدان إنتاج مشكلته هنا. فالاستعمار الذي باغت المنطقة لم يهلها فرصة هادئة لتطوير ذاتها على مهل، ولتحديث ثقافتها بما يتوافق مع متغيّرات الزمن. فقد اضطرت حروب التحرير ضدّ المستعمر المجتمع إلى اللجوء إلى أقوى ما لديه من مخزون ثقافي: الدين التقليدي، حتى يتمكّن من تأكيد ذاته والدفاع عن نفسه ضمن معركة وجود، ومن ثم تأجّل الحديث عن مسألة الإصلاح الديني إلى أجل غير مسمّى.

2 - (جميع، 2011، صفحة 24)

3 - (عبده، 2006، صفحة 312)

4 - على عكس اليوم، ويا لها من مفارقة، حيث يمكننا التأكيد أنّ الفجوة اليوم قد ازدادت اتساعاً عمّا كانت عليه في مطلع القرن التاسع عشر، بينما في المقابل نجد تياراً يهاجم بقوة كل نقد ذاتي موجه إلى الثقافة أو أية مطالبات بالتغيير باعتبار أن ذلك يمثل نظرة «كولونيالية» منبثقة؛ ولزيد من المفارقة، فإنّ أغلب رموز هذا التيار من أبناء التعليم الغربي والثقافة الغربية، وبينهم - كخبريين بالثقافة والتعليم يمارسون عملية نقد ذاتي للغرب من داخله، يتم تصدير كتاباتهم إلى المنطقة العربية ليتم استخدامها من قبل التيارات الأصولية في دعم الجمود والدفاع المشنّع عن الماضي ومقاومة التغيير!

5 - ولا يعني ذلك بالضرورة الترحيب الجماهيري بمسألة الإصلاح، بل ربما العكس هو الصحيح. ولا يعني ذلك بالضرورة الترحيب الجماهيري بمسألة الإصلاح، بل ربما العكس هو الصحيح.

6 - (جميع، 2011، صفحة 66)

7 - (جميع، 2011، صفحة 65)

وخلال هذه المرحلة الأولى، وتحتم ضغط الإحساس بالفجوة، استمرت حركات الإصلاح والنهضة في محاولات «تنقية» الإسلام من الشوائب اللاعقلانية التي لحقت به، في محاولة دفاعية وتطويرية في آن. لاحظ أنّ هذا الإصلاح الإسلامي كان يبنى نفسه تأسيساً «على» الدين وليس تأسيساً «ضدّه» كما كان الحال في أوروبا.

فمحاولات الإصلاح الديني في هذه المرحلة، كانت تحاول استيعاب مفهوم «العقل» و«العلم» اللذين صاروا محوراً للحداثة، ضمن منظومة الدين والثقافة الدينية، وليس بديلاً عنها، وهو ما كان يتطلّب القيام بالكثير من الإصلاحات والتغييرات على الثقافة الدينية السائدة. يقول محمد عبده عن التجديد الديني كما يراه أنّه «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردّ من شططه، وتقل من خلطه وخطئه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني. وإنّه على هذا الوجه يُعدّ صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل⁽³⁾. لاحظ كذلك أنّ هذا الإصلاح الجديد - و خلال هذه الفترة الأوتوية⁽⁴⁾، لم يكن يجرد حرجاً في الاعتراف بالتخلّف الذاتي والاحتياج إلى الإصلاح وتغيير الذات⁽⁴⁾، وهو ما يمكنك قراءته في سؤال النهضة ذاته: لماذا تقدّم الغرب وتخلّف المسلمون؟⁽⁵⁾

سؤال التنوير في عصر الاستعمار: نهايات القرن التاسع عشر - منتصف القرن العشرين

غير أنّ سؤال النهضة العربية والإسلامية لم يبق كما هو، منفتحاً ومتسامحاً، فبنهاية القرن التاسع عشر، وجدّ العرب والمسلمون أنفسهم فريسةً للطموح الاستعماري لأوروبا المتفجرة بالقوة، ومن هنا ارتبك سؤال النهضة، إذ اختلط بالرغبة في مقاومة الآخر المغتصب وتأكيد الذات، فقد كانت «الرغبة الجاحمة في التغيير تختلط مع رغبة لا تقل عنها هيجاناً في توكيد الذات، ومن هنا أتت معادلة صعبة وجدليّة مرهقة⁽⁶⁾. وبهذه الطريقة، أتت أوروبا بدباباتها إلينا لتربك سؤالنا الذاتي - كعربٍ ومسلمين - من بعد أن كانت تلهمننا من بعيد. فبطبيعة الحال، لم يكن يمكن أن تفهم في هذه المرحلة أي مطالبات بتغيير الذات سوى على أنّها «خيانة ثقافية» وتواطؤ مع المستعمر، وهي التهمة التي لاحقت مصلحين كبار من أمثال الإمام محمد عبده على سبيل المثال. و«في أشدّ لحظات الهيمنة الأوروبية (1880-1919)، كانت تجري الأمور وكأنّ هناك خطين للبحث يحركان أعماق الإسلام: خطّ إصلاح ذاتي بأوسع معنى الكلمة كان استمراراً للفترة السابقة وكان يرداد اتساعاً، وخطّ رفض مباشر للآخر، وهذه ظاهرة جديدة ارتدت رداء المجاهبة المركّزة إذ راح كل مجتمع إسلامي يحامي عن حوزته⁽⁷⁾. فبسبب الاستعمار إذن، أصبحت نداءات الحداثة والتحديث متهمة بالخيانة والولاء للمستعمر، ومحاصرة ضمن نطاقات ضيقة، وهو ما مكّن الثقافة التقليدية في المنطقة

القراءة التنويرية للدين: أين تكمن العركة؟

يتصرفا في الواقع)، وبالتالي وقع مشروع التجديد الديني مجدداً في موقف متناقض، وأفسح المجال لتيارات الإسلام السياسي، التي تطرح الدين التقليدي كبديل سياسي، وبالتالي فهي تتبني نفس المعادلة التحالفية التي تبنتها الأنظمة، لكن من موقع «أكثر تدبناً»، على الأقل في أعين الجماهير. وهذه التيارات -تيارات الإسلام السياسي- قد انضمت بذلك لتصبح خصماً ثالثاً لمشروع التجديد الديني والمطالبين به، والذين وجدوا أنفسهم بذلك، وعلى مدار خمسين عاماً أو يزيد، يواجهون حلفاً ثلاثياً مركباً: الدولة، المؤسسات الدينية التقليدية، الإسلام السياسي!

قارن هذا الموقف المربك لتيارات الإصلاح الديني العربية مع نظيرتها الأوروبية، فحرير الدولة من الارتباك لسلطة الدين/الكنيسة كان أحد الأهداف الأساسية للإصلاح الديني الأوروبي، ويتخيل «ول ديورانت» حواراً بين كاثوليكي مؤيد للكنيسة وبروتستانتي مؤيد للإصلاح الديني، وفي هذا الحوار يتحدث البروتستانتي الإصلاحي مدافعاً عن موقف الإصلاح الديني وتأثيره على سلطة الدولة، قائلاً «وقد اعترفنا بأن السلطة الزمنية من عند الله... لأن النظام الاجتماعي يتطلب حكومة محترمة...»

ومع أننا أيدينا حق الملوك الإلهي، فإننا أيضاً شجعنا نمو الديمقراطية في إنجلترا وأستكلندا وسويسرا وأمريكا، في حين كان قساوستكم في فرنسا وإيطاليا وأسبانيا يخضعون للملوك، وقد حطم تمرّدنا على سلطة كنيسةكم تعويذة الحكم المطلق، وهياً أوروبا لمساءلة كل ألوان الاستبداد دينية كانت أو علمانية⁽⁹⁾. ولهذا السبب، وجد المصلحون الدينيون الأوروبيون الأوائل عنقاً شديداً من المؤسسة الدينية/الكنيسة، بينما وجدوا دعماً من كثير من «الأمرء» بحكم كون مشروع التجديد الديني كان يصب أساساً في صالح تأسيس الدولة وتحريرها من كل سلطة خارجة عنها، بينما في السياق الإسلامي والعربي، تعتمد الدولة أساساً على الدين والمؤسسة

لاحظ أيضاً أن هذه المسافة بين المجتمعات الإسلامية والدول التي حكمتها بُعيد الاستعمار (دول تحاول قيادة مشاريع تحديث فوقي، ومجتمعات ما زال وعيها يعيش في لحظة سابقة) هو ما خلق عدّة أزمات تالية؛ أولها المشاشة الدائمة لشرعية الأنظمة الحاكمة بحكم كونها استمدت شرعيتها أساساً من مشاركتها في نضال المستعمرين سابقاً، لكنها لم تحصل أبداً - في أغلب الأحوال - على شرعية تعبيرها عن مجتمعاتها ثقافياً بالمعنى الحقيقي للكلمة، وهو ما ألجأها إلى عمل مواءمات وتوازنات مع الثقافة التقليدية (وتحديداً التيارات والمؤسسات الدينية التقليدية) لتأييد سلطتها، (عبد الناصر والأزهر على سبيل المثال)، وهو ما أدى بدوره إلى أن صار مشروع التحديث الذي كانت تقوده هذه الأنظمة يجري على قدم واحدة؛ فالدولة من ناحية تدين التقليد، لكنها تتحالف معه في النهاية من أجل البقاء. ولهذا السبب لم تنجح مشروعات - أو شعارات - التحديث التي قادتها الدولة العربية طيلة الخمسين سنة الأخيرة منذ أن خرج المستعمر وحتى مطلع القرن الحادي والعشرين، إلا بحدود ضئيلة وبعض الاستثناءات.

أيضاً، لم تُثمر عن شيء تقريباً مبادرات التنوير التي خاضتها قوى من خارج الدولة، فهذا التحالف بين «الدولة» و«التقليد الديني» وضع قوى التجديد الديني في مفارقة صعبة: «فالدولة» التي (يتطلب تحديثها إخضاعها لسلطة الشعب وليس سلطة رجال الدين باختلاف أشكالهم مؤسسياً وحركياً ولا سلطة الشريعة)، بحثت لنفسها عن شرعية عجولة بحكم ولادتها المبتسرة بعد خروج المستعمر، ومن ثم قامت بتأميم الدين وتوظيفه لصالحها، وبالتالي أجهضت «إصلاحه». وبذلك أصبحت أصوات التجديد الديني أمام خصمين هما الدولة والتقليد الديني (وهي خصومة من الناحية النظرية) لكنهما متحالفين في الحقيقة (وذلك كما



بعمق وصياغة أئمة رؤية ببناء للذات، فقط يلح على محاولة دفاع عن الذات - وتمجيدها في ذات الوقت - دون طرح أي سؤال حارق.

على الجانب الآخر، تبلور خلال السنوات القليلة الماضية اتجاه ثانٍ تبنّاه كذلك بعض الحكومات، وهو اتجاه امتصاص الطاقة التحريضية للإسلام، والتي تتمثل على سبيل المثال في آيات الجهاد والتصنيفات الحادّة للأحر السائدة ضمن الثقافة الدينيّة التقليديّة. يفترض هذا التيار أنه يمكن استخدام التصوّف كبديل مناسب للخطاب السلفي التقليدي الذي كشف عن بنيته التحريضية العميقة حتى لو اختفى وراء نصوص وأحكام تبدو هادئة ظاهرياً، لكنّه في نهاية الأمر يعي الوعي المسلم بكافة المركّبات اللازمة للتحريض والتي لا ينقصها سوى قدر مناسب من الاحتقان لتحوّل إلى أيديولوجيا عدائيّة نشطة. على سبيل المثال، قام مجلس بيت العائلة المصري - الذي يجمع الهيئات الدينيّة الإسلاميّة والمسيحيّة - بمبادرة لمراجعة المناهج الدراسيّة المصريّة من المحتوى الديني التحريضي وهو ما تمثّل بحذف آيات الجهاد أساساً كما وأي إشارات لتكفير الآخر أو التحريض ضده.

وبرغم الفائدة النسبيّة للاتجاه الثاني، وهي الفائدة التي تجعل منه إنجازاً نسبياً ومرحلياً، إلا أنّه يطرح علينا سؤالاً مشروعاً: ما هي الجدوى الحقيقيّة من «إخفاء» محتوى ما دون تقديم معالجة جادّة وشجاعة له تشتمل على الأفل على إعادة تعريفه، خاصّة إذا كان ما سيتمّ حذفه من كتاب المدرسة، سيطلّ برأسه مرّة أخرى في خطبة الجمعة أو حتى من اليوتيوب، وذلك ما لم نواجه أنفسنا بالأسئلة الصعبة؟

في مقابل هذا وذاك، انشغلت أغلب القطاعات النخبويّة الأكاديميّة المهتمّة بالدراسة النقديّة للدين في «تيه» مناقشة «التنوير» كقضيّة فلسفيّة وفكريّة ونظريّة صرفة، منفصلة تماماً عن الدور الاجتماعي العملي المنتظر من التجديد الديني، بحيث تدور أسئلة هذه النخب حول موضوعات ذات بعد فلسفي صرف (كمنافسة مفهوم التنوير) أو تاريخي (مثل نقد التنوير الأوروبي)، أو قضايا ذات بعد هويّاتي وأيديولوجي في

انشغلت أغلب القطاعات النخبويّة الأكاديميّة المهتمّة بالدراسة النقديّة للدين في «تيه» مناقشة «التنوير» كقضية فلسفيّة وفكريّة ونظريّة صرفة، منفصلة تماماً عن الدور الاجتماعي العملي المنتظر من التجديد الديني،

8 - (ديوانت، 2001، صفحة 258)

9 - في تقديري ليس هذا التحالف هو السبب الوحيد لإخفاق الربيع العربي؛ أساساً، فقر النخبة وإخفاقها في صياغة بدائل وخطابات ناجحة هو جوهر المشكلة بالنسبة لي، وهذا التحالف بين الدولة والتقليد الديني والثقافي الذي أتحدث عنه هو الأمر الواقع، الذي كان يفترض بالنخبة أن تتعامل معه، لكنها لم تفعل لأسباب عديدة.

موجات الربيع العربي أعطت لتيارات الإسلام السياسي فرصة ذهبية للانتحار، فقد مكنتها من الظهور علناً للمرّة الأولى منذ عقود، واختبار فرضياتها في الواقع، كما أعطت للجماهير كذلك فرصة اختبار شعارات الإسلام السياسي ومقولاتها الأساسيّة،

الدينيّة - بعد تأميمها - في صياغة خطابها الاجتماعي وتأسيس شرعيّتها. وهو ما كان - وما زال - أحد التحديّات التي تواجه مشروع التجديد الديني في المنطقة كما أوضحت.

الرحلة الرابعة: ما بعد الربيع العربي

ومع القرن الحادي والعشرين، عبّر جيلاً جديد عن نفسه وعن تطلّعاته، فيما عرف بالربيع العربي، وهو موجة تغيير «كانت» واعدة ما لبثت أن اصطدمت مرة أخرى بصخرة الميراث الماضي والتحالف القديم: ثقافة دينيّة تقليديّة تحكم قبضتها على العقول وتغذي تيارات الإسلام السياسي ولو بشكل غير مباشر، وأنظمة استبداديّة في المقابل - تحالفت مع الدين التقليدي في السابق - واليوم تطرح نفسها كبديل وحيد اضطراري!⁽⁹⁾ لكن لا بد من الاعتراف كذلك، أنّ موجات الربيع العربي أعطت لتيارات الإسلام السياسي فرصة ذهبية للانتحار، فقد مكنتها من الظهور علناً للمرّة الأولى منذ عقود، واختبار فرضياتها في الواقع، كما أعطت للجماهير كذلك فرصة اختبار شعارات الإسلام السياسي ومقولاتها الأساسيّة، انشغلت أغلب القطاعات النخبويّة الأكاديميّة المهتمّة بالدراسة النقديّة للدين في «تيه» مناقشة «التنوير» كقضيّة فلسفيّة وفكريّة ونظريّة صرفة، منفصلة تماماً عن الدور الاجتماعي العملي المنتظر من التجديد الديني، وهو ما أدّى في النهاية إلى انكشاف غطائها الشعبي والجماهيري السابق، مع انطلاق شبح التيارات المسلّحة الذي أربع الجميع، وهو الفزع الذي يقف وراء تشكّل أغلب سياسات الإصلاح الديني اليوم.

سؤال التجديد الديني اليوم

فاليوم، وبعد الصدمات التي تعرّض لها العالم والمجتمع الإسلامي من جراء سقوط الإسلام السياسي في اختبار الثورة، أصبح الخطاب موجهاً في اتجاهين - ليسا هما الأهم في تقديري - الاتجاه الأول موجّه نحو الخارج وهو خطاب تجميل الصورة الذي تحاول أن تتبنّاه المؤسسات الدينيّة الرسميّة (كالأزهر) والأنظمة السياسيّة (كالمملكة السعوديّة)، وهو خطاب دفاعي خاوي من أي مضمون جدي يحاول أن يؤكد على أن للإسلام وجه غير الذي يراه العالم ويلح على تأكيد «الصورة المشرقة» للإسلام «الصحيح»! وليس ثمة فائدة من مناقشة هذا التيار - سواء بالاتفاق أو الاختلاف - فهو خطاب - كما أسلفت - خاوي من أي محاولة جادّة للتفكير

القراءة التنويرية للدين: أين تكمن المعركة؟

بأوسع المعاني «التربية الدينية». ولا تعني التربية الدينية هنا مادة «التربية الدينية» في المدرسة، كما لا تعني «التربية الدينية» التعليم الخاصة بالطقوس أو مسابقات حفظ القرآن الكريم، ولكن تعني صياغة إجابات جديدة يمكن تقديمها عن الأسئلة المبدئية والأبسط حول هذا الكون - أسئلة الأطفال -: كيف يمكننا أن نميز بين الخير والشر؟ ولماذا يجب علينا أن نكون أختياراً؟ ماذا يجب علينا أن نفعل في هذه الحياة؟ ماذا يجب أن نتوقع من العالم؟

معركة التنوير اليوم ليست معركة ضد الدين، ولا يجب أن تكون كذلك، وإنما هي معركة مع الثقافة -ماكينه فهم الدين وتأويله- وبالتالي مع الذات. معركة التنوير تكن في إعادة تأسيس الوعي المسلم - وعينا جميعاً - من خلال التربية، بشكل يعيد تعريف الذات والآخر والطريقة التي يجب أن ننظر بها إلى العالم، وإلى غاية الحياة، ومعنى العلاقات وأسسها، ومعنى الصواب والخطأ.



قائمة المراجع

الطهطاوي، رفاعه رافع. (2010). الأعمال الكاملة - الجزء الثاني. القاهرة: دار الشروق.
جعيط، هشام. (2011). أزمة الثقافة الإسلامية. بيروت: دار الطليعة.
ديورانت، ول. (2001). قصة الحضارة (Vol. 27/28). القاهرة: هيئة الكتاب والمجموعة الثقافية المصرية.
عبده، محمد. (2006). الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده. القاهرة: دار الشروق.

10 - وبكل أسف، ما يزال بعض المثقفين في السياق العربي والإسلامي يبتنون مفهوم «الحقيقة العلمية» بمعناه الاختزالي الضيق جداً للقرن الثامن عشر، والذي تجاوزه أوروبا ذاتها كما أشرت نحو مفهوم أوسع لنسبية الحقيقة، يشمل العلم والدين معاً، فكم أن الدين «حقيقة» رمزية قاصرة، فالحقيقة التجريبية كذلك لها قصورها الذي لا جدال فيه، لا سيما بعد الكشوفات العديدة لميكانيكا الكم والتي تقوم حالياً بتفكيك وإعادة تركيب نظرة العالم لمعنى الوجود ذاته.

كثير من الأحيان من قبيل «نقد الاستشراق» و«الكولونيالية» وما إلى ذلك. بطبيعة الحال، كل هذه الأسئلة مشروعة لكنها لا تلمس الاحتياج الملح للمجتمعات العربية والإسلامية اليوم.

نقد وإعادة توجيه لسؤال التنوير اليوم

أولاً، أود أن ألفت النظر إلى عديد الاختلافات التي تعرّضت لها بين سياق التنوير الأوروبي ومثيله الإسلامي الذي هو قيد التشكل، وهي الاختلافات التي تشحذ الذهن للتفكير خارج صندوق التجربة الأوروبية الخام، لابتداع وسائل ومقاربات جديدة حقاً، لكنها أصيلة ومتجذرة في ذات الوقت. مثلاً، نحتاج أن نلاحظ أن المفهوم الاختزالي للحقيقة العلمية التجريبية قد تجاوزه حتى الثقافة الأوروبية اليوم، ولا يعقل أبداً أن يؤسس سؤال التنوير العربي ذاته على سؤال قد تجاوزه العالم منذ قرن! (فقط لأن العالم قد تجاوزه وليس مجرد أنه سؤال نشأ في السياق الغربي، فذلك لا يمكن أن يكون منفرداً سبباً لرفضه من حيث المبدأ). فاليوم، لم يعد مفهوم «التجريب» هو المفهوم المحوري، وإنما مفهوم «الاتصال»، ففي عصر الشبكات والتواصل الذي لا حدود له، يمكن نقد «الدين» -طبعاً «الدين السائد» لا الدين في أصله كفكرة مجردة- لا باعتباره «خرافة» لا يقبلها «العقل»، ولكن على أساس ما يحدثه من «انفصال» عن حركية الواقع المتسارعة. المقصود هنا نقد الثقافة الدينية بمقدار ما تكون عقبة أمام مسار التعلم الذاتي، والنضوج، وذلك في مقابل فضاء الاتصال الحديث الذي يشكل العالم اليوم. وهذا الشكل يمكن لمفهوم «الاتصال» أن يكون مرتكزاً للتجديد الديني، لا مفهوم «الحقيقة» الدو غمائي⁽¹⁰⁾. ومفهوم «الاتصال» ليس مفهوماً نظرياً كما هو واضح، ولكن مفهوم عملي، يتجاوز الإشكالات النظرية لمفاهيم جدلية بطبيعتها (مثل مفهوم «العقل») ويستدعي تلقائياً «التواصل»، «التعلم المتبادل»، «التشاقف»، «التحوّل»، «التكيف»... إلخ ومن هذه المفاهيم وغيرها تترام التغيّرات.

ثانياً: في تقديري لم يلمس السؤال التنويري كما هو مطروح اليوم أعمق نقاطه، ولم تضغط النخب العربية والإسلامية حتى اللحظة على أشدّ نقاط السؤال حرقاً وأهمية: سؤال التربية. فإذا كانت الثقافة التقليدية استطاعت أن تحافظ على نفسها من جيل إلى جيل عبر وسائط التربية المعروفة والحاضرة في ملايين التفاصيل اليومية، فلا بدليل لتطويرها عن اقتحام نفس الميدان؛ ببساطة ساذجة: بماذا سنجيب على أبنائنا عندما يسألوننا عن الله؟ وعن معنى الموت؟ وعن تعدد الأديان؟ وعن الجسد والجنس؟ بماذا سنجيب عندما يسألوننا عن الغرض من الحياة؟ وعن معنى الحرب؟ وعن معيار الخير والشر؟ أو حتى عن الوطن؟ هياكل العالم كلها تتغيّر، ولم تعد من بنية ثابتة، وكل الإجابات البسيطة التي قبلناها نحن من آبائنا، لم تعد لتقنع طفلاً في الرابعة من عمره.

المطلوب تحديداً - وهو ما يمكن أن نعتبره المعركة الحقيقية للتنوير - هو تقديم معالجة مختلفة ومعاصرة للمسألة الدينية ولما يمكن أن نسماه



العقل ودوره في القراءات التنويرية للنص الديني!



د. عبدالله فرج الله
كاتب وباحث
الأردن

الذي يضعونه في قائمة المعجزات، فالعقل الذي هو نسمة من الخالق وسر من أسرارها، تماماً كما هي الروح أمر إلهي وسر خفي، قادر على الإبداع المبهر، والصنيع المعجب، والتطوير الذي يأخذ بالألباب، فسبحان الله!

لهذا كله نقول إنَّ العقل الذي هو مدار التكليف، هو أساس الحياة، في عمارتها وبنائها ونهضتها وحضارتها واستقامتها، وتحقيق أمنها وتسهيل سبل العيش فيها، وتيسير أمورها، وتذليل صعوباتها، وحل ألغازها، وفك رموزها، وتطوير ما يمكن أن يحقق للإنسان رفاهية الأحلام، وأحلام الرفاهية.

هذا العقل، بإمكانه من جانب آخر، أن يجلب الشقاء والدمار والتعاسة للحياة، إن ملكه من فقد شروط الحياة الإنسانية، وقوانين الحياة الفاضلة، فانقلبت لديه الموازين، وانعكست عنده الاتجاهات، فتحرَّك بدهاء اللصوص، وخبث المتسللين لوادأ، وأنانية

حين نكون أمام قاعدة أصولية تؤكِّد أنَّ العقل هو مناط التكليف، فمعنى هذا باختصار أنَّ العقل هو نقطة الارتكاز التي تدور حولها الأمور، بغض النظر عن طبيعة هذه الأمور وارتباطاتها، بمعنى سواء كانت مرتبطة بالدنيا أو بالدين الذي يحدِّد مصير الإنسان في الآخرة.

والتكليف المرتهن بالعقل يحدِّد المصير، وما يترتب عليه من عقاب أو جزاء، كما يحدِّد المهام التي يمكن أن يتبوأها صاحب العقل في مسيرته الدنيوية، فالناس يفزعون في شؤونهم لذوي العقول الراجحة، والوعي الثاقب، فتستقيم حياتهم إن ظفروا بذويها، وتتشَّت حياتهم وتعطب، إن كان نصيبهم مدَّعيها، وما أكثر الأدعياء!

والعقل معجزة الخالق، سبحانه وتعالى، فبالعقل يقترب المخلوق من نهج الخالق في القدرة والإبداع وتحقيق ما كان يصنِّفه الكثيرون في باب المستحيلات، أو حتى ذاك



التنوير بحاجة لعقول
صالحة للاستعمال،
استطاعت أن تقاوم
وتنجو من عمليات السطو
التي استهدفت نشاطها
وحيويتها وعملها، فلم
تقع ضحية ترويض أو
احتلال أو تجميد



العقل ودوره في القراءات التنويرية للنص الديني!

كمصطلح، حين اتخذ سبيلاً للممارسات وفتاوي تدعو للتحرُّر والخروج من ثوب القيم والعادات، في وقت كانت الهيمنة فيه للمستعمر الأجنبي، الحال الذي جعله مصطلحاً مرفوضاً ومشوّهاً لدى القطاع العريض من أبناء الأمة عامّة، وهذا ما يصعب المهمة التنويرية ويزيد من تعقيداتها.

فالعقل الذي وقع في أسر الخرافات الدينية، والتفسيرات الغامضة، والآراء الشاذة، والنصوص البعيدة، سواء كانت محرّفة أو مفسّدة أو على الأقل مشكوكاً في صحتها ونسبتها، من الصعب أن يتقبّل الفكرة من أصلها، فهي عنده لا تخرج عن كونها مؤامرة على الدين، لهذا يؤجّل نشر القراءات لغايات إجراء تعديلات على العقل، والعمل على تحريره، ولا يسلك في هذا السبيل المساس في النصوص الدينية، لأن التعصّب إليها شديد، والتمسك بها متين، بل يفضل أن يكون المدخل للعقول أموراً عقلية توعوية فكرية فلسفية تفرع العقل وتضرب جموده، وتحرك أطرافه، وترشح جوانبه.

وباعتقادي أيضاً أن يتمّ تقديم قراءات تنويرية لنصوص صحيحة من الكتاب والسنة، غير تلك التي تعارف عليها المفسّرون والمجتهدون، ستساهم في ترسيخ طريق التنوير لتصحيح مسار العقول، والارتقاء بالفهم، مع التأكيد أنّ زماننا الذي تقدّمت فيه التقنيات تقدماً كبيراً يتيح لنا الاجتهاد، ويفتح لنا آفاقاً غير تلك التي كانت في زمن غابت عنه هذه التقنيات.

باختصار الحاجة ملحة للعمل على «العقل المسلم» لتحريره بعد استلابه، وتنظيفه بعد تشويبه، وتصحيحه بعد اعوجاجه، وإيقاظه بعد تخديره وتنويمه، وتحريكه بعد تجميده، ولا بد من الاجتهاد في هذا الباب أولاً، وبذل الوسع فيه، والبحث عن السبل التي تعمل على إحياء دور العقل المسلم، مع العمل على نشر القراءات التنويرية، وأقترح على الفاعلين التنويريين أن يكون ثمة مؤتمر خاص بعنوان: «نقد العقل المسلم.. التكوين والبنية والتنوير».

المتكبرين، ومكر المنافقين، وطمع المحتكرين، وبلادة المنحطّين، وانتقام المحرّمين.

ولخطورة العقل وأهميته ومكانته، في إدارة دفة الحياة، بكل تفاصيلها، وتسهيل سبل السيطرة على الإنسان من خلاله، كان هدفاً لاحتلاله أو ترويضه أو تجميده، والسيطرة عليه، من قبل عقول أخرى تضخّمت فيها الأنا وحبّ الذات، وملكة السيطرة على الآخرين، وامتثالهم وتسخيرهم.

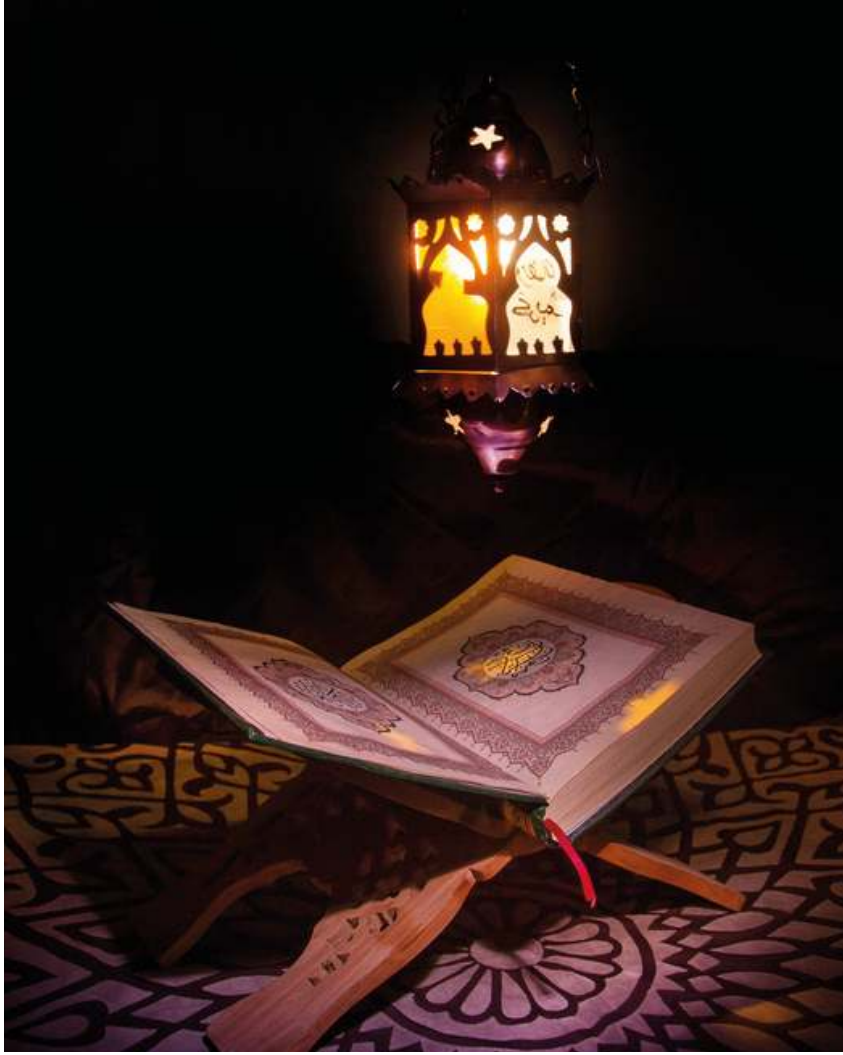
وباعتقادي أن التنوير بحاجة لعقول صالحة للاستعمال، استطاعت أن تقاوم وتنجو من عمليات السطو التي استهدفت نشاطها وحيويتها وعملها، فلم تقع ضحية ترويض أو احتلال أو تجميد، بل الأسوأ من ذلك أن كثيراً من العقول للأسف تمّ اغتصابها وانتهاك حرّمتها، فنعطلت تماماً أو عطبت جزئياً، فأصبحت بخلل في الاستقبال، وآخر مثله في الإرسال.

مثل هذه العقول، في الحقيقة، ليست مهيّئة لاستقبال أي قراءة غير تقليدية للنص الديني، وتفتقد البيئة المناسبة لاحتضان أي قراءة من هذا القبيل، ومن هنا يكون من العبث بذل الجهود في قراءات تنويرية في ظل عقول مستلبة، ومرتهنة لحقبة زمنية ما، أو جبهة من الجهات، أو خطّ فكري محدّد، (التنوير) من النور، ويصعب على من وُضِع في ززانة محكمة الإغلاق أن يراه، فالواجب يقتضي تحرير السجين من ززانتته، حتى يستطيع أن يرى بصيص النور، ويدرك أثره وأهميته، أمّا إن بقي في ززانتته المظلمة فلن يجدي الحديث معه عن النور شيئاً.

والزنانة قد تكون إراثياً وقد تكون اجتهاداً في ميدان الفكر أو التفسير أو الوعظ والإرشاد، وقد تكون جماعة بعينها، وقد تكون نهجاً سياسياً، وقد تكون نصوصاً عبث بها، وقد تكون شخصاً بعينه.

خاصّة وأن التنوير نال حظاً واسعاً من التشويه والاستغلال السلبي





تنوير العقول من خلال تحرير القرآن



مولاي اسماعيلي
مدير مركز
النجاح والتنمية
العربية

منزّل من رب العالمين على محمد ابن عبد الله، فلا يساورهم الشكّ في أنّ هذا الكتاب صالح لكل زمان ومكان، ولديه القدرة على التفاعل مع متغيّرات العصر والتطوّر الذي يشهده العالم، وقابل للتكيف مع تغيّر الأماكن والأزمنة وتطوّرها.

لكن الذي حصل هو العكس تماما، حيث اجتهد بعض الناس في تدوين فهمهم للقرآن وتفاعلهم مع آياته، وسمّوها تفسيرات للقرآن، رغم أنّ المعنى الأوّل بتفسير القرآن هو محمد عليه السلام، لم يبق بذلك، وأمر أصحابه أن يحسبوا كل شيء كتبوه عنه إلا القرآن مخافة أن تختلط أشياء أخرى بالقرآن، ومات عليه السلام وترك هذا الكتاب مفتوحا، حتّى لا يوجوه متعدّدة، وترك باب التفاعل معه مفتوحا على مصراعيه، وأكّد دعوة القرآن نفسه، بأنّ آية الدخول إلى هذا الكتاب والسياسة في عالمه هي التفكير فيه والنظر في الآيات وتدبرها وتأمل معانيها ورسائلها وقراءة الكون من

يُعَدّ القرآن الكريم معجزة الرسالة المحمّدية التي واجه بها الرسول محمد عليه الصلاة والسلام الجاحدين من قومه، وتحذاهم في أكثر من مناسبة لكي يأتوا بمثله فجزوا، بل وصل التحديّ إلى أن يأتوا بآية من مثله، فلم يستطيعوا أن يأتوا بآية واحدة، فكان القرآن بحق معجزة فريدة من نوعها، تميّزت عن كل المعجزات التي أتى بها الأنبياء والرسل قبل محمد عليه الصلاة والسلام، والتي كانت في أغلبها معجزات مأموسة مادية تُرى بالعين المجردة، عكس القرآن الذي بُني سياقه الإعجازي على منظومة من التفكير والتأمل واللغة والبلاغة، ولأن القرآن هو آخر الكتب السماوية، كان لا بد أن يحمل بين طياته أسباب استمراره وصلاحيته للأزمنة اللاحقة التي تلت زمن البعثة، والتي سيعيشها لاجمالة أتباع هذه الديانة بكل تحدياتها ومشاكلها ومستجداتها، وأن يجد حولا لكل التساؤلات التي برزت وستبرز في تاريخ أتباع الديانة المحمّدية، ولأن المسلمين يجزمون بأنّ كتابهم



تحرير القرآن من التفسيرات الجامدة يعني فتح آفاق جديدة أمام العقل المسلم للسفر في عوالم جديدة لها صلة مباشرة بما يشهده العالم من تغيير مضطرد، وتقلّبات متسارعة، وسينسج علاقة سليمة بين القرآن، والكون



تنوير العقول من خلال تحرير القرآن

والتفكير والنظر والسمع والسير في الأرض، عبر آليّة التدبُّر التي تضمن مخاطبة الإنسان للقرآن بشكلٍ مباشر دون وسطاء، لأن رب العالمين لا يحتاج لمن يتوسّط بينه وبين عباده، فبوابة التدبُّر تُدخل الإنسان إلى رحاب الله دون وصاية من أحد، ودون ادّعاء أحد بأفضلية الفهم والمعرفة، فرب العزّة يُؤكّد دائماً أنّ القرآن ميسّر للذكر فهل من مذكّر.

تحرير القرآن من التفسيرات الجامدة يعني فتح آفاق جديدة أمام العقل المسلم للسفر في عوالم جديدة لها صلة مباشرة بما يشهده العالم من تغيير مضطرد، وتقلّبات متسارعة، وسينسج علاقة سليمة بين القرآن، والكون، يقرأ من خلالها حركة الكون عبر القرآن وآياته عن الآفاق والأنفس، ويفهم حركة الكون وقوانينه من خلال تفاعل عقلي وعلمي مع القرآن الكريم، حينها فقط سيكون للمسلمين دور كبير في عمارة الأرض وتحقيق الاستخلاف فيها.

إنّ كتاب الله مفتوح لمن أراد الدخول إلى أعماقه، وهي دعوة مفتوحة لا نهاية لها، لا يخاف من كثرة الداخلين إليه والباحثين في أغواره، وكم هي قوية مقولة للدكتور محمد شحرور يقول فيها "اقرأوا كتاب الله بكل جرأة، لا تخافوا منه ولا تخافوا عليه، فإن الله لا ينهزم".

إنّ الدعوة إلى تحرير القرآن من الألفاظ المغلقة، هي دعوة لإعادة الاعتبار لكلام الله، وجعله منارا يهتدي بها الانسان المعاصر لمساعدته على بناء حضارة إنسانية قائمة على الحبّ والسلام وقبول الإنسان سواء كان مؤمنا بهذا الكتاب أم لا، لأن رسالة القرآن هي رسالة لكل البشر وليس للمؤمنين به فقط، قال تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" (28). سورة سبأ.

خلال آيات الآفاق والأنفس، والاعتبار من قصص وما تريد إيصاله للناس من معاني وعبر.

لقد كان لبعض التفاسير دور كبير للأسف في تجميد معاني القرآن وإعطاء تفسيرات واحدة لآياته، ممّا قلّص مهام القرآن وإعطاء تفسيرات واحدة لآياته، ممّا قلّص مهام القرآن، في الاكتفاء بقراءته والتبرُّك به والحصول على قدر معين من الحسنات، فغرق النص القرآني في تفسيرات بشرية محدودة، أثّر فيها الزمن والوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي لكانتها، لكن الخطأ الأكبر هو اعتبار هذه التفاسير-رغم كثرتها- هي القصد الإلهي، والبحث عن مراد الله تعالى في هذه الآية أو تلك، ممّا جعل الإنسان المسلم يرتنن لهذه التفاسير، ويعتمد في فهمه للقرآن عليها وحدها، بل رفع البعض هذه الكتب إلى درجة التقديس، وأن أي انتقاد لها أو مخالفتها يُعتبر انتقادا للقرآن نفسه أو أكثر من ذلك، واعتبر من يجتهد أو يُحاول تجاوز تلك التفسيرات، عدوا للدين ولله وللمسلمين، فيواجه بكل الوسائل المتاحة بدعوى الحفاظ على بيضة الإسلام ومواجهة أعدائه، فقلّلت أغلب محاولات الجديد في فهم النص القرآني في مهداها، ونُعت أصحابها بشئىّ النعوت السلبية، وأتهموا بمخالفة إجماع الأمة، ونال العديد منهم الأذى الجسدي من جراء ذلك، بل إن بعضهم قدّم روحه فداء فهمه المختلف لآيات القرآن الكريم.

إنّ المطلوب الآن هو تحرير القرآن من معضلة الزمن الأول، أي القرنين الأوّل والثاني، تحرير القرآن لن يكون بالارتباط لهذا الزمن بشكل كلي، والتحرير ليس دعوة للقطيعة الشاملة، لكن هي دعوة لكي نفهم القرآن من خلال المتغيّرات الحالية، لأن ذلك سيجعل استمرارية إنجاز الرسالة أمرا واقعا لا يُجادل حوله اثنان، وتحرير القرآن أيضا يتم من خلال الغوص فيه، والتجاوب مع دعواته المتكرّرة لاستعمال العقل



عليه بـ "المابعديات"، ما بعد العلمانية وما بعد الحداثة... وفي سياق عالمي تطلّخه دماء ضحايا التطرّف الذي يرفع شعار الدين ويافظه الدفاع عنه، ولأنّ الإسلام أحد "المتممين" بهذا التطرّف، فهو ملزم بمراجعة ذاته، ليس فقط لرفع التهمة، بل للبحث عن طريقة ناجحة للتعامل مع التراث ونصوصه. بما يفتح آفاقا واسعة للفهم والتأويل والقراءة والتحويل، والسعي للمشاركة في بناء العالم وتقدّم الحضارة الإنسانية، على قدر المساواة مع باقي الأديان والثقافات العالمية، بعيدا عن عقدة النقص أو نقاء وصفاء الذات.

سيتركز مقالنا على ثلاثة محاور أساسية:

أولاً: التراث، أزمة النص أم القراءة:

وهذا المحور سيتوقّف عند مشكلة قراءة التراث الإسلامي، وأهمية توعية القراءات وتجديدها. والبحث فيما إذا كانت أزمة النصوص الدينية تتعلّق بالنص بما هو نصّ في حدّ ذاته أم أنها خارج عنه، تتجاوز جغرافيته النصية. وأيضاً ما إذا كانت الأزمة ترتبط بجوهر النصّ القرآني أم بالنصوص التي كتبت حوله، نصوص الحديث والتفسير والفقه والكلام... وإمكانية إحداث قطعة مع هذه النصوص ورفع القداسة عنها.

ثانياً: التطرّف والدين، أيهما يتكلم الآخر: هل الدين هو الذي يتكلم التطرّف أم التطرّف الذي يتكلم باسم الدين؟

وسنقارب فيه ظاهرة التطرّف الديني وجذوره، وصلة هذا التطرّف بالنصوص المقدّسة وتفسيراتها المتعدّدة، والبحث عن الأسباب التي تجعل ممارسة العنف باسم الدين فوضوياً يحقّ لكل اللجوء له، وليس مأساساً من قبل المؤسسات الدينية والحكومية، خاصّة مفهوم "الجهاد". ما إذا كان النصّ القرآني يعطي الحق في مارسه لأيّ كان، مجرد أنه مسلم، أم ضرورة توجيهه من قبل سلطة الحكم القائم/ المؤسسة الدينية. خاصّة وأنّ زمان الإمبراطوريات انتهى، والقوة/النفوذ صار محكوماً بقوانين وتشريعات واتفاقيات مدنية، طبعاً دون إغفال العلاقة

1 - أوجينيو تراس « التفكير في الدين الرمز والمقدس ». ضمن كتاب « الدين في عالمنا » تحت إشراف «جاك دريدا» و «جيانى فاثيمو»، ترجمة محمد الحلالى وحسن العمراني، دار توبقال للنشر، ط 1 / 2004 الدار البيضاء المغرب.

لعلّ من أعمد الظواهر الإنسانية، الظاهرة الدينية. لقد شكّل الدين أولى الوسائل والطرق التي سعى من خلالها الإنسان، إلى فهم ذاته والعالم من حوله، والملاذ الذي يعود إليه عندما لا يجد تفسيراً لبعض ظواهر الكون، ولطلب الخلاص. وبهذا ظلّ الدين هو الخزان الحامل لتصوراته ورؤاه وتفسيراته، الشاملة والعامة عن الكون ومصيره. فلأنّ الوجود بدا له غريباً وغير مفهوم، أعطاه معنى خاصاً، كما تجسّد ذلك في معطى الدين، فلا غرابة إذا نعت الإنسان بأنه كائن ديني، والدين بعد من أبعاده.

لن تبحث هذه الأسطر في أصل الدين، ولا في التاريخ للظاهرة الدينية، بقدر ما ستطرح إمكانات لإعادة قراءة النصوص الدينية، قراءة أساسها تجريد الرؤية والمساءلة النقدية البناء والمعاصرة للتراث، وبخاصّة النصوص الدينية الإسلامية، ومحاولة إيجاد الأدوات والتقنيات المنهجية القادرة على ردم الهوة، بين تراث يعود لماضي سحيق وفهم عتيق، وإنسان معاصر بطموحات وتطلّعات مختلفة. إنسان تكوّنت لديه رؤى مختلفة عن ذاته ووجوده وفهمه للعالم، نتيجة التطوّرات العلمية والتقنية التي تحقّقت بفضل انتصار البشرية على الطبيعة المادية.

هذه الرؤى المغايرة تكشّفت عن تناقضات لدى كل متدين، بين تراث يشدّه ويأسره إلى الماضي، وعصر يعيشه ويفرض عليه الانخراط والمشاركة فيه. وفك هذه التناقضات لن يتأتّى إلا بالقراءة الفاحصة والناقدة للدين والتراث عموماً، قراءة تتلاءم وروح العصر الذي نحياه ونتقاسم فيه الوجود مع ذوات أخرى ليست أقلّ ارتياحاً واطمئناناً لتراثها الديني. فنحن الآن في وقت لا مناص فيه من "أن يصبح فيه الدين موضوعاً قابلاً لأن يفكّر فيه"⁽¹⁾، والتخلي عن النظرة المطمئنة التي لا يشوبها شكّ، والتفكير في الإسلام على وجه التحديد.

هذه المقالة ستقدّم أرضية لمساءلة الظاهرة الدينية الإسلامية، والسعي لتشكيل فهم يضع نصب عينيه السياقات العلمية والفكرية العالمية لعصرنا، دون ادّعاء للقبض على الحقيقة أو تقديم حلول أو إجابات قطعية وسحرية. فعودة الدين وليس العودة إلى الدين بتعبير "كريستينا شتوكل"، على الساحة الفكرية العالمية. وضع كل ما هو ديني موضوع نقاش وجدال، في ظلّ ما يمكن الأصلاح

الفهم المعاصر للدين؛ الإسلام والسبيل لتجديد الرؤية



المحسن بيروك

كاتب وباحث

المغرب



إذا ما أراد المسلمون السير مع الركب العالمي ومسايرة التاريخ، فلا بد لهم من صياغة رؤية واضحة وقراءة حدائثية متنوّرة للتراث الديني، تخرجه من سيطرة الفهم القروسطي الضيق، هذا الفهم الذي لم يثمر إلا التطرّف والعنف الديني داخليا وخارجيا.



الفهم المعاصر للدين؛ الإسلام والسبيل لتجديد الرؤية

المتبسة بين الديني والزمني السياسي في الإسلام.

ثالثاً: الدين و"المابعديات": الإسلام على المحك

وسنبحث فيه إمكانية تجديد روح الإسلام كدين وثقافة، في استحضار للعصر الذي نعيشه. والاستفادة من القراءة المعاصرة للدين عموماً، كما تبلورت في نهاية القرن العشرين وبداية الحادي والعشرين. فقد طرّح سؤال الدين من جديد على الساحة الفكرية العالمية، في سياق ما يمكن الاصطلاح عليه بـ"المابعديات"، ما بعد الحداثة، ما بعد العلمانية؛ وهو سياق سيسمح للإسلام والمسلمين بالأخص، تشكيل نظرة جديدة وفهم دقيق للتراث والنص الديني، وإعطائه بعداً علمياً في علاقة بباقي الديانات الأخرى. فالحديث عن التمرکز الجغرافي للدين قد ولى، وصار العالم فضاءً مفتوحاً لكل التصورات الدينية، بفعل ظاهرة الهجرة العالمية والعلاقات المتشابكة والمعولمة. فهل سينجح الإسلام والمسلمون في استتار هذه اللحظة التاريخية، للخروج من قوقعة نقاء وصفاء الذات، وتشارك العالم مع مختلف الديانات والثقافات في جو من التبادل والحوار والتواضع؟ وتجاوز الصراع الأجوف بين الديني العلماني والأصيل والدخيل، وما تولّد عنه من ثنائيات لم يعد أحد يستسيغها ولا يصدّق خطاباتها.

أولاً: التراث؛ أزمة النصّ أم القراءة

عند محاولة قراءة التراث الديني الإسلامي، لا شك أن هذا السؤال قد يستوقفك: هل أزمة قراءة التراث تكمن في النصّ ذاته - النصّ القرآني / نصّ الحديث / التفاسير... إلخ، أم في طبيعة القراءة منهجاً وفهماً واستثماراً؟ وهو سؤال ليس من السهل الإجابة عنه، بإرجاعه لجهة واحدة، هذا إن لم تكن الأزمة تتعلق بهما معاً. وإذا ما نظرنا إليها من جانب النص، فإن النصّ ليس نصاً واحدة، بل نصوص يتولد الواحد منها عن الآخر. بدءاً بالنصّ القرآني كأصل، ثم نصوص الحديث والتفاسير كفروع، مع استحضار تعدّد واختلاف الروايات والتأويلات.

لو سلّمنا أن القرآن هو النصّ الأصل، وهو وحى إلهي - كلام الله - الذي

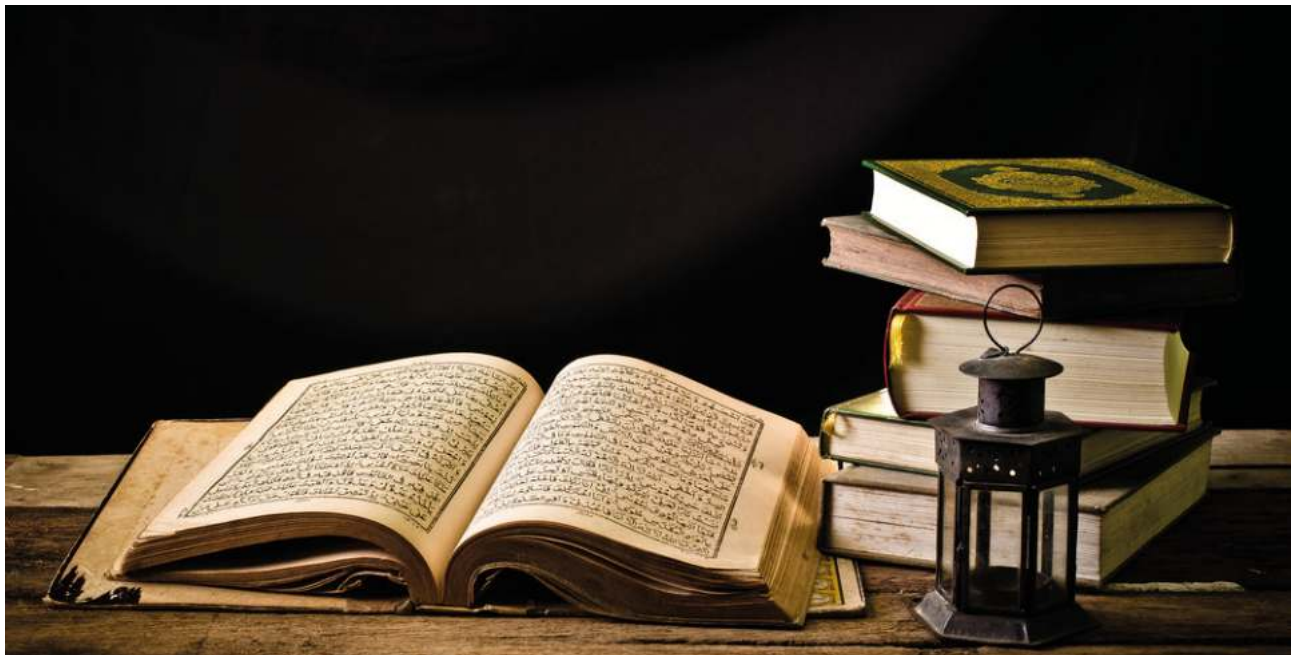
جاء على لسان رسوله (ص)، غير أنه كتب باللغة العربية التي هي إنتاج بشري (ظاهرة بشرية). فإن النصّ القرآني يكون بذلك يتداخل فيه الإلهي بالبشري، وهو تداخل مثير للاهتمام والتساؤل. فعناها إلهي ورسمه إنساني، والباحث ملزم بأن يدركه كوضوع معرفة من طبيعة مركّبة، كما أن مطالب أن يسلم بقداسته العلوية وواقعيته. وعمله يفرض عليه رفع قدسيته المطلقة ما أمكن، وتفكيك سلطته وقوته المتعالية. للتمكن من فهمه وقراءته قراءة نقدية تأويلية تحويلية لدلالته، تتجاوز منطوقه وتكشف إمكاناته واحتمالاته، أي النظر إليه (النص) من حيث أنه "متعدّد المعنى، ملتبس الدلالة، كثيف المفهوم، متوتّر الوجهة، إشكالي القضية والأطروحة"⁽²⁾. وليس أدل على التباسه وكثافته، ما كتب حوله من نصوص وتفسير وشروح وشروح الشروح، وما نتج عن قراءته من علوم - بالمعنى الديني للكلمة - ومناهج قياس واجتهاد. وكل هذا يبرهن مدى حيويته وعدم قابليته لأن يستنفذ، ويقبل الحصر في قراءة واحدة نهائية وقطعية. ولكن ثراه وحيويته، لا يبز ولا ينفي إمكانية أن يكون مصدر الأزمة.

إنّ أي قراءة معاصرة للنصّ القرآني على وجه الخصوص، والتراث على العموم، تستدعي استحضار السياقات التاريخية والفكرية والثقافية وغيرها. فلا مبرّر لإنكار ينفي أنه "يحتوي على أصل ثقافي شامل ينطوي على رؤية جذرية للعالم. وهذه الرؤية تتسع باتساع لغته، وهي لغة ميزتها الاتساع ما يجعله منبعاً للدلالة لا ينضب. وبسبب هذه الخصائص كان النصّ مصدر الاختلاف وأصل التفاوت."⁽³⁾ والدراسة الغنية، مهما كانت منطلقاتها الفكرية والمنهجية، هي التي تسبر النصّ وتبحث فيما لم يقله أو ما لا يكشفه، بحيث تخترق النصّ كعطي مادي كما تشكّله اللغة وأبجدياتها، وتؤوّل رمزيتها وتمشك صلابتها. وتحوّل القراءة إلى محاورة شقيقة ومثمرة، ومغامرة في بحر النصّ وممكناته. متخطية حواجز المقدس وهالته المطلقة إذ "المقدّس ليس الديني فقط... وإنما يمكن

2 - علي حرب "هكذا أقرأ ما بعد التفكيك" المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط

1، 2005، بيروت / لبنان، ص 23.

3 - المرجع نفسه، ص 43.



شكلين: شكل يقوم على التماهي والتطابق، وآخر على الهدم والرفض. وكلاهما يعيقان ويعطلان القراءة التنويرية البناء والرصينة، فالقراءة المتماهية مع التراث تسعى للبحث عن الحل في الماضي والعودة إلى السوراء، فيكفي أن يدبر المرء وجهه للخلف، ليجد الجواب لمشكلاته الدينية والدينيوية، والقراءة القائمة على الهدم والرفض تعمل على هدم كل ما هو ديني، لأنه سبب التخلف والويلات التي نعاني منها، والعائق أمام أي نهضة ثقافية علمية وحضارية، والحل هو القطيعة التامة معه. وإذا كان الأمر هكذا، فإن الدراسة لا تعني أن المرء عليه " أن يتحرر من أصوله وأسائه أو بيئته وتراثه، بقدر ما يعني أن نقيم مع الأصول والثوابت علاقات متحركة ومتغيرة أو نامية ومتجددة. بحيث لا تتعامل مع النصوص والتراثيات والخصوصيات كعوالم مغلقة أو كتاريس لشن الحرب على الآخر، بل كحقول للدرس والتنقيب، أو كمواد فكرية نختلف عنها ونغنيها بالقراءات الخصبية والمثمرة. أو كرؤوس أموال رمزية غنية، تنتظر أن نقوم بصرفها وتحويلها إلى وقائع معرفية غنية، أو قواعد عملية فعالة وراهنه تتحول بها بتحويل علاقاتنا بالواقع والعالم."⁽⁷⁾ وبهذا يتحوّل التراث إلى خدمة الحاضر، وعامل للتغيير والارتقاء نحو آفاق رحبة، بدلا من ارتهان الإنسان في الماضي، أو إقصائه تماما وهو أمر غير قابل للتحقق لأن التراث الديني يدخل في بنية وعي الإنسان ومخيمه الجمعي.

لا نستطيع إنكار أن الأزمة هي أزمة نصّ وقراءة، وإن تفاوتت حدّة الأزمة. وأي قراءة تنويرية للدين تستحضر واقع الإنسان المعاصر وتطلعاته تستلزم:

■ رفع القداسة عن النصوص، واعتبار القراءة لا تغيّر من طبيعة النصّ المادية شيئا. فهي يقدر ما تهدم تبني، فتحوّل دلالاته إلى عامل إثراء للنصّ ودافع للتغيير الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والأخلاقي والعلمي والحضاري.

■ تغيير المناهج التي يتمّ توظيفها في دراسة النصوص، فإذا كان المسلمون قديما قد أسسوا مناهج وعلوم لقراءة الدين، فإن الأمر لا يفرض مواصلة القراءة بالمناهج والطرق ذاتها، فالواقع قد تغيّر والنظرة اختلفت، ولا شيء يحول دون استنثار أحدث المناهج الحديثة في كافة العلوم لإضاءة النصوص ورفع العتمة عنها. ولا مبرر للقول إن هذه المناهج قد تتعارض وقداسة النصّ، فحتى مناهج القدماء استفادت من مناهج الشعوب الأخرى السابقة على الإسلام.

■ عدم احتكار المشروعية الدينية في تفسير وفهم النصوص، وضرورة القطع مع التصوّر التقليدي للفقيه، إذا لا بد من أن يكون مطالعا على العلوم والمناهج المعاصرة، خاصّة الثورة البيوتقنية العالمية.

ثانيا: التطرّف والدين، أيهما يحكم الآخر: هل الدين هو الذي يتكلم التطرّف أم التطرّف هو الذي يتكلم باسم الدين؟

- 4 - عبد الهادي عبد الرحمن "عرش المقدس، الدين في الثقافة والتقاليد في الدين" دار الطليعة، ط 1، 2000، بيروت / لبنان، ص 12.
- 5 - علي حرب " هكذا أقرأ ما بعد التفكيك " مرجع سابق، ص 15.
- 6 - صادق جلال العظم " نقد الفكر الديني " دار الطليعة، ط 2، 1970، بيروت / لبنان - بتصرف.
- 7 - علي حرب " هكذا أقرأ ما بعد التفكيك " مرجع سابق، ص 84

قراءة الدين الإسلامي تقوم على شكلين: شكل يقوم على التماهي والتطابق، وآخر على الهدم والرفض. وكلاهما يعيقان ويعطلان القراءة التنويرية البناء والرصينة،

حتى في عاداتنا اليومية واعتقاداتنا، في تفاؤلنا وتشاؤمنا، في النظم التي تحكم علاقاتنا⁽⁴⁾. فكّم هي الأفكار والمعتقدات والأحلام والأمال التي قد تكون تسربت إلى أعماق النص، وأصبغت عليها صفة القداسة، والقارئ مجبر بالكشف عنها، حتى تتكلم مهمته بالنجاح.

هكذا إذا، تكون كل مقاربة للتراث الديني " بنصوصه وثوابته أو مؤسّساته ومرجعياته. (لا بد أن تؤخذ) كمخزون ثقافي أو رأس مال رمزي، يحتاج إلى الصرف والتوظيف. من خلال عمل الذات على الذات بالجهد والاجتهاد أو الاختيار والتوليد، في ضوء الحاضر وهوومه."⁽⁵⁾ لا بالتماهي معه والتطابق مع حقائقه، بل بمساءلته وتشريحه لفك رموزه؛ فالباحث ذات مسكونة بالحيرة والشكّ والتساؤل، لا طالب خلاص وطمأنينة وارتياح.

كما تتكشف الأزمة في طريقة القراءة أيضا، التي لا ترتبط بنوع واحد بل بأنواع عدّة. تختلف من حيث المرجعية والمنطق المتبع في الفهم، والمسعى الذي يرسم لها صاحبها. وهذه القراءة يمكن حصرها في أربعة اتجاهات، ثلاثة منها أخذناها عن صادق جلال العظم، وأضافنا لها اتجاه رابع. فهناك الاتجاه التوفيقي والتبريري والتعسفي⁽⁶⁾ ثم اتجاه الرفض، وتبني نظرة كل اتجاه للتراث الديني على الآتي:

1) الاتجاه التوفيقي: ويسعى إلى محال التوفيق بين ما ورد في النصّ القرآني وما توصل إليه العلم الحديث، مبرّرا عدم اختلاف وتناقض ما توصل له العلم وما جاء به الدين. وهذه القراءة ينتج عنها تشويه للدين والعلوم معا.

2) الاتجاه التبريري: وهو اتجاه يعمل على تبرير كل الوقائع، العلمية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بأنها تنسجم مع ما جاء به الإسلام ولا تتعارض معه. وخير دليل على ذلك حسب العظم، أنّ الفقهاء في الدول الإسلامية التي تبنت الاشتراكية، برّروا أنها لا تتعارض مع روح الإسلام. وفي المقابل الذين يوجدون في الدول الإسلامية التي تبنت الليبرالية، برّروا أن الرأسمالية لا تتعارض مع مبادئ الإسلام.

3) الاتجاه التعسفي: ويعمل على التوفيق بين العلم والدين، من خلال السعي إلى استخراج كافة العلوم الحديثة ونظرياتهما من القرآن. معتبرا أن كل مع توصل له العلم الحالي متضمّن في القرآن منذ 14 قرنا.

4) الاتجاه الرفض: وهو اتجاه يسعى إلى هدم بكل ما هو ديني، منطلقا من عدم جدوى النصوص الدينية. لأنها وفقها فقدت قيمتها، وأثبت العلم تناقضاتها وزيفها.

بناء على هذه الاتجاهات، يتبيّن أن قراءة الدين الإسلامي تقوم على

الفهم المعاصر للدين؛ الإسلام والسبيل لتجديد الرؤية

من المنظرين المتطرفين، الذين ينتقون مجموعة مختارة من بين الآلاف من الأحاديث المدرجة في النصوص الشرعية.⁽¹⁰⁾ ومن بين الأمثلة على النصوص التي يستند إليه التطرف الإسلامي نجد بن تيمية الذي جزم أن العلم الموروث عن النبي "وحده يستحق أن يسمى علما" مستبعدا بصورة نهائية كل علم لا تكون النبوة مصدره، والشهرزوري قد أفتى بأن "الفلسفة أسن السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة".⁽¹¹⁾ وإلى جانب هؤلاء هناك نصوص محمد بن عبد الوهاب مؤسس السلفية الوهابية وسيّد قطب وغيرهم ممن يجمع الباحثين أن الفكر المتطرف الإسلامي يبني أفكاره ومشاريعه التخريبية على نصوصهم وكتاباتهم. فيكوّنون منظمات جهادية تكفيرية "تختزل فريضة الجهاد في ممارسة القتل والعنف".⁽¹²⁾

يتّضح أنّ النصّ القرآني يتضمّن نصوصا وآيات، غالبا ما تقرأ قراءة ضيّقة ومعزولة عن سياقاتها، يتمّ تأويلها تأويلا خاصا، من قبل مرجعيات فقهية دينية بطريقة محرّضة على التطرف، ومن طرف الحركات الجهادية الإسلامية لإعطاء تبريرات للعنف والقتل الذي تمارسه.

2 - المتطرف ناطقا باسم النصّ

إذا كانت النصوص الدينية (القرآن والشريعة)، تتضمّن نصوصا تحثّ على الجهاد، ويتمّ التعسّف في تأويلها حتى تؤدّي الدور المطلوب منها. من قبل الجماعات الجهادية الإسلامية، لتعطي صفة القداسة لجرائمها الوحشية، ضدّ من تعتبرهم أعداء الملة والدين. فأنشد النصوص بقدر ما تكون المبرّر للتطرف، تكون الغاية المراد الدفاع عنها وتطبيقها من جهة، ومن جهة أخرى السبيل والطريق لبلوغ أهداف سياسية واجتماعية أو غيرها. ومن ثمّ السعي للتغيير الجذري وعلى كافة المستويات، فيكون العنف والقتل أكثر وحشية وشراسة.

امويين للدين على أنه "لا زمني ولا تاريخي وغير قابل للنقد"⁽¹³⁾ وسعيها إلى فرضه بلغة السيف، بخطاب مالك للحقيقة المطلقة، ومتعالٍ عن الواقع والتاريخ. وتحثّ شعارات من قبيل "الإسلام هو الحل" و "الإسلام دين ودولة" و "خير أمة أخرجت للناس" و "القومية الإسلامية" و "الدولة الإسلامية"، يجعل كل شيء يستحيل مقدّسا لأنّ "الإنسان المتدينّ (يطبعه) لا يستطيع العيش إلا في مناخ مشبع بالقداسة"⁽¹⁴⁾، فيعادي كل ما لا يجد له أصلا في الدين.

هكذا يتحوّل المتطرفون إلى ناطقين رسميين باسم الدين، مسكونين بعاطفة دينية جياشة، وندرجية مفرطة في النظر للذات. ويحملهم ذلك

النصّ القرآني يتضمّن نصوصا وآيات، غالبا ما تقرأ قراءة ضيّقة ومعزولة عن سياقاتها، يتمّ تأويلها تأويلا خاصا، من قبل مرجعيات فقهية دينية بطريقة محرّضة على التطرف

لا أحد يستطيع نفي أن مفهوم التطرف، مفهوم عام وشامل، ومبرراته قد تكون عرقية أو دينية، أيديولوجيا أو سياسية... غير انه يرتبط دائما بالمنظومات الفكرية الدوغمائية والأصولية، والأصوليات كلها من طبيعة واحدة. "من حيث إرهابها الفكري والمادي، كما شهدت التجارب، وما تزال تشهد، من حيث علاقاتها بشعاراتها ونصوصها ورموزها. من النازية إلى الصهيونية، ومن الستالينية إلى الماوية، ومن الجهادية الإسلامية إلى الإنجيلية الأمريكية."⁽⁸⁾ فالتطرف عموما لا يجد مكان له إلا في ظل المرجعيات الفكرية الشمولية والإقصائية.

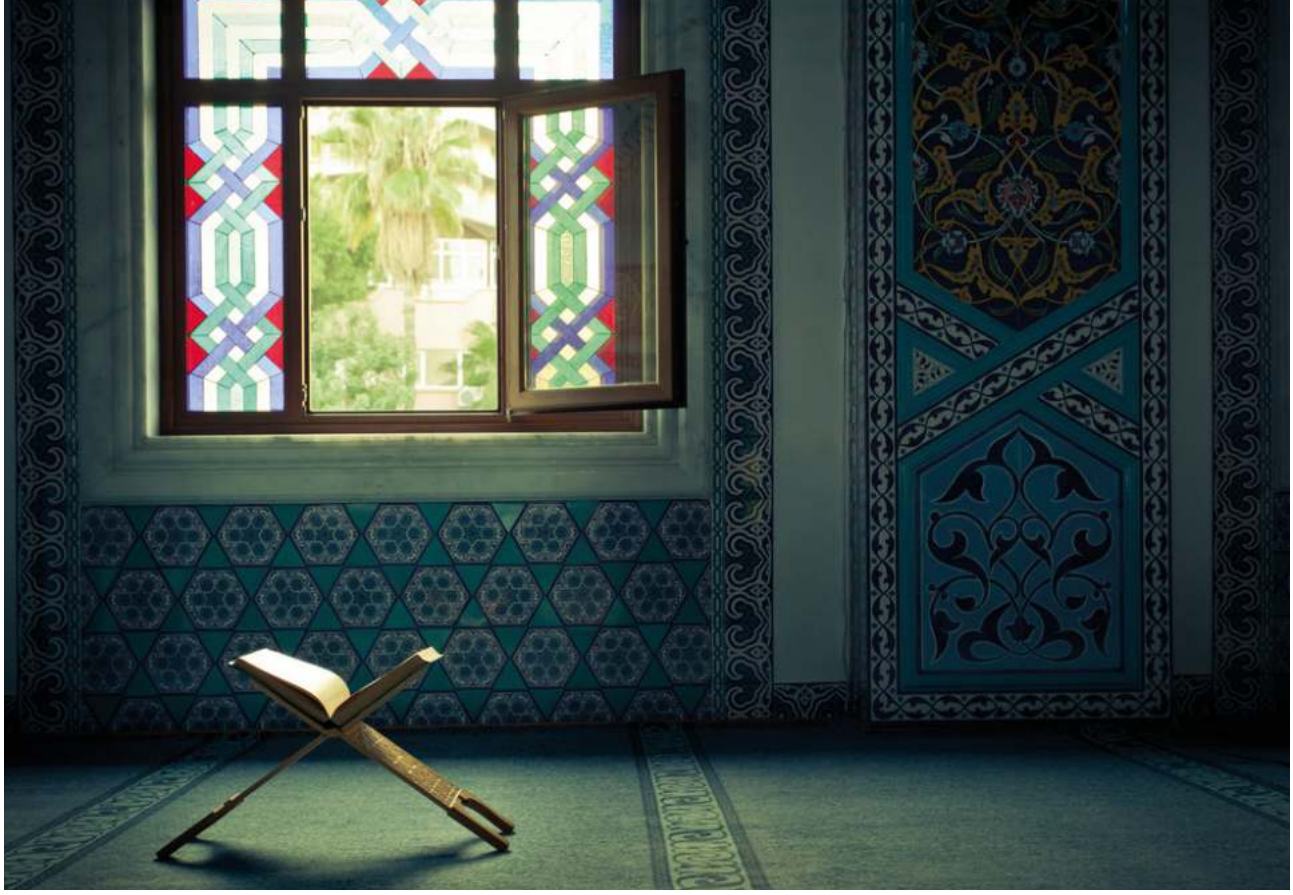
ويشكّل الإسلام أحد "المتهمين" بالتطرف في واقعنا المعاصر، بعد ما ظهرت جماعية متطرّفة إسلامية/ إسلاموية. وما دام الإسلام متّهما، فإن الأمر يدعو إلى البحث فيما إذا كانت نصوصه (القرآن والشريعة) هي منبع هذا التطرف، أم أن الجماعات المتطرّفة هي التي تحاول رفع شعاراتها باسم الدين، وتبرّر تطرفها بالسحب من الموروث الديني حسب هواها.

1 - منطوق النصّ وتأويلات الفقهاء

بالعودة إلى النصّ القرآني، لا بد وأنك ستجد حافلا بالآيات التي تتحدّث عن مفهوم "الجهاد" أساسا. وأخرى تتناول طريقة العلاقة التي تربط المسلمين بغيرهم، سواء من أهل الكتاب أو من أصحاب الملل الأخرى. وهي آيات تدعو إلى إعلان "الجهاد" على "الكفار" و "أعداء الله / الدين"، غير أن الذي يجب وضعه في الحسبان، أنّ هذه الآيات لها سياقاتها وأسباب نزولها، كما أن لبعضها آيات تنسخها. والنصّ القرآني في طبيعته حتمال معان، ما يجعل آياته تؤوّل وتقرأ بطرق مختلفة. ومن هذا المنطلق يوظف النصّ لممارسة التطرف، بما يتوافق وأجندة الجماعات ذات الأيديولوجية الإسلامية التي "بمّانها ومرجعياتها تستند بشكل أساسي "للقرآن" والذي تفضّل قراءته بشكل انتقائي، ولا سيما عبر آيات معيّنة من سور محدّدة أكثر من غيرها."⁽⁹⁾ هكذا تكون القراءة أحادية ومنغلقة تنزع النصّ من سياقه العام ككل، ومن سياقه التاريخي والثقافي. ليتماشى مع البحث عن مبررات للعنف والقتل، وإضفاء الطابع القدسي الإلهي عليه. مع احتكار معناه وحقيقته ومشروعية تفسيره، واعتبار هذه الجماعات فهمها للنص، هو الفهم الوحيد الصحيح، فيتمّ سبغ هذا الفهم على كافة مناحي الحياة. ويتحوّل النصّ إلى صنم متضمّن كل الأجوبة ويحسم كل شيء.

بهذا إذا، يصبح النصّ القرآني هو المنهل الأول، لكل باحث عن مسوّغات لفكره المتطرف، وكل متعطش للعنف والقتل والإرهاب. والشريعة المنبع الثاني بمختلف نصوصها، من حديث وفقه وغيرها. إذ تشكّل مرتعا خصبا للفكر الأصولي باختلاف درجات أصوليته، فيتغذى منها (نصوص الشريعة) دون مراعاة السياقات ودون تمييز الصحيح من الضعيف، متواتر وأحاد... فشخصية المتطرف تعتبر التراث الديني كله صحيح. "فيتمّ تعبئة هذه الأحاديث أيضا بطريقة فعّالة، من قبل العديد

- 8 - علي حرب، المرجع نفسه، ص 193.
- 9 - لويك لوباب « هل الجهادية أيديولوجيا سياسية؟ » ت: محمد الإدريسي، مجلة أفكار، تصدر عن المجموعة الإعلامية « آخر ساعة » الرباط / المغرب، العدد 9، 2016، ص 55.
- 10 - لويك لوباب، المرجع نفسه، ص 55.
- 11 - علي حرب « النص والحقيقة 2، نقد الحقيقة » المركز الثقافي العربي، ط 1، 1993، بيروت/ لبنان، ص 83.
- 12 - محمد الزهراوي " السلفية الجهادية ومحددات الاقتباس العقائدي والمذهبي: في الأدبيات والمفاهيم " مجلة أفكار، المرجع السابق، ص 40.
- 13 - أوليفيه روا " تجربة الإسلام السياسي " ت: نصير مروة، دار الساقي، ط 2، 1996، بيروت / لبنان، ص 20.
- 14 - إيليا مرسيا " المقدّس والمدنس " ت: عبد الهادي عباس الحامي، دار دمشق، ط 1، 1988، ص 30



ثالثاً: الدين و"المابعديات": الإسلام على المحكّ يؤكّد "خوسيه كازانوفاً" إلى أنّ "الباحثين الاجتماعيين (يذهبون) فوق كل شيء إلى الإقرار بأن الدين ما زال يتمتّع بأغلب الظن، بعيد عام على الرغم من كل القوى البنيويّة، والضغوط الشرعية، والعديد من الأسباب المقبولة التي تدفع بالدين في العالم العلماني الحديث إلى داخل النطاق الخاص".⁽¹⁷⁾ مثل هذا الكلام قد يشعر المتديّنين بالارتياح، ويرون فيه تهاوتاً للحدائث والأنوار والعلمانية وغير ذلك. لكن الأمر لا يتعلق، كما قد يبدو، بالعودة إلى الدين بالمعنى القروسطي والتقليدي، بل بعودة الدين كما تتشكّل في سياق ما بعد حدائث وعلماني. "فالدين في المجتمع ما بعد علماني ليس هو ذاته في مجتمع ما قبل علماني، فحين نفكّر في القبل كحكاية رمزية نرى الدين الذي يفترض أنه عائد قد تغيّر كذلك".⁽¹⁸⁾ وهذا المعنى حسب شتوكل يحيل إلى "ما بعد العلماني بوصفه حالة وعي معاصر/ تعایش الرؤى الكونية للدين مع الرؤى العلمانية".⁽¹⁹⁾ في جو من التعددية والاحترام المتبادل، ودون إنحياز للتصوّرات الدينية

على التطلع إلى بناء دولة الخلافة الأفلاطونية الفاضلة، التي تسودها قيم الإسلام، من عدل وحق وشورى وغيرها. عندها يخفت صوت العقل ويتعالى صوت العاطفة العمياء والمدمرة، التي تحرق كل شيء. وإذا كانت الخلافة هي الهدف الأسمى للحركات المتطرفة، فإنها تتحوّل إلى "طوبى الفكر السياسي الإسلامي"⁽¹⁵⁾ عموماً والجهادي خصوصاً. فتصبح دولة خارج الدولة القائمة وضداً عليها، مكفرة (الحركات المتطرفة) كل قوانينها ومؤسّساتها وحتى الأفراد الموالين لها.

حينها يتحوّل مفهوم الجهاد إلى مفهوم مطلق، عند أتباع الفكر التكفيري المتطرف، وحتى إن تكتّ مأسسته من قبل السلطة القائمة للدولة، أو من طرف المؤسّسات الدينية المعترف بها، لا يلقي قبولاً واستحساناً من لدن هذه الجماعات، التي لا تقبل بالدولة الحديثة وقوانينها الوضعية. ويتحوّل الجهاد إلى فعل وعمل يحقّ لأي فرد مارسه مجرّد أنه مسلم، أو ادّعى ذلك، ودون حاجة إلى التداول حول تحديداته، مع باقي المسلمين على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم، وقراءتهم له. "فالحركات الإسلامية الجهادية ترى الجهاد اليوم فرض عين على المسلمين في معظم أقطار الأرض، وأي جهد بالنسبة إليها يبذل في غير سبيل الجهاد هو جهد ضائع".⁽¹⁶⁾ ولا مبرّر حسبهم لتركه أو التراجع عنه.

والحقيقة أن كل الجماعات الإسلامية المتطرفة على اختلافها (القاعدة، طالبان، داعش...)، تسعى إلى الاستناد إلى النصّ القرآني ونصوص الحديث والتفاسير وشروح الفقهاء، لإيجاد ما يبرّر أعمالها المتطرفة والمهجية. فتمسي قاتلة باسم الدين، ولا تفعل إلا ما يقوله، محتكرة الحقّ في تأويله، ومعتمدة على الصريح من أفكار بعض الفقهاء، التي سبق لها أن أوّلتها بطريقة قريبة من أيديولوجيتها الهدامة.

15 - عبد الله العروي "مفهوم الدولة" المركز الثقافي العربي، ط 10، 2014، الدار البيضاء / المغرب، ص 162.

16 - محمد الزهراوي "السلفية الجهادية ومحددات الاقتباس العقائدي والمذهبي: في الأدبيات والمفاهيم"، مجلة أفكار، المرجع السابق، ص 39.

17 - خوسيه كازانوفاً "ديالكتيك الدين والدنيا" مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، السنة الثالثة / العدد 8، صيف 2017، بيروت، لبنان، ص 232.

18 - كريستينا شتوكل "محاولة تعريف بعد العلماني" ت: طارق عسيلي، مجلة الاستغراب، المرجع السابق نفسه، ص 348.

19 - كريستينا شتوكل، المرجع نفسه، ص 350.

الفهم المعاصر للدين؛ الإسلام والسبيل لتجديد الرؤية

والتقديس أو التقليد والتطبيق بحسب أصول مقررة ونماذج جاهزة أو قوالب مسبقة، في حين أنّ مشاريع التحديث والتنمية لا تتحقق أو تنجز من غير خلق وتوليد سواء على مستوى المفاهيم والنظريات والقيم والمعايير أو الخيارات والمهام أو الأساليب والإجراءات..⁽²⁴⁾ هكذا يتبين أن المشكلة هي مشكلة قراءة، وتغيير المنظور والرؤى والمناهج. وغياب التفكير الإستراتيجي في التعامل مع الموروث الديني والثقافي، والتعالي على الاستفادة من الآخر، رغم أن الأسلاف لم يتوانوا عن الأخذ عن الشعوب الأخرى، عند صياغتهم للمناهج والنظريات، والتي يتم التعامل معها الآن بقدسية، واتباع طريقة متوجّسة وحذرة، في تطبيق العلوم والنظريات المعاصرة في آية قراءة للدين الإسلامي.

■ على سبيل المفتح

أي قراءة تنويرية للدين لا بد من أن تضع في الاعتبار الآتي:

— تجديد العدّة المنهجية المعتمدة في دراسة وتشريح النصوص، والاستفادة من المناهج المعاصرة في قراءة النصوص، خاصّة في مجال اللسانيات وفلسفة اللغة وعلوم الأعصاب ودراسة الدماغ، والعلوم الإنسانية.

— توحيد الرؤية بين المشتغلين في الحقل الديني، من فقهاء والباحثين في الدراسات المقارنة بين الأديان وفي علوم أخرى.

— إعداد معجم تاريخي لمفاهيم الدين الإسلامي، يجعل المفاهيم موحدة ودقيقة المعنى.

— وضع قراءة الدين في سياقه المعاصر، وما يشهده من تحولات كبرى في كافة المجالات.

— الإيمان بتعددية القراءات للنص، فقهية، تاريخية، لسانية، أنثروبولوجية.

في الشأن العام، وبالخصوص الشأن في المجال السياسي، "فالدين بالمفهوم الليبرالي هو شأن خاص، ولا بد من أن يظل كذلك، والخوف الليبرالي من تسييس الدين، هو في الوقت عينه، الخوف من مؤسّسة قد تهدّد حرية المعتقد الفردية، والخوف من دين أخلاقي معمم قد يدخل مفاهيم خارجية، للعدالة والمصلحة العامّة والصالح العام." ⁽²⁰⁾ وهذا التعايش بين الأديان يفرض حيادية الدولة تجاه الدين وتجنّب، "تفضيل أو عدم تفضيل ليس فقط المواقف الدينية، ولكن أي موقف أساسي سواء أكان دينياً أم غير ديني، لا يمكن تفضيل المسيحية على الإسلام، ولكن أيضاً لا يمكننا تفضيل الدين على عدم الإيمان بالدين أو العكس." ⁽²¹⁾ ولكن على المؤمنين حسب هارماس ⁽²²⁾ بذل مجهود لتجاوز التفاوت المعرفي الذي يبرز عند الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى، والتفكير في كيف يمكن "لموقفهم أن يتماشى مع سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم"، والانفتاح على "أولويات دولة الحق الدستوري التي تستند إلى أخلاق دنيوية".

كل هذا يدلّ على أن عودة الدين ليست العودة للدين، فالمعنى الأول يعني الدين كما أثمرته الحداثة والعلمانية ونقاشاتها، والثاني الدين كما كان في القرون السابقة على عصر الأنوار والحداثة، وهذا الأخير لا مكانة له في سياق عالمي ما بعد علماني وحدائي، وفي ظلّ ما حقّته البشرية من تقدّم على كافة المستويات. وإذا كان الأمر هكذا في البلدان الغربية، فماذا عن البلدان "الإسلامية"؟ هل يمكنها أن تدرك الدرس وتستفيد منه؟

لعل الحاجة إلى فهم دقيق وعميق، لمعنى الدين بدلالته المابعد علمانية/حداثية من قبل المسلمين. حاجة ملحة وضرورية وحيوية، إذا ما أراد المسلمون السير مع الركب العالمي ومسيرة التاريخ، فلا بد لهم من صياغة رؤية واضحة وقراءة حدائثية متنوّرة للتراث الديني، تخرجه من سيطرة الفهم القروسطي الضيق، هذا الفهم الذي لم يثمر إلا التطرّف العنف الديني داخليا وخارجيا.

إنّ الحالة الراهنة تشكّل فرصة ثمينة، وإمكانية لتدارك ما فات، وتجاوز إخفاقات مشاريع التنوير والحداثة المتعثّرة في البلدان الإسلامية، والتي كانت هي الأخرى ناتجة عن عدم استيعاب للحداثة والتنوير من الأصوليين والحداثيين أنفسهم بشكل جيد. وعليه إن وضع الإسلام في صلب الحدث العالمي المعاصر، والاستفادة من القراءات المعاصرة للدين والمناهج المستحدثة في هذا الصدد. هو أمر يمكنه أن يتوجّه بالإسلام نحو ما هو كوني وعمام ومشارك، بعيدا عن عقدة النقص أو التفوّق، والسعي إلى التعايش مع باقي الديانات على أساس من الاحترام المتبادل، وعدم حصر الإسلام في حيز جغرافي مغلق يحتكر الأحقية فيه دون غيره. وإدراك أن العالم يتّجه نحو "زوال التوطن الإقليمي للدين، وانحلال العلاقة مع ثقافته الأصلية" ⁽²³⁾، وذلك بسبب ما يعرفه العالم من تغييرات جعلت العالم مترابطا ومعولما ومتشابك العلاقات.

إنّ المهمة الآن الملقاة على عاتق المسلمين، هي السعي لبلورة فهم جديد عن الدين عموما والإسلام خصوصا. والعمل على المشاركة في صناعة العالم فالمشكلة لا تتعلق "في أن الإسلام معاد للحداثة والتقدّم والديمقراطية (...). المشكلة بعد تعثر مشاريع التقدم والتحديث أو العقلنة والاستنارة، هي أننا نتعامل مع هويتنا الدينية والحداثة، بمنطق التعالي

20 - خوسيه كازانوف "ديالكتيك الدين والدنيا"، المرجع السابق نفسه، ص 322.

21 - يورغن هارماس وآخرون "قوة الدين في المجال العام" ت: فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، دار التنوير، ط 1، 2013، ص 70.

22 - يورغن هارماس "مستقبل الطبيعة البشرية نحو نسالة ليبرالية" ت: جورج كتورة، م: أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية، ط 1، 2006، بيروت / لبنان، بتصرف.

23 - أوليفيه روا "العلمنة وتحولات الدين" ت: محمد صدام، مجلة الإيمان، مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة - النجف / العراق، العدد 1/2، 2016، ص 221.

24 - علي حرب "هكذا أقرأ ما بعد التفكيك" مرجع سابق، ص 111.

قانسو: الإسلام كائنٌ حضاريٌّ، لا يمكنه العيش في العزلة

■ كيف يُقدّم فيلسوف بحجم الدكتور وجيه قانسو، نفسه، إلى قُرّاء مجلة التنويري؟

— بدايةً، أنا لا أعرف نفسي فيلسوفاً، إنّما قد أكون في طريق التفلسف؛ لأنّ التفلسف هو المسار الطبيعي الذي يجب أن يمضي فيه الإنسان المشغول في مجال الفلسفة، ثمّ أثناء ممارسته للتفلسف، قد تبلور في ذهنه رؤى مختلفة تدفع التفكير إلى الأمام. يُعرّف الفيلسوف، في فرنسا، بأنّه المشغول بأمر الفلسفة. ضمن هذا التعريف قد أقبل توصيفك أعلاه، كدائرة اختصاص أو نشاط، لا أكثر.

أنا أعرف نفسي في المجال العربي، بأنني إنسانٌ منكم في الأسئلة الفكرية الجديّة التي تتحدّى وجودنا وحياتنا وانتظاماتنا العامة سواء أكان على المستوى السياسي أو المجتمعي، لتصل إلى عمق الأمور وهو المعنى. فالقضية ليست في أن نعيش فقط، وإنّما ماذا يعني أن نعيش؛ ما هو نمط الحياة التي نحياها أو نتطلع إليها. أنا معنيٌّ بالقضايا الكليّة التي تستلّ مداها من المجال العربي، بمكوناته المتعدّدة. الإسلام يُشكّل عندي هذا الفضاء الثرائيّ من جهة، والحضاري من جهة أخرى، والمخزون الذي نتلقاه لكُنّا، إلى الآن، مرتبكون في طريقة تلقّيه والتعامل معه وتقديمه إلى العالم، أو تقديمه إلى أنفسنا في الزمن الذي نعيش فيه. إذن، أنا منشغل في المسائل الكليّة المعني بها كل إنسان عربي مهما كانت طبيعته الدينيّة أو المذهبيّة أو المناطقيّة. صحيح أنّ الواقع العربي هو دول متعدّدة، لكنني أعتقد أنّ الأفق والفضاء والهموم والأسئلة التي نعاني منها تكاد تكون متقاربة.

■ في لقاء سابق جمعنا، وأثناء تعريفنا بالرابطة، اقترحت علينا استخدام مصطلح "القراءة" استخدام مصطلح "التنويري للدين" عوضاً عن مصطلح "التنوير الديني"، فما هي "القراءة التنويرية للدين" من منظور الدكتور وجيه قانسو؟

— لم أعتز على مصطلح "التنوير الديني"

د

المرحلة التنويرية تحصل عندما يصل الفهم إلى مرحلة الخلق والإبداع، وليس مجرد الكشف عن شيءٍ كامنٍ مخبأ، وهذا ما يجعل من المرحلة الأولى، مرحلة نشاط تنويري من الممكن أن تولّد لك، في مرحلة لاحقة، فهماً تنويرياً أو وعياً تنويرياً.

د

أجرى الحوار:
عبيدة فرج الله
د عبد الله الجبور

نبذة عن الدكتور وجيه قانسو

قانسو أستاذاً للفلسفة في الجامعة اللبنانية، ويحاضر في العديد من الجامعات العربيّة في الفلسفة وتأويل النصّ الديني، وهو مؤلّف للعديد من الكتب والمقالات حول اللاهوت الإسلامي، الفلسفة، التأويلات، الفكر العربي المعاصر والحديث، يشغل حالياً منصب مدير المعهد الملكي للدراسات الدينيّة في الأردن من بين مؤلّفاته: التعدّية الدينيّة في فلسفة جون هيك، أئمة أهل البيت والسياسة، النصّ الديني في الإسلام، جدل الحرية والعدالة. في الفكر الإسلامي المبكر



فيلسوف ومفكّر لبناني، حصل على درجة الدكتوراه من الولايات المتّحدة الأميركيّة في هندسة الإنسان الآلي والتحكّم الذكي، إلا أنّ اهتمامه بدراسة الإنسان الحقيقي قادته لدراسة الفلسفة والحصول على شهادة الدكتوراه فيها، يعمل

الإسلام كائنٌ حضاريٌّ، لا يملكه العيش في العزلة

الجهة نفي وجود تنوير ديني؛ لكن التنوير الديني لا يأتي من نفسه بل هو ثمرة فهمٍ مُعَيَّن، إذ عليك أن تمارس نشاطاً فكرياً ومعرفياً وسلوكياً (وجدانياً وروحانياً) يؤدي بك إلى فهمٍ مُعَيَّن. لذا، قبل أن تصل إلى التنوير الديني، عليك أن تمارس نشاطاً تنويرياً داخل الدين، أو على الأقل، أن يكون هناك جهدٌ يدفعك إلى أن تتدبر النص الديني وتتدبر التجربة الدينية بطريقة مختلفة.

لا يُمكن أن أتحدث عن تنويرٍ ديني بالعادة القديمة المتداولة في فهم الإسلام. لا يُمكن أن أتحدث عن تنويرٍ ديني وما زلت أستند إلى الفرضيات والبداهات التي استندت إليها المنظومة الإسلامية ووصلت إلى ذروتها في بُناها المعرفية والفكرية في القرن الخامس أو السادس الهجري، على سبيل المثال.

دعنا نتذكر حقيقة أن التنوير هو مصطلح غربي، والتنوير في الغرب لم يأت ليقدّم أجوبة، إنما جاء ليقدّم مناهج. حتى أن إيمانويل كانط، عندما سُئل ما التنوير أجاب: "أن يكون لديك الجرأة لتفكر وحدك"، مع أن فلسفة إيمانويل، كانت فلسفة منهج تتعلق بشروط إمكان المعرفة ما جعله يتجاوز التفكير السابق في وضع الضابطة للتفكير الصحيح أو الخاطئ، الذي كان الشغل الشاغل للتفكير الحدائوي المبكر، الذي بدأ مع ديكارت، حين انصب همه الفلسفي في تحديد الأوليات العقلية الصحيحة التي تجعل معرفتي صحيحة ومطابقة للواقع، وفي وضع المبادئ التي تجعل معرفتي بالطبيعة والواقع معرفة يقينية. كان الهاجس، وقتها، إشكالية الذات والموضوع (أن تكون معرفتي بالموضوع موجودة داخل الموضوع وليست من اختراعي أي كاشفة عنه. في حين جاء التفكير الكانطي ليقول إن القضية ليست الصواب والخطأ، بل هي قضية ما الذي يجعل المعرفة ممكنة؛ متجاوزاً بذلك ثنائية الذات والموضوع، ومنطلقاً من دينامية وحركية ونشاط المعرفة نفسها، بوصفها نشاطاً يولد صوراً وأفاهيم عن الموضوعات الخارجية أو العالم. المشكلة، أننا كثيراً ما نغرق في ذهنية الصواب والخطأ، أو نشغل بمعايير إصدار الأحكام، وننسى المنهجيات والأدوات التي تمكّننا من قراءة وفهم ظاهرة.

الأمر نفسه ينطبق على قراءة النصوص الدينية أيضاً، حيث انتقل التفكير الحديث في النصوص الدينية من تحديد القواعد التي تجعل القراءة صحيحة أو خاطئة، إلى كيف تحصل عملية الفهم، وصار يُعبّر عن عملية الفهم بآثار عملية إبداع/ فن؛ أي أنها فعلٌ خلقي وابتكار. وعندما يكون الفهم فعلٌ إبداع وخلق وابتكار، فإنه يؤثّر على وجود نشاط فاعل متنور يُمارس نشاطه على النص الديني، بحيث لا يعود المعنى من لوازم لفظ النص، إنما بات نتاج عملية الفهم التي تحصل نتيجة التفاعل بين القارئ والنص. فيصبح القارئ أحد مكونات المعنى، أو مصادره.

فلا مانع، إذن، من أن أصل إلى دين تنويري، لكن لا بد، أن أمارس عليه نشاطاً تنويرياً ليحصل التنوير، لأنه لا يحدث بشكل تلقائي. ولا بد، أيضاً، من ابتكار عدة تناسب النص، تمكن القارئ والمؤول من الخلق والابتكار، ولا تقيدا بفعل الكشف عن المعنى الموضوعي. فالكشف هو التفسير، بينما الفهم منطقة أبعد من التفسير. وهذا لا يعني بأننا نستغني عن المعنى اللفظي للنص، لا بل، إننا نخلق معانٍ دون أن نسقط المعنى اللفظي للنص. لكن، تظل هذه، مرحلة أولى من التعامل مع النص، تتبعها مراحل تأخذنا إلى معنى المعنى، ومعنى معنى المعنى، أو إلى ما وراء المعنى.

الإشكال برأيي، لا يتعلق بحقيقة وجود إسلام تنويري، بل بوجود نشاط تنويري للنص، يحصل فيه إسلام تنويري أو وعي تنويري؛ فالوعي أو

■ **ضمن سؤال المنهج، كنت من المنادين بالانتقال في الفلسفة من كانط إلى الكانطية، ومن هيغل إلى الهيجلية. فما هي المنهجية التي تقترحها على فلسفة الدين لقراءة النص الديني بأدواتٍ معاصرة؟ وهل النص ثابت والفهم متغير، أم أن الفهم ثابت والنص متغير؟**

— اعتقد بأن علينا التحلي بالشجاعة والاشتغال على النص معرفياً. إذ أن السلطة السياسية لم تكن غائبة عن تدوين النصوص أو تشكّل المذاهب، بدليل أن المذهب الشيعي، مثلاً، وصل ذروته وازدهاره عندما استلم البويهيون السلطة وتبنوا المذهب الإمامي، كذلك الأمر فيما يتعلق بالعقيدة القادرية، فقد أعلنتها السلطة المتمثلة بالخليفة. حيث تُحدّد السلطة العقيدة التي تنسجم مع مفهوم الطاعة؛ لأن أساس العلاقة تاريخياً- بين الحاكم والمحكوم هو الانصياع والطاعة، والبديل هو الفوضى.

أما فيما يتعلق بمشكلة السنة النبوية ومصدرها الصحاح، لا بد من فتح ورشة للبحث في ثبوت النص، لأنه يحتاج إلى شغل معرفي، في حين أن المدرسة التقليدية أغلقت هذا الملف على أساس أن المعايير هي الضبط في الرواي ووثاقته، والعقيدة القومية. عملاً أن معالم العقيدة القومية لم تتحدّد خلال التجربة الدينية، بل هي اجتهاد لاحق. وأن يُقال إنه حصل إجماع على العقيدة القومية ما هو إلا إجماع سياسي لا تاريخي. إذ لا يمكن أن يتحصّل إجماع داخل أمة موزعة بأمصاّر ممتدة جغرافياً على هذا النحو، وهناك الكثير من الفقهاء رفضوا فكرة حصر الإجماع بإجماع الفقهاء وعلى رأسهم الغزالي. وحتى لو قلنا بأن معايير الثبوت هي القاعدة، كيف يمكننا أن نتحقق من وجودها على المستوى الموضوعي؟ وهذه مشكلة أخرى.

ومن جهةٍ أخرى، تبرز إشكالية العلاقة بين السنة والقرآن، فالسياق التاريخي يُظهر أن السنة أصبحت هي المرجعية عوضاً عن القرآن؛ أي أن وعي كسالم يتشكّل في القرآن وفقاً للروايات عن السنة. ضمن هذا النمط، يفقد النص القرآني قوته الدلالية الذاتية؛ مع أن القرآن نفسه، يصف نفسه بأنه (هُدًى، بَيِّن، إلخ) ويُعطي لنفسه حيزاً دلاليّ المُستقل، الذي لا يُمكن أن يوجّه مرجع آخر. وتجد هذه الإشكالية في

العقل الإسلامي، حتى الآن، سواء في التفسير أو الفقه، عقل تجزيئي؛ أي أنه يأخذ الرواية الجزئية ويرتب عليها حكماً. أنا أنادي بإعادة بناء المشهد لأنه سيساعدني على رؤية المضمون الإنساني للتجربة النبوية.

الإسلامي، حتى الآن، سواء في التفسير أو الفقه، عقل تجزيئي؛ أي أنه يأخذ الرواية الجزئية ويرتّب عليها حكماً. أنا أنادي بإعادة بناء المشهد لأنه سيساعدني على رؤية المضمون الإنساني للتجربة النبوية.

وعلى الجانب الآخر، عندما أتلقى النصّ الديني في الزمن الحاضر، عليّ أن أفكر: ماذا يعني لي هذا الإسلام؟ ماذا يمكن أن يقدم لي؟ هذا هو السؤال الأساسي. وبما أن هذه القراءة تحصل في الزمن الحاضر فهي تحتاج إلى عدّة تلقي مختلفة عن عدة الأزمنة السابقة.

في القراءة التاريخية، هناك ما يسمّى الأفق التاريخي، وهو "الفضاء الذي تحصل بداخله عملية التفكير أو عملية قراءة النصّ". الإنسان لا يمكن أن يخرج عن فضاءه التاريخي، بالإضافة إلى أن عملية التلقي في الزمن المكّي كانت محكومة بعوامل مختلفة؛ من قبيل الحالة الوجدانية للمتلقي والبيئة الأنثروبولوجية. وبما أن عملية التلقي تحدث في زمننا الحاضر، والأفق التاريخي يفرض ذهنية معينة، فلا بد من بلورة الأدوات التي تناسب هذا الزمان وتتناغم مع منطقها، لأحصل على أجوبة أو معانٍ جديدة.

عندما أشتبك مع النصّ الديني - على المستوى المعرفي ولا أقصد عامة الناس - يصير السؤال الموجه للنص على النحو الآتي: ماذا لديك لتقدّم لي؟ وهذا السؤال ليس تحدياً للقرآن، بل على العكس، هو تحريك لإمكانات موجود في القرآن لم تكن مُكتشفة؛ بمعنى لماذا أكرّر المعنى نفسه، فيما هناك إمكانات تكاد تكون لا متناهية؛ فالقرآن ليس مجرد مجموعة أحكام وتشريعات صارمة، هناك القصص القرآني أيضاً، والقصّة هي مشهد إنساني يحرك بداخلي أنماطاً من وجودي، ويُعرفني على جانب من حقيقة الإنسانيّة. وللأسف، فقد قديم الإسلام في زمننا الحاضر كمشروع سلطة أو أيديولوجيا، حيث ظهرت الجماعات الإسلاميّة لتصارع على السلطة دون أن تتبني مشروع الدولة، أمّا عن مشروع الأيديولوجيا الذي يقدم أجوبة حاسمة صارمة لفضاء لا يقبل هذه الطبيعة، فهو يعارض طبيعة الإسلام المفتوحة؛ الطبيعة المفتوحة التي تجلّيها جدليّة وجود المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، لتؤكد وجود احتمالات لا متناهية من معاني وأبعاد وإمكانات الوجود الإنساني.

الإسلام كائن حضاري لا يمكنه العيش في العزلة، فقد كان لحظة ذروته الحضارية منفتحة على كل حضارات العالم، واندمج معها إلى درجة أنه صار يُعبّر عن العقيدة بلغة فلسفية، كما دخلت المطالب الفلسفية ضمن نسيج المعتقد الإسلامي.

كل المذاهب، فكما ذهب أهل السنة إلى أمّها المرجعية، ذهب الشيعة إلى أن الإمام هو القرآن الناطق، والقرآن هو القرآن الصامت. ونحن هنا، أفقدنا النصّ الديني مقوماته الذاتية في الإدلاء بالمعنى، أو في أن يكون له قوّة التواصل معك كسالم، أو أن تدخل معه في اشتباك السؤال والجدل.

■ إذا عرفنا النصّ الديني بأنه القرآن الكريم، وما عدا ذلك هو موروث أو قراءة من قراءات هذا النصّ الديني، كيف لنا أن نشترك، اليوم، مع النصّ القرآني في قراءة تنويرية دون أن نسقط في الموروث؟

— أولاً، أنا لا أقول إن النصّ الديني هو القرآن الكريم فقط؛ وعندما أَدعو إلى نقد الموروثات لا يعني أن أرفضها، بل إنني أنادي بمنهجية مختلفة في شروط إثباتها وعدم إثباتها؛ لأنّ علوم التعديل والتجريح قاصرة وبدائية مقابل مناهج النقد التاريخي الحديث.

أنا معني بإعادة بناء التجربة النبوية التي حصل في داخلها الوحي، والتبليغ، والتفاعل مع اللاعبين المتعدّين داخل حركة المشهد النبوي. أنا معني بإعادة مسرحية المشهد النبوي بكل لاعبيه، والقرآن هو الشاهد الأهم، لا بل إنّه الوثيقة الأساسية التي تساعدني على إعادة بناء هذا المشهد. ولا بد أن يكون هذا البناء على قاعدة تركيبية لا جزئية، فالعقل



الإسلام كائنٌ حضاريٌّ، لا يملكه العيش في العزلة

بممارسة نشاطه، ولا بد من النظر في الشروط الماديّة والموضوعيّة. فلو تناولنا الإنتاج والإنتاج الاقتصادي على سبيل المثال، نجد أنّ البنية الاقتصادية في المجال العربي هي بنية ريعية وغير منتجة، فالدول العربيّة تعيش إما على المساعدات أو القروض أو النفط، لا يوجد فعل إنتاج داخل هذا المجال، أو عمل منتج، وطالما أنت غير منتج فإنك غير قادر على إدراك قيمتك الذاتيّة. فبداية الوعي الذاتي عند الفرد يبدأ بالعمل، وفقاً لهيغل؛ أي أنّ الإنتاج جزء من عمليّة الوعي، والشرط المادي ليس شرطاً مسبقاً، إنّما هو جزء من عمليّة ولادة الوعي الذاتي، وهذه هي النقطة التي لفت إليها هيغل، لأنّ الموضوع هو الذات، وعندما تريد الذات أن تتحقّق ذاتها، فهي تتحقّق عبر الموضوع؛ بالعمل، بالتفكير، بالملكيّة، بالنظام السياسي. حتى أن هيغل قال إنّ الحرّيّة لا يمكن أن تكون إلا حرّيّة سياسيّة، فمن غير الممكن أن تعيش في دائرة حياة عامّة وحرّيّتك السياسيّة ملغاة، والحرّيّة في ذروة إمكاناتها هي حرّيّة سياسيّة، بمعنى أن تكون فاعلاً ناشطاً في بناء المجال العام. عندها تكون مرجعيّة التفكير هي خلق فضاء فاعل، لا بد لتفكيرنا أن ينصب دائماً على خلق الواقع الفاعل الذي يساعد على تحقيق إمكاناتي الكامنة كإنسان، وكامل إمكانات حرّيتي، وكامل إمكان فاعليّتي الفكرية، لكن الفاعليّة الفكرية تأتي في إطار جدلي كما قلنا؛ جدل الاشتباك مع الموضوع.

وهذا ما يبيّن الخلل في سياق الفكر العربي الأخير، فعندما صارت الثورات العربيّة خرج الناس بالملايين لأتهم برغبون بالتغيير؛ لكن في حقيقة الأمر، الفكر العربي المعاصر كأنّ عاجزاً عن إنتاج منظومته الفكرية القادرة على تنظيم الواقع، وهذه هي النقطة التي أشار إليها عبد الله العروبي عندما قال: "يوجد تفكير في الدولة ومشكلاتها، لكن لا توجد نظرية في الدولة".

والحقيقة، أننا لم ننظر للدولة، ولم ننظر للحرّيّة، فالحرّيّة مجرد شعار أكثر من كونها قائمة على قاعدة فلسفيّة تناسب خصوصيتنا وواقعنا الحالي، إذ كثيراً ما نرى الفكر الحداثوي الليبرالي، أو ذاك القومي، يتحولان إلى فكرٍ سلفي، بتبني فكرة المؤامرة على سبيل المثال، دون التفكير في الشروط الموضوعيّة لخلق واقع فاعل والمساهمة فيه، لا بل، إنّ الفكر العربي ساير السلطة ولم يخرج من دائرة المستبدّ المستنير والقائد الكاريزمي الاستثنائي القادر على استلام زمام الأمور. ما يعني عدم اشتراط شراكتي في صناعة الواقع السياسي، ما يؤدي إلى تغييب إرادتي ووعيي بتجربتي. ظلت الحرية في مجالنا حرية جزئية مقابل الحريات الجزئية الأخرى، أي ظلت فكرة الحرية فكرة صراعية وفكرة غلبة لا فكرة كلية تقبل أن تتطوي بداخلها كل الحريات الجزئية رغم تعارضها وتنافسها وحتى تناقضها.

■ انتقلت المدرسة المقاصديّة من فكرة الحكم والتشريع المباشر إلى المقصد من الشريعة والتشريع، ونجحت إلى حدّ ما في التغلغل داخل بعض المدارس الفقهيّة، هل يمكننا وصف الأداة المقاصديّة بأنها محاولة لقراءة تنويرية للنصّ الديني؟

— هي محاولة للخروج من المأزق الذي وصلت إليه المؤسسة الفقهيّة، فقد كان هاجس الشاطبي يدور حول أنّه لا بد أن أعبد الله على قاعدة يقينيّة لا ظنيّة، فلجأ إلى البحث عن المقاصد الكلية التي لا يمكن أن يشكّ فيها الإنسان.

المدرسة المقاصديّة تملك إمكانات خصبة تقبل الاستمرار الفكري والتوظيف المعرفي والفقهي، وبإمكانها أن تأخذ الشريعة إلى مكانٍ آخر، لا تكون محكومة فيه للنصّ الجزئي، بل تصير محكومة لكليات الدين

لا أعدّ التيارات المتطرّفة ظاهرة فكريّة، هي أشبه ما تكون بشكلٍ متطرّف من التعبير الاجتماعي عن الوضع المأزوم الذي وصلت إليه مجتمعاتنا العربيّة من تفكك وهشاشة الهويّة الواحدة وفشل الدولة في رعاية مجتمعاتها.

■ في قضيّة اللفظ والاصطلاح، هناك الكثير من القراءات الجديدة في النصّ الديني استخدمت مصطلحات جديدة لم تكن تمت إلى الموروث الديني بصلة، مثل: الديمقراطية، الحداثة، الاشتراكية، الليبرالية، الحرّيات، ... إلخ. إلى أي درجة ساهم تطور اللغة في فتح فضاءٍ أوسع للقراءة التنويرية، وإلى أي درجة نستطيع أن نستخدم هذه المصطلحات الحديثة؟

— التحدّي الإنساني هو كيف يمكن للتفكير الإسلامي المعاصر أن يخلق فضاءً الخاص، لا بمعنى أن يكون منعزلاً عن العلوم المحيطة، ولا بمعنى أن يتلقاها بشكلٍ سلبي، أو أن يستخدمها دون أن يمارس معها فعلاً نقدياً. الإسلام كائنٌ حضاريٌّ لا يمكنه العيش في العزلة، فقد كان لحظة ذروته الحضاريّة منفتحة على كل حضارات العالم، واندمج معها إلى درجة أنّه صار يُعبّر عن العقيدة بلغة فلسفيّة، كما دخلت المطالب الفلسفيّة ضمن نسيج المعتقد الإسلامي.

المطلوب هو الفاعليّة في النشاط الفكري؛ والفاعليّة هي التي تفتح على كل منجزات العالم الفكريّة والمعرفيّة، لكن بطريقة واعية يتم فيها إعادة إنتاج المعرفة أو المفهوم أو المصطلح. المطلوب خلق فضاء فكري عربي له طبيعته التركيبيّة وسياقاته الخاصّة. هناك فلاسفة عرب، لكن لا توجد فلسفة عربيّة؛ بمعنى أنّه ينعدم وجود الفضاء العربي الذي يخلق مجال تفكير حرّ وفاعل وناشط بحيث يملك القدرة على إنتاج مقولاته الخاصّة، فالفلسفة، بحسب دولوز، هي قدرة إبداع وابتكار وإنتاج المفاهيم، وليس استعمال المفاهيم فقط.

الإبداع يعني قوّة الفاعليّة والخلق الفكري، ولا بدّ من توفّر شروط إمكان موضوعيّة للفكر الفاعل منها: الإنتاجيّة، والإشباع، والحرّيّة، إلخ. إذ عندما تكون هذه الأرضيّة مفقودة، نتحوّل إلى نتاجات جزئية، لذا نحن مسؤولون عن تحقيق هذا الفضاء.

■ كيف نخلق هذا الفضاء؟

— كتب ماركس الإيديولوجية الماركسيّة، في مرحلة من مراحل تفكيره، لأنّ العقل الألماني تبنيّ المثاليّة في التفكير، وراح يتحدث حول تجليات الروح والعقل المطلق والأنا الذاتيّة المتعالية، لكن هذا العقل أهمل الشروط الماديّة للتحوّلات التاريخيّة. بينما مقولة ماركس الأساسيّة هي: "نفكر كيف نفسّر العالم، لكننا لم نفكر كيف نغيّره"؛ والتغيير الذي يقصده ماركس هو خلق هذا الفضاء، لذا بدأ يحكي عن الشروط الماديّة، وفي مرحلة متأخّرة وسّع بعض الماركسيين مثل غرامشي دائرة هذه الشروط لتشمل الثقافة، والشرط السياسي، وغيرها.

لا يمكن للفكر أن ينشط من ذاته، لا بدّ من خلق أرضيّة تسمح له

نشيط الفعل الإنساني ليصير فعلاً ناشطاً خلافاً.

■ كيف ترى انتقال القراءة الظلامية من إطار منطقة الموروث المكتوب إلى إطار الفعل، بحيث أصبحت حركات التطرف والطائفية والمذهبية تظهر على السطح عبر أفعال كراهية متعددة، كما شاهدنا اجتياح الكثير من هذه الأفكار المتطرفة على أساس قراءات ظلامية، كيف يقرأ الدكتور وجيه قانصو هذه الظاهرة؟

— كل هذه الحركات الأصولية المتطرفة التي تمارس العنف والإرهاب بكثير من مضامينه، هي نتيجة لفشل أوسع، هو فشل مشروع الأمة الدولة. والمقصود بالأمة هي التي يمكن أن تضم وتدعم المكونات الخاصة المختلفة- الإثنية، العرقية، المذهبية- المختلفة، داخل إطار أوسع، أما الدولة فهي التي تدير شؤون المجتمع بطريقة تؤدي إلى تعزيز حريّة الإنسان وكرامته الإنسانية، وتقوم على قواعد معقنة ومعايير أخلاقية كئيّة لا جزئية.

مشروع الأمة في المجال العربي بدأ بالمشروع القومي، لكنّه تحوّل بمساراته إلى مشروع أشخاص؛ شخص يُعبد، أو حزب حاكم أو نخبة حاكمة شكّلت أنظمة ضد مجتمعاتها، وقامت بقمعها وتفكيكها، وتعطيلها عوضاً عن إدارتها.

عندما فشل مشروع الدولة أن يولد شروط أمان، لأنّ الدولة اتّسمت بطابع قبيح بوليسي إلى حدّ بعيد، وعندما فشل مشروع الأمة في عمليّة دمج المكونات الخاصة في هويّة أوسع تكون أصيلة حقيقية عميقة متجذرة في وعينا العام، تفتّتت الهوية القومية، تلاها تفتّت الهوية الإقليمية، ثمّ الوطنية، وفي المقابل، انتعشت الهويات الخاصة الجزئية التي ساهمت في هدم بنية المجتمع، رغم أنّه محكوم لدولة واحدة. والحقيقة أنّ الدولة نفسها لعبت على تناقض الهويات في سبيل الحفاظ على سلطتها.

نحن في المجال العربي عبارة عن جماعات، ولم تتطوّر لنكون صفة مجتمع، فالمجتمع يعني هويّات خاصّة مندمجة متكاملة داخل مكوّن أوسع ويعبّر عن هويّة جديدة كمجتمع. ضمن هذا المفهوم، تكون اهتمامات المواطن داخل المجتمع كئيّة وليست جزئية، وأحاديته تدور ضمن الأطر العامّة لا الخاصّة. غياب هذه الأمور، نتج عنه العودة إلى حالة تحكّك فيها المكونات الخاصّة معاً دون أطر عامّة تجمعها، فصارت العلاقة بينها تقوم على القهر والغلبة، وتنامي الاتجاه العنفي بحكم غياب الإطار الجامع.

في الحقيقة، لا أعدّ التيارات المتطرفة ظاهرة فكريّة، هي أشبه ما تكون بشكلٍ متطرف من التعبير الاجتماعي عن الوضع المأزوم الذي وصلت إليه مجتمعاتنا العربيّة من تفكّك وهشاشة الهوية الواحدة وفشل الدولة في رعاية مجتمعاتها. برأيي، كل هذه الإفرازات تُعبّر عن أزمة أعمق، هي أزمة فشل الأمة-الدولة.

هذا هو تحدي الثورات العربية والمجتمعات العربية، ألا يتحرك الفكر خارج المسعى لبناء انتظام سياسي موضوعي يقوم على قواعد أخلاقية كلية. فلا قيمة لفكر متعال ومنفصل عن الواقع رغم جماليته الوجدانية والشعورية، لأنه يعزز الاعتزاز عن الواقع ويمحقه. ولا جدوى من اجتهاد فقهي معاصر يعيد إنتاج الأحكام الدينية وفق منطلقات فقهية قديمة تعايشت مع الاستبداد وتصالحت مع منطق الغلبة والقهر في إدارة المجال العام.

الأساسية وغاياته، حيث أنّ الأساس في مفهوم الدولة المعاصرة والتشريع المعاصر هو أنّه يقوم على قاعدة كئيّة، فيما ظلّت الشريعة الإسلامية بإنتاجها الفقهي عبارة عن قواعد جزئية. زيد أن تنتقل في فهم الدين إلى الفضاء التركيبي، وهو الذي أشار إليه إيمانويل كانط واعتبره القاعدة الأخلاقية الأولى، عندما قال: "افعل بحيث تكون قاعدة فعلك، قانوناً عاماً".

المقاصدية توفر كئيّة المبدأ الذي يوجّه السلوك الإنساني، لكنّها للأسف ظلّت تدور ضمن الكلام الذي يحسّن صورة الإسلام، دون أن تُوظف فلسفياً أو تنشغل بنشاط فلسفي داخل الدين. فكرة المقاصد بعمقها لا يمكن أن نستكشف خصوصيتها داخل الإطار الإسلامي إلا عبر فكرٍ فلسفي، وهو ما لم يتم بسبب إقصاء الفلسفة عن ممارسة نشاطها داخل هذه المنطقة. وعندما نقصي الفلسفة، يتم تعطيل إمكانات الدين نفسه، لأنّ هذه الإمكانيات لا يمكن أن تكشف إلا بنشاط عقلي متبصّر عبر الفلسفة.

المقاصد، برأيي، تملك إمكانيات قادرة على نقل العقل الفقهي من عقلٍ تجزيي إلى كلي، وأن ترسم مشهداً كلياً عاماً بفهم الإسلام وروحه، ويمكنني من خلالها، على الأقل، أن أفهم أين يتموضع الإسلام في الزمن المعاصر، لكن هذه الإمكانيات غير مستثمرة فلسفياً ومعرفياً.

■ من معرفة الإسلام إلى إسلام المعرفة، هذه الفكرة التي بدأت في تسعينيات أو ثمانينيات القرن الماضي؛ أي عوضاً عن استخدام المعرفة وأدوات المعرفة في فهم الإسلام وقراءة النصّ الديني الإسلامي. أتجهنا نحو مساحة أسلمة المعرفة، إذ تصبح هذه المعرفة التي ربما أنتجت خارج الإطار الإسلامي عبارة عن معرفة مسلمة، بماذا يعلق الدكتور وجيه قانصو على هذه الظاهرة؟

— دُعيت، مرّة، إلى قراءة أحد هذه الكتب، وصدمتُ بالمقاربة التي يمكن وصفها كأسوأ وأفشل ما يمكن أن يُقدّم بها الإسلام في زمننا المعاصر. لكي نعرف ماذا يحدث حولنا في العالم، لا يجوز أن نسلخ بقناعاتٍ مُسبقة نرى العالم خلالها، فالحدّات حدثت، وما بعد الحدّات حدثت، والبنويّة حدثت، وما بعد البنويّة حدثت؛ وهذه الأحداث لها لعبتها الخاصّة، ومنطقها الخاص، ونظام إنتاج خطابها الخاص، الغرب لديه نظام (إستميّات) وهو الشروط الأساسية لإنتاج كل أشكال المعارف، أي أنّه لا بد أن نفهم من داخلها، أمّا أن يصار إلى فكرة أسلمة المعرفة عبر الأدعاء بأنّها جاءت من أصول إسلامية، أو أنّ أصولها المعرفية والفلسفية كامنّة في الإسلام، كما يحدث مثلاً في مسائل الإعجاز العلمي، فهذا ضرب من الشعوذة الفكرية والعلمية التي تحاول أن تطوّع النصّ الديني ليتوافق مع النظرية العلمية، ويمكننا القول إنّ في مثل هذا الفعل لئ للنصّ الديني نفسه.

النظرية هي نتاج بشري تقوم على فرضية، وقد تتوالد معطيات جديدة لأنّ طبيعة المعرفة البشرية متجدّدة، وبالتالي تصبح هذه النظرية محلّ تساؤل وشك، وأحياناً نسف بالكامل، كما حصل بين نظرية بطليموس ونظرية كوبرنيكوس على سبيل المثال. عندما نأخذ العلم ونقوم بتأليه، فنحن ننفي عن العلم كونه نتاجاً بشرياً، والأفضل أن ننشغل بتبيان شروط إمكان الإنتاج العلمي، أي ما الذي يجعل الفاعلية العلمية والفكرية ممكنة في المجال العربي والإسلامي. الإسلام، في حقيقة الأمر، يركّز على العمل، لأنّه فن وفعل خلاق وابتكار وإبداع، ومن واجبتنا أن

نصر حامد أبو زيد وهامس التجريد



محمد رحوم

لأب دباحة
الغرب



إنَّ الهمَّ الأساس الذي حكم مشروع الفكر هو إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي والنص القرآني بشكل خاص قراءة جديدة، اعتماداً على المنجزات النظرية والمعرفية المعاصرة، فتحاً لآفاق جديدة في الدراسات الإسلامية، ومستفيداً من المناهج الحديثة في قراءة النص القرآني، ومن الحفريات والاكتشافات التي تتعلق بالمصنف، التي تنبغى على الدراسات القرآنية الحديثة أن تفتح حياة يدخلها النور، نور المعرفة والفهم، والحق في اختلاف الفهم والقراءة والتفسير.⁽⁴⁾



تمهيد

(1) أسس منهج قراءة التراث عند نصر حامد أبو زيد

يسعى أبو زيد من خلال مجهوداته العلمية إلى "قراءة التراث الفكري الديني في الثقافة العربية الإسلامية قراءة تحليلية تفكيكية"،⁽²⁾ وما دام هذا التراث المتعدّد يستمدّ خلفيته المرجعية الثابتة من النصّ الديني الإسلامي الأصلي فإنّ إشكالية قراءة النصّ الديني وتأويله تعدّ إشكاليات جوهرية - تأسيسية - لكثير من إشكاليات القراءة التي يطرحها التراث من ذاته، فضلاً عن إشكاليات قراءة هذا التراث وتأويله.⁽³⁾

إنّ الهمّ الأساس الذي حكم مشروعه الفكري هو إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي والنصّ القرآني بشكل خاص قراءة جديدة، اعتماداً على المنجزات النظرية والمعرفية المعاصرة، فتحاً لآفاق جديدة في الدراسات الإسلامية، ومستفيداً من المناهج الحديثة في قراءة النصّ القرآني، ومن الحفريات والاكتشافات التي تتعلق بالمصنف، من هنا ينبغى على الدراسات القرآنية الحديثة أن تفتح "النصّ القرآني على الحياة، والإسهام في بناء حياة يدخلها النور، نور المعرفة والفهم، والحق في اختلاف الفهم والقراءة والتفسير".⁽⁴⁾

يشتغل أبو زيد وفق منجزات منهج تحليل الخطاب، الذي يأخذ بعين الاعتبار طبيعة الخطاب وخصائصه في تحديد آليات الاشتغال، ومنهجه في كلبته ينطلق من حقيقة أنّ قراءة التراث والنصّ الديني تتجلى في شكل خطابات، تستوجب التحليل من أجل الكشف عن الدلالات الصريحة والمضمرة في الخطاب، سواء على مستوى المنطوق أم على

تتميّز المجهودات الفكرية والعلمية التي بذلها نصر حامد أبو زيد ببعدين أساسيين، يتمثّل البعد الأول في إعادة النظر في الكثير من القضايا التي تقبلها العقل الإسلامي بوصفها مسأّلات انتهى حولها النقاش، ومنها بحته في ماهية الوحي، عن طريق الحفر في الشروط التاريخية والمعرفية التي جعلته ظاهرة متحقّقة ومعقولة، ويتجلى البعد الثاني في سعيه إلى تحليل النصّ القرآني من حيث طريقته في إنتاج الدلالة والكشف عن آليات تشكّلها وتكوّنها، إضافة إلى البحث عن الآليات التي ميّزته عن باقي النصوص الأخرى وأكسبته سلطة التفوّق. يقول علي حرب: "أما نصر حامد أبو زيد، فإنّ أهمّية عمله الفكري لا تكمن في جرّأته على القول بأنّ النصّ القرآني هو نتاج لواقع العرب والثقافة العربية في العصر الجاهلي، لأنّ مثل هذا القول لا يضيف جديداً للفكر، الأخرى أن نبحث عن الأهمّية الفكرية في تحليلات أبي زيد لآليات النصّ القرآني في إثبات تفوّقه أو تثبیت سلطته. وهو أمر لم يلفت نظر الذين أمّموه أو أدانوه، وهكذا فالأهمّية تتأتّى من مصداقية الأفكار وقوّة المفاهيم"⁽¹⁾. إنّ القول بأنّ القرآن منتج ثقافي لغوي تاريخي، وإعادة التأكيد عليه في كل وقت وحين ليس بالأمر البسيط كما يتصوّر علي حرب، لأنّ هذه الفكرة التاريخية الموضوعية غير متقبّلة إطلاقاً داخل المجال التداولي الإسلامي، أمّا تنبيهه إلى المجهودات التحليلية لأبي زيد في كشف آليات النصّ القرآني في إنتاج الدلالات والمعاني، فهذا ما ينبغى أن تنصّب عليه البحوث والدراسات، إذ يشكّل النصّ القرآني في بنيته الكلية ظاهرة أو واقعة نصية لغوية تفرض سلطتها على القارئ بشكل متكرّر، ومن هنا قوّته واستمراره، وما علينا إلا البحث عن تلك الآليات والوسائل والقواعد اللغوية والدلالية والفنية التي يوظّفها ويبني بها سلطته وقوّته.

1 - أوهام النخبة، أو نقد المثقف، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت/البيضاء، ط2 - 1998، ص 164.
2 - النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5 - 2006، ص7.
3 - المرجع نفسه، ص7.
4 - التجديد والتحرّم والتأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 - 2010، ص10.

السلطة، الحقيقة: إن الخطاب الذي يطرحه هذا الكتاب يعدُّ في جانبٍ منه تواسلاً مع خطاب عصر النهضة في جانبه الديني، ليس بدءاً من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف الله. بل هو تواصل مع هذا التراث في بعده الأعمق المتمثل في الإنجازات الاعترافية - الرشدية. ولكنه تواصل يمثّل الامتداد النقدي لا خطاب النهضة فقط بل للخطاب التراثي كذلك»⁽⁸⁾.

تعدّ قراءة أبي زيد للتراث الديني امتداداً في بعض عناصرها ومفاهيمها للمشاريع الفكرية التنويرية، وإن اختلفت معها اختلافاً من حيث بنية المنهج، فكّلها مشاريع سعت إلى إعادة قراءة الفكر الديني بمنظور جديد مختلف عن القراءات السابقة، وذلك لإعادة بنائه بناءً جديداً، وهي قراءة تعدّ - في نظرنا - امتداداً للرؤية الاعترافية العقلانية القديمة لكن بأدوات منهجية جديدة ومعاصرة، فقراءته تقوم على التحليل العلمي النقدي التاريخي للنصوص والخطابات في حين نجد معظم القراءات الأخرى تقتصر على النصّ الديني الثاني "السنة"⁽⁹⁾ دون النصّ الأول "القرآن"، الذي قام أبو زيد بتحليل آليات إنتاجه للدلالة. واللافت للانتباه أنه ركز على التحليل البنيوي الداخلي للنصوص التراثية. كشفاً لدلالاتها المحيثة، إلى جانب تركيزه على أثر العوامل التاريخية والاجتماعية في تشكيل التراث في تعددته تنوعه، وإن لم يقف عند ذلك طويلاً لطبيعة دراسته التي يكرسها لدراسة البنية الداخلية للنصوص وآليات إنتاجها للدلالة وبنائه للمعنى..

إنّ الهاجس المتحكّم في كل دراسات أبي زيد هو هاجس التجديد، والتجديد يعني أشياء كثيرة؛ منها الإيمان بالتعدّد الفكري والديمقراطية وحرية الرأي والعدالة الاجتماعية..

2) التراث وهاجس التنوير

يمكننا تحديد اللحظة التاريخية التي ظهرت فيها محاولات إعادة قراءة التراث قراءة جديدة بنهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بحيث كانت الدعوات إلى قراءة التراث الإسلامي قراءة تتوافق مع روح العصر ومستجدّاته، وتركّزت الجهود على قضية إصلاح الفكر الديني وتجديده بشكل خاص، ونذكر هنا العديد من المفكرين: رفاة الطوطاوي (1801 - 1873)، خير الدين التونسي (1820 - 1890)، جمال الدين الأفغاني (1838 - 1897)، محمد عبده (1849 - 1905)، قاسم أمين (1863 - 1908).. ويمكن لمطلع على تلك الجهود الفكرية تسجيل ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: تُعدّ تلك الجهود محاولات للتوفيق بين التراث الإسلامي ونتائج الفكر الغربي الحديث، ولم يكن همها الأساس هو

تعدّ قراءة أبي زيد للتراث الديني امتداداً في بعض عناصرها ومفاهيمها للمشاريع الفكرية التنويرية، وإن اختلفت معها اختلافاً من حيث بنية المنهج، فكّلها مشاريع سعت إلى إعادة قراءة الفكر الديني بمنظور جديد مختلف عن القراءات السابقة، وذلك لإعادة بنائه بناءً جديداً،

مستوى المفهوم، وصولاً إلى تحليل بنية الخطاب أسلوبياً وسردياً.

ولكل خطاب سياق يمثّل جزءاً من بنيته الدلالية "سواء أكان هذا السياق خطاباً أم خطابات أخرى، أم كان سياق مساجلة دينية أو سياسية.. إلخ، ولا يتوقّف منهج تحليل الخطاب عند مستوى اكتشاف الدلالة اللغوية والسردية والسياقية، لأن بعض الخطابات تؤطّف دلالات سيميولوجية تحتاج للتحليل والكشف عن بنيتها"⁽⁵⁾، إنه منهج يميّز بالمرونة والانفتاح المستمر، وقابل لتجديد آلياته تبعاً لطبيعة الخطاب موضوع التحليل.

يحاول هذا المنهج مقارنة الخطابات على تعدّد مرجعياتها بشكل شمولي، لذلك "يعتمد منهج تحليل الخطاب على الإفادة من "السيميولوجيا" و"الميرمنوطيقا" بالإضافة إلى اعتماده على "اللسانيات" و"الأسلوبية" و"علم السرد"، ولا يقوم هذا الاعتماد على توظيف حرفي ميكانيكي لمقولات تلك المعارف وقواعدها المنهجية، بقدر ما يحاول الانطلاق من قراءة معاصرة للإنجازات التراثية في علوم اللغة والبلاغة، خاصّة تلك الإنجازات ذات الطابع المتقدّم، والتي تطرح بذورها تسمح بتأسيس إنجازات العلوم الحديثة تأسيساً ثقافياً عربياً"⁽⁶⁾.

لقد استطاع أبو زيد الإفادة من "المناهج البنيوية والسيميائية وفقه اللغة وغيرها في تفكيك النصوص واستتبار غور مضامينها اللغوية والأسلوبية ودلالاتها المعرفية، كما ركّز على المباحث في الفلسفة والعقيدة واللغة، وأظهر طول باع في قراءة المصطلحات وكشف مضامينها معوّلاً على تاريخية المصطلح والمفهوم في آن. كما لم يهمل مناهج القدماء من المفسّرين والبلاغيين وعلماء الكلام، وأفاد منها جميعها بعد دعمها بالمنهجيات الحديثة والمعاصرة"⁽⁷⁾، وهو من المفكرين الباحثين الذين جمعوا في جهوداتهم العلمية بين الإمام بالمنجزات التراثية على تعددها، ومعرفتها معرفة علمية أكاديمية، خصوصاً مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولا تنحصر همومه عند حدود البحث الأكاديمي الصرف، وإنما تتجاوزها إلى الاهتمام بقضايا وإشكالات الواقع العربي المعاصر، سياسياً وفكرياً، فهو من رواد حركة التنوير المعاصر، إذ سعى إلى الإسهام في صياغة مشروع نهضوي تنويري عربي معاصر، من خلال دراسات رائدة متعدّدة في مجال نقد التراث العربي الإسلامي.

يرى محمود أمين العالم أن: "قراءة الدكتور أبو زيد هي قراءة في إطار الدين نفسه، لا بما يعلنه ويؤكّده بأقواله وكتابات فحسب، بل بمضامينها ونتائجها كذلك.. ولهذا يقول الدكتور أبو زيد في مقدمة كتابه "النصّ،

5 - النص والسلطة والحقيقة، ص 8.

6 - المرجع نفسه، ص 8.

7 - قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في الميرمنوطيقا التاريخية، محمود

إسماعيل، مصر العربية للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى 1998، ص 24، 25، 10.

8 - مواقف نقدية من التراث، محمود أمين العالم، دار قضايا فكرية للنشر. القاهرة.

الطبعة الأولى 1997، ص 59 - 60. ينظر كذلك "النص، السلطة، الحقيقة"، نصر حامد

أبو زيد، ص 10.

9 - المفكر المصري حسن حنفي نموذجاً.

نصر حامد أبو زيد وهامس التجديد

- الإلمام بالجوانب المعرفية المتعددة للتراث، والأطلاع على كل التيارات التي تعاملت معه قراءة ونقداً وتأويلاً.
- تحديد المنهج المثبع في عملية القراءة والتأويل.
- الوعي الدقيق بالتموضع التاريخي والاجتماعي للقارئ.
- الاستفادة من كل طرق الاجتهاد والبحث الحديثة، وأنظمة القراءة المعاصرة.

ونصر حامد أبو زيد كان على وعي تام بهذه الشروط، لذلك نجده يردد ثلاثة خطابات أساسية في التعامل مع التراث.

الخطاب الأول: خطاب القطيعة

يؤمن هذا الخطاب بضرورة الانقطاع عن الماضي/التراث بشكل كلي، سواء في شكل الحياة أو أنماط السلوك أو في مناهج التفكير⁽¹⁴⁾ وفي رأي أصحاب هذا الاتجاه أن التراث هو الماضي بخيره وشره، بلياليته وتقليديته، وبعقلانيته وأساطيره، وإنه أياً ما كانت عناصر التقدم والاستنارة العقلانية في هذا التراث، فإنها تطل في النهاية عناصر تنتمي إلى الماضي وتعجز عن مخاطبة المهوم والمشكلات التي تطرحها الحياة في شكلها الراهن⁽¹⁴⁾. إنه خطاب يرى أن الانقطاع المعرفي هو الحل.

الخطاب الثاني: خطاب التقليد

يتعامل هذا الخطاب مع التراث بوصفه "إنجازاً مقدساً لا يجب المساس به إلا بالتوقير والتعظيم والإجلال"⁽¹⁵⁾، وهو خطاب لا يفرق بين مفهوم التراث بوصفه مجهودات العقل الإنساني في عملية تقريب دلالات الوحي إلى الواقع في سياق اجتماعي تاريخي معين، وبين مفهوم الدين بوصفه النصوص الأصلية مجردة من أي تفسير أو تأويل، بل يحاول — في نظر أبي زيد — إدماج التراث "في هيكل المقدس، وهكذا يتم إعلاء التراث وتقديمه ليس على الحاضر فقط، بل تكريس سيطرته على قاعدة من التمسك العقائدي الانتقائي المسيطر كتعبير عن السيطرة السلطوية"⁽¹⁶⁾. إنه خطاب يؤمن بشعار الإسلام/التراث هو الحل.

الخطاب الثالث: خطاب الترنين⁽¹⁷⁾

يتعامل هذا الخطاب مع التراث بمبدأ الانتقاء، ومشكلة هذا الخطاب أنه "ينتهي إلى التخليق بانتقاء عناصر فكرية من هنا وهناك، أي عناصر فكرية مأخوذة من أنظمة فكرية مختلفة، بل متعارضة أحياناً، ليصنع

تجديد تأويل الخطاب الديني، وإنما انحصر الأفق في تقديم الإسلام بشكل يوافق الفكر الغربي المتطور، وهو خطاب — في نظرنا — له مسوغاته التاريخية والموضوعية.

اللمحة الثانية: اعتمدت تلك المجهودات في مجملها على آليات منهجية ونظرية تراثية لم تتجاوز ما أبدعته الأدبيات الإسلامية القديمة. وظهرت بعد هذا الجيل من الرواد النهضويين تصورات سعت إلى الاعتراف على المناهج الحديثة في مقاربة القضايا التراثية، ونذكر هنا طه حسين وأمين الخولي وأحمد خلف الله بعد ذلك. ثم ظهرت في بداية السبعينات مشاريع فكرية لثلة من المفكرين اهتكت بنقد التراث وإعادة قراءة نصوصه المتعددة، سواء الأدبية الإبداعية، أو الدينية التشريعية، اعتماداً على منجزات المناهج الحديثة المرتبطة بالمجالات المعرفية المختلفة والمتنوعة. وفيما يتعلق بالتعامل مع النصوص الدينية نجد فئة تعاملت معها بشكل غير مباشر مثل حسين مروة وجورج طراييشي وعبد الله العروبي، وفئة تعاملت معها بشكل مباشر مثل زكي نجيب محمود ومحمد أركون وحسن حنفي وطيب تيزيني ومحمد شحرور وهشام جعيط.. ولكن هذه القراءات الحدائرية تمايزت من حيث الأدوات المنهجية والمقاربات النقدية، مع إجماعها على ضرورة قراءة النصوص الدينية وفق أنظمة قراءة جديدة.

ينتمي نصر حامد أبو زيد إلى هذه المدرسة الحديثة بالضبط، بحيث يعتمد القراءة العلمية الإنسانية التاريخية للنص الديني، والبحث في بنية وماهية النص القرآني، إضافة إلى اهتمامه بمقاربة التراث الإسلامي في أبعاده المتعددة، سواء التراث النقدي البلاغي واللغوي، أو التراث الفلسفي الكلامي، أو التراث الفقهي الأصولي، أو التراث التفسيري.

إن القانون الذي يحكم الفكر هو "التجديد"، والتجديد "حاجة دائمة، سيرورة اجتماعية وسياسية وثقافية، بدونها تتجمد الحياة وتفقد رونقها، وتدخل الثقافات نفق الاندثار والموت"⁽¹⁰⁾، وكل حركة تجديدية مرهونة بسياقاتها التاريخية والاجتماعية والسياسية والفكرية التي تستدعيها وتفرضها فرضاً، من هنا "يمكن القول إن التجديد ليس حالة فكرية طارئة، بل هو الفكر ذاته في تجاوبه مع الأصول التي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصة"⁽¹¹⁾، ومنهج التجديد الذي يتميز به البحث النقدي التحليلي لا تقوم له قائمة إلا بعد "قتل القديم بحثاً"، لأن "التجديد دون فحص القديم فحصاً علمياً نقدياً من شأنه أن يضيف أفكاراً إلى أفكار، فتتجاوز الأفكار القديمة والأفكار الحديثة دون أن يرحح الجديد القديم ويحل محله"⁽¹²⁾، وكثيرة هي الأفكار القديمة التي أصبحت بفعل التردد المستمر والامتداد الزمني عقائد لا يجوز مناقشتها وإعادة النظر فيها، من هنا يعدُّ التجديد خروجاً من دائرة العقائد المغلقة "الدوغمائية" إلى دائرة الأفكار المنفتحة، إنه يحفر في جذور الأفكار ويفصح "عن دلالتهما في سياق تكوينها التاريخي الاجتماعي، وبذلك يردها إلى أصولها بوصفها فكرة وليست عقيدة"⁽¹³⁾، أي أنه يقدمها بكونها نتاجاً بشرياً تاريخياً.

تتطلب أي قراءة جادة للتراث — في تصورنا — شروطاً أساسية:

10 - التجديد والتحرير والتأويل، أبو زيد، ص 21.

11 - المرجع نفسه، ص 21.

12 - الخطاب والتأويل، أبو زيد، ص 19.

13 - المرجع نفسه، ص 19.

14 - نفسه، ص 177.

15 - ن، ص 180.

16 - ن، ص 180.

17 - حاول أبو زيد مقارنة هذا الخطاب بشكل موسع في الفصل الثالث من كتابه نقد الخطاب الديني، تحت عنوان: التراث بين التأويل والتلون، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي، الطبعة الرابعة، مدبولي، القاهرة 1997. ص 137 وما بعدها. أو طبعة سينا للنشر، الطبعة الأولى 1992. ص 108 وما بعدها.

18 - الخطاب والتأويل، ص 184.



لا يملّ نصر حامد أبو زيد من التذكير بفكرة مركزية في تعامله مع التراث، تتمثل في طبيعة العلاقة الرابطة «بين التراث في أي مجال من مجالاته المتعدّدة ووعينا المعاصر، إذ ليس للتراث وجود مستقلّ خارج وعينا به، وفهمنا إياه»⁽²⁶⁾

تعدّدية هذا التراث من حيث الرؤى والتوجهات من جهة أخرى، بعبارة أخرى لا بدّ من إنجاز وعي علمي بالتراث يضعه في سياقه التاريخي⁽²³⁾.

العملية الثانية: لا بد من «إنجاز وعي علمي بالحضارة الحديثة، بأصولها وأسسها، وإنجازاتها الحقيقية، مع ضرورة التمييز بين الإنجاز العلمي والفكري وبين الإيديولوجيات التي تلتبس بها عادة»⁽²⁴⁾. تستمد هاتان العمليتان فرادتهما من كون تلك الخطابات تعاملت مع التراث العربي الإسلامي «باعتباره كلا جوهريا موحدًا يمثّل نوعا من الانعكاس لادواجية التعامل مع أوروبا بوصفها كلا جوهريا موحدًا. إنه في الحالتين انعدام الوعي التاريخي بالظاهرة، سواء كانت تلك الظاهرة أوروبا أو كانت التراث العربي الإسلامي»⁽²⁵⁾.

لا يملّ نصر حامد أبو زيد من التذكير بفكرة مركزية في تعامله مع التراث، تتمثّل في طبيعة العلاقة الرابطة «بين التراث في أي مجال من مجالاته المتعدّدة ووعينا المعاصر، إذ ليس للتراث وجود مستقلّ خارج

منها على تفاوتها بناء واحدا يصلح للحاضر»⁽¹⁸⁾، وهو خطاب ينطلق من مفهوم محدّد للزمن، يكون فيه الحاضر نقطة التقاء الماضي بالمستقبل، نقطة مليئة بالحركة والحيوية، لكنّه يظلّ مشدودا إلى التراث «الأكثر امتلاء بالعافية وبالخبرة، وبهاجس الآخر الغربي الطامع المستعمر المهدّد للهوية»⁽¹⁹⁾، وهو بهذا يعيد إنتاج القراءة التراثية للتراث.

تجعل هذه الخطابات التراث موسوما بملاح عدّة، لأنه: «لا ينطق بل تتكلم به الإيديولوجية»⁽²⁰⁾، لكن كيف يتكلم التراث أو ينطق؟⁽²¹⁾ يجيبنا أبو زيد على الفور بقوله: «فالسبيل إلى ذلك يتطلّب تغيير الشروط العلمية المعرفية وتحريها، بدون تغيير هذه الشروط، من المستحيل أن يصبح التراث مجالا للدرس العلمي النقدي، الذي يستنبط دلالة التراث في سياقه التاريخي الاجتماعي، فيصبح قادرا على التمييز بين مستوى المعنى السياقي التاريخي ومستوى المغزى الكلي العام»⁽²²⁾.

إنّ إشكالية الأصالة والمعاصرة التي تتخبط فيها كل الخطابات التي أنتجت منذ مرحلة ما سمي بـ«النهضة» تحتاج منا — في نظر أبي زيد — إنجاز عمليتين عاميتين:

العملية الأولى: إدراك «العمق التاريخي للتراث من جهة (...) وإدراك

19 - نفسه، ص 186.

20 - المرجع نفسه، ص 19.

21 - يعد الماضي صفحة مفتوحة للقراءة الدائمة والمستمرة، ويظل «سؤال التراث مفتوحا، لأن السؤال الحاضر وكذلك أسئلة المستقبل تعيد صياغة أسئلة الماضي فلا شيء مكتمل، لأنه لا شيء مغلق إلا عقول البعض». ينظر الخطاب والتأويل، أبو زيد، ص 186.

22 - المرجع نفسه، ص 186. يشير أبو زيد في موضع آخر إلى ضرورة إحداث قطيعة واضحة بين الفكر والمتقف والسياسي والعمل «على استقلال أدوات إنتاج المعرفة بكل فروعها من العلوم إلى الأغاني والأناشيد، مروراً بالفلسفات والفنون والآداب عن سلطة السياسي. إن السياسة كما يقال — هي فن تحقيق الممكن — أما المعرفة فهي بناء المستقبل وتحقيق المستحيل». النص، السلطة، الحقيقة، ص 66.

23 - النص، السلطة، الحقيقة، أبو زيد، ص 14.

24 - المرجع نفسه، ص 14.

25 - ن، ص 32.

ويعينا به، وفهمنا إياه⁽²⁶⁾، ومن هنا فإن طبيعة القراءة التي يأمل الباحث تحقيقها هي "القراءة الموضوعية الحقة، التي لا تغفل المنطق الداخلي الخاص للتراث من جهة، ولا تتعامل معه بمعزل تام عن الوعي المعاصر من جهة أخرى"⁽²⁷⁾. وهي قراءة واعية بأن التراث ليس كيانا واحدا، بل هو "متنوع متغير طبقا لطبيعة القوى المنتجة له. إن التراث ليس معطى واحدا بل هو اتجاهات وتيارات عبّرت عن مواقف وقوى اجتماعية وعن إيديولوجية ورؤى مختلفة"⁽²⁸⁾، وما دام التراث يتمتع بصفة التنوع والتعدد، فعملية الاختيار تقوم على أساس "موقف الباحث من الواقع الذي يعيش فيه بوصفه شرطا أوليا للتجديد"⁽²⁹⁾، وبناء على دراسته النقدية لخطاب النهضة وما تلاه من خطابات نقدية تجديدية،

يحدّرنا أبو زيد من أن التجديد على أساس "إيديولوجي دون استناد إلى وعي علمي بالتراث لا يقل في خطورته عن التقليد"⁽³⁰⁾، ولذلك ينبغي إبداع قراءة علمية للتراث تنظر في الأصول التي كوّنته، وكل العوامل التي ساهمت في تطوره، لكن هذه القراءة تعترضها عقبات عدّة وعلى الباحث أن يمتلك "كثيرا من الجرأة والشجاعة في طرح الأسئلة، ويستلزم منه جرأة أشدّ وشجاعة أعظم في البحث عن الإجابات الدقيقة لهذه الأسئلة"⁽³¹⁾.

تسعى القراءة العلمية للتراث إذاً إلى استكناه مدلولاته ومنتجاته المعرفية المتعدّدة، إنها "القراءة الواعية" التي تنطلق من اكتشاف التعالقات الخفية بين مجالات الفكر التراثي وصولا إلى وحدته، فالتراث منظومة واحدة متورّعة إلى أنماط وأساق جزئية متغيرة في مجال معرفي خاص، إنه الوعي بالتداخل المعرفي بين المعارف التراثية، وهذا الأساس المنهجي ينبغي استحضاره حتى لا تكون النتائج قاصرة وغير علمية، فسيبويه وهو يؤثّر الأساس النظري والقوانين الكلية للغة العربية لم يكن منفصلا نظريا ومعرفيا عن نتائج وإنجازات الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، وعبد القاهر الجرجاني لم يكن منعزلا في دراساته عن إطار علم الكلام وأصول الفقه واللغة. والنتيجة التي نخلص إليها تتمثل في كون "علوم النقد والبلاغة لم تعزل لحظة واحدة عن العلوم الدينية"⁽³²⁾، وتتحد وظيفة القراءة الواعية في استكناه الدلالات انطلاقا من سياقاتها المتعددة، بل تتجاوز هذه المرحلة إلى مرحلة الوقوف على "المغزى"، أي غاية ومقصودية النصوص التراثية.

إن القراءة الواعية قراءة مهمومة ومثقلة بهموم الحاضر وتسؤولاته، هذه الأسئلة ينبغي أن تكون واضحة حتى تكون القراءة منتجة ونافعة وقاصدة وفاعلة، وإذا تحدّثنا عن الأسئلة نتحدّث بتلقائية عن آليات القراءة، أمّا إذا كانت الأسئلة غير واضحة وغامضة فغالبا ما تستبطن أبعادا إيديولوجية ضيقة، وتكون المحصلة نتائج متحايلة ومزاجية، فتتعدّد القراءة من ثمة وتتناقض آلياتها، والأهم هو السعي إلى إثارة أكبر عدد من الإشكالات والتساؤلات الحقيقية التي تؤدّي إلى نوع من المراجعة الواعية، فهناك ثنائية مترابطة: "التساؤل المستمرّ والمراجعة الدائمة"، وهو ما يؤدّي إلى تصحيح المعرفة وأخطائها، وفتح باب الاجتهاد المستمر. هكذا تصبح "القراءة فعلا مستمرا لا يتوقّف. يبدأ من الحاضر والراهن وينطلق إلى الماضي والتراث ثم يرتدّ إلى الحاضر مرة أخرى في حركة لا تهدأ ولا يقتر لها قرار، لكنها الحركة التي تؤكّد الحياة وتنفي سكون

الموت، إنها حركة الوجود والمعرفة في نفس الوقت"⁽³³⁾. تقوم القراءة العلمية الواعية والكاشفة للتراث في تصور أبي زيد على عدة مسلمات:

السلمة الأولى: وجود علاقة تفاعلية تداخلية وتكالية بين المجالات المعرفية داخل الثقافة العربية الإسلامية.

السلمة الثانية: الارتباط الجدلي بين النشاط الفكري وبين الإشكالات (الاجتماعية الاقتصادية - السياسية - الفكرية) التي تشغل الكائن الاجتماعي. والمفكر كائن اجتماعي يمارس فعاليته الفكرية غير منعزل أو متعالٍ عن طبيعته الأساسية تلك.

السلمة الثالثة: تعدّد قضية "رؤية العالم" في بعدها العام مجالا مشتركا داخل الثقافة العربية الإسلامية إلا أن تفاصيلها تختلف من جماعة إلى أخرى، وهكذا فصدقية وصحّة الفكر نابعة من رؤية العالم لدى كل جماعة. وحين "ندخل" "رؤية العالم" في تحليلنا للفكر يصبح "الصدق" أو "عدم الصدق" أمورا نسبية، أو تاريخية بالمعنى الاجتماعي، وهذا هو الذي يجعل ممكنا لنا الحديث عن "أيديولوجيات" مختلفة داخل النظام الفكري الإسلامي⁽³⁴⁾.

السلمة الرابعة: إن كل "الخلافات الاجتماعية (الاقتصادية، السياسية، الفكرية) بين الجماعات المختلفة في تاريخ الدولة الإسلامية كان يتم التعبير عنها من خلال اللغة الدينية في شكلها الأيديولوجي"⁽³⁵⁾. وكان الصراع يتمركز حول قضايا التفسير والتأويل، وخاصة النزاع على ملكية النصوص، والسعي إلى استنطاقها دعما للمصالح التي تعبر عنها الجماعات الفكرية.

السلمة الخامسة: إن سيطرة اتجاه فكري على اتجاه آخر لفترة زمنية طويلة لا تعني ملكيته للحقيقة المطلقة لأن السيطرة لا تتم على أساس الجدل الفكري والمعرفي، وإنما عن طريق آليات سلطوية، وهي آليات "حقائقها" في الوعي الجماعي بعد أن تضفي عليها السرمديّة والأبدية⁽³⁶⁾.

السلمة السادسة: تعدّد العديد من الأفكار التي يبتناها الفكر الديني المعاصر ذات أصل تراثي، لكن تلك الأفكار التي تتميز بالنسبية التاريخية يتمّ تحويلها إلى عقائد فيدخل "في مجال الدين" ما ليس منه، ويصبح الاجتهاد البشري ذو الطابع الأيديولوجي نصوصا مقدّسة⁽³⁷⁾.

26 - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السابعة 2005. ص 149.

27 - المرجع نفسه، ص 151.

28 - مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة 1996، ص 16.

29 - المرجع نفسه، ص 17.

30 - ن، ص 17.

31 - ن، ص 17.

32 - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، أبو زيد، ص 5.

33 - المرجع نفسه، ص 9.

34 - التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة، أبو زيد، سينا للنشر، الطبعة الأولى 1995. ص 130.

35 - المرجع نفسه، ص 131.

36 - نفسه، ص 132.

37 - ن، ص 133.

يصبح بدوره ضرورة ملحة حين تتأزم الأوضاع على كل المستويات والأصعدة: الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، والثقافية والفكرية على السواء⁽⁴³⁾. تشكل هزيمة (1967) لحظة فارقة في الوعي العربي الإسلامي الحديث، إذ كشفت تهافت الخطابات التغييرية سواء الثورية التقدمية أو التراثية الماضوية، والصدمة التي أنتجت الأزمة خلقت الحاجة إلى التغيير، وأول مظهر من مظاهر التغيير هو الحاجة إلى التجديد الفكري والسياسي والاجتماعي، أي التجديد في كل مجالات المعرفة وحقوقها، وأيضاً التجديد في إطار الفكر الديني، خاصة وأن الهزيمة تم تفسيرها في الخطاب الديني بشقيه الرسمي والشعبي تفسيراً دينياً⁽⁴⁴⁾.

لقد نظر الخطاب الديني إلى الهزيمة بوصفها عقاباً إلهياً سببه تقليد الغرب والتحالف معه والتخلي عن التقاليد والقيم الإسلامية، هذا التفسير لا يسعى إلى كشف الأسباب الحقيقية للأزمة، وإنما هدفه تزييف وعي المواطن العربي الإسلامي، ومن هنا نشأت الحاجة إلى إعادة النظر في ما اعتبر مسلمات فكرية وعقيدية ينطلق منها ذلك الخطاب، وظهرت كتابات تبحث في التراث من جهات نظر مغايرة ومختلفة، مثل كتابات زكي نجيب محمود وحسين مروة ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي وغيرهم⁽⁴⁵⁾، ومفكرين آخرين تناقش المبرر التاريخي للمطلب (تجديد الخطاب الديني)⁽⁴⁶⁾.

ب. السورف المعرفي

يقوم هذا المسوّغ على أساس "تحقيق عملية التواصل الخلاق بين الماضي والحاضر، والمقصود بعملية التواصل الخلاق الخروج من أسر التقليد الأعمى وإعادة إنتاج الماضي باسم الأصالة، وكذلك الخروج من أسوار التبعية السياسية والفكرية التامة للغرب باسم المعاصرة"⁽⁴⁷⁾. وتهدف هذه العملية إلى إعادة النظر في كل مسلمات الخطاب الديني القديم، ودراستها وتبسيط النقد على كل جوانبها بوصفها أصل الخطاب الديني المعاصر⁽⁴⁸⁾، والعودة إلى تلك المسلمات هي عودة تستهدف نقد جذورها وتفكيكها "إذ لا انقطاع بلا تواصل نقدي مبدع وخلاق، أما

إن الحاجة إلى تجديد قراءة القرآن وتأويله نابعة من طبيعة الهموم التي تشغل العقل الإسلامي اليوم، ونوعية القراءة المطلوبة للقرآن تتحكم فيها طبيعة الهموم والإشكالات التي تطرحها كل مرحلة تاريخية معينة

3) سؤال المنهج في مقارنة التراث

يتشكل منهج مقارنة التراث - في نظر أبي زيد - انطلاقاً من التفاعل بين "قراءة مفاهيم الدراسات الحديثة والإفادة منها، وبين القراءة النقدية للإنجازات التراثية في مجال علوم اللغة والبلاغة والنقد بمعناه العام"⁽³⁸⁾. وسؤال المنهج سؤال لا يتوقف أبداً، والذي يتحكم في طبيعة المنهج هو طبيعة الموضوع، ويرى أبو زيد أن "قراءات في الميرمونوطيقا والسيميولوجيا وتحليل السرد والألسنية والأسلوبية ليست وحدها منهجا، ذلك أن المنهج هو ناتج حركة التفاعل العميقة جدا والخضبة بين سؤال الباحث وموضوع البحث"⁽³⁹⁾.

ويعد منهجه امتداداً لحركة النهضة من حيث الإشكالات والإجراءات التحليلية، لكن على مستوى علمي أعمق وأدق، والغاية التي يرسمها لمشروعه النقدي هي: "استنباط الجوهرية والإنساني والمعرفي، وتعريّة المرحلي والعرفي والإيديولوجي"⁽⁴⁰⁾. والاهتمام الكبير بإشكالية المنهج لها ما يسوغها في تصوّره، فهي التي "تميّز العقل المتسائل عن العقل المذعن من جهة، كما أنها تميّز العقل القادر على إنتاج المعرفة من ذلك القابل للمعلومات لحفظها وتكرارها من جهة أخرى"⁽⁴¹⁾.

4) الخطاب الديني وهامس التنوير

سبق أن أشرنا إلى أن المشروع الفكري والنقدي لنصر حامد أبي زيد يعدّ امتداداً للخطاب النهضة، سواء من حيث الأسئلة والإشكالات، أو من حيث الآليات الإجرائية، والذي يهتمنا استحضاره هنا هو إشكالية إصلاح وتجديد الخطاب الديني التي شغلت جلّ المشاريع الفكرية الإسلامية المعاصرة، وذلك إيماناً منها بأن هذه الإشكالية هي بوابة الإصلاح الشامل.

يعدّ الخطاب الديني جزءاً لا يتجزأ من السياق الثقافي العام، يتطور بتطوره، ويتراجع بتراجع، وفي تحليلاته للخطاب الديني في عالمنا العربي الإسلامي اليوم، لا يستطيع أبو زيد فصله أو عزله عن الخطاب التعليمي والسياسي والاقتصادي، الذي يعكس حالة التراجع والتدهور بشكل كبير، الشيء الذي أثر في نوعية الفكر والثقافة في العالم العربي الإسلامي، ولا يمكن تطوير هذا الخطاب إلا في وجود تحليل نقدي حرّ للفكر، وتفكيك للمصالح السياسية التي تتحكم فيه وتوجيهه⁽⁴²⁾.

إنّ تجديد الخطاب الديني له مسوغاته، وهي:

أ. السورف التاريخي

تبع الحاجة إلى التجديد "من مطلب التغيير- وهذا المطلب الأخير

38 - النص، السلطة، الحقيقة، ص 12.

39 - المرجع نفسه، ص 12.

40 - نفسه، ن ص.

41 - الخطاب والتأويل، ص 74.

42 - لقد خصص أبو زيد كتاباً خاصاً لتفكيك الخطاب الديني المعاصر، وكشف مستضمراته وخباياه، والنتيجة التي خلص إليها هي أن هذا الخطاب هو خطاب متهافت يقوم على أسس إيديولوجية نفعية، بعيدة كل البعد عن العمية والدقة المنهجية، ينظر نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، الطبعة الأولى 1992.43 - التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة، أبو زيد، سينا للنشر، الطبعة الأولى 1995. ص 130.

43 - التجديد والتحرير والتأويل، أبو زيد، ص 22.

44 - المرجع نفسه، ص 23.

45 - ومنهم نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون.

46 - المرجع نفسه، ص 23 - 24.

47 - الخطاب والتأويل، أبو زيد، ص 228.

48 - حاول أبو زيد البحث في سؤال المعنى الديني عند التيارات الفكرية الإسلامية القديمة، بمبحث خصص دراسات للمعتزلة وخصومهم، وانتقل إلى الصوفية من خلال التركيز على محي الدين بن عربي، واهتم بالمدارس النقدية البلاغية، وركز في هذا الإطار على صراع التأويلات، وامتد خطابه النقدي التفكيكي ليشمل الخطابات التفسيرية المعاصرة.

تعدّ عملية نقد وتجديد الخطاب الديني - الخاضع للتوظيف السياسي والإيديولوجي - "مطلباً ملحا بالنسبة للباحثين، بدءاً بالدراسة النقدية للتاريخ في تجلياته الأدبية والثقافية والسياسية"⁽⁵⁷⁾، كما أنها تنصب في قلب "الكفاح لتجديد حياة هذا المجتمع، وفي قلب الكفاح للخروج من الوضع المأزوم الذي نعيشه"⁽⁵⁸⁾.

5) القرآن وهامس تجريد القراءة والتأويل

إنّ الحاجة إلى تجديد قراءة القرآن وتأويله نابعة من طبيعة الموم التي تشغل العقل الإسلامي اليوم، ونوعية القراءة المطلوبة للقرآن تتحمّك فيها طبيعة الموم والإشكالات التي تطرحها كل مرحلة تاريخية معينة، بحيث إن "فهم القرآن مهمّة مطروحة في كل وقت ومطلوبة في كل زمان، وقد يكفي التذكير بأن اقتناعنا بأن القرآن يخاطب أهل كل زمان ومكان، يفرض علينا اكتساب فهم متجدّد للقرآن بتجدّد الأحوال في كل عصر"⁽⁵⁹⁾.

يعدّ القرآن - في نظر المسلمين - وحيًا، وهو معطى أولي ومركزي في نظام التلقّي الإسلامي، وأي صياغة جديدة لمعنى الحياة ترتكز على هذه البؤرة المركزية للمعنى. وإعادة قراءة القرآن والاجتهاد في تأويل دلالاته ومقاصده ضرورة عملية يقتضيتها تطوّر الواقع وتعدّد المجتمعات الإسلامية واختلافها، هذا الاجتهاد كان عاملاً مهمّاً من عوامل الاختلاف في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وهو اختلاف رحمة بين الناس، وفهمت التأويلات المتعدّدة على أنها دلالة قوية على احتمال النصّ لهذه التأويلات كلها، بل عدّت من علامات "الإجماز القرآني". وإذا كان النصّ القرآني نصّاً محورياً في الحضارة العربية الإسلامية، فلا بدّ من أن تتعدّد تفسيرات وتأويلاته "ويخضع هذا التعدّد التأويلي للمتغيرات عديدة متنوعة، أهمّ هذه المتغيرات مثلاً طبيعة العلم الذي يتناول النصّ، إلى المجال المعرفي الخاصّ الذي يحدّد أهداف التأويل وطرائقه، ثاني هذه المتغيرات الأفق المعرفي الذي يتناول العالم المتخصّص من خلاله النصّ، فيحاول أن يفهم النصّ من خلاله، أو يحاول ان يجعل النصّ يفصح عنه"⁽⁶⁰⁾.

إنّ قراءة المشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد تتطلّب كثيراً من الدقّة العلمية والموضوعية والجرأة المعرفية لعدّة أسباب، أهمّها الأوصاف السلبية التي ألصقت به، والالتهامات الجارحة التي وجهت له، والأحكام القضائية التي صدرت ضده، ونادراً ما يجد الباحث دراسات أو مقالات أنصفت هذا المفكر وعرضت أفكاره وتصوراتهِ متجردة من كل نزعة إيديولوجية أو مصلحة حزبية.

التواصل لغاية التواصل فهو التقليد"⁽⁴⁹⁾.

ج. مسرّع التوظيف الإيديولوجي للدين

تعدّ هذه القضية من التحدّيات التي تعيشها المجتمعات الإسلامية، إذ أصبح الإسلام وسيلة لتحقيق مصالح فئوية وسياسية معينة، وتقوم هذه العملية بتحويل "الإسلام إلى أداة من الأدوات واختزاله في وظائف وغايات ذات طبيعة دنيوية متدنية"⁽⁵⁰⁾، بحيث تفرغ الإسلام من محتواه الخلقي والروحي الرفيع وتحمله ما لا يحتمل، كأن تنبئ أطروحة "الشمولية، إنه الفهم السقيم للإسلام الذي من شأنه أن يرسخ سلطة رجل الدين والمؤسّسات الدينية، لتصبح سلطة شاملة ومهيمنة في كل المجالات"⁽⁵¹⁾. هكذا يصبح الخطاب الديني خطاباً سلطوياً لأنه يربط علاقة تحالفية نفعية مع السلطة السياسية لفرض منطق الوصاية⁽⁵²⁾، ويتم التلاعب بدلالات النصوص الدينية للحفاظ على أوضاع فئة معينة، ويقوم الخطاب الديني بعمليات اختزال متعددة للنصوص الدينية الإسلامية، ويؤدّي هذا إلى سجن "الفرد باسم دين الحرية في سلاسل من القهر والامتثال والإذعان تحت زعم طاعة الله الذي يمثله الخليفة أو السلطان أو أمير أو جماعة تحتكر الإسلام ومغفرة الرب"⁽⁵³⁾. من هنا تنبع الحاجة إلى اللجوء إلى عملية "التشوير الفكري" التي تتجاوز عملية "التنوير"، بل وتتجاوز حتى "التجديد"، يقول: "والحقيقة أننا في مجتمعاتنا العربية الإسلامية في حاجة إلى ما هو أكثر من التجديد، نحن بحاجة إلى تشوير فكري"⁽⁵⁴⁾، والمقصود بالتشوير هو "تحرّيك العقول بدءاً من سن الطفولة، فقد سيطرت على أفق الحياة العامة في مجتمعاتنا - سواء في السياسة أو الاقتصاد أو التعليم - حالة من الركود طال بها العهد حتى أوشكت أن تتحوّل إلى موت"⁽⁵⁵⁾. هذه الحالة المتأزّمة على كل المستويات انعكست على البنية الفكرية والثقافية، فنحن نعيش حالة محاصمة للفكر النقدي الحرّ وأهله، لقد تمّ تعويض منهج التفكير بنهج التفكير، لهذا نحتاج إلى تشوير الفكر عبر السعي إلى "تحرّيك العقول بالتحدّي والدخول إلى المناطق المحرّمة، وفتح النقاش حول القضايا التي تفتح إمكانيات التفكير، وتدخل النور إلى المناطق المعتمة التي يعتبرها الفقهاء من اختصاصهم وحدهم، وأن قولهم فيها هو القول الفصل وليس فقط اجتهادا من بين اجتهادات"⁽⁵⁶⁾.

49 - التجديد والتحرّيم والتأويل، أبو زيد، ص 26.

50 - المرجع نفسه، ص 27.

51 - نفسه، ص 29.

52 - يقول أبو زيد: "إنه للأسف منطق (الوصاية) يتذرّع باسم (الحماية) لممارسة ديكتاتورية فكرية وعقلية لا تقل خطراً عن الديكتاتورية السياسية في مجتمعاتنا".

المرجع نفسه، ص 34. ويقول كذلك "استطاع التحالف بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية أن يخنق تيارات الإصلاح والتجديد"، المرجع نفسه، ص 82.

53 - المرجع نفسه، ص 31.

54 - الخطاب والتأويل، أبو زيد، ص 232.

55 - التجديد والتحرّيم والتأويل، أبو زيد، ص 31.

56 - المرجع نفسه، ص 32. يقصد أبو زيد مفهوم "اللامفكر فيه" الذي وظفه محمد أركون كثيراً.

57 - المرجع نفسه، ص 83.

58 - ن، ص 86.

59 - مدخل إلى القرآن، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 9.

60 - مفهوم النص، قراءة في علوم القرآن، أبو زيد، ص 9.

وتتجسّب الفصل بين إنجازاته المتفرقة، وعدم التعامل معها بمنطق تبسيطي سطحي تجنباً للأحكام الانطباعية غير العلمية. يعدّ أبو زيد بناءً على ما أسلفنا من المفكرين البارزين الذين يشتغلون بتجديد وتأويل التراث الديني بكل مستوياته وتجلياته، بناءً على منهجية علمية دقيقة، ومنطلقات إبستمولوجية محكمة، وبنوع من الجرأة والشجاعة المعرفيتين، وانطلاقاً من أسئلة حيّة وحارقة تتعلق براهنية وواقع المجتمعات العربية الإسلامية، والتداخل الحاصل بين هذه المستويات هو ما يجعل تناول منجزاته العلمية يتّسم بكثير من التعقيد والصعوبة.

مراجع البحث

- 1 - إسماعيل (محمود) — قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في المهيمونوطيقا التاريخية، مصر العربية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1998.
- 2 - أمين العالم (محمود) — مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 1997.
- 3 - الجابري (محمد عابد) — مدخل إلى القرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2008.
- 4 - حرب (علي) — أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، بيروت/البيضاء، الطبعة الثانية 1998.
- 5 - نصر حامد (أبو زيد) — إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السابعة 2005.
- التجديد والتحرير والتأويل، بين المعرفة العامية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 2010.
- التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة، سينا للنشر، الطبعة الأولى 1995.
- الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2005.
- مفهوم النص، دراسة علمية في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة 1996.
- النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الخامسة، 2006.
- نقد الخطاب الديني، مدبولي، القاهرة 1997/ طبعة سينا للنشر، الطبعة الأولى 1992.

إنّ التأويل — حسب هذا الفهم — يتحكّم في طبيعته:
 ■ المجال المعرفي أو المنظور الإبستمولوجي الذي يعتمد المؤول.
 ■ الأفق المعرفي والموضوع الاجتماعي للمؤول.
 وإعادة تجديد فهمنا للقرآن مرده إلى عاملين اثنين:
 — تغيّر الأحوال والأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية للمسلمين، و بروز إشكالات وتحديات جديدة تحتاج إلى إجابات واقعية ومقننة.
 — تجدد المعارف وأدوات الاجتهاد وأنظمة القراءة، الأمر الذي يدفعنا إلى تجديد مناهجنا في القراءة والتأويل.

يشكّل الحادي عشر من سبتمبر 2001 منطلقاً للتفكير من جديد في الظاهرة الدينية عموماً والظاهرة القرآنية خاصة، فقد أنتج هذا الحدث ما يسمى بالإسلامفوبيا في الغرب، بحيث عدّ الإسلام ديناً راديكالياً إرهابياً إقصائياً، ومن هنا "يجب تأكيد أهمية دعوة كل المسلمين بصرف النظر عن اختلافاتهم العرقية والثقافية، للتفكير مجدداً في القرآن"، وليس أبو زيد هنا صاحب دعوة يحاول أن يصوغ نسخة خاصة للإسلام، بقدر ما يحاول أن يرسم فضاء لموقفه التأويلي، يتمثل هذا الفضاء في حقيقة كون "عملية التفكير مجدداً في التراث عملية بدأت ولم تتوقف حتى الآن في العالم الإسلامي منذ القرن الثامن عشر. وبالمثل لم تتوقف أبداً عملية مفاوضة المعنى القرآني بطرق وأساليب شتى منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى الآن"⁽⁶¹⁾. والقضية لا تقف عند هذه الحدود، بل تتجاوزها إلى ضرورة "أن يحاول المسلمون — أينما كانوا — التقدم خطوة أبعد في هذه العملية من أجل إنجاز منهج تأويلي ناجز. وذلك ليكونوا مشاركين ناشطين في صياغة معنى حياتهم، في العصر الذي يعيشون فيه، بدل أن يكونوا متلقين سلبيين للمعاني التي تفرض عليهم بالقهر والانصياع من هنا أو هناك"⁽⁶²⁾.

خاتمة

إنّ قراءة المشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد تتطلب كثيراً من الدقّة العامية والموضوعية والجرأة المعرفية لعدّة أسباب، أهمّها الأوصاف السلبية التي ألصقت به، والتهامات الجارحة التي وجهت له، والأحكام القضائية التي صدرت ضده، ونادراً ما يجد الباحث دراسات أو مقالات أنصفت هذا المفكر وعرضت أفكاره وتصوراتهِ متجردة من كل نزعة إيديولوجية أو مصلحة حزبية. ويمكننا إرجاع سوء فهم دراساته إلى اعتماده لغة علمية جريئة غالباً ما تصطدم بالشعور العاطفي الانفعالي للقراء الوثوقيين، ومهمّة تلك اللغة هي إحداث الدهشة والصدمة في ذهن المتلقّي، وكسر أفق انتظاراته، فالمفكّر الباحث لا يخوض في المألوف والمعتاد، وإنما يتّسم عمله بسمة المغامرة، وعندما نفقد هذه السمة يموت البحث العلمي، كما أن ماهية البحث العلمي أساسها السؤال، وكل سؤال تناسل منه حزمة من الأسئلة، وحين يتوقّف العقل عن السؤال فلا قيمة للبحث. وهذا الترابط الجدلي بين الأسئلة هو ما يميّز المفكّر النسقي، ولذلك ينبغي قراءة دراسات أبي زيد ومؤلفاته قراءة نسقية تربط السابق باللاحق،

61 - المرجع نفسه، ص 244.

62 - نفسه، ص 244.

التفكير بطريقة مغايرة سبيل لعلاقة نوعية متممة بالتراث والحداثة والقرآن

والقرآن، أي في نوعيّة علاقتنا بواقعنا وبعصرنا (برماننا).

إنّ الخلل في عقولنا أساسا، هذه العقول التي تكثرّ فيها داء الانبهار: الانبهار بالماضي والانبهار بالآخر! هذا الداء الذي جعل عقولنا عقولا مُقلّدة لا تستطيع الخروج أو التحرُّر من سجن التراث أو من سجن الحداثة أو من سجن الإيديولوجيا.

ما المقصود أن الخلل يمكن في طرائق تفكيرنا؟ عندما نلقي نظرة على ما هو سائد عموما من محاولات متباينة من مختلف الخلفيات الفكرية نجد أن القاسم المشترك الذي حال بينها وبين التفكير التنويري هو كون هؤلاء جميعا لم يتحرّروا من خلفياتهم الفكرية: فالتراثي نجد علاقته بالتراث علاقة قائمة على التقليد، إذ أنه يفكر بالتراث ولا يفكر فيه لذلك يبقى سجيناً له غير قادر على تجاوزه، فكل ما يقوم به هو محاولة إسقاط التراث على حاضره وعلى عصره، إذ أنه لم يقيم في حقيقة الأمر إلا بإعادة إنتاج ما أنتجه السابقون وبذلك لا يزيد حاضرا إلا يؤسا وتخلفا، وهذا هو الفرق بين أن نفكر بالتراث وبين أن نفكر فيه.

فطريقة التفكير هنا فارقة، فعندما نفكر في التراث نستطيع أن نقيمه فنستفيد ولكننا نتجاوزه لأننا نفكر من خلال عصرنا لا من خلال عصر من سبقونا. وبالتالي يمكن أن تكون لنا إضافة ويمكن أن نرتقي إلى تفكير تنويري.

والشيء نفسه بالنسبة للحداثي، فكل ما يقوم به هو محاولة إلحاقنا بالحداثة الغربية أي إنه يسعى لأن نكون مثلهم في كل شيء فهو يفكر بالحداثة ولا يفكر فيها مما يجعله منبثقا عن واقعه بعيدا عن مشكلاته الخاصّة.⁽¹⁾

نفس الشيء بالنسبة للماركسي الذي يعتقد أن الماركسية نظرية علمية فيجعل منها قوالب جاهزة يحاول من خلالها قراءة التراث والواقع والمستقبل ممّا يجعله لا يختلف لا عن التراثي ولا عن الحداثي، فهو الآخر يفكر بالماركسية ولا يفكر فيها فيبقى حبيسا لها لا يستطيع تجاوزها

الانطلاقة الحضارية النوعية لا يمكن أن تتحقّق إلا بتراكم مجهودات أجيال من المفكرين والعلماء والباحثين الذين حاولوا ويحاولون بطرائق مختلفة ومتعدّدة اقتراح الحلول التي من شأنها أن تحرّزنا من تبعيّة دامت قرونا طويلة سواء لماضيها الذي انبهرنا به فأصبحنا عالة عليه. أو أن تحرّزنا من استخراب (استعمار) نهب الوطن بكل أبعاده، ما جعل خروجه لم يكن إلا حلا لمواصلة نهب دائم، بشكل غير مباشر، فكثرّ تخلفنا في شتى المجالات وتبعيّة دائمة منعت عنا أن نكون سادة أنفسنا.

وضع مؤلم نابع من انبهار بماضيها أو انبهار بالآخر الغربي، وضع زرع فينا عقلا مقلّدا وسجيناً لهذا أو ذاك، غير قادر على إبداع سبل مغايرة تبني وطننا سيد نفسه، بل زرعت فينا جماعات متعدّدة متصارعة إلى حدّ التنافي والإقصاء. فأصبحت مشكلتنا كيف يتخلّص بعضنا من بعض عوض أن تكون مشكلتنا كيف نتخلّص من التخلف الذي نحن فيه وكيف نبني وطننا يبدع في كل المجالات ومحققا إنسانية المواطن بكل أبعاده.

هذا الوضع الذي سعت أجيال لتغييره دون نتائج نوعيّة، كيف يمكن لنا تشخيصه بدقّة أكثر كي يمكن لنا الفعل فيه؟

فكنا هو معلوم أن سوء التشخيص يؤديّ إلى الخطأ في العلاج ولهذا نحسب ظني علينا قبل كل شيء البحث عن التشخيص الأسلم والذي يمكن أن يكون انطلاقة لحلول ربما تساعد على تأمّس السبل المؤدّية إلى التحرُّر الجزري من المعيقات والتوجّه النوعي نحو الحلول.

أين يمكن الخلل في المجهودات السابقة التي حاولت المساهمة في انطلاقة حضارية؟ فهل يتعلّق الأمر بالخلل في التشخيص أم في التواصل أم في الحلول المقترحة؟ هل أن الخلل يعود إلى كل هذا، أي في التشخيص وفي التواصل وفي الحلول؟ أم أن الخلل يتعلّق بأمر آخر يمكن أن يكون هو جوهر الخلل؟

عندما نتأمّل جيدا في هذا الكم المترام من المجهودات في كل المجالات، والتي لم تتوصّل إلى تغيير نوعي يرتقي بنا إلى أن نكون سادة أنفسنا، نميل إلى أن الخلل يمكن أساسا في طرائق تفكيرنا وفي نوعيّة علاقتنا بالتراث والحداثة

التفكير بطريقة مغايرة سبيل لعلاقة نوعية متممة بالتراث والحداثة والقرآن



عبد النعم إدريس
كاتب وباحث
تونس



شرط الانتقال من مرحلة التفكير التنويري إلى مرحلة الفعل التنويري تتطلّب وجود مناخ ثقافي تنويري يقوده جيل متنور يتمتع بعقل مهيا للإبداع والقدرة على الإضافة



1 - زكي نجيب محمود، "تجديد الفكر العربي" (يعبر المؤلف في هذا الكتاب عن أزمة المثقف العربي الحداثي).

المثال الأول يتعلّق ببداية نشأة حركة الاجتهاد الفقهي خاصّة في المدينة وفي العراق في فترة الخلافة العباسية، حيث تكونت مدرستان فقهيتان: المدرسة الأولى في المدينة حيث تضحّم الحديث على حساب الرأي بإمامة الإمام مالك (93 هـ/711 م_ 179 هـ/795 م). المدرسة الثانية حيث تضحّم الرأي على حساب الحديث بإمامة الإمام أبو حنيفة النعمان (80 هـ/699 م_ 150 هـ/767 م).

هذا الوضع جعل الإمام الشافعي (150 هـ/767 م_ 204 هـ/820 م) وهو تلميذ الإمام مالك يفكر بطريقة مغايرة من أجل تنظيم عملية الاجتهاد، فوضع مبادئ الاجتهاد أو ما يعرف بمبادئ علم أصول الفقه التي تنظّم كيفية استنباط الأحكام.

هذا الكتاب وجد جيلاً أمكنه التفاعل معه وتوسيع الاستفادة منه ممّا أدّى إلى نشأة وتطور علم الفقه بطريقة منظّمة اعتماداً على قواعد ومبادئ علم أصول الفقه وسمح بنشأة مدارس في هذين العامين، استفاد منهما العالم الإسلامي فترة زمنية محترمة إلى أن أغلق باب الاجتهاد وتعلّقت العقول وساد التقليد.

إذن فشرط الانتقال من مرحلة التفكير التنويري إلى مرحلة الفعل التنويري تتطلّب وجود مناخ ثقافي تنويري يقوده جيل متنوّر يتمتّع بعقل مهيأ للإبداع والقدرة على الإضافة وهذا ما كان سائداً في فترة ازدهار الخلافة العباسية.

2 - دكتور طيّب تيزيني، "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط" (يعبر المؤلف في هذا الكتاب عن هذا السلوك الماركسي)..

إنّ الخلل في عقولنا أساساً، هذه العقول التي تكرّس فيها داء الانبهار: الانبهار بالماضي والانبهار بالآخر! هذا الداء الذي جعل عقولنا عقولاً مقلّدة لا تستطيع الخروج أو التحرّر من سجن التراث أو من سجن الحداثة أو من سجن الإيديولوجيا.

فيبقى غريباً عن واقعه وعن عصره.⁽²⁾ هكذا نكون أمام عقول مقلّدة غير قادرة على الإبداع ولا على أن تفكّر تفكيراً مغايراً يرسم طريقاً للأمة كي تصبح سيّدة نفسها.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه، هل التفكير بطريقة مغايرة يضمن لنا فكراً تنويرياً يقود إلى مرحلة الفعل التنويري؟

عندما نلقي نظرة تاريخية على تجارب سابقة نجد أن هذا الأمر ممكن إذا توفّرت شروط معيّنة وغير ممكن إذا غابت هذه الشروط: التفكير بطريقة مغايرة يقود إلى الفكر التنويري ولكن هذا غير كافٍ للوصول إلى الفعل التنويري إذا لم تتوفّر الشروط المناسبة، أسواق هنا مثالين من تراثنا الفكري في عصرين مختلفين كي ندرك من خلالهما كيف أنّ التفكير بطريقة مغايرة في ظروف تاريخية قاد إلى التفكير التنويري وإلى الفعل التنويري. وفي ظروف تاريخية أخرى، التفكير بطريقة مغايرة قاد إلى التفكير التنويري ولكنه لم يتحوّل إلى الفعل التنويري لعدم توفّر شروطه.



التفكير بطريقة مغايرة سبيل لعلاقة نوعية مثمرة بالتراث والحداثة والقرآن

تمكّنه من ذلك. وهذا لن يحصل إلا إذا قمنا بإصلاح المنظومة التربوية التعليمية التي تُعتبر المسؤول الأساس في تكوين الأجيال المبدعة. ويمكن باختصار في هذا المجال أن نشير إلى ثلاث ركائز أساسية لا يمكن لأي منظومة تربوية تعليمية أن تكون مثمرة ومنتجة لجيل مبدع إن خلث منها. وهي أن تكون المنظومة التربوية التعليمية تهدف إلى غرس الثقة في الذات وغرس قيم أخلاقية وغرس مهارات عقلية. إن برامج التربية والتعليم هي المسؤولة عن تربية الأجيال، فعندما تكون هذه البرامج تُدرّس بلغة أجنبية وتريح اللّغة العربية عن كل المواد العلمية تكون قد أرسلت رسالة سيئة في نفس المتلقي مضمونها أن لغتنا قاصرة على مواكبة المعارف العلمية، وأكثر من ذلك فعندما تغيب العناصر المشركة من حضارتنا عن البرامج في مختلف المواد الإنسانية والعلمية تغيب معها الثقة في الذات وينجر عن ذلك الانهيار بالآخر وتقزيم الذات، فنزرع بذلك في ذواتنا رغبة تقليد الآخر "المتفوق".

لذلك فإذا أردنا أن نربي جيلا يثق في إمكانياته وقدراته فعلينا أن نزرع فيه الثقة في الذات وبذلك نخطو خطوة نحو التفكير التنويري. أمّا الركيزة الثانية في أي منظومة تربوية فهي تتعلق بغرس القيم...دون قيم لا تنتج جيلا فاعلا إيجابيا؛ فالجيل الذي لا يتمتع بقيمة الصدق والأمانة وحبّ الآخر والفضيلة أي الجيل الذي يكون غير منفتح على القيم الكونية والقيم الخاصّة بثقافته لا يرحى منه خيرا كثيرا في سلوكه الاجتماعي وفي عمله وفي كل مجالات الحياة.

أما الركيزة الثالثة التي يجب أن تتوفر في المنظومة التربوية التعليمية تتعلق بغرس مهارات عقلية: المهم في البرامج ليس الكم بقدر ما يهم الجانب الكيفي وهذا ما يمكن الطفل في كل مراحل دراسته من اكتساب مهارات عقلية تمكنه ألا يكون في الدرس متلقيا بقدر ما يكون مفكرا يتمتع بنشاط ذاتي في التعامل مع مختلف الدروس والبرامج. وبذلك فعندما ينتقل إلى الجامعة يكون طالبا باحثا وليس متلقيا. لماذا؟ لأن البرامج علمته كيف ينجح في الحياة وليس كيف ينجح في الامتحانات فقط.

هذه بعض الشروط التي يمكن عند توفّرها ينمو جيلا يمكنه أن يفكر تفكيرا تنويريا ويمكنه أن ينتقل إلى الفعل التنويري.

وهكذا يكون التفكير بطريقة مغايرة سبيلا إلى قراءة تنويرية للدين والتراث وللحداثة وللقرآن، إلا أنّ لبّ هذه القراءة التنويرية هو أن نفكر في الدين وفي التراث وفي الحداثة ونتخلّى تماما عن التفكير بالتراث وبالحدّثة، أمّا القرآن فإننا نفكر فيه سعيا متّنا إلى أن نفكر به وهو سعي دائم ومستمرّ، لأن القرآن كتاب مفتوح ليس له حدود.

فكان للفقه الإسلامي محاولات متكرّرة من طرف الفقهاء لمواكبة التغيرات الاجتماعية والحالات المتجدّدة في حياة الأمة الإسلامية. إلا أن الحضارة الإسلامية عندما أشرفت على الأفول والتقهقر كان الفقه الإسلامي هو الآخر قد توقّف عن النمو وركن الفقهاء إلى إنتاج سابقهم وانغلق باب الاجتهاد فتعطلت الأذهان عن الإبداع وأصبح المجتمع في وادٍ والفقه في وادٍ آخر. بل بلغ الفقه الإسلامي درجة من التقليد والجمود أفزعت الإمام أبو إسحاق الشاطبي المتوفي سنة 790 هـ/1388 م جعلته يفكر بطريقة مغايرة لما هو سائد ويكرّس حياته في سبيل تخليص المسلم من التقليد والكسل الذهني ومن أجل الوصول إلى صيغة جديدة في التعامل مع الشريعة تكون في مستوى مجابهات تحديات إشكالات عصره، فأنتج كتابه (المواقفات في أصول الشريعة) وكتابه (الاعتصام) وأبدع علما جديدا هو علم المقاصد.

ويمكن أن نقول باختصار إنّ فكر مقاصد الشريعة عند الشاطبي هو وعي بخطورة الوقوف عند ظاهرة النصوص، وعي بفساد تعامل معاصريه مع الشريعة وخطورة هذا التعامل على تقدّم المجتمع وتطوّره. وهذا الوعي المتبلور لدى الشاطبي صادر أساسا عن ظروف عصره. وفكر المقاصد ما هو إلا حوار أو تفاعل مزدوج مع الواقع من جهة ومع نصوص الشريعة من جهة ثانية.

ولكن هل يمكن أن يكون فكر مقاصد الشريعة الذي اتى به الشاطبي وخصّص له جزءا كاملا من كتابه المواقفات استجابة إيجابية لإشكالية عصره؟ أي هل استطاع الشاطبي بفكره الجديد أن يؤثر على مجتمع يجعل معاصريه يستجيبون لمشروعه ويطبّقونه من أجل إنقاذ مجتمعهم من التخلف والجمود والانحطاط؟ وإن لم يحصل هذا التأثير أيعود ذلك لفساد في فكر الشاطبي الجديد أم يعود لخصوصيات اجتماعية طبعت تلك الفترة من التاريخ الإسلامي؟ ويمكن أن نوضح السؤال إذا طرحناه بالشكل التالي: فهل كان فكر المقاصد كما قدمه الشاطبي في كتابه المواقفات دون المستوى الفكري والاجتماعي السائد في وقته ومتخلف عنه، أم أن هذا الأخير هو المتخلف عن فكر الشاطبي إلى درجة لم يستطع إدراك ما يحمله من حلول واستيعاب ما فيه من جديد؟

من الواضح أن الإجابة هي كون المستوى الفكري والاجتماعي السائد في عصره متخلف عن فكر الشاطبي. وهذا التفكير بطريقة مغايرة لدى الشاطبي والذي أنتج فكرا تنويريا نوعيا ولم يُثمر في عصره، سببه هو عدم توفر الشروط التي يمكن أن تحقّق الانتقال من مرحلة التفكير التنويري إلى مرحلة الفعل التنويري، لم يتوفّر الجيل الذي يمكن أن يُفعل هذا الفكر التنويري كما حصل مع الإمام الشافعي الذي التفّ حول فكره جيل بل أجيال في فترة ازدهار الحضارة الإسلامية.

وإذا انتقلنا إلى عصرنا هذا تتساءل: ما هي الشروط التي يمكن أن تُوفّر في نفس الوقت الفكر التنويري والفعل التنويري؟ إن الإبداع والتفاعل المبدع لا يمكن أن يحصل إلا عندما يُربّي جيل يتوفر على مؤهلات

على ثلاثة أطوار:

— فترة التصديق الساذج يصدّق فيها الطفل حواسه، وخياله، وما يسمعه بغير تمييز، وبقاء هذا التصديق الساذج معه مدى الحياة، وفي الغالب يكون ملازماً للعقول التي توقّف بها النمو دون التمام، أو يكون مقصوراً على المسائل التي تحيط بها الجهل المطبق، وتسأط بها قدرة قوية الأثر.

— الطور الثاني، يأتي بعد هذه المرحلة، فإنّ الشكوك تطرق عقل الإنسان، من جميع الأبواب المتقدّمة وهي جزء متّصل من كل تفكير مفهوم، وليس في وسع الإنسان أن ينشئ له عقيدة قائمة على الملاحظة، والتفكير ما لم يواجه النقائص التي يشتمل عليها كل عرف مسموع.

— الطور الثالث هو مرحلة النضج التي يتّسم بها كل تفكير مفيد ويسأل "جوردن" هل الاعتقاد والإيمان شيء واحد؟ ويجيب بأنّ الكلمتين تستخدمان أحياناً بمعنى واحد، وفي بعض المواطن تعبّر عن معنيين مختلفين، لأنّ التسليم غالب على الإيمان، أمّا الاعتقاد، فيقترن أحياناً بمعرفة بعض الأسباب، ولو من قبيل التقدير، والترجيح..

والإيمان أد شعوراً من الاعتقاد لأنه يشعر أن الثقة أقوى، ونتيجة الرهان نفيس..⁽³⁾ فالشعور الديني يمتزج بخوارج النفس، وأشواقها لأنّ النفس الإنسانية تتّجه إلى الخالق، في دعائها وصلواتها طلباً للهداية من وراء العقيدة، والإيمان.

وجملة القول إنّ العقيدة، تلتبس معنى الروح الأعلى الأكمل الذي يستجيب لمضطرب إذا دعاه، وصفاته الأساسية السمو والكمال، والاستجابة، وهي العناصر التي بها قوام الفكرة الدينية، كما أنّ فكرة الكمال المطلق توحى بالجلال والجمال، وتجعل الإنسان يتّصل بالخالق ليفقه مشيئته ويطبق فرائضه، ليظفر بأرفع فضائله، ويقتبس من أنوار عرفانه، ويصلي ابتغاء مرضاته والتماساً لعنايته، وبهذا

تتناول الباحث العامّة للفلسفة نظريّة المعرفة، والتي تشير في الفكر الديني إلى موضوعات النبوة، والوجود المطلق، وعلاقته بالوجود النسبي ومسائل القدم والحدوث، والجوهر والأعراض والمعرفة والخلاص والخلود، والثواب والعقاب، والخير والشرّ والفضيلة والرذيلة. فالموضوعات واحدة في الفلسفة والدين رغم أنّ للفكر الديني مصطلحات أسوأ بمصطلحات الفلسفة، وتتداخل الاثنان معاً.

ويشمل الفكر الديني، أيضاً، الله ذاتا وصفاتا وأفعالا، والوحي والفلسفة والإيمان والعقل..⁽¹⁾ إنّ العصر الحديث، يدعو إلى التساؤلات الشائكة بسبب تضارب الأقوال، والأفعال وخواء النفس من جراء الأفكار والتعطيل، وأسفرت هذه الحالة من الافكار والنفي إلى اتجاه جديد يتوق إلى العلم بحركة الوجود. من هنا جاء تركيزنا على العقيدة فهي التي تفتح الأبواب الجديدة، وتلتمس الطريق، ولا تقف عند الغاية التي لا طريق بعدها.

لقد لجأت الحضارة الغربية مفكرها إلى محاولات جديدة في مسألة العقيدة تدفهم إلى استشراف آفاق جديدة، نحو الغاية القصوى. وحتى نعرف هذه الوجهة على بصيرة علينا أن نعرف معنى العقيدة الدينية عندهم، لكي نعرف ما يطلبون، ومن أين يطلبونه..⁽²⁾ لقد بحث المشتغلون بالدراسات الدينية في المقابلة بين العقائد والعبادات، منذ أقدم العصور وفسّروا العقيدة الدينية بأنها طريقة حياة وما يملأ النفس من مشاعر.

يرى الفيلسوف وليام جيمس (1842-1910) أنّ العقيدة إيمان بالبقاء مرهون بقوة وراء الظواهر الكونية، ويساعدنا النظر في الديانات المقارنة، كي نعلم أنّ الروح الدينية لا تكون واحدة عبر العصور، ولكنها تحتوي رغم ذلك على بعض العناصر المشتركة، فلا يزال الشعور "بالقداسة" كامناً فيها في قرارة كل عقيدة دينية، كما يدخل في كل ديانة نزوع بالتوضيح والتفسير والإدراك، لأنّ الإنسان يعي أنّه محاط بقوة غيبية، إلا أنّ الشعور بالقداسة هو أعمق الأسس في عناصر كل ديانة.

وعن طبيعة الاعتقاد، يقول الأستاذ "جوردن البورت"، في كتابه الفرد وديانته، إنّه ينطوي

مفهوم العقيدة الدينية من منظور مباحث المقارنة بين الأديان



أحمد بابانا العلوي

كاتب ومباحث الغرب



هدف العقيدة التوحيدية- في الله- والنبوة الارتقاء بالضمير الإنساني إلى أقصى غايات التقدّم التي ارتقى إليها الناس بعد الديانات الجغرافية والديانات العنصرية والديانات المقفلة التي تنحصر في بيئة ضيقة أو واسعة ولكنها لا تحيط بجميع بني الإنسان.



1 - د/ حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي في الأسس والتطبيقات، دار الهادي ط1/2004، ص 10.

2 - عباس محمود العقاد، عقائد المفكرين، ص 4-5.

3 - المرجع السابق، ص 8-9.

مفهوم العقيدة الدينية من منظور مباحث المقارنة بين الأديان

الموجودات.

وعقائد القيم الإنسانية، تقف دون الغاية، حتى في المشاهدة المحسوسة، التي لا خلاف عليها.⁽⁶⁾

ولا مريية، أن الخلو من العقيدة فقر في الشعور وشذوذ، على سواء الخلق ما لم يكن له اعتقاد بما فوق الطبيعة متجليا في إيمان المعرفة وإيمان التسليم، فإذا عجز عن استلهاهم عقيدة دينية تهديه سواء السبيل فتلك آية الفناء، وإفلاس الحياة والأحياء...⁽⁷⁾

لقد بحث علماء المقابلة بين الملل والنحل، ما توجي به الشعائر والعبادات من معاني دلالية، وقيم ضابطة وهداية تؤسس في الضمائر، الإيمان بالواجب، وتبعث على الثقة والطمأنينة، والإعراض عن القبح والنقائص، ومعرفة كيفية تركية النفس.

فشعيرة الصلاة التي هي أصل من أصول الديانات، ورأس القربات، وعماد كل عقيدة دينية... يقول الإمام الغزالي في هذا المقام بأن الله، رفع الحجاب فرخص للعباد بالمناجاة بالصلوات، وذكر في بيان أسرار الصلاة ومعانيها الباطنية التي تتم بها، فهي حضور القلب والتفهم والتعظيم، وربما يكون القلب حاضرا مع اللفظ، ولا يكون مع معنى اللفظ... فاشتال القلب على العلم بمعنى اللفظ هو الذي نسميه بالفهم...⁽⁸⁾

كما أن ألكسي كاريل (Alexis Carrel 1873-1944) الطبيب الجراح كتب رسالة حول الصلاة (la prière) نشرت سنة 1944 كان من مقرراته في هذه الرسالة أن نفع الصلاة قد ثبت له علميا، كما أثبتت التجارب الطبيعية وأنه لا فرق بين صلاة الإنسان لنفسه أو لغيره، ما دام صادق النية في الحالتين، ويرد (لفيرلدودج) وهو من أشهر علماء الرياضة والطبيعة، على القائلين، بمخالفة الصلاة للسنن الكونية، بقوله بأنهم يتوهمون، ذلك لأنهم يحكمون على الصلاة حكمهم على ظاهرة طبيعية، خارجة عن حدود الكون ولكنها في الواقع ظاهرة كونية يحسب حسابها في أعمال الكون، كما يحسب حساب سائر الحوادث التي تقع في الحياة بغير صلاة، وإذا كانت الصلاة تربية نفسية، فلماذا يعترض المعارضون، أليست سببا في تحقيق بعض الحوادث، كما تسببها كل تربية، يتم بها استعداد الإنسان لغاية، من الغايات؟⁽⁹⁾

الواقع أن الصلاة بمعنى الدعاء الموجّه إلى الملك الديان الصمد، رفيع الدرجات، ليس كمثل شيء وهو فوق العرش وفوق كل شيء العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورين في قبضته.

وهو مع ذلك قريب، من كل موجود، تعالى أن يحويه مكان كما تقدر أن يحده زمان، منزه في صفات- كاله، ومستغنيا عن زيادة الاستكمال، وأنه في ذاته معلوم الوجود بالعقول، وأنه المتفرد بالخلق والاختراع المتوحد بالإيجاد والإبداع، خلق الخلق وأعمالهم وقدر أرزاقهم وقدر آجالهم لا يعزب عن قدرته تصارييف الأمور، لا تحصى مقدوراته ولا تتناهي معلوماته، يعلم السر وأخفى بعام قديم أزلي، ولا يغيب عن رؤيته

اتفق العلماء على أن تأصيل العقيدة الدينية في طبائع بني الإنسان، من أقدم أزمنة التاريخ، ولكنهم لم يتفقوا على الباعث عليها.

بحق أوفى وأرفع حظ من الصلات التعبدية الروحية، ومعرفة الحقائق النورانية الأبدية، واليقظة بمعاني الحق والعدل والجمال وكرامة الحياة. ويتبين من الآراء المتقدمة أن الإيمان والاعتقاد قوام الرجاء، وبرهان على وجود قوّة عليا مدبرة لما وراء عالم الغيب والمجهول، ومن ثم فإنّ العقيدة قوّة مطلوبة، لا يستغنى عنها، ولا يطاق الفراغ منها...⁽⁴⁾ فدواعي الإيمان والبحث عن مسوغات التدين والاعتقاد، أرحج عند علماء المقارنة بين الأديان من دواعي الشك والإنكار، ممّا يدل على تحوّل النظر من النقيض إلى النقيض.

فحكمة القصد والتدبير جعلت من مذهب العلماء في العصر الحديث أقرب إلى مذاهب، وراهين المؤمنين...⁽⁵⁾، وغني عن البيان أن العقيدة التي تهيم على النفوس، هي على التحقيق أقوى في العقول والضمير، ذلك أن عقائد القيم الإنسانية تقف بصاحبها دون الغاية الوافية من العقيدة، لأنها تتركه في الكون كله بدون سند يطمئن إليه، ولا تتجاوز الكون، ما لم يكن لوجوده معنى أصيل مرتبط بالوجود الشامل بجميع



- 4 - المرجع السابق، ص 18.
- 5 - نفس المرجع، ص 35.
- 6 - نفس المرجع، ص 134. 7 -
- 7 - نفس المرجع، ص 136.
- 8 - الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، طبعة دار السلام 2003، ص 187.
- 9 - عباس محمود العقاد، ما يقال عن الإسلام، كتاب الهلال 1965، ص 204.



مرئى وإن دق.

من أحب معرفة أسرار الربوبية فليلازم باب الله بالحجة والصدق والإخلاص، والتعظيم والحياء والامتنان والمجاهدة والإقبال بكنه الهمة، والتعرض لنفحاته والسعي فيما يرضي الله ومن أخلص وجاهد في طاعة الله أكرمه بالتوفيق والهداية لقوله تعالى (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) ومن شكر نعمة الله أكرمه الله بالزيادة لقوله تعالى (لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ) والله يحب الصابرين (إن الله يحب الصابرين) (إنَّمَا يُؤْتِي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) ومن تاب واستغفر تاب الله عليه وغفر له. إنه يثبت عباده على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم، إذ لا يجب عليه فعل ولا يتصور منه ظلم، ولا يجب لأحد عليه حق، وإنَّ حَقَّهُ في الطاعات واجب. (10)

على ضوء ما تقدّم من الصفات المقررة في قدسيّة الألوهيّة، وحرمتها، تتجلّى أهميّة الصلاة باعتبارها علامة من علامات التقدّم الإنساني في فهم الحقائق الكونية، وفهم الصفات الإلهية، بحيث لا قوام لدين من الأديان بغير الإيمان بالصلاة على معنى الطلب والدعاء مع الإيمان برياضتها الروحية، وصلتها الوثيقة التي تربط عالم الشهادة، بعالم الغيب، وتجعل وجود الإله أعلى من حقيقة النواميس أو حقيقة الحوادث الكونية التي تهتم الإنسان في معيشتها، كما تهتمه في مطالب ضميره.. (11)

إن وجود النواميس الطبيعية لا يلغي عمل الإله، ولا يعني أن الاتصال به، والانتطاع عنه سواء، والذين يفهمون أن نواميس الطبيعة، واقع مفروغ منه، يخالفون العلم والفلسفة، وليس قصاراهم أنهم ينكرون الإرادة الإلهية من ورائها، فن المقررات العلمية الحديثة أن العلم لا يستطيع أن يعرف مقدمات كيف يتصرف كهرب واحد من كهارب الأجسام المادية، وإنما الذي نعرفه من ذلك إنما هو حكم الجملة، يستحيل تطبيقه على الأجزاء المتفرقة؛ فالعلماء الذين يمثّلون الكون كأنه "مكنة" أرسلت في طريقها، وانقطعت عوامل التكوّن فيها، إنما هذا الاعتقاد ضرب من التصوّر، لا يوافقهم عليه كثير من العلماء والمفكرين، نظرا لكون المصادفات قد تكون قوانين في دور التكوين، وليست شذوذا عن قوانين مبرمة منذ الأزل، وأن القوانين قد تكون مصادفات تكررت على وتيرة واحدة، ولكنها لا تربط بعضها ببعض ارتباط الأسباب بالمسببات، وهذا المذهب مطابق لرأي الإمام الغزالي (505) وللإجماع الذي انعقدت عليه آراء العلماء المحدثين، فإنهم يقولون إن التجارب العلمية إنما هي تجارب وصفية، تسجل الواقع كما يتكرّر أمام المحرّبين، ولكنها ليست بالتفسيرات التي تحلّل الأسباب بعلة محقّقة، غير علة التكرار، والاستمرار.

أما إذا نظرنا إلى التقدير من الوجهة الدينية، فالخلق "عملية مستمرة" مرجعه إلى إرادة الله... (12)، فالناموس، لا يملك وحده قدرة الانطباق والتوافق، التي يسبّب بها ألف حادث على نسق واحد، لا بد له من القدرة التي يتابع بها هذا السبب، بلا فرق، بين الجملة، والتفصيل.. بحيث لا فرق هنا، بين الحادث الذي يقع مرة واحدة، والحادث الذي يقع ملايين المرات.. فكلها تتوقف في بادئ الأمر على إرادة الخلق والإنشاء، فالإيجاد مسألة معقولات، تقع لأنها قائمة في العقل المحيط بجميع الكائنات الذي لا يعجزه شيء، في الأرض ولا في السماء، لأن تغيير نواميس الكون وقوانين الطبيعة أو تغيير الحوادث كلها في قدرة العقل المطلق أهون من قضية عقلية مجردة، يستوي فيها الحساب الكثير، بالحساب القليل فلا يمتنع عقلا أن تقع المعجزة، ولكن الشيء الذي لا يقع في العقل المطلق هو العبت الذي لا يساغ في سائر العقول.. (13) إن حقيقة الكون الكبرى، أشق مطلبها وأطول طريقا، من حقيقة الأشياء المتفرقة التي يعالجها العلم، كما أن الرجوع إلى أصول الأديان في

10 - الإمام الغزالي، جواهر القرآن وذوره تحقيق خديجة محمد كامل، مراجعة د/ عفت الشرفاوي، دار الكتب والوثائق، 2010، ص 195 إلى 201 (راجع من الأصل الثاني إلى الأصل الثامن..)

11 - الإمام الغزالي، جواهر القرآن وذوره تحقيق خديجة محمد كامل، مراجعة د/ عفت الشرفاوي، دار الكتب والوثائق، 2010، ص 195 إلى 201 (راجع من الأصل الثاني إلى الأصل الثامن..) 12 - نفس المرجع، ص 7.134 -

12 - نفس المرجع، ص 6-7.

13 - العقاد، الفلسفة القرآنية، كتاب دار الهلال، ص 19.

مفهوم العقيدة الدينية من منظور مباحث المقارنة بين الأديان

أن هناك تطابقا بين العقيدة والأسطورة في كل شيء، ولا تحتويها، إذ يشتمل عنصر العقيدة على زيادة لا يشتمل عليها عنصر الأسطورة، وهي زيادة في الإلزام الأخلاقي، والشعور الأدبي بالطاعة، والولاء، والأمل في المعونة والرحمة من جانب الرب المعبود.

وقد وجدت أساطير كثيرة، لا تتجاوز الاوصاف الرمزية، والمشابهة الفنية، التي طبع عليها الخيال، فهي ترجع إلى ملكة والتجسيم والتصوير، ولا ترجع إلى ملكة الإيمان والاعتقاد⁽¹⁵⁾.

ويرى بعض الباحثين، أن الاستحياء «animisme» هو أصل الاعتقاد بالأرباب، فالإنسان الأول تمثل الأشياء في صورة إحياء، فالنجوم أرباب حية) تشعر وتسمع وتطلب ما يطلبه الحي من غذاء ومتاع، فيشعر البدائي إزاء القوى الحيّة، شعور الهيبة والرغبة، ويسعى إلى استرضائها بالصلاة، والدعاء كما يسترضى الأقوياء بالملق والرجاء.

وتعدّ عبادة الأسلاف من أقدم العبادات فكان الإنسان البدائي يخشى الأطياف ويعتبر أن لها عليه فروضا. ويعلّل ناقد الأديان العقيدة الدينية بضعف الإنسان أمام مظاهر الكون وأعدائه فيه من القوى الطبيعية، فلا غنى له، عن سند يبتدعه، ليشعر بالطمأنينة بالتعويل عليه، والتوجّه إليه بالصلوات في شدته وبلواه، إلا أن ضعف الإنسان ليس من شأنه بطلان العقيدة الدينية، فضعف الإنسان تحصيل حاصل، ولن يكون إلا ضعيفا بالنسبة إلى الخالق الذي يبدعه ويرعاه..⁽¹⁶⁾

لكن الواقع أنّ الضعف لا يعلّل العقيدة الدينية، كل التعليل، لأنها تصدر عن غير الضعفاء، بين الناس وليس أوفر الناس نصيبا من الحاسّة الدينية أوفرهم نصيبا من الضعف الإنساني، سواء أردنا به ضعف الرأي أو ضعف العزيمة، ومهما يكن من صلة بين ضعف الإنسان واعتقاده، فهو لا يزداد اعتقادا كلما ازداد ضعفا، ويضعف على حسب نصيبه من الاعتقاد وما يزال ضعفاء النفوس، ضعفاء العقيدة وذو قوة في الخلق ذو قوة في العقيدة.

فليس معدن الإيمان، من معدن الضعف، وليس الإنسان المعتقد هو الإنسان الواهي الهزيل. والأولى والأصح في التقرر والتحقيق أن العقيدة تعظم الإنسان، على قدر إحساسه بعظمة الكون وعظمة أسراره وخفاياه، لا بقدر إحساسه بصغر نفسه وهوان شأنه، فبلغ الإحساس بالعظمة هو مبلغ الإحساس، بالعقيدة الدينية، وصغر الكون في نظر الإنسان نقص في الشعور بظاهره وخافيه ونقص تبعا لذلك في طبيعة الاعتقاد وطبيعة الإيمان.

من هنا تكون الحاسّة الدينية مجاوبة صحيحة للوجود العظيم الذي يحيط بالإنسان سمرديا بعيد الأغوار عميق القرار، فليس الكيان الصحيح هو الذي مرّ بهذا الوجود وكأنه لا يراه، ولا يهتزّ له، وإذا سبر أعماقه قصر عن مداه بل الكيان الصحيح هو الذي يجيش بتلك الحاسّة القوية فيستهول الكون ويستقبله بالحيرة والتقديس لأنه في الواقع هائل محير، جامع لمعانٍ في لغة اللسان ولغة الضمير.

14 - عباس محمود العقاد، الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، طبعة دار السلام،

206، ص 6-7.

15 - نفس المرجع، ص 8.

16 - نفس المرجع، ص 105.



العصور البدائية الأولى لا يدل على بطلان التدنّ، وكل ما يدلّ عليه أن الحقيقة الكبرى أكبر من أن تتجلّى للناس كاملة في عصر واحد، وأن الناس يستعدون لعرفانها طورا بعد طور، وأسلوبا بعد أسلوب. لقد أسفر علم المقابلة بين الأديان، على كثير من الأساطير التي آمن بها الإنسان البدائي ولا تزال لها بقية شائعة بين القبائل البدائية، ولم يكن من المنظور أن تكون الديانات الأولى على غير ما كانت عليه من الضلالة والجهالة، وليس في هذه النتيجة جديدة في الحكم على جوهر الدين.

إنّ الحق الذي لا يقبل المراء، أن الحاسّة الدينية بعيدة الغور في الطبيعة الإنسانية. وأن الإنسان لا يستقر في هذه العوالم بغير إيمان.

وقد اتفق العلماء على أن تأصيل العقيدة الدينية في طبائع بني الإنسان، من أقدم أزمنة التاريخ، ولكنهم لم يتفقوا على الباعث عليها. فهي بدون شك، ترجع إلى باعث يحفز الطبيعة الإنسانية إلى طلب العقيدة، ويجوز أن يرجع إلى بواعث كثيرة، ولا مانع لتعددها، ويصح أن تتفق جميع البواعث التي شرحها العلماء، وسردوا الشواهد عليها بحيث لا ينفرد باعث منها بنشأة الدين منذ أقدم العصور، وألا توصل الأبواب على البواعث الأخرى التي قد تتجدّد الآن وقد تمضي في التجدّد إلى غير انتهاء...⁽¹⁴⁾

لقد التبست عقائد المصح بالأساطير، وهذا ما أدّى إلى تداخل بين الأسطورة والعقيدة، عند جميع القبائل الفطرية، إلا أن هذا لا يعني

الجنس البشري، ومنها ملكة الاعتقاد والإيمان ولا يوجد عقل سليم يمنع التفاوت في هذه الحواس النفسية، وبين تلك الحقائق الكونية، ما دامت قائمة وما دام الوعي في طريق الارتفاع والانتساع. هذه العلاقة التي هي أكثر من علاقة، لأنها احتواء واشتمال " والديانات في كل قبيل تترجم هذا الوعي الكوني منذ القدم وتمثله بما تشاء من الرموز والعبارات..⁽¹⁸⁾

فقد مرت الإنسانية بعدة أطوار في اعتقادها بالإلهية والأرباب بدور تعددت فيه الإلهية، بحيث يكون لكل جماعة رب تعبدته وتقدم له الصلوات والقرابين، ودور الوحدانية الذي تتوحد فيه الأمة والشعب إلى عبادة واحدة تؤلف بينها، وتفرض الأمة عبادتها على غيرها ممن يخضعون لسيادته. ولا تصل الأمة إلى هذه الوحدانية الناقصة، إلا بعد أطوار في الحضارة تشيع فيها المعرفة ويتعدّر فيها قبول الخرافات التي كانت سائغة في عقول البدائيين المصح، فتصف الله بما هو أقرب إلى صفات الكمال، والقداسة من صفات الآلهة المتعددة في أطوارها السابقة، وتقترن العبادة بالتفكير في أسرار الكون وحكمة الله العلية، وتنزل الأرباب الأخرى إلى درجة متدنية في سلم الربوبية. والراجح عند علماء المقابلة بين الأديان، أن الاعتقاد بالثنائية (dualisme) يأتي بعد الوحدانية الناقصة التي تأذن بوجود الأرباب معها أو بتنازع الوحدانية بين إله وإله.

ويعللون ظهور الثنائية بترقّي الإنسان، فيحاول أن يميز في الوجود بين "الشر والخير" ويسبغ التمايز والترجيح بينهما والتفاوت بين الطبائع فلا تكون الثنائية نكسة من الأعلى إلى الأدنى، بل تقدّما من الأدنى إلى الأعلى لتتزيه الله، والارتفاع بصفاته إلى أرفع صفات الكمال الموافقة لترقي الإنسان في أطوار العبادة.

فالأرباب في الأمم الماضية لم تكن نوعا واحدا، بل كانت أنواعاً شتى وهي:

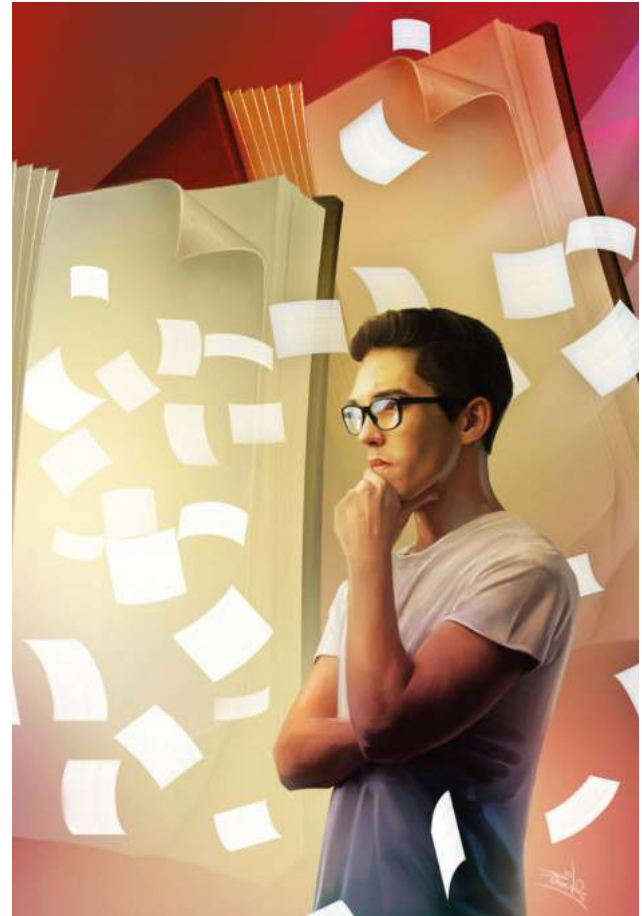
- 1 - أرباب الطبيعة.
- 2 - أرباب الأسرة والأسلاف.
- 3 - أرباب العشق والحرب والسلام.
- 4 - أرباب الخصب.
- 5 - إلهة الخلق التي ينسب إليها خلق السماء والأرض والإنسان والحيران.

هذه الطبقة من العبادة هي أرقى ما بلغته الإنسانية في أطوارها المتوالية، واستعدت بعده للإيمان بإله واحد لجميع الأكوان والخلوقات بغير استثناء أمة من الناس، فالتطور في الديانات محقق ولا شك أنه لم يكن على سلم واحد متعاقب الدرجات. إن التوحيد هو نهاية تلك الأطوار كافة في جميع الحضارات الكبرى، فكل حضارة آمنت بإله يعلو على الآلهة قدرة وينفرد بالجلالة بين

إذا رجع القول إنّ العقيدة ظاهرة اجتماعية، يتلقاها الفرد من الجماعة، فليس الضعف بالعامل الملح في تكوين الاعتقاد، ومن ثم لا نعدو الصواب، إذا قلنا إن العقيدة هي ترجمان الصلة، بين الكون والإنسان

ولهذا تكون العقيدة مصدر الصحة، لأنها تجاوب الوجود المحيط بالنفس الإنسانية، ولا تكون مصدر النقص، والغفلة من حقائق الأمور...⁽¹⁷⁾ وإذا رجع القول إنّ العقيدة ظاهرة اجتماعية، يتلقاها الفرد من الجماعة، فليس الضعف بالعامل الملح في تكوين الاعتقاد، ومن ثم لا نعدو الصواب، إذا قلنا إن العقيدة هي ترجمان الصلة، بين الكون والإنسان، إذ لا بد من صلة بين الكون وبين كل موجود من أصحاب الوعي، والشعور فمن المحقق أن الصلة بين الكون وموجوداته، ماثلة في جميع الموجودات ومن المحقق أن الوعي لا يخلو من ترجمان لهذه الصلة، لا يحصره عقل، لأنه سابق له، محيط به، وغالب عليه، ومن المحقق أن "الوعي الكوني" ملكة قابلة للتتري، والانتساع؛ لأن الحقائق التي تقبل الفهم في الكون لا تزال على اتساع وارتفاع يفوقان كل وعي ترقّي إليه الإنسان.

ففي الكون مجال "للوعي الكوني" أوسع من مجال الحواس والملكات في نطاق وعيه. ولا موجب لوقفها دون غاية من الغايات التي تطيقها ملكات



17 - نفس المرجع، ص 10.

18 - نفس المرجع، ص 18.

مفهوم العقيدة الدينية من منظور مباحث المقارنة بين الأديان

فالادعاء الدينية، إنما تكون للهداية الممكنة، وللضمير الذي يقدر عليها، ولا تكون مع " الاحتكار " و " الاستئثار " كما هو شأن الهندوكية أو الشنتية (shintocisme) (ديانة اليابان) وكلتا الديانتين لا عناية لها بالدعوة فهي مجرد تعبير طبيعي، لشعب خاص، وجزء من ثقافة اجتماعية.

واليهودية تشبه الهندوكية والشنتية في أنها ديانة مغلقة ومصادر اليهودية في المسائل المتفق عليها هي مصادر الديانات التوحيدية التي سبقتها، إلا أنها اختلفت عن الإسلام الذي له الفضل في الدعوة إلى الإرتقاء بالعقيدة الإلهية، التي جعلها اليهود مشيخة قلبية، وفي عقيدة النبوة التي جعلوها ضرباً من التنجيم، وفي المسؤولية الإنسانية التي جعلوها ضرباً من العصبية الجهلاء لغير سبب ولا فنييلة⁽²²⁾ فالدين عند أصحاب الملل والدعوة عقيدة إنسانية تقوم على التوحيد وليس صبغة محلية، ولا بفريضة سياسية تملها السلطة الحاكمة ويخضع لها الرعايا والمحكومين.

وهذا الفارق في تطوّر الإنسانية واضح لو شاء علماء مقارنة الأديان أن يستوضحوه، لأن النتيجة لو نظروا إلى هذا الفارق أن يرفعوا الإسلام إلى القيمة العليا بين العقائد الدينية، فالإسلام جاء بعدما بلغ التطوّر في فهم الدين مداه، فميز بين هداية الضمير وبين الانتساب الذي هو محصول أرضي يرتبط بالمنافع الدنيوية الزائلة.

إنّ انتقال الأديان من الملل العنصرية والجغرافية إلى ملل الدعوة ظاهرة تدل على الانتقال إلى عقائد الضمير الإنساني وعقائد التنزيه، والتوحيد. وقد ارتقى الإسلام بالضمير والتوحيد إلى أعلى مرتقاهما بما يهدي إليه في العقيدة الإلهية وفي رسالة النبوة وفي الإيمان، وهو حقيق بالانتشار والإقناع لأنه خاتمة التطور في أديان الدعوة، في أحوال المجتمع الإنساني بعد أن بلغ إلى مرحلة الوحدة الإنسانية ومرتبة الهداية المطلقة المتحرّرة من قيود الانتساب ..⁽²³⁾

وجملة القول إن العقيدة الدينية في أرقى أطوارها تستقيم على سواء الخلق والإيمان الرشيد بالذات الإلهية، وهو خير تفسير يعقله المؤمن ويدين به المفكر ويتطلبه الطبع السليم.

فالإنسان مجبول على التطلع إلى حقيقة الأشياء، والأكوان، والوجود والشعور على إرضاء رغباته العقلية، والقلبية، والذوقية، بغية تقدير مكانه في هذا الكون، وفي هذه الحياة، فيتعلق من النوع بالحياة ويتعلق من العقيدة الدينية بمعنى الحياة.

فمن وعى حقيقة الوجود المطلق الكامل، كان أكمل وعياً وأقرب لوأذا به وبحكمته وتدبيره وعمله.

الأرباب، فالأديان الكتابية، هي التي بلغت بالتوحيد، غاية مرتقاه، وعلمت الناس عبادة الإله "الأحد" الذي خلق الوجود، ووسّعت قدرته السماوات والأرض، ولم يكن له شريك في الخلق والقضاء...⁽¹⁹⁾

فقد اهتدى الإنسان إلى فكرة "الروح" فكانت هذه الهداية مفروق الطريق في الثقافة الإنسانية، سواء منها ثقافة العقل، أو ثقافة الضمير وتوسّى له، بذلك أن تفتح لعقله، منفذاً إلى ما وراء المادة المطبقة على حسّه، وفكره ولو ظلّت مطبقة لفاته العلم والدين معا.

وقد تبدّلت قيم الحياة في روع الإنسان بهداية الروح، من هنا التفريق بين الروح والجسد، وبين العقل والمادة وبين الحركة والجمود، وبين الخير والشر، وبين النور والظلام، وبين المعاني المجردة والأجسام المحسوسة، ممّا أدّى إلى اتّساع أفق النظر وراء أفق الحيوان، فكانت هداية الروح إلهام الصواب في عالم العقل وعالم الضمير.

وقد امتزجت عقيدة الروح بكل عقيدة دينية، وإنما تترقّى الأتماط، على حسب ترقّى المعارف والمعقولات...⁽²⁰⁾

وممّا لا منازعة فيه، أن التدرج هو النموذج الذي تترقّى عليه الديانات.. فالحضارة القديمة في مصر وبابل وفارس، والهند كما ترقّت من طور للعبادة إلى طور أعلى، فأياها أسبق إلى الاهتداء إلى التوحيد؟ أغلب الظن أن مصر بدأت بتوحيد الدين كما بدأت بتوحيد الدولة.

وجملة القول إنّ أطوار العقيدة الإلهية، تشعبت فلم تطرد على مراحل متشابهة في جميع الأمم، لقد اتّسعت نظرة الإنسان إلى ما هو أعلى وأعظم، عابراً من عدوة التعديد إلى عدوة التوحيد.

ويبدو الترقّي الديني من ترقّي العقل في تفسير كلمة الإله؛ فالكلمة تدلّ على البطولة المطلقة، ومن فكرة البطل إلى فكرة الله الحي القيوم الصمد، له تاريخ طويل هو تاريخ العقل في الترقّي إلى التوحيد.

فالعقل يستلزم أن يكون الكمال المطلق "ذاتياً" أي كأننا كاملاً، يتّصف بالوحي لأن نقص الوحي نقص من الكمال وأن الدين لا يستقيم بغير إله، تتّصل به المخلوقات ويتقبّل منها، الدعاء والرجاء، فلا انفصال بين طبيعة الدين، وطبيعة الذات الإنسانية، والذات الإلهية، ولا يتأتّى أن يتدبّر الإنسان وهو يؤمن في قرارة الضمير، بالقوى الكونية التي لا تعقل ولا تعي، ولا تريد، فلا يفهم العقل إلهاً بغير ذات، ولا يفهم الكمال المطلق يتأتّى لغير كائن كامل.

والقول بالذات الإلهية، يبطل القول بوحدة الوجود كما يبطل القول بأن الله معنى لا ذات له أو قوة غير واعية...⁽²¹⁾

■ والخلاصة التي تنتهي بنا إلى النتأج التي يرتضيها العقل أو يتطلبها الضمير، سواء من جانب العقائد الدينية، أو من جانب المباحث الفكرية، أن التوحيد أشرف العقائد الإلهية وأجدرها بالإنسان، في أرفع حالاته العقلية والخلقية، وهدف العقيدة التوحيدية- في الله- والنبوة الإرتقاء بالضمير الإنساني إلى أقصى غايات التقدّم التي ارتقى إليها الناس بعد الديانات الجغرافية والديانات العنصرية والديانات المغفلة التي تنحصر في بيئة ضيقة أو واسعة ولكنها لا تحيط بجميع بني الإنسان.

19 - نفس المرجع، ص 23.

20 - نفس المرجع، ص 25.

21 - نفس المرجع، ص 48.

22 - ما يقال عن الإسلام، مصدر سابق، ص 122.

23 - المرجع السابق، ص 50.

ويقال هذا آخر وهذه أخرى في التذكير والتأنيث....⁽²⁾ وفي معجم الوسيط: "الآخر": تأخر، والشيء جعله بعد موضوع هو الميعاد أجله (تأخر) عنه جاء بعده، وتقهر عنه ولم يصل إليه، والآخر أحد شيئين ويكونان من جنس واحد.⁽³⁾ أما في قاموس المحيط فـ "الآخر في الأصل الأشد تأخراً في الذكر ثم أجري مجرى غير، ومدلول الآخر وآخر معه لم يكن الآخر إلا من جنس ما قلته، وقولهم جاءني في أخريات الناس وخرج في أوليات الليل يعنون به: الأواخر والأوائل."⁽⁴⁾

2 - مفهوم الآخر في الاصطلاح

إن الآخر في أبسط صورته هو مثل نقيض "الذات" (الأنا)، فهو كل ما كان موجوداً خارج الذات المدركة ومستقلاً عنها، وفي تاريخ الفكر، كما في العلوم الإنسانية، احتلت موضوعات الآخر - وما تزال - مكانة بارزة نظراً لارتباطها الجدلي بموضوعات أساسية ملازمة: الأنا/ الذات - الهوية، فيصير الآخر بالمفرد والجمع الذي نعيش معه تجارب كالقراية والصداقة والجوار، أو كالمناقسة والخصومة والعداء... وهذه التجارب وسواها تحدّد بتنوعها واختلافها طبيعة العلاقات ودرجتها، إمّا على صعيد الوعي أو في حقل السلوك والفعل.⁽⁵⁾

جاء في كتاب الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف لسعيد البازعي بخصوص تاريخ المصطلح وتطوّره في الفكر الأوروبي: "أن المصطلح تبلور في الدراسات النفسانية لا سيما لدى عالم النفس الفرنسي جاك لاكان الذي استعمله ضمن جدلية الذات والموضوع، ويعيد بعض الباحثين أصل المصطلح إلى الفلسفة الهيغيلية لا سيما في التحليل الذي أنجزه أليكساندر كوجيف لكتاب هيغل "فينومينولوجيا الروح" في الثلاثينيات من القرن العشرين، والتي تأثّر بها لاكان عند حضوره

إن جدل العلاقة القائمة بين "الأنا والآخر" هو جدل قديم جداً، وقد تعود جذوره إلى بداية الخلق الأول في الأرض، بوجود آدم عليه السلام - وحواء، ثم بعدها تعمّق الوعي لدى الإنسان وأدرك أنّه كُتِبَ عليه من خلاله الشقاء على هذه الأرض، ومن خلاله أصبح مفهوم الآخر في واقعنا المعاصر يتمثّل بأوجه عديدة، كل يفسّره حسب موقعه ومنطلق تفكيره وهذا الأمر أفرز لنا صراعا بين الأنا وبين "الآخر"، حيث إنّ معرفة حقيقة الذات في القول "بالأنا" يستوجب الوعي "بالآخر" وإن غاب أو انعدم هذا الأخير فإنه من الصعب الحديث عن إدراك حقيقي بالذات أو الأنا بشكل عام.

لذلك كان من الطبيعي أن يكثر التساؤل حول إشكالية "الأنا والآخر" بعد الأحداث المتراكمة في الحياة البشرية والتي يشهدها العالم حتى أصبح السجال قائماً حول هذا المصطلح في معظم الدراسات الأدبية.

ويشكل موضوع الآخر قضية مركزية في جل الدراسات السياسية والاقتصادية، كما يعدّ من أكثر المفاهيم حضوراً في الكتابات المعاصرة الفكرية والثقافية والنقدية والمؤتمرات والندوات والمليقات في معظم مناطق العالم على حدّ سواء، وقد اختلفت رؤى الفلاسفة والمفكرين حول مفهوم "الآخر" تبعاً لاختلاف التيارات الفلسفية والمذاهب الفكرية.

■ مفهوم الآخر لغة واصطلاحاً

1 - مفهوم الآخر في اللغة

جاءت لفظة آخر في القرآن الكريم في قوله تعالى: (فَأَخْرَجَ يَتِيمًا مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولِيَّانِ فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهِدَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهِادَتِهِمَا)⁽¹⁾.

وردت كلمة "الآخر" في لسان العرب بمعنى: أحد الشئيين وهو اسم على أفعال، والآخر بمعنى غير، كقولك رجل آخر وثوب آخر، وأصله أفعال من التأخر، فلما اجتمعت هزتان في حرف واحد استقلتا فأبدلت الثانية ألفاً لسكوتهما وانفتاح الأولى قبلها، وتصغير "آخر" أو يخر، والجمع آخرون،

الآخر وإشكالية التعريف



يوسف محفوظ

كاتب وباحث
العربي



لا وجود لآخر دون وجود الأنا فلا بد من توفر شرط الاختلاف والتمايز حتى يمكن التفريق بينهما فكلاهما يحدّد غيره ويحيل إليه، فبمجرد قول عبارة صورة الآخر يتبادر مباشرة إلى الأذهان مفهوم الذات أو الأنا.



1 - سورة المائدة، الآية: 107.

2 - ابن منظور، لسان العرب، ص: 13.

3 - إبراهيم مصطفى وآخرون، معجم الوسيط، ص: 9.

4 - بطرس البستاني، محيط المحيط، ص: 5.

5 - سالم حيش، في معرفة الآخر، ط2، دار الحوار للنشر والتوزيع - سوريا، 2003، ص: 5.

فالأخر " في منظور حضارتنا الإسلامية، هو حقيقة لطرف لم يكن يقصد منه عدو هذه الحضارة، كما تقصر أفهام بعض الكتاب وتوهم فلسفاتهم، فهو مفهوم يتسع مدلوله ليعبر عن كل ما هو غير الذات.

لدروس كوجيف حول كتاب هيجل. وفي هذا السياق يرد الأخر بوصفه بنية لغوية رمزية ولا شعورية تساعد الذات على تحقيق وجودها ضمن علاقة جدلية بين الذات ومقابل لها هو من يطلق عليه "الأخر"، وقد ورد "الأخر" بهذا المعنى وبمعانٍ أخرى لدى عدد كبير من المفكرين سواء في الفلسفة أو في علوم اجتماعية وإنسانية أخرى، فنجد مثلا لدى سارتر وفوكو وإيمانويل ليفيناس ودريدا، بالإضافة إلى وروده، سواء بشكل ظاهر وضمني، في الدراسات الاثنوبولوجية والنفسية والاجتماعية وفي الدراسات النقدية الأدبية، كما في النقد ما بعد الاستعماري (ما بعد الكولونيالي)، إلى غير ذلك.

يعدّ كتاب إدوارد سعيد الاستشراق (1978) علامة فارقة في تطوّر المصطلح، ليس من الناحية النظرية بقدر ما هو في مجال التحليل السياسي والثقافي والسوسيوثقافي، فقد شخّن سعيد المصطلح بدلالات إمبريقية ونصوصية قوية أكسبته حضورا واسعا في عدد من الحقول المعرفية، لا سيما في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية. الشرق هو "أخر" أوروبا من حيث هو نقيضها (أو وجهها الآخر) وموضوع تحليلها ومعرفتها وسيطرتها في الوقت نفسه، وهو من هنا بنية ذهنية، حسب سعيد أكثر من كونه حقيقة واقعة.

في المقابل، نجد بعض الدراسات التي اهتمت بهذا الجانب على المستويين النظري والتطبيقي، فصدر في هذا السياق عدد من الكتب تتناول الأخر وتأتيه من خلال مفاهيم ومصطلحات أخرى مثل "الخطاب" و"الثقافة" و"الهوية"، لأنّ "الأخر" مصطلح يتقاطع مع هذه كلها وغيرها، ويشكّل حضورا مفاهيميا أساسيا بالنسبة لها، هذا بالإضافة إلى أنّ المصطلح يمكن أن يحضر في تحليلات تخرج عن إطار العلاقات الثقافية على مستوى الشعوب إلى العلاقات ما بين الجنسين، فيتحدّد الأخر على المستوى الجنوسي (الجندر gender) ليصير الذكر "أخر" الأنثى والعكس، كما يمكن لـ "الأخر" أن يتحدّد على المستوى الاجتماعي ليصير "الأخر" من يختلف لونه أو دينه أو اهتماماته الجنسية: الأسود "أخر" الأبيض، والمسيحي آخر المسلم، وهكذا إلى ما يصعب إحصاؤه من الاختلافات.

يمكن القول إنّ مفهوم "الأخر" ينطوي في الغالب على فهم جوهري للذات، أي أنّ الذات وهي تحدّد "آخرها" ترى نفسها هي الأساس الذي تصدر عنه المعايير التي يمكن من خلالها تحديد من هو "الأخر" يتضمّن موقفا أخلاقيا ينضمّ إلى الموقف المعرفي، من خلال الموقف الأخلاقي تحدّد مكانة الأخر، هل هو جيد أم رديء، خير أم شرير، مقبول أم غير مقبول، وهكذا. فالشرق، مثلا، ليس مجرد "أخر" جغرافي للغرب، وإنما هو "أخر" أخلاقي أيضا، أي في موقع قيمي، وهذا الموقع قد يكون

إيجابيا أو سلبيا حسب الناظر إليه، وكذلك هو الحال حين يكون الغرب "أخرا" للشرق بالنسبة للشرقيين..

نحن إذًا، إزاء سياقين رئيسيين في تحديد دلالات "الأخر"، السياق الأول معرفي وعلى ضوءه يبدو "الأخر" مفهوما تكوينيا أساسيا للهوية، أي للذات وهي تحدّد هويتها، فلا هوية بدون "أخر"، أمّا السياق الثاني، فسياق قيمي/أخلاقي يكتسب "الأخر" من خلاله قيمة أو موقعا في سلم ترانجي يكون من خلاله مقبولا أو مرفوضا، طيبا أو سيئا. وبالطبع فإنّ هذين السياقين غالبا ما يجتمعان، فيكون تحديد الهوية جزءا من موقف قيمي أو أخلاقي...⁽⁶⁾

■ الأخر في الثقافة العربية الإسلامية.

تشكّلت صورة الأخر في الثقافة العربية الإسلامية من خلال الرحالة العرب الذين أسهموا مع الجغرافيين والمؤرخين والتجار في تكوينها، كما أسهم التواصل التجاري والاقتصادي والاجتماعي والحروب وغيرها في رسم هذه الصورة وتثبيتها.

مع مجيء الإسلام ودعوته لقيم وتقاليد وأنماط سلوك جديدة، تغيّرت نظرة الإنسان للأخر، وما أن بدأت الفتوحات الإسلامية تتسع حتى بدأت تتسع معها المفاهيم والنظرة إلى الأخر، خاصّة بعد انهيار الإمبراطوريتين العظيمتين آنذاك الفارسية، والبيزنطية، حيث وبدأت تتكوّن وتغيّر نظرتهم ومفهومهم إلى الأخر من جديد.

ونجد من بين أهم الرحلات الأولى إلى الغرب رحلة رفاعة الطهطاوي التي ترجمها كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، وكتاب محمد المويلحي في "عيسى بن هشام"، وقد جسّدت هذه الرحلات العربية وغيرها أولى الإرهاصات لحضور الأخر في الخيال العربي.

"فالأخر" في منظور حضارتنا الإسلامية، هو حقيقة لطرف لم يكن يقصد منه عدو هذه الحضارة، كما تقصر أفهام بعض الكتاب وتوهم فلسفاتهم، فهو مفهوم يتسع مدلوله ليعبر عن كل ما هو غير الذات.

وقصد به هنا غير المسلمين، وهو شامل لما اصطلح على تسميته، في حضارتنا الإسلامية وعبر عصور التاريخ، بأهل الذمّة...⁽⁷⁾

وقد يرتبط مفهوم الأخر دائما بمفاهيم مجاورة، خاصّة في الدراسات الفكرية والنقدية، أبرزها: الأنا، الاختلاف، الثقافة، الحضارة، الاستشراق، العرقية، الأقليات، المركز-الهامش، الخطاب، الهوية. ويعرّف مصلح النجار وآخرون "الأخر أو الآخرون" بأنهم "فرد أو جماعة لا يمكن تحديدهم إلا في ضوء مرجع هو (الأنا)، فإذا حدّدنا هوية الأنا كان الأخر فردا أو جماعة يحكم علاقته بالأنا عامل التمايز وهو تمايز إطاره الهوية أحيانا والإجراء في أحيان أخرى"⁽⁸⁾ بحيث تختلف هوية الأخر

6 - سعيد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2008، ص: 37-33. بتصرف.

7 - إبراهيم بن محمد الحمد المزيني، التعامل مع الآخر شواهد تاريخية من الحضارة الإسلامية، ط1، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض، (1426هـ-2005م) ص: 18.

8 - مصلح النجار وآخرون، الدراسات الثقافية والدراسات ما بعد الكولونيالية، ط1، الأهلية-الأردن، 2008، ص: 51.



باختلاف المنظور الذي تنظر منه الأنا، والوعي الذي تدركه، كما أن "الأخر" هو من ليس له، لا الأجداد أنفسهم ولا الألهة نفسها، ولا حتى اللغة نفسها التي لنا⁽⁹⁾، وبالتالي فإن "الأنا" هي من ترسم حدود الآخر وتضع مواصفات شكله، "فكما يكون الآخر فردا يكون في أحيان أخرى جماعة، وكما يكون الآخر معروفا للذات، وقريبا منها، فإنه يكون في أحيان أخرى في أماكن بعيدة وحتى في أزمنة مختلفة. إذا، لا وجود لآخر دون وجود الأنا فلا بد من توفر شرط الاختلاف والتباين حتى يمكن التفريق بينهما فكلاهما يحدّ غيره ويحيل إليه، فبمجرد قول عبارة صورة الآخر يتبادر مباشرة إلى الأذهان مفهوم الذات أو الأنا. ومن هذا الجانب يصحّ حسن حنفي قائلا: "غالبا ما يكون المقصود بالآخر صورته، والصورة بناء في الخيال، فيما تتمثل واختراع، ولأنها كذلك فهي تحيل إلى واقع بانيتها أكثر مما تحيل إلى واقع الآخر"⁽¹⁰⁾.

■ مفهوم الآخر في الفكر الفلسفي الغربي .

بالنسبة إلى "فوكو" هو "الهاوية" أو الفضاء المحدود الذي يتشكّل فيه الخطاب⁽¹⁴⁾، ونقصد بذلك أن "الأخر" بالنسبة له هو الموت بالنسبة إلى الجسد الإنساني، إن الآخر عند فوكو هو لا المفكر فيه في الفكر نفسه، أو هو الهامشي الذي سيبعده المركز، أو هو الماضي الذي يقصيه الحاضر، لكنه أيضا جوهري بالنسبة لكيثونة الخطاب الذي يستبعده، فنحن لا نعرف الحاضر دون الماضي ولا نعرف الذات دون الآخر، أما على مستوى الخطاب، فالآخر هو معالم الانقطاع والفصل الذي يحاول التاريخ استبعادها ليؤكد استمراريته"⁽¹⁵⁾ يمكننا أن نستنتج خلال ما سبق أن مفهوم "الأخر" يتحدّد حسب الذات ممّا يجعل الآخر مختلفا عنها وبالتالي لا يمكن أن نحدّد الآخر في نموذج واحد، فهو فقط يختلف عن "الأنا"، وأن الذات والآخر مرتبطان ارتباطا وثيقا لا يمكن فصلهما، متلازمان رغم طبيعة العلاقة التي تجمعهما، بمعنى أنه يمكن أن نعتبر الآخر من المنظور الفلسفي بوصفه موضوعا سواء كان صديقا أو عدوا، أو بوصفه قنطرة تتعرّف الذات من خلاله على نفسها، حيث يقول سارتر في هذا الصدد: أنا في حاجة إلى توطئ الآخر لأكون ما أنا عليه .

لم يستقرّ مفهوم "الأخر" على تعريف واحد منذ نشأته بداية من الجذور اليونانية إلى غاية العصر الحديث وهذا الاختلاف في الرؤى والأفكار الخاصّة بكل مدرسة أو مذهب فلسفي (مصطلح الآخر في بداياته عند اليونانيين كان يعني كل ما ينتمي إلى هذه البيئة أو هو لفظ يطلق على غير اليونانيين سواء كانوا في الشمال أي في العمق الأوروبي أو في قارتي إفريقيا وآسيا بهدف التمييز بين اليوناني المتحضّر وغيره المتخلف)⁽¹¹⁾.

وقد استخدم "أرسطو" اللغة باعتبارها أهم عناصر الهوية اليونانية، فأطلق لقب بربري على كل من لا يتكلم اللغة اليونانية ويمكن استعباده إذا وقع أسيرا، وبهذه تمّ تحديد هوية "الأنا" وربطها بالعنصر اليوناني و"الأخر" من هو خارج الدائرة اليونانية.

أمّا في الفلسفة المعاصرة، فقد شاع هذا المصطلح كثيرا خاصّة عند الفلاسفة الفرنسيين أمثال: جان بول سارتر، ميشال فوكو، جان لكان، إيمانويل ليفيناس وغيرهم، ولعل سمة الآخر المائزة هي تجسيده ليس فقط كلما هو غريب (غير مألوف) أو ما هو (غيري) بالنسبة للذات أو الثقافة ككل، بل أيضا: كل ما يهدّد الوحدة والصفاء، وبهذه الخصائص امتدّ مفهوم الغيرية (alterité) هذا إلى فضاءات مختلفة تمثّل التحليل النفسي والفلسفة الوجودية والظاهرية"⁽¹²⁾.

وعليه يعدّ "الأخر" بالنسبة إلى "سارتر"، شأنه في ذلك شأن "لاكان" عاملا فعالا في تكوين الذات، فوعي الذات الوجودي يكون بناء على الطرف الآخر، بل ينطوي على أداء يدمّر إنسانين لأنه يربط الكينونة بطريقة جبرية وغير مستقلة بين لحظتي "ما كان" و"ما سيأتي"، فهذا الوضع يجعل الكينونة تتصرّف بطريقة محجلة بسبب الآخر الذي يمنع تماما حرية الاختيار، لذلك اختتم سارتر مسرحيته لا محرج بمقولته المشهورة الآخرون هم الجحيم". وهنا يربط سارتر بين الآخر والجحيم إذ جعل الآخر بالنسبة لنا هو الجحيم"⁽¹³⁾.

أمّا مفهوم "الأخر" عند "ميشال فوكو" فتعلّق بالذات تعلقا لا فكّك منه شأنه في ذلك شأن ارتباط الحياة بالموت، "فالأخر"

9 - جان فارو، الآخر بما هو اختراع تاريخي، في الطاهر لبيب وآخرون، صورة الآخر: العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، 1999، ص 51..

10 - لطاهر لبيب، صورة الآخر: العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص 20-19.

11 - عبد الله بوقرن، الآخر في جدلية التاريخ، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، تخصص فلسفة: كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة 2006-2007، ص 51.

12 - ميجان الرويلي ود، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر تسعين تيار أو مصطلحا نقديا معاصرا)، ط5، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 2007، ص 21.

13 - ميجان الرويلي ود، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر تسعين تيار أو مصطلحا نقديا معاصرا)، ص: 22، مرجع سابق .

14 - نفسه، نفس الصفحة.

15 - نفسه، نفس الصفحة.

متى يسلم المسلمون؟



محمد عليوش

كاتب وباحث
الغرب



أليس من حقنا أن نسأل متى سيسلم المسلمون؟ ولأن من يقرأ الدين الإسلامي ويقارنه مع تصرفات وسلوكات ومعاملات أغلب الذين يدخلون في دائرة «المسلمين»، يجد التناقض والتضاد التام.



الأخيرة؟

أسئلة في الحقيقة تحيّرني دائماً كلما حاولت أن أقوم بالمقارنة بين الدول وخاصة بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، فأجد نفسي أحلم بتلك القدوة التي وصّى بها الرسول صلى الله عليه وسلم والتي هي أصل كل النبوة وأصل العلم وأصل التربية وأصل الحياة الأخلاقية. أحلم بها في تصرفاتنا اليومية، كما أحلم بالمعاملات التي وصّى بها الدين الإسلامي (الدين المعاملة)، فأجد الجواب عند الإنسان الغربي أكثر من أخي المسلم والذي أزدحم معه يومياً في قاعة الوضوء وما نضعه من الماء، وأزدحم معه يومياً على تسوية الصفوف، وأزدحم معه يومياً في الخروج والدخول إلى المسجد، ازدحام في الحج، ازدحام في المصلى، في العيد، في الشارع، في الأزقة، في السوق، في كل المناسبات ولا نظام يذكر ولا أخلاق مما وصّى به الدين... كما أحلم باحترام العلم والعلماء وتقديسهم لأن الله تعالى عندما أنزل الوحي على الرسول محمد (ص) أمره بفعل القراءة وبالعلم ولم يأمره بأي شيء آخر، أحلم بذلك في مدارسنا وفي إعلامنا وفي مناهجنا للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، في حواراتنا، في إداراتنا، في استراتيجيات العمل، فأجد أن أمة «قرأ» لا تقرأ، وأن أهل الكتاب هم من يعرفون قيمة العلم والعلماء وهم من يقودون العالم بفضل التطور العلمي والتقني وهم من يقدمون للبشرية الخدمات الضرورية... فأين الخلل إذن يا أمة الإسلام؟ قد يكون الجواب عند البعض واضح وسهل وفي جملة واحدة فقط. لكن الذي لا يقبله العقل هو: لماذا ثمة شرخ وهوة بين النظري والتطبيقي عند هذه الأمة التي تنعت بأنها خير أمة أخرجت للناس؟ ولماذا لم يتم معالجة الأمر خلال 14 قرن مرّت؟ ولماذا لا يتم النقد الذاتي للذات المسلمة ومحاولة البدء بما هو ضروري للتربية والتنشئة الصحيحة والعمل على القيم وعلى المعاملات؟ أليس من حقنا أن نسأل متى سيسلم المسلمون؟ ولأن من يقرأ الدين الإسلامي ويقارنه مع تصرفات وسلوكات ومعاملات أغلب الذين يدخلون في دائرة «المسلمين»، يجد التناقض والتضاد التام. إذ تصبح كلمة «المسلمون» فقط مست (أي السكين) وليمونة بالدارجة المغربية.

لقد بدا لي طرح هذا السؤال مشروعاً لمناقشته وبالتالي تناوله بالدقة والتحليل وخاصة عندما أجد نفسي في جدال كبير حول ما يسمّى اليوم بأزمة القيم وأزمة الأخلاق التي تتجسّد فيها الدول التي تسمّى نفسها إسلامية والدول العربية. هذا في الوقت الذي نجد فيه الصراع الحضاري والثقافي دولياً في تزايد مستمر، وخاصة بفضل تحكّم لغة الاقتصاد وسلطة الإعلام والتكنولوجيا الحديثة.

كما أنّ دوافع التنمية بشقّي مجالاتها و دواعي الديمقراطية وثقافة حقوق الإنسان الكونية وتبني فلسفة القيم الإنسانية العالمية، يجعلنا كدول دينية تعتمد الإسلام كرجعية أساسية ومكتسبة أول، نطرح عدّة أسئلة حول مستقبل الإسلام ومستقبل المسلمين وكذا دورهم في الحفاظ على التوازنات الضرورية للتحديث و الحوار بين الأديان والحضارات، وبالتالي القيام بقراءة نقدية للذات المسلمة ومدى استعدادها للدينامية والتطور وفق القوانين الدولية الجديدة وكذا محاولة التدقيق في السلوكات وتربية والتنشئة الدينية التي يتربّى عليها الإنسان المسلم في علاقاته مع ربه وفي علاقاته مع الآخر أفراداً أو جماعات.

ومن هنا يحقّ لنا أن نطرح مجموعة من الأسئلة والتي نراها ضرورية وهي على الشكل الآتي: ما سبب تخلف المسلمين؟ ولماذا ينعت المسلمون بالإرهاب والفكر التطرّف؟ ولماذا التخلف ونقص التنمية مرتبط بالذات المسلمة؟ وهل ثمة علاقة بين سلوكات المسلمين حالياً في أغلب الدول وبين الدين الإسلامي؟ أم أنه لا توجد علاقة بين الإسلام وما يسمّى بالمسلمين؟ ولماذا هذا التباين بين مختلف التيارات الإسلامية؟ أليس الدين الإسلامي دين توحيد ودين أخلاق ودين قيم كونية ودين التسامح ودين التعارف ودين احترام الآخر والاعتراف بالاختلاف...؟ لماذا ينعت المسلمون بالإرهاب؟ ولماذا يتم ربط الدين الإسلامي بالتطرّف في اللحية ومدى طولها وكذا العودة إلى الماضي وعيش حياة الرّحل وحياة البداوة؟ عوض التحديث والتطوير وإعادة النظر في نمط الحياة؟ ولماذا لا يتم ربط الدين بمتطلبات الحياة أولاً قبل الآخرة؟ عاماً أنّ الحياة الأولى هي سرّ نجاح الحياة الباقية أي

الاسلامي كما نعرف وكما يعبر عن ذلك كله كل مسلم في كل لحظة، سباق إلى ذلك كله. لكن أين ذلك كله في الدول الإسلامية؟ ماذا عن الدولة الإسلامية الحديثة؟

وخلال بحثي في هذا الموضوع أطلعت على ورقة لمحمد بن عبد الله الزامل بكلية التربية بالسعودية حول "الأزمة الأخلاقية في المجتمعات الإسلامية مظاهرها.. أسبابها .. علاجها"، فوجدت فعلاً أن مشروعية السؤال عن إسلام المسلمين وبعدهم عن الدين الحقيقي وعن قوة الإيمان وبالتالي غياب التغذية الحقيقية للروح وترك تغذية الجسد تفسد كل الأخلاق وبالتالي وقوع حال المسلمين في تناقضات بين الجسد والروح وبين النظري والتطبيقي، فالإفراط في تغذية الجسد جعل الروح يموت ويؤثر سلباً على جميع التصرفات وجميع الأخلاق مما يؤدي بالفرد إلى التفاق الديني فهو مسلم فقط بالعنوان لكن شيء آخر في السلوك... ممّا خلق أزمة عميقة في القيم بشكل عام وفي الأخلاق والمعاملات بشكل خاص . فيقول صاحب الورقة: "... ولكن حدث تحوّل في كيان الأمة الإسلامية حتى عادت إلى جاهلية حديثة طمست بصيرة الإنسان حتى ربطته بالمادة دون الروح وحصرته في محيط حواسه. وقد أفرز هذا التحوّل ظاهرة باتت واضحة للعيان في أمتنا الإسلامية، ألا وهي الأزمة الأخلاقية، حيث طغت المادة على النفوس وأصبحت الغاية تبرّر الوسيلة في كثير من الأحيان، وأصبحت الأمة بشلّل عضوي في أجهزتها الخلقية وملكاتنا النفسية يعوقها عن التحرك الصحيح، وشاعت فيها أمور لم تكن في سابق عهدها، فالحكم في أغلب البلاد الإسلامية بغير ما أنزل الله وحلّت القوانين الوضعية محلّ الشريعة، وفي مجال التربية والتعليم وأصبحت العلوم الإسلامية منفصلة عن العلوم الأخرى، وفي

فاذا كان الامر فقط مجرد تساؤل حول علاقة المسلمين بالاسم كدين، فإن الأمر قد ينطبق بشكل شمولي على طبيعة الشخصية المسلمة التي يتم بناؤها في المسجد وفي الأسرة وفي المدرسة وفي الإعلام وفي الشارع وفي كل المؤسسات التربوية ومؤسسات التنشئة الدينية؛ وبالتالي إمكانية التساؤل أيضاً حول الاستراتيجية المعتمدة والمقاربة المتبعة في تفسير وتوضيح وإبلاغ الدين وكذا في المنهجية وفي المذاهب وفي الحركات الإسلامية وفي العلماء وفي رجالات الدين وفي الإعلام الديني الحالي؟ ثم أليس من حقنا أن نتساءل أيضاً حول فشل استراتيجيات التعلم والتعليم في التربية الدينية وبالتالي خلق تلك الهوة بين ما يتم تعلمه في الخطب وفي كل الدروس الدينية وبين السلوكات والقيم الحقيقية والواقعية للفرد المسلم؟ فكثير من العجم ومن غير المسلمين يتهربون من الدين بفضل تصرفات بعض المسلمين سواء في أوروبا وفي أمريكا وفي الدول الغربية وفي الدول الإسلامية. قد يقال بأن هناك حرباً إعلامية وحرباً صهيونية ضد الإسلام. طبيعي جداً أن نجد ذلك. لكن ما ليس طبيعي هو ألا نجد مضاداً حيواً عند المسلمين.

فاذا كان المجال الجغرافي للبلدان الإسلامية هو الأضعف في حلقة التقدّم الحضاري وتوظيف المنجز الحضاري في بناء الدول والمجتمع. إذ تواجه الأمة الإسلامية اليوم وأكثر من أي وقت مضى الكثير من التحديات والعقبات التي تحاول أن تدفع بها بعيداً عن أداء دورها في العطاء القيمي والثقافي، وتحوّل دون تحقيق رسالتها الخالدة ومشروعها الحضاري ذي الأبعاد الإنسانية والإسلامية والكونية باعتماد مفاهيم ومصطلحات جديدة كالديمقراطية والعولمة والكونية وحقوق الإنسان، فإن الدين



أسلوب ومنهج التربية الإيجابية والمستقبلية هو الطريق الصحيح في التربية الدينية والتربية العامّة والتنشئة الاجتماعية .

وفي الإشارة كذلك إلى أهمية المعاملات في الدين الإسلامي وجميع الأديان السماوية بشكل عام وفي جميع القوانين الوضعية، فإن الحديث النبوي الشريف قد حدّد تعريفاً دقيقاً للمسلم هو من سلم الناس (أو المسلمون) من لسانه ويده والمهاجر من هاجر ما نهى الله عنه. فأين نحن اليوم من هذا التعريف الدقيق للمسلم الحقيقي؟ في الوقت الذي نعيش تناقضات كبيرة بين القول والفعل. وبين الخطاب والممارسة وكذا بين التفسير والتطبيق وبين العبادة والعمل. تناقضات جمة في السباق نحو شرح الدين والحكم على الناس وتوزيع الأحكام والصفات على العباد من خلال الافتاء وإصدار الحكم على الفاعلين. وأين هي آثار الإسلام على الافراد والجماعات في الوقت الذي تجد أمامك في المسجد عبارات من قبيل: "نفاذا للسرقة ضع حذاءك أمامك"، "قم بإغلاق هاتفك واربط اتصالك بالهاتف" او "لا تنسى إغلاق الهاتف و لا تزعج المصلين"، "من فضلك اعتن بنظافة المسجد".

مجال الاقتصاد أصبح الربا ومعاملاته أسلوباً شائعاً وأصدرت له القوانين تحله جهاراً نهاراً، إلى غير ذلك من المظاهر كالغش والتدليس وانعدام الأمانة بين الناس وبالتالي انعدمت الثقة بين أفراد المجتمع، والاستهانة بالعمود وصلات الأرحام وسوء العلاقة بين أفراد المجتمع المسلم، والقدرة على قلب الحقائق، وجعل الجهل علماً والعلم جهلاً والمعروف منكراً والمنكر معروفاً. (حريري، 1417، ص13).

كما أن هناك ظواهر غريبة نَجدها في أبواب المساجد منها مثلاً ظاهرة فوضى الأذنية والتي تصادفنا عند بوابات المساجد حيث تنتشر هذه الظاهرة بالذات في صلاة الجمعة، وكذلك في صلاتي المغرب والعشاء وهي ليست جديدة علينا، فنحن نعاين من تراكمها أمام المسجد بشكل غير حضاري ما ينجس عنه ازدحام وتضايق شديد عند انتهاء الصلوات والخروج من المسجد، مع أنه توجد صناديق جهزت لذلك، ولكن للأسف لا يلتزم باستخدامها إلا القلة من المصلين. ظاهرة التسوّل بمختلف أنواعها والتي يمارسها الأطفال والنساء والرجال وما يحدّثونه من إزعاج وإلحاح في الطلب والتمثيل وفي تشويه الصفات البشرية وفي جلب كل الأعطاب و تسخيرها من أجل التأثير على نفسية المصلين وجلب المزيد من المال، ظاهرة الباعة المتجولين الذين يحدثون إرباكاً كبيراً في الشوارع وفي الأزقة من أجل البيع وتقديم السلع، ظاهرة تكدّس السيارات وعدم احترام الشوارع واحتلالها في بعض الحالات، ظاهرة تناول الأطعمة وخاصة الكسكس عند أبواب المساجد مما يخلق ازدحاماً وتنافساً بين الذين يقبلون عليها ويحدثون تصرفات وسلوكيات غير إنسانية ولا تعبّر عن قيم إسلامية عالية، فتجدهم يأكلون بشراسة وبسرعة مما يجعل النعمة تسقط على الأرض وتنتشر على الطريق ويدوس عليها المارّة. أمّا عن ركن الصيام وما يرتبط به من سلوكيات خاطئة و غير إنسانية فالحديث كثير عليها منها على سبيل الذكر: الاستعداد المفرط لهذا الشهر في تخزين وتوفير مختلف الشهوات وبالتالي ربط رمضان بالأكل فقط وليس بالعبادة، السهر في الليل ولعب القمار ومختلف الألعاب المسلية من "لعبة الأوراق" أو مشاهدة الأفلام والتلفاز... ثم كثرة النوم في النهار و إغفال الصلاة في المساجد مع الجماعة، أما في الأعياد وخاصة عيد الأضحى فهم يمارسون أخطاء غير إنسانية وخاصة في البيع والشراء وفي التعامل مع الأضاحي حيث البعض لا يحترم هذه الحيوانات و يذبحونها بشكل غير صحيح أمام الحيوانات الأخرى وأمام الأطفال الصغار و دون سرية أداة الذبح، بعدها تنتشر ظاهرة وضع جلود الأكباش في الأزقة والشوارع مما يولد نفايات خطيرة على السكان، زد على ذلك ظاهرة سوط وسلخ رؤوس الأضاحي... سلوكيات تتأثر بالعبادات والتقاليد أكثر

فعلا كل هذا قد يكون صحيحاً إذا ما نظرنا إلى الواقع، لكن ما يجعلني أسأل من جديد عن صحّة المنهج المعتمد؟ فالمنهج المعتمد في الأمة الإسلامية وعند علماء الإسلام وربما كله في الخطاب الإسلامي هو منهج الوصف ومنهج البكاء على الأطلال وعلى الماضي وبالتالي لقد كان السلف الصالح والنهج القديم، ولا نفكر يوماً ما في تغيير المنهج واعتماد منهج مستقبلي في التفكير وإعطاء الحلول الممكنة لتجسيد الدين الإسلامي على أرض الواقع وجعل الأفراد في أخلاقهم وفي سلوكياتهم قرناً يمشي على الأرض مثل الرسول محمد (ص). لماذا لا يتم ربط الدين الإسلامي بالحياة وإعطاء الحلول لجميع الأزمات التنموية وكل الظواهر الإنسانية المعقدة؟ ولماذا لا يتم التفكير في إعادة النظر في قراءة الواقع الإسلامي وبالتالي الاجتهاد في المنهجية وفي الطرق المتبعة لنشر هذا الدين؟ ماذا عن علاقة النصّ بالعقل؟ وماذا عن المنطق العقلي قبل النصّ؟

وارتباطاً بالموضوع دائماً أشير هنا إلى ما ذكره يهودي في أوروبا وهو جالس مع مجموعة من المسلمين المغاربة، حيث أشار وقال لهم ذات مرّة "لقد ذكرت في جميع الكتب السماوية ثلاث كلمات تبدأ كلها بحرف الصاد وهي العمود الفقري لهذه الكتب، فالترمنا نحن اليهود بواحدة فقط وتشبّت المسلمون بالباقي... فقال له أصدقاؤه ماهي هذه الكلمات الثلاث؟ فقال اليهودي: هي الصلاة والصوم والصدق. فنحن الترمنا بتطبيق الصدق وأنتم بتطبيق الصلاة والصوم فقط بدون صدق... وفعلاً إذا ما حاولنا فهم وتحليل هذا الكلام نجد أن ما يغيب في تصرفات المسلمين هو الصدق فعلاً فكيف تصح الصلاة ويصح الصوم بل العبادة كلها بدون صدق مع النفس ومع الله ومع الآخر ومع الجميع؟ فما يقوم به المسلمون اليوم وفي أغلب الأحيان وما يظهر لنا في الحياة اليومية هي ممارسة الدين كتقاليد وعادات وبشكل يغلب عليه النفاق الاجتماعي. ثم تركيز اليهودي هنا على قيمة الصدق دليل على أهمية القيم في العمل الديني، وبالتالي غيابة القيم التي وصّى بها الإسلام في سلوكيات ومعاملات الذات المسلمة فإن باقي الأعمال والعبادات لا معنى لها.



أنا اليوم في حاجة ماسة إلى إعادة قراءة الواقع المعيش بشكل عام مع ضرورة تحديد الأولويات، وبالتالي المصالحة مع الذات المسلمة بكل مكوناتها ثم استحضار البعد الكوني الذي هو روح الرسالة المحمدية

ما تتقيد بتعاليم الدين الإسلامي.

والشارع والإعلام و السعي نحو توحيد مناهجها، وثانيا سلطة الحاكم أو المسؤول أي ضرورة إحداث تعديل في مفهوم هذه السلطة والعمل على تطبيق مفهوم جديد للسلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية مع ضرورة استحضار البعد الكوني لهذا المفهوم، ثم أخيرا سلطة رجل الدين بظهور ما يسمى بالوسطية والاعتدال في التعامل مع الدين بشكل عام والدين الإسلامي بشكل خاص حيث أن إعادة تنظيم الحقل الديني مهم جدا كمدخل لبناء دولة ديمقراطية وحدائية تحترم جميع الأفراد وتصنفهم حسب الواجبات والحقوق. و لكون هذه السلط المتحكمة في تسيير الدولة التقليدية أصبحت اليوم متجاوزة من حيث المبدأ ومن حيث المقاربة الحقوقية فإن السلطة العمومية هي المحور الأساسي لما يسمى في العلوم الاجتماعية بالمشارك وبالتالي لكون الوطن والدولة والمؤسسات تشكل الأسس والركائز المهمة لهذا المشترك، فإنه من اللازم حسب النظريات والمقاربات الحديثة أن يتم تحويل جميع السلط المتحكمة في دواليب الدولة التقليدية إلى سلطة عمومية تتماشى مع القانون وفق قاعدة الحق والواجب...

وبشكل عام تأتي المطالبة بمراجعة السلطات وخاصة السلطة الدينية في سياق عام تتحكم فيه إكراهات العولمة ومحاولات تجاوز السيطرة الاقتصادية إلى السيطرة الروحية وتنميط الثقافة والقيم وتدعمه سلوكيات بعض المدعين انتماءهم للإسلام و ما يشهده العالم من حين لآخر من أحداث العنف والتطرف والإرهاب واستفحال الظاهرة "الداعشية" باسم الإسلام مما جعل البعض يسارع إلى إصاق تهمة الإرهاب بالإسلام مما يعني مكافحة الإرهاب ومحاربتة يستلزم تجفيف منابعه الثقافية والمتمثلة بالخصوص في المدارس الدينية وبرامج التدريس في الدول العربية والإسلامية بشكل عام، والدعوة إلى استبدال منظومة القيم الإسلامية،

وأمام هذا الوضع المساوي لحالة المسلمين ومجتمعاتهم فإننا اليوم نشير إلى ضرورة القيام بقراءة نقدية صحيحة لهذا الوضع وبالتالي العمل على مخاطبة الأفراد والعقل بشكل يحترم هذا الدين بشكل صحيح ومحاربة كل الانحرافات والأخطاء التي يقوم بها البعض معتبرين أنفسهم مسلمين وبالتالي يتم تسويق صورة غير صحيحة وغير مقبولة مجتمعا ولا إنسانيا. مع ضرورة العمل على إحداث تغييرات عدّة داخل المجتمعات الإسلامية تشمل جوانب كبيرة وأساسية تهتم منظومة القيم بشكل عام وبمفهوم السلطة التي أصبحت ضرورية أن تتغير وأن تتحوّل إلى سلطة عمومية وبالتالي إذا أردنا أن ننقل من الدولة التقليدية (الأمة) إلى الدولة الحديثة، وجب التفكير في زعزعة مفهوم السلطة ذات الطابع التقليدي والتي يجب أن تشمل عدّة جوانب أساسية منها: أولا سلطة الأب أو سلطة الأسرة وهي ما يمكن تسميته التربية الوالدية والأبوية وخاصة في ضرورة تدقيق دور الأسرة في التربية والتنشئة الدينية والمجتمعية والقانونية وفي علاقتها بمختلف المؤسسات التربوية الأخرى كالمسجد والمدرسة

ما هو أساس لنا أولاً ثم نحاول أن نثبت وجوده بالنصف الآخر أي بالأضداد تتبين لنا الأشياء. فعوض معاقبة الأفراد وتربيتهم على أن العصي والكافر والذي لا يحترم الدين فالنار مصيره، في نظري منهجيا العكس هو الصحيح أن نكثر في الأمل وفي الشق الثاني الإيجابي في الدين فالجئة وكل ما هو إيجابي هو الأساس في التربية الدينية وليس العكس. أي أسلوب ومنهج التربية الإيجابية والمستقبلية هو الطريق الصحيح في التربية الدينية والتربية العامّة والتنشئة المجتمعية. فأغلب المجتمعات العربية والإسلامية كلها مجتمعات سلبية وتقوّم الأفراد والمؤسسات بشكل سلب قبل الإيجابي، وبالتالي تصنّف ضمن المجتمعات السلبية.

أي أن ثقافتنا ثقافة سلبية تؤمن بالإحباط والنقص وبالذونية عكس بعض المجتمعات التي تؤمن بما هو إيجابي وتعمل على تشجيعه وتنميته لكي يتغلّب على ما هو سلب. ولأن في الفرد ما هو إيجابي وما هو سلب فالأسرة والمدرسة وجميع المؤسسات التربوية هي التي تنمي أحدهم على حساب الآخر. وفي نظري فالمنهج والثقافة الدينية عامّة والإسلامية خاصّة تعمل إلى حدود اليوم على تنمية الجانب السلب على حساب الجانب الإيجابي في الوقت الذي يمكن أن ينمي الخير للقضاء على الشر والطاقة الإيجابية للقضاء على الطاقة السلبية وربما تحويلها. فكفانا من التعامل السلب والثقافة السلبية والدين السلب، وهما لتنمية ما هو إيجابي في الأفراد والمجتمعات والثقافات والحضارات. ولأنّ الحياة جميلة قبل أن تكون غير ذلك، ولأنّ الإنسان في أصله طيّب، لكن يد الحضارة أفسدته. فلا مجال للسودة (Pas du brouillon dans la vie il s'agit du propre) في الحياة فالفرصة واحدة وثمينة، وبالتالي العيش الجميل والتفكير الإيجابي هو سرّ النجاح في الحياة والإقبال عليها.

وختاماً يبقى هذا الرأي مجرد وجهة نظر في القراءة الحقيقية لواقع المسلمين، ومساهمة في النقاش العلمي والتنويري حوله. وعلى سبيل الختم أودّ أن أشير إلى أننا اليوم في حاجة ماسّة إلى إعادة قراءة الواقع المعيش بشكل عام مع ضرورة تحديد الأولويات، وبالتالي المصالحة مع الذات المسامة بكل مكوناتها ثم استحضار البعد الكوني الذي هو روح الرسالة المحمّدية، ثم البعد القيمي الأخلاقي بالدرجة الأولى والتنمية الشاملة وكيفية العيش المشترك فوق هذه البسيطة، دون نسيان ربط الدين بالمعاملات وبالتغيرات المجتمعية وبالتحولات السياسية والاقتصادية الثقافية والتكنولوجية. واستحضار أهمية العقل والعمل والعيش والبعد الإيماني في التربية الدينية والأخلاقية والتركيز على ما هو إيجابي قبل ما هو سلب.



بالمبادئ الإنسانية الكونية القائمة على التسامح والتعايش وإلغاء التطرّف الديني والصراع الطائفي، ومراعاة حقوق الأقليات الدينية. ولعل إعلان مراكش 2016 يأتي في هذا السياق لمناقشة حقوق الأقليات الدينية في البلاد ذات الأغلبية المسلمة. معتبرا "صحيفة المدينة" الأساس المرجعي المبدئي لضمان حقوق الأقليات الدينية في العالم الإسلامي، لذلك نجده يدعو المؤسسات العلمية والمرجعيات الدينية للقيام بمراجعات شجاعة ومسؤولة للمناهج الدراسية وإنصاف الأقليات الدينية في المجتمعات المسامة وصيانة حقوقها وتأسيس مبدأ المواطنة الذي يستوعب مختلف الانتعاشات في إطار المشترك في الوطن الواحد. كما أنّ التفكير في إعادة النظر في المنهج والاستراتيجية المعتمدة في التربية الدينية والتربية الإسلامية بشكل عام يبقى موضع تساؤل، فمنهجية إعطاء العبرة من خلال القصص والأحداث التي وقعت في الماضي بشكل عام و التركيز على جانب المعاناة والعقاب والحرمان كأسلوب تربوي يبقى ربما غير مجدٍ، ولأنّ الدراسات الحديثة في التربية تؤكد على التربية الإيجابية والمستقبلية في إعداد الشخصية السليمة والمتوازنة عكس التربية السلبية و المبنية على التجارب السابقة والتي قد تكون فاشلة وغير مناسبة للعصر. فأغلب القصص المعتمدة في المنهج الديني بشكل عام والإسلامي بشكل خاصّ تجدها تعتمد الحرمان والعقاب والمعاناة، وبالتالي تقتضي الصبر والتحمل والإيمان بالقدر والسكون وعدم التدخل، وبالتالي الرضا بالوضع... في الوقت الذي تحتاج فيه الحياة إلى الإبداع والمبادرة وإلى السؤال والتنوير وإلى الإيمان بالتجربة الشخصية وبالغامرة ومواجهة الحياة بالأمل وبالإيجابية حيث منطق الثنائية للشر والخير وكذا للسلب والإيجابي، يقتضي منا أن نختار الخير والإيجابية عوض الشر والسلبية... فالله تعالى وحده خلق الكون على مبدأ الثنائية فعلينا كبشر أن نختار



التي تكشف عن المكبوت وتزيل الحجاب عن الهيمنة وكل ما هو متخفّ، ويجعل العقل قاصراً ومطيعاً. إنّ الأنوار هي الإرادة العاقلة التي تسمح لنفسها بوضع كل قضايا الحياة فوق طاولة الشكّ.

كل هذا الخطاب تمّت كتابته مئات المرات، وسمعنا العديد من المحاضرات بعنوان الأنوار أو التنوير، إنّه شرف الإنسانية ومصيرها الذي يجب أن يكون. إنّ الحتمية التاريخية التي لا تستطيع النفوس البشرية النفور منها، وعدم المطالبة يُعدّ قصورا واستعطافا مبالغاً فيه للعبودية والطاعة. وبه يكون الأنوار هو ذلك المصباح الذي يضيء طرفنا للخروج من ظلمات الاستبداد والهيمنة بجميع تفاصيلها إلى مساحات العقل، ويعدّ الدين جزءاً كبيراً من هذه المناطق السوداء أو الظلامية التي تكبّل الأفراد وتكسر جماجمهم، خاصة لما يعقد قرانه

بدون نقل أو توليف، ولا إعادة إنتاج نفس الكتابات الأولى التي جسّدت الفلسفة في مرحلة من المراحل، دعونا في هذا المقال نهج سبلاً أخرى عسانا نجد فيها ضاللتنا، والاكتفاء بمقولة فلسفية اعتبرها أهمّ الخلاصات التنويرية لأنها مقولة تربط البداية بالنهاية مع طرح السؤال حول الأنوار ككلمة مكثّفة بالمعنى والدلالات تولّدت عليها قراءة للعالم، مختلفة عن سابقتها سُميت بالتنوير؛ وهي مقولة لإمانويل كانط، يقول فيها: "التنوير إذن: تحلّ بالشجاعة لاستخدام عقلك بنفسك".

أعتقد أنّ هذه المقولة الفلسفية المكثّفة بالمعاني والدلالات، تستطيع أن تخبرنا عن الأنوار، وتقول لنا الأسس المعرفية التي قام عليها. إنّ الأنوار قام على مبدأ العقل والتحقّق بكل حرّية بما يقع في الحياة، ومساءلة المقولات التي تسير حياة الأفراد. إنّها تلك العصى السحرية

ملاحظات عابرة



باسم عتّنا

كاتب وباحث
الغرب



إننا هنا لا نسلّم بالنقد الإيماني للكونية، وإنما نقد واقعي يتأسس على المدى الحدّي للواقع بنفسه؛ أي جعل الواقع يتكلّم من الداخل، وفق لغته ومعارفه وهويته، وبناء على رؤيته للعالم. كما لا نسلم بإقصاء الآخر في هذه الصيرورة الانتقالية، وإنما هو مدخل مهمّ لفهم الذات وتوجيه سهام النقد للذات وله في الآن نفسه، لأننا لا نسكن هذا العالم بشكلٍ أحادي، وإنما بشكل تعاضدي، توافقي، تواصلٍ.



المدى الحدتي للواقع بنفسه؛ أي جعل الواقع يتكلم من الداخل، وفق لغته ومعارفه وهويته، وبناء على رؤيته للعالم. كما لا نسلم بإقصاء الآخر في هذه الصيرورة الانتقالية، وإنما هو مدخل مهم لفهم الذات وتوجيه سهام النقد للذات وله في الآن نفسه، لأننا لا نسكن هذا العالم بشكلٍ أحادي، وإنما بشكلٍ تعاضدي، توافقي، تواصلِي.

لا خلاف، على أن التراث يفرض علينا نفسه في هذا السياق، ويسائلنا عن موقعنا تجاهه وفيه، هذا التراث الذي يتقل كاهلنا في كل مرحلة، ولا يسمح لنا ببتره أو القطع معه بشكل نهائي يفيد لغة السيف، كما لا يسمح لنا من جهة أخرى بالغوص فيه والعيش في ثناياه. إن النقطة التي نطرحها هنا، تفيد الموقع المنهجي الذي رسمه محمد عابد الجابري في طرحه لقضية التراث، إذ يزعم أن الإشكال ليس في التراث، وإنما في فهمنا التراثي للتراث. بمعنى لا يجب العيش فيه ولا القطع معه. وإنما في تفكيكه والعمل على كشف النقاط الحيّة فيه، وجعلها لبنات تأسيسية لإبداعنا وتقدمنا، وهذا كذلك يجب أن نطبقه على فهمنا له، وطرق قرائنا للتراث المعرفي الذي أنتجه، بالإضافة إلى أنه يجب علينا دائماً استحضار الآخر في عملينا هاتيه؛ كإلزام الذات من أجل تحقيق شرط النقد المزدوج.

بالسلطة السياسية، ويصبح زواجهما شرعياً في الخيال الجمعي لدى الناس، والملاذ الذي يخفف علينا وقع الواقع، ونهرب به إلى مستوى فوق الواقع. ونصرف به أزماتنا بشكلٍ غائي تحمكه علّة ما.

كلام جميل، سردية رائعة، اعتقد بها العالم. وسبح في نهرها البشر بشكلٍ تلقائي، لكن لم تتساءل على وجه التحديد هل الأنوار والتنوير كان تنويراً إلى حدّ النخاع، وهل مارس تنويره كما أوجب به أو كما نظّر له؟ وهل سمح التنوير للمجتمعات الأخرى أن تختار تنويرها كما يجب، أم فرض عليهم بشكلٍ فوق؟ وهل يجب على جميع المجتمعات أن تسلك المسار كما سلكته المجتمعات الغربية؟ وهل عمل هذا التنوير بمقولات التسامح مع المجتمعات الأخرى من منظور اختلافي عنه لكي تجد لنفسها خصائص تنويرية ذاتية؟ والسؤال الذي يطرح نفسه بشكر كبير هل يجب أن نسمّي تغيراتنا نحو الأفضل بالتنوير أم بشيءٍ آخر؟

الحق في الاختلاف، إن زمان هذه المجتمعات هو زمان مختلف، وحدثها وسؤالها كذلك. كما أن واقعا له دينامية داخلية وخارجية مركبة، بالإضافة إلى كينونتها التاريخية المتشعبة التي تفرض نفسها في كل مرحلة، كاعتقادات راسخة في الأذهان والوجدان. هنا نسمح لنفسنا بالمناداة بالاختلاف في ظل الكونية، لكونها شراً لا بد منه.

لكن هذا لا يضيء عليها الشرعية المعرفية لمحو هويتنا ومعارفنا ووجودنا. إننا هنا لا نسلم بالنقد الإيماني للكونية، وإنما نقد واقعي يتأسس على



على الآخرين، لأنه يعني كل من هو مختلف عن الأصل، أو يتَّصف بصفة دونية، وبالتالي فهو يؤسِّس لفلسفة قسَّمت العالم إلى مركز يتَّصف أهله بأهلية القيادة وأحقية السيادة والريادة، وهامش يجب أن يعيش على الفتات خادما طائعا خانعا، مركز سَخَّر الإمكانيات المادية والتاريخية والعلمية والثقافية ليعطي المشروعية لمركزيته، وهامش تقوِّع على نفسه وخاطب حواريه وكهنته وباع ضميره وضيِّع مسؤولياته وسأل وأجاب بنفسه، لتبدو هامشيته معقولة وأفقها للخائنين من أصحاب الشأن في الكواليس معسولة، لتضيق الأمانة ويحتفل الساسة المستقلية أبدانهم على عروش تهديها الرياح، بعيدا عن النباح، في برزخ بين وعد الجئة المتخيَّل، ووعيد النار المستبعد، في زحمة الكذب على الذات التواقة للخضوع والخنوع.

وفي تفسير القرآن الكريم نجد حمولة "مفهوم الآخر" تبني على معنى غامض في اللغة العربية (تفسير القرطبي)، مصبوغة بلون الديانة (المسلمين - أهل الكتاب) أو القرابة والعشيرة، كعايير تجعل الآخر آخرًا، لكنها هذه المعايير لا ترقى إلى عظم الهوة التي أسَّست للفرقة بين الناس نوعا ودينا ومستوى اجتماعيا وفكرا وثقافة وإيديولوجية في الفلسفات الغربية، ففي قول الله تعالى:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذُو عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ"، وردت الكاف والميم في قوله: منكم ضمير للمسلمين أو آخران من غيركم للكافرين، ويرى الزهري والحسن وعكرمة أنها تعني من غير القرابة والعشيرة⁽³⁾، وقال ابن أبي حاتم: حدَّثنا أبي، حدَّثنا سعيد بن عون، حدَّثنا عبد الواحد بن زياد، حدَّثنا حبيب بن أبي عمرة، عن سعيد بن جبيرة قال: قال ابن عباس في قوله: أو آخران من غيركم قال: من غير المسلمين، يعني: أهل الكتاب. ثم قال: وروي عن عبيدة وشريح وسعيد بن

كلما وقع حادث إرهابي، إلا وتحزَّكت الأقلام، ونطقت الأضنام، ورفعت الأعلام، وعقدت الندوات ونُظمت المسيرات، وطُرحت الأسئلة التي يجد الإنسان نفسه أمامها عاجزا عن إيجاد جوابٍ شافٍ، لتشابك الخيوط، وتعدُّ المدخلات. يعجز الإنسان حقيقة لتعدُّ أسباب تحكُّم هذه الظاهرة في بعض العقول والأفئدة والأنظمة والسياسات، ولتنوُّع أسباب صناعتها وتفشيها يجد المهتمون فيما يعتبرونه حلولا ناجعة يوجهها الخطاب الديني أو السياسي أو الاجتماعي، أسبابا واقعية لصبِّ الزيت على نار هذا الوباء الفئسك. فالتركيز مثلا على مفهوم التعايش - باعتباره استعدادا للعيش المشترك مع الآخر المختلف في العرق أو الدين أو اللسان- (في رحاب التربية الإسلامية، ص: 89) تدريسا وندوات وخطبا للجُمعات يبدو ظاهريا حلا من حلول كثيرة قادرة على تفكيك هذه البنية، لكن تناول هذا المفهوم يطرح إشكالات جئة تفرض علينا تصحيح المقاربة المفاهيمية التي استند إليها كثير من عالج هذا الموضوع وسبر أغواره.

كلمة الآخر الواردة في التعريف: الآخر أو الآخرون هي فكرة أساسية للفلسفة الأوروبية الحديثة، وتشير أو تحاول الإشارة إلى كل ما هو غير المحور المقصود (المركز أو الإنسان الأبيض). والمصطلح غالبا ما يعني أيضا كل ما هو غير النفس المستقلة (الهامش)، بمعنى كل ما هو غير نفسي أنا، يُعدُّ من "الآخرين"، وكل فرد فيهم يطلق عليه مصطلح "الآخر". و"الآخر" هنا يعني أيضا أنه كل ما هو مختلف عن الأصل⁽¹⁾. وقد استخدم علم الاجتماع هذا المفهوم لفهم المنهجية التي تستثني المجتمعات بعض فئاتها على أنَّها من "الآخرين" الذين يتَّصفون بصفات دونية لا تمكنهم من الاختلاط معهم. ونشير في هذا السياق إلى ما ورد في كتاب إدوارد سعيد (الاستشراق) من تفسيرات تبين كيف مارست المجتمعات الغربية خصوصا إنكلترا وفرنسا هذا المفهوم بهدف السيطرة على "الآخرين" في الشرق⁽²⁾.

فهذا الوصف (الآخر) استعمل إذن للسيطرة

الوجه الآخر لمفهوم التعايش



عبد الرحمن الجهري

كاتب وباحث
الغرب



إننا في أمس الحاجة لقراءات تجديدية إثباتا لذواتنا في زمننا وأمكنتنا وظروفنا الخاصة البعيدة كل البعد عن بعض القراءات التاريخية أو المعاصرة الموجهة المنقادة بعنان امتلاك الحقيقة المطلقة



1 - ويكيبيديا الموسوعة الحرة

2 - إدوارد سعيد الاستشراق - صدر عام 1978

3 - دار الفكر، ج 6 تفسير الإمام محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي



لجميع الشعوب مهما اختلفت انتماءاتهم الدينية والطائفية والأيدولوجية والثقافية والعرقية⁽⁷⁾، وفيما ذهب إليه علي عطية الكعبي قائلاً: "ويمكننا أن نخرج بتعريف جامع عن التعايش وهو عبارة عن (تفاعل متبادل بين طرفين مختلفين في العادات أو المعتقد والدين، ويكون في المجتمعات المتنوعة الديانات والثقافات التي ينتمي أفرادها إلى أصول مختلفة في الثقافة أو الدين أو العرق)⁽⁸⁾، أمّا عبد العزيز العوزي فهو الآخر يقرُّ بنفس المعنى قائلاً "وحفلت الثقافة الإسلامية بمنظومة متكاملة ترمي المسيرة التعايشية بين الشعوب والقبائل، وتجمع في رباضها شتات العروق والفضائل"⁽⁹⁾، ويعلق الشيخ عبد الله جبر عليوي جبر الخطيب في نفس السياق أيضاً قائلاً: "لقد نظر الإسلام إلى الإنسان نظرة خاصة في أرقى تصوّر حيث أن التكريم الذي شمله كان بمعزل عن دينه وانتمائه العرقي والقومي ووضعه المادي أو غير ذلك"⁽¹⁰⁾، أمّا أحمد الشقيري فقد عرّف التعايش على أنه: "القبول بالآخر المختلف أيديولوجياً ودينيًا وعرقيًا"⁽¹¹⁾

فهذه التعريفات تقرُّ بطريقة مقصودة أو غير مقصودة بتعددية روافد

المسيب ومحمد بن سيرين ويحيى بن يعمر وعكرمة ومجاهد وسعيد بن جبير والشعبي وإبراهيم النخعي وقتادة وأبي مجلز والسدي ومقاتل بن حيان وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم، نحو ذلك⁽⁴⁾ ويصحّ النحاس هذا الفهم قائلاً: وهذا ينبني على معنى غامض في العربية، وذلك أن معنى "آخر" في العربية من جنس الأول⁽⁵⁾، أي من المسلمين لا من أهل الكتاب.

وفي كتاب التحقيق في كلمات القرآن: "رجل آخر" معناه أشد تأخرًا، ثم أجري مجرى غيره، ومدلول الآخر خاص بجنس ما تقدّمه بخلاف غير، فإنها تقع على المغايرة مطلقاً في جنس أو صفة⁽⁶⁾، وفي تفسير الإمام البغوي "معالم التنزيل" جاء في قول الله تعالى: ﴿وَأَخْرَجُوا مِنْ دُونِهِمْ خَلْقًا غَيْرَ صَالِحًا...﴾، أي: وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ أَوْ مِنْ الْأَعْرَابِ أَخْرَجُوا، ولا يرجع هذا إلى المنافقين. ممّا يؤكّد طرح النحاس بخصوص معنى الغموض في اللغة العربية.

أمّا كلمة عرق، فقد استوقفتني كتابات بعض المفكرين عن ضرورة وأهميته التعايش ك مفهوم تربّي في أحضان الإسلام فكراً وممارسة على أرض الواقع، لكنها -هذه الكتابات- من حيث لا تدري رمت الهدف بسهام صديقة حبيبة، فلم تتعامل مع اللغة باعتبارها وعاء للفكر ولساناً للأمة معبّراً عن هويتها وخصوصياتها، باستيرادها للأحكام الجاهزة في ثقافات الشعوب الباحثة على اعتلاء عرش الإنسانية ظمناً وطغياناً، ولكنها انسأقت وراء البواعث السياسية النفعية، فربّت النفوس على الفرقة والتشردم، بدل الألفة والمحبة، فقد ورد في كتاب عبد العظيم إبراهيم المعطي "مبادئ التعايش السلمي في الإسلام منهجاً" قوله: "رحابة صدر الإسلام واحتواؤه على مبادئ قوية للتعايش السلمي العالمي

- 4 - تفسير القرآن العظيم لابن كثير القرشي الدمشقي، طبعة طيبة، 1422
- 5 - تفسير الإمام محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي.
- 6 - التحقيق في كلمات القرآن للعلامة المصطفي، ص: 48-49، ج 1
- 7 - مبادئ التعايش السلمي في الإسلام منهجاً، مكتبة نور كتب / ص: 15 محرم 1417 / ماي 1996.
- 8 - التعايش السلمي بين الأديان السابوية في الأندلس من الفتح الإسلامي حتى نهاية دول الطوائف) علي عطية الكعبي، 2014 / ص: 38
- 9 - القواعد الكبرى للتعايش السلمي من خلال القواعد الكلية، الباحث عبد العزيز العوزي. ندوة تطور العلوم الفقهية، سلطنة عمان.
- 10 - الإسلام والتعايش السلمي - الشيخ عبد الله جبر عليوي جبر الخطيب الطبعة الأولى 1438هـ - 2017م
- 11 - الإسلام وشروط تحقيق التعايش السلمي، أحمد الشقيري الديني، شبكة الأترنت، هسبرس.

تغييب الإشارة بصفة نهائية لاختلافات عرقية، وفي هذا تصريح ضمني بالإيمان بوحدة الأصل البشري وعدمية افتراض الاختلاف العرقي الذي يريد الشعوب تباعدا ويؤسس لمزيد من الاحتقان ويجعل شعار الإنسانية حبرا على ورق يختلف أهلها في الدرجات والقدرات كالذكاء والقابلية للتعلّم والأحقية بالسلطة والتملّك...، وعلى نفس الدرب نجد كتابا أخرى تؤكد على وحدة الأصل البشري، وتدافع على هذا الطرح دينيا وعلميا محاولة نسف الكتابات التي جعلت الأصل البشري أصولا مختلفة في البرامج التعليمية والمنهج التربوية، والإيديولوجيات التي تربي الأحزاب عليها الأتباع وتنشئهم وفقها، وهنا نجد للكاتب حسين فهمي مصطفى كلاما نفيسا حيث يقول: "التعايش، سياسة خارجية تهجها الدول المحبّة للسلام، وتستند إلى فلسفة مقتضاها نبذ الحرب بصفتها وسيلة لفض المنازعات وتعاون الدولة مع غيرها من الدول لاستغلال الإمكانيات المادية والطاقات الروحية استغلالا يكفل تحقيق أقصى قدر ممكن من الرفاهية للبشر بغض النظر عن النظم السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية"⁽¹³⁾، وسار الدكتور فؤاد شباط على نفس المنوال قائلا: "أن تعايش المذاهب السياسية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة في سلام وحسن جوار"⁽¹⁴⁾.

فلكي تؤدّي الرسالة بالتمام والكمال، لا بدّ من الحكمة في التعامل مع الجمهور الواسع ممن يركن إلى لعب دور المتلقي سواء كان متعلما أو تابعاً سياسياً أو منخرطاً جمعياً، وبما أنّ التربية هي الأساس الذي تقوم عليه كل آليات القضاء على ظاهرة التطرّف الديني، فلا بدّ للسلطة من اعتماد فعل حضاري لا يتحقّق إلا بتعمّننا كيفية العيش المشترك، في سعي جماعي لتجسيد المثل والقيم كعابير خادمة للإنسانية تربية لا إكراهها، بالاستناد إلى البحث الجادّ في المفهوم القرآني بعيداً عن التحكّم الأيديولوجي الإقصائي والتقييد الميال لامتلاك الحقيقة المطلقة. إننا في أمسّ الحاجة لقراءات تجديدية إثباتاً لذواتنا في زمننا وأمكنتنا وظروفنا الخاصة البعيدة كل البعد عن بعض القراءات التاريخية أو المعاصرة الموجّهة المنقادة بعنان امتلاك الحقيقة المطلقة، وفي سياقنا هذا إقرار بوحدة الأصل البشري، وبسموّ القيم الإنسانية السمحة، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ (15) وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]، وقال أيضاً: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: 98]، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبٍ عَلَىٰ أَعْجَبٍ، وَلَا لِعَجَبٍ عَلَىٰ عَرَبٍ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدَ، وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَىٰ أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ".

12 - لسان العرب لابن منظور، الجزء:6، ص: 321

13 - التعايش السلمي ومصير البشرية، حسين فهمي مصطفى، ص 22، طبعة الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1967م.

14 - الحقوق الدولية العامة: د فؤاد شباط ص: 618، مطبعة الجامعة مصر، الطبعة الثانية 1959م.

15 - أي من آدم وحواء

ويجب أن نفرّق بين التعايش والسلام، إذ أنّ الطرفين المتعايشين يظلان حذرين وفي أغلب الأحيان معاديين لبعضهما البعض لكنهما يقبلان فكرة أنّ اختلاف أيديولوجيتهما ونظاميهما الاجتماعيين لا يسبّب وحده اندلاع الحرب بينهما.

الأصل البشري، ما دامت تؤكد على اختلاف الأعراق، فالاعتقاد بالاختلاف في الأصل نتيجة حتمية لهذه المقدّمة المبنية فكرياً، المخاطبة للنخبة العاملة، الموجّهة للنخبة العامية، في ظلّ ما رسخته بعض الفلسفات التي منحت المشروعية لـ (علم الأعراق) ونشأت فيه باعتد (الدراسات الجينية والأثروبولوجية)، مؤسّسة لصراع دائم ومستمرّ، فلن تخلص إلا لنتائج يضرب بعضها البعض، ويؤسس لمزيد من تشرذم الوحدة الإنسانية، رغبة في القيادة واحتلال مركز التحكّم في خيوط السياسة الدولية.

وعلى العكس من ذلك تناولت القواميس العربية هذا المفهوم من زوايا مختلفة دون إشارة منها لقضية الاختلاف في الأعراق، فقد ورد في لسان العرب "التعايش من العيش: العين، والياء، والشين، أصل صحيح يدلّ على الحياة، يقال: عاش يعيش عيشاً وعيشة ومعيشاً ومعاشاً وعيشوشة، أي صار ذا حياة، وتعايش القوم أي: عاش بعضهم مع بعض على الألفة والمودة، وهي على وزن تفاعل الذي يفيد وجود العلاقة المتبادلة بين الطرفين"⁽¹²⁾، وفي معجم المعاني الجامع، التعايش، مصدر تَعَايَشَ، وَتَجَمَّعَ طَائِفِيٌّ يَعْيشُ أَهْلَهُ فِي تَعَايَشٍ وَوَتَامٍ: يَعْيشُونَ فِي تَسَاكُنٍ وَتَوَافُقٍ دَاخِلِ الْمُجْتَمَعِ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ اخْتِلَافِهِمُ الدِّينِيَّ وَالْمَذْهَبِيَّ، وَالتَّعَايَشُ السَّامِيُّ: تَغْيِيرُ يَرَادُ بِهِ خَلْقُ جَوْ مِنْ التَّفَاقُمِ بَيْنَ الشُّعُوبِ بَعِيدًا عَنِ الحَرْبِ وَالْعُنْفِ.

وعرّف- التعايش- أيضاً بأنّه اتّفاق ضمني بين مجموعتين أو حزبين أو دولتين على عدم اللجوء إلى الحرب لتسوية الخلاف بينهما. ويجب أن نفرّق بين التعايش والسلام، إذ أنّ الطرفين المتعايشين يظلان حذرين وفي أغلب الأحيان معاديين لبعضهما البعض لكنهما يقبلان فكرة أنّ اختلاف أيديولوجيتهما ونظاميهما الاجتماعيين لا يسبّب وحده اندلاع الحرب بينهما. ولقد استعملت كلمة التعايش بكثرة خلال الحرب الباردة فكان ذلك أحسن لكل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي من أن يجرقا العالم بأسره في محرقة نووية. (معجم اللغة العربية المعاصر).

وفي المعجم الغني، مصدر تعايش: عيش مشترك بين أقوام يختلفون مذهباً أو ديناً أو بين دول ذات مبادئ مختلفة.

يركّز مفهوم التعايش إذن، في القواميس العربية على العيش المشترك والمودة والألفة، رغم الاختلاف في الملل والسياسات والأنظمة، والتشريعات في الملة الواحدة، والاختلافات الطائفية والمذهبية والأيديولوجية، بينما

إلى باريس لاستكمال دراسته العليا، والوقوف على الثقافة الغربية ومعرفة ينابيعها، فالتحق «جامعة السوربون»، وحضر دروس الفلسفة، ودرس الاجتماع على يد «دوركايم» و «إدوارد لامبير». ساهم خلال تلك الفترة في نقل أفكار الإمام محمد عبده إلى النخبة الثقافية الفرنسية، حيث اشتغل مع صديقه الأستاذ ميشيل برنارد في ترجمة «رسالة التوحيد» العربية إلى الفرنسية، وقد طُبعت هذه الترجمة في سنة 1925م.

وبعد قيام الحرب العالمية الأولى عاد إلى مصر، ثم عُيّن موظفاً في المجلس الأعلى للأزهر، ونتيجة لمواقفه السياسية المناصرة للحركة الوطنية التي كان يقودها سعد زغلول، تمّ إبعاد مصطفى عبد الرازق من الأزهر خوفاً من أفكاره السياسيّة والاجتماعيّة، فتمّ تعيينه مفتشاً بالمحاكم الشرعيّة، وهي وظيفة لم تكن تناسب قدراته، ولكنها وفّرت له الفرصة لتوسيع دائرة نشاطه العلمي والأدبي.

ترك الشيخ مصطفى عبد الرازق للمكتبة الإسلاميّة والإنسانيّة تراثاً فكرياً وعلمياً مهماً، فقد كتب مصنّفات في الأدب والتصوّف، إلا أنّ كتاباته في الفلسفة كانت أهمّ ما قدّمه للفكر العربيّ والإسلاميّ، حيث يُعدُّ رائد الفكر الفلسفي الإسلامي الحديث، فقد نجح في تنفيذ تبعية الفلسفة الإسلاميّة للتراث اليوناني، وأثبت أنّ نشأة الفلسفة في كتابات المسلمين كانت سابقة على اتّصالمهم بالفلسفة اليونانيّة، ومن أهمّ ما كتبه الشيخ مصطفى عبد الرازق في الفلسفة، كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة»، وكتاب «فيلسوف العرب والمعلم الثاني» و«الإمام الشافعي» و«الشيخ محمد عبده»، بالإضافة إلى مجموعة مقالات جمعها أخوه علي عبد الرازق في كتاب بعنوان: «من آثار مصطفى عبد الرازق».

■ منبره

مثّل الشيخ مصطفى عبد الرازق تجربة مهمّة في

1 - محمد الفيومي، في مناهج تجديد الفكر الإسلامي، ص 74 ط 1 دار الفكر العربي، القاهرة، 2001 - مصر.

■ سيرة معرفيّة

ينتسب مصطفى عبد الرازق (1885م - 1947م) شيخ الجامع الأزهر الشريف، ومجدّد الفلسفة الإسلاميّة في العصر الحديث، ومؤسس المدرسة الفلسفية العربية؛ إلى محافظة المنيا بصعيد مصر.

تعلّم القراءة والكتابة، وحفظ القرآن الكريم، ثم انتقل وهو في العاشرة إلى القاهرة، والتحق بالأزهر ليخصّص العلوم الشرعيّة واللغويّة، فدرّس الفقه وعلوم البلاغة والمنطق والأدب، وفي سن السابعة عشر؛ بدأ يتردّد على دروس «الإمام محمد عبده» في الرواق العباسي، فأصبح من خواص تلاميذه، وتأثر به وبمنهجه وبأفكاره الإصلاحية، في عام (1346 هـ / 1927م) عُيّن أستاذاً مساعداً للفلسفة الإسلاميّة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً)، ثم أصبح أستاذاً كرسي في الفلسفة، تولى الشيخ مصطفى عبد الرازق وزارة الأوقاف ثماني مرّات، وكان أوّل أزهري يتولاها، واختير شيخاً للأزهر في ديسمبر 1945م.

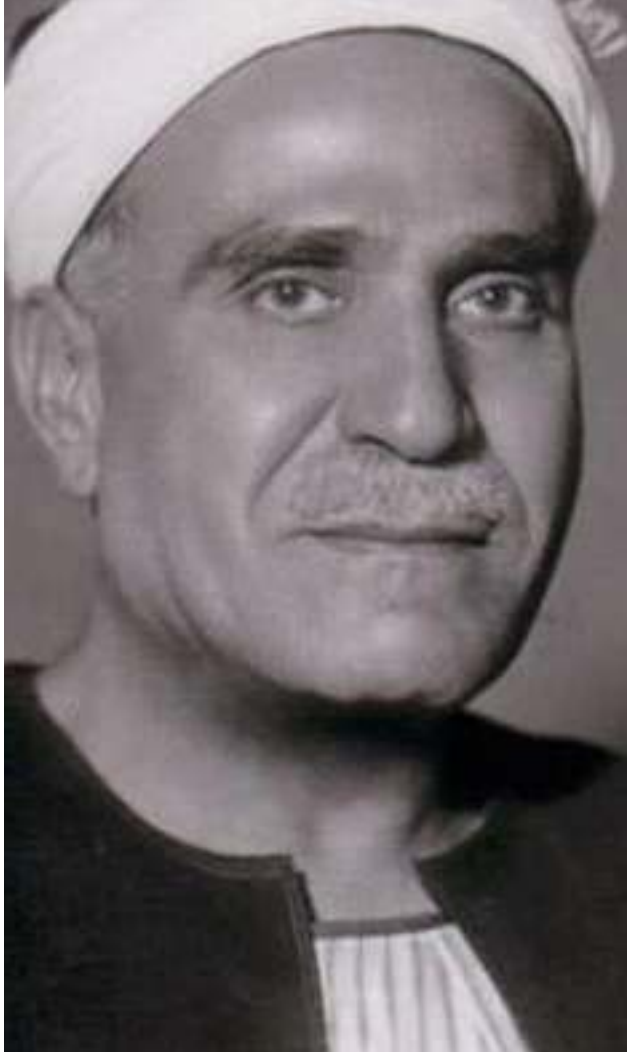
يقول طه حسين مستذكراً مصطفى عبد الرازق التلميذ: «لن أنسى تلك الجماعة التي ألّفها من بعض أولئك الممتازين من طلاب العلم في الأزهر، ونظّم لها اجتماعاً برئاسته، مساء الجمعة من كل أسبوع، يلقي أعضاؤها أحاديث في موضوعات مختلفة تدور كلها حول الإصلاح الذي كانت مصر كلها تتحرّق ظمأً إليه، وإلى إصلاح الأزهر خاصّة بعد أن أشعل الأستاذ الإمام، في قلوب الممتازين من شبابه، جذوة الثورة على ذلك الركود الذي اطمأنّ إليه الأزهر قروناً طوالاً»⁽¹⁾.

بعد حصوله على شهادة العالمية من الأزهر (درجة البكالوريوس) سنة 1908م؛ أبدى مصطفى عبد الرازق اهتماماً بالمشاركة في الجمعيات العلميّة والأدبيّة، كالجمعية الأزهرية التي أنشأها محمد عبده، ثم انتقل سنة 1909م

مصطفى عبد الرازق الشيخ الفيلسوف



بقلم : عبدالله الجبور



تاريخ تطور الفكر الإسلامي الفلسفي خلال النصف الأول من القرن العشرين، وهي التجربة التي توقّف عندها، ورجع إليها معظم الدارسين والباحثين الذين حاولوا دراسة تاريخ تطوّر الفلسفة والفكر الفلسفي والدرس الفلسفي في مصر والعالم العربي، واكتسبت هذه التجربة أهميّة بحيث لا يمكن تحطّيبها وتجاوزها، أو إهمالها وعدم الالتفات إليها، وذلك لشدّة تأثيرها، وقوّة حضورها، وتمكّنها من البقاء والامتداد، وظلّت موضع ثناء وتقدير الكثيرين من الباحثين والمؤرّخين والمشتغلين بالدراسات الفلسفيّة، من الذين عاصروا صاحب هذه التجربة، ومن الذين جاؤوا بعده، وحتى من الموجودين اليوم.

يعتبر مصطفى عبد الرازق أن الفلسفة الإسلامية ليست تلك التي نجدّها عند ابن سينا والفارابي، ولكنها تكمن في منجز العرب المسلمين في علم الكلام ومصادر فلسفة التشريع الإسلامي، وأنّ الدين والفلسفة يبتغيان سعادة البشر، غير أنّ الدين يقوم على التصديق والإيمان ومصدره القلب، بينما الفلسفة تقوم على النظر والفكر ومصدرها العقل؛ لذلك فهما متفقان في الغاية مختلفان في الوسيلة، ولا يجوز أن نخلط بينهما ولا أن نفسر الدين بالفلسفة، وإنما يعني أن ننظر إلى كليهما باستقلالية عن الآخر، وهذه القراءة للدين والفلسفة من قبل مصطفى عبد الرازق؛ ساهمت وأثّرت بشكل كبير على تفكير شقيقه الصغير علي عبد الرازق صاحب الكتاب الجذلي «الإسلام وأصول الحكم» الذي حوكم بسببه وجردّه من شهادته الأزهرية.

من هنا كان موقف الشيخ مصطفى عبد الرازق، حين انشُدب لإلقاء محاضرات في الفلسفة الإسلاميّة، بعد أن فكّر وقدّر، رأى أن تكون محاضراته في المنهج، وعلى أساسه تمّ تقديم إطار عام للفلسفة الإسلاميّة، وعلى هذه الرؤية قدّم كتابه: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة.

وكان الهدف من رؤيته يعود إلى أمرين:

الأمر الأول: حصر قضايا المغالطات التي افتراها الغرب على العرب فيما اختلقه من مزاعم وهي كثيرة، منها: نظرية العقل الآري والعقل السامي. الأمر الثاني: تقديم إبداعات العقل العربي واجتهاده في ميدان الفكر العقلي والفلسفي، وكان يوجّه تلاميذه بالتجديد والمعاصرة مع إحياء النفيس من التراث، فقد كان مجدّداً في الدروس الأكاديمية والحياتية، كما كان مدافعاً عن المرأة وحقوقها.

اللغويّ والشرعيّ لكلمة «إسلام». و«مصطفى عبد الرازق» في تناوله السّلس لجميع تلك المباحث، يبسط رؤيته النقديّة المتجرّدة، وما يعُدّه الرأي الأكثر ترجيحاً من غيره، مستشهداً بآيات من القرآن الكريم، وعارضاً لأقوال المفسّرين واللغويّين والمتكلمين.

– فيلسوف العرب والعلم الثانی :

يهدف هذا الكتاب إلى التعريف بأعلام الفلاسفة العرب وتصحيح الفهم الخاطيء الذي لدى الناس عن الفلسفة وموضوعاتها حيث اعتبروها مرادفاً للكلام الغامض والأقويل المهمة على الرغم من كونها دعامة قوية للتفكير ومقوم مهم من مقومات الثقافة. يبدأ الكتاب بالتعريف بفيلسوف العرب والمسلمين: «الكندي» وهو أوّل من ترجم ونقل العلوم الفلسفيّة من اليونانية إلى العربيّة، كما كان له إنتاجه الفكري والفلسفي الخاص الذي استقاه من اطلاعاته الموسّعة في شتى علوم عصره. كذلك تعرّف سريعا على الفيلسوف الكبير «الفارابي»، والشاعر الحكيم «المتنبي» الذي نطقت أبياته بأفكاره الفلسفيّة، وبظليموس العرب الفيزيائي الكبير «ابن الهيثم».

■ من كتبه

– الدين والوحي والإسلام :

يناقش الكتاب موضوعات في حقيقة الدين تشمل تحديد أصوله في نظر باحثي العلوم الإنسانية من جهة، وفي نظر أهل الإسلام من جهة أخرى، وكذلك العلاقة بين الدين والعلم، وارتباط الدين بظاهرة الوحي، وتفسيرات تلك الظاهرة بين إسلاميّة وفلسفيّة، ويأتي على شرح المعنيين



التطرف الديني في فكر الجماعات الإسلامية؛ نحو مقاربة تفسيرية

صدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، كتاب "التطرف الديني؛ العنف قضايا وإشكالات" لمجموعة من المؤلفين.

الكتاب يساهم في تتبع ظاهرة العنف، ومحاولة فهمها، وسبر مشكلاتها العميقة، وكيف أضحّت هاجساً أساسياً للعالم. لهذا عمد الباحثون إلى بيان المفاهيم المتقاربة حول ظاهرة التطرف من جهة طبيعتها، كما قدموا تشريحاً مستفيضاً عن الإسلام السياسي وسيكولوجيا العنف، مميّزين بين نطاقات الممارسة الإسلامية الناجحة والواعية، وتلك التي لا تقبل المختلف وتتموضع ضمن نفسية الغلو المخرج عن الحد. لا يدعي صنّاع العمل أنه أجمل حقيقة التطرف الديني، لكن يكفيه أنه ساهم في محاولة تفسيره ومقارنته.

ومهما يكن تظلّ هذه الدراسات النظرية للمفكرين والباحثين مفتاحاً جوهرياً يتيح لأوساط الحياة الأخرى أن تحلّ مثل هذه الأنماط من الفهوم والممارسات، أو تساهم في معالجتها، وتجنّب الإنسان وييلات الإنسان فقط لأته مختلف. وخلص هذا المشروع إلى أنّ التطرف حالة شاذة وغريبة وممقوتة تمثّل خروجاً سافراً على تقاليد الأديان الكبرى، وتمثّل تهديداً للجميع؛ وعلاجها بحاجة إلى تضافر كلّ الفعاليات الفكرية والمؤسسية.

الكتاب يقع في 224 صفحة، وهو من إصدارات العام 2018.



الأصولية الإسلامية.. حركات الإحياء والإصلاح والتطرف

صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، كتاب "الأصولية الإسلامية؛ حركات الإحياء والإصلاح والتطرف" للكاتب يوسف الشويري.

يقدم هذا الكتاب، قراءة جديدة لظاهرة الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، ويحاول تبين مدى صحّة تمثيل هذه الحركات للإسلام في جذوره وباديات نشوئه. وهو يقوم بذلك انطلاقاً من التقاط السياق السياسي ومن ثمّ البعد التاريخي لكل منهما.

لذلك كان لا بدّ من إجراء مقارنة معمّقة بين الإسلام في منعطفاته المتنوّعة وهذه الحركات التي تنسب كل ما تؤمن به أو تفعله إلى الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية أو سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والإرهابيات الأولى للدعوة، وقد نجح المؤلف في هذا الكتاب في السير بالاتّجاه الصحيح نحو هذه الأهداف، على الرغم من تشعب الموضوع واتّساع نطاقه وغزارة مادته.

الجدير بالذكر أن هذا الكتاب في طبعته الإنكليزية بات يُعتمد في البرامج الدراسية للجامعات في أنحاء شتى من العالم، كما أضحي مرجعاً أساسياً في الدراسات التي تتناول تاريخ الحركات الإسلامية الحديثة وتكوينها ومنظوماتها الفكرية.

الكتاب يقع في 256 صفحة، وهو من إصدارات العام 2019.





العلم في تجلّ؛ مفهوم العلم في الإسلام في القرون الوسطى

صدر عن سلسلة "ترجمان" في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، كتاب (العلم في تجلّ؛ مفهوم العلم في الإسلام في القرون الوسطى) لفرانز روزنتال، وهو ترجمة يحیی الققعق وإخلاص القنانونة.

يسعى هذا الكتاب إلى تقديم معلومات عن الإنجازات الرائدة للحضارة الإسلامية، في محاولة جادة لإنصافها وإعادة الحقائق التاريخية إلى عصرها الذهبي، حين قدّمت إسهامات مشرقة في مجالات كثيرة، كالفنون والآداب والثقافة والعلوم والتقانة.

يتألّف هذا الكتاب من ثمانية فصول، ويأتي استجابةً للحاجة إلى كتابات غريبة جادة عن الحضارة العربية الإسلامية، لفهم التلاحق الثقافي والحضاري بين الإسلام والغرب، مع ازدياد المشاعر السلبية والتحامل الواسع ضدّ الإسلام والمسلمين بسبب جهل (أو تجاهل) كثيرين للدور الريادي للحضارة العربية الإسلامية في نهضة حضارات وأمم وشعوب عديدة.

الكتاب يقع في 416 صفحة، وهو من إصدارات العام 2019.



حكاية الفتى أركون؛ رحلة حياة من الاغتراب إلى الإصلاح

صدر عن دار نشر مجاز، كتاب "حكاية الفتى أركون؛ رحلة حياة من الاغتراب إلى الإصلاح"، للدكتورة فاطمة الحصي. الكتاب يتناول بالتفصيل وبأسلوب السهل الممتنع مشروع محمد أركون الفكري من خلال عرض نقد العقل الإسلامي، ثم الأنسنة والإسلاميات التطبيقية؛ ليخرج في النهاية باستراتيجية أركون للإصلاح في الفكر العربي الإسلامي. تقول الكاتبة: "أثناء دراستي للماجستير حول الهوية الثقافية لأبناء المغتربين بأوروبا، وقعت على كتاب لأركون يتحدث فيه في ثلاثة أسطر حول رغبته في تربية جيل جديد من الأطفال في عمر الزهور لكي يقوم بإخراج جيل جديد ليست لديه أفكار مسبقة، جعلتني هذه العبارة أتوجّه إلى أركون لكي أتعرف على أفكاره الإصلاحية التربوية". وحول مسعى الفتى أركون تقول: "كان توجهي في الفصول الأولى لمعرفة طفولة أركون وما الذي دفعه الى هذا الفكر الإنساني الكوني، وبقيت أسئال حتى وجدت الإجابة في أنّ اغتراب أركون النفسي والإنساني وتجربته المريرة وتمييشه منذ الطفولة بسبب قبليته وبسبب فقره، ثم بسبب الاستعمار، وتمييشه في الغرب نتيجة اتّهامه بأنه أصولي يدافع عن الإسلام، وتمييشه في الجزائر نتيجة اتّهامه بالعمل لمصلحة الاستشراق؛ جعله يكره الإقصاء ورفض الآخر، ورفض بصفة خاصّة تمييش الأقلية. الكتاب يقع في 237 صفحة، ومن إصدارات أواخر العام 2018.



الفتاة الأخيرة؛ قصّتي مع الأسر ومعركتي ضدّ تنظيم داعش

صدر عن دار التنوير للنشر، الترجمة العربية لمذكرات نادية مراد تحت عنوان "الفتاة الأخيرة؛ قصّتي مع الأسر ومعركتي ضدّ تنظيم داعش"، وهي المذكرات التي ترجمتها إلى العربية نادين نصر الله، وكتبت مقدمتها المحامية أمل كلوني التي تولّت قضية نادية مراد.

الكتاب يروي قصة فتاة ولدت ونشأت في كوجو، وهي بلدة صغيرة في شمال العراق، حيث كانت تعيش حياة هادئة مع عائلتها الكبيرة في مجتمع إيزيدي، لا تتعدّى أحلامها فيه، أن تصبح معلّمة تاريخ أو أن تفتح صالون تجميل خاصّ بها. في 15/8/2014، ونادية لم تتخطّ بعد الحادية والعشرين من عمرها، ارتكب مسلّحو داعش مجزرة في بلدتها، وقتلوا الرجال والنساء اللواتي في سن لا يسمح لهن بالعمل جاريات، وهكذا قتل ستة من إخوة نادية، وأتمها، ودُفنت جثثهم في مقابر جماعية. ونُقلت نادية إلى الموصل، وأجبرت مع آلاف الفتيات الإيزيديات على الخضوع لداعش ليتم بيعهن. تعرّضت نادية للاغتصاب والضرب مرّات. لكنّها تمكّنت أخيراً من الهرب عبر شوارع الموصل، ووجدت ملاذاً لها في منزل عائلة مسلمة خاطر أحد أبنائها في تهريب نادية كي تبلغ برّ الأمان. اليوم؛ قصة نادية، شهادة حيّة على إرادة إنسانية تأبى الانكسار، ودعوة الدول للتحرك وحماية حماية مجتمع يتعرّض للإبادة. الكتاب يقع في 400 صفحة، وهو من إصدارات يناير العام 2019.



العصبية وآفاتنا؛ هدر الأوطان واستلاب الإنسان

صدر حديثاً عن المركز الثقافي العربي، للدكتور مصطفى حجازي.

يدرس هذا الكتاب واقعا من منظور مختلف عن المقاربات التقليدية التي تم اتباعها جلّ القرن العشرين. إنه يبحث في المسكوت عنه أو الذي تم تجاهله في أوضاع هذا الواقع لناحية المنهج؛ أي البحث في البنى العميقة التي لم يطلها التغيير، خلال جلّ مشاريع بناء الكيانات الوطنية وبرامج التنمية والنهضة البشرية والعمرانية. ولذلك لم تعط هذه الجهود الكبرى كلّ المأمول منها، بل على العكس يُهزّر المشهد العربي الراهن حالة العطالة، إن لم يكن التقهقر. ويعني بالبنى العميقة، استمرار رسوخ ثلاثية العصبية والفقه الأصولي والاستبداد في البنى الاجتماعية-السياسية، والتي تشكل في رأينا المعوق الأكبر لبناء كيانات وطنية جامعة، وإنجاز مشاريع نهضة إنتاجية كبرى يقوم بها الجميع وتكون لصالح الجميع. لا تعترف هذه الثلاثية بكيان وطني جامع يتجاوزها، بل هي تلتهمه فتجعله هو هي. كما لا يهتمها تحرير الإنسان وبناء اقتداره، بل تهتم باستتباعه وولائه لها. الاعتراف بالإنسان وتمكينه وإطلاق طاقات البناء والعطاء لديه هما في أساس كل مشروع إنتاجي وطني جامع. ذلك ما تُعلمنا إياه كل النهضة الحديثة غرباً وشرقاً، والتي تمكنت من التصدي لأفة هذه الثلاثية وعملت على تصفيتها.

يشكّل هذا العمل على الصعيد العملي المكتبر، استكمالاً لكل من "سيكولوجية الإنسان المقهور" و"الإنسان المهدور" على الصعيد الفردي، في تشخيص واقعا، وصولاً إلى تأسيس سبل بناء نهضة واحتلال مكانة على الساحة العالمية.

الكتاب يقع في 272 صفحة، الطبعة الأولى 2019.



علم اجتماع الفلسفات لراندا كولينز

هل تنشأ الأفكار والنظريات والفلسفات نتيجة لإعمال العقل والتفكير والجدل والتأمل فقط؟ أم ثمة أسباب ودوافع اجتماعية ونفسية وسياسية وحروب وأزمات اقتصادية وصراعات هوياتية وطبقية ومصالحية وتطورات علمية وتقنية تُمثّل أحياناً المؤثر الأكبر في تكون الأفكار ونشأة الفلسفات؟

هذا ما تتحدّث عنه هذه الموسوعة الضخمة التي أمضى عالم الاجتماع الأمريكي راندا كولينز 25 عاماً من العمل البحثي المستمر من أجل إنجازها، وتتبع فيها طبيعة الفلسفات والأفكار التي نشأت في اليونان والصين القديمتين مروراً بالهند واليابان، ثم تكون الأفكار والمذاهب في تاريخ الإسلام وعند المسيحية واليهودية في العصور الوسطى، وليس انتهاءً بالفلسفات والمدارس الفكرية الحديثة، راصداً ودارساً لطبيعة العلاقة الجدلية (الديالكتيك) بين عالم الأفكار وعالم المادة والمجتمع والسياسة. يرى راندا كولينز، أنّ الباحث إذا امتلك القدرة على فهم حركة وطبيعة الشبكات الاجتماعية بما تتضمنه من علاقات وصراعات ودوافع، فسيتمكن من تقديم تفسير سببي لظهور الأفكار وتغيّراتها ومعرفه العوامل الفاعلة في تشكيل المراحل الفكرية، الأمر الذي يقدّم لنا علم اجتماع داخلياً أو باطنياً للأفكار سيأخذنا إلى ما وراء التفسيرات الاختزالية التقليدية.

يقع المجلدان في 1400 صفحة، وهو من إصدارات العام 2019.



فلسفة ابن باجة وأثرها

صدر عن سلسلة "ترجمان" في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى من كتاب "فلسفة ابن باجة وأثرها"، وهو ترجمة جورج زيناتي لمؤلفه بالفرنسية La Morale d'Avempace.

يحاول الكتاب الذي يضمّ سبعة فصول وخاتمة، مقارنة ابن باجة من الناحيتين الشخصية والمعرفية، والإضاءة على أبرز مكونات فكره الفلسفي ورؤيته للإنسان عقلاً وجسداً، ودراسة تأثيره بمن سبق من فلاسفة، وتأثيره فيمن لحق منهم، في الشرق كما في الغرب.

خالف ابن باجة أرسطو في نظرية المعرفة وإنسانيته الاجتماعي، وأخرج الفكر العربي من سجنه. وانصبّ جهده على إعادة الروح الفلسفية إلى العالم العربي الإسلامي، وهذا ما تكلم ببروز ابن رشد الذي كانت علاقته بصاحب السلطة أبلغ من أي خطاب. تنتهي أطروحة الكتاب بالسؤال الموجه: لماذا لم نستفد من مثل هذا الإنجاز الذي عرفته الفلسفة في العلوم الوضعية؟ ولماذا تقدّم الآخر في العلوم الوضعية، وتحلّفنا نحن؟

الكتاب يقع في 132 صفحة، وهو من إصدارات العام 2019.



المرأة بين النص والفقہ: قراءة من خارج الإطار

صدر عن دار الريباء للنشر والتوزيع، كتاب "المرأة بين النص والفقہ؛ قراءة من خارج الإطار" للأستاذ محمد رسول أبو رمان، وهو بحث لا يعدو أن يكون قراءة متسائلة حول قراءة الفقهاء لموضوع المرأة ومن ثمّ المواقف والأحكام التي بُنيت عليها، والتي يعتبرها جلّ المسلمين تطبيقاً حرفياً لما جاء في التنزيل العزيز. يركّز الكتاب على إشكاليّة تداخل واشتباك ما بين النصّ الإلهي المقدّس والعادات والتقاليد، وتحكّم الخلفيّة السوسيوثقافيّة في قراءة الفقهاء والمفسّر للنصّ الإلهي، والكشف عن منظومة الأفكار والقيم والبنية المعرفيّة والثقافيّة للمفسّر والمجتمد والفقهاء، والتي كانت السبب في نحت وصياغة صورة المرأة وترسيخها في الخيال الجماعي العام.

يشير المؤلّف إلى أنّ العلاقة المأزومة بين المؤسّسة الفقهيّة والمرأة، هي بقايا من تشكّل آخر للعلاقة المأزومة بين المجتمع بعاداته وتقاليده وقيمه من ناحية، والمرأة ذاتها واعتبارها كائناتاً مخيفاً يجب الحذر منه وأخذ الحيطة من تحركاته من ناحية أخرى، لكن أن تنتقل هذه الأزمة إلى الفقہ والتفسير والجوانب التشريعيّة أمر ليس بالسهل، فالملطوب من الدين بالدرجة الأولى هو إنصاف الضعفاء، وأخذ حقّ المسكين من القوي، وتحقيق العدالة والمساواة والكرامة الإنسانيّة.

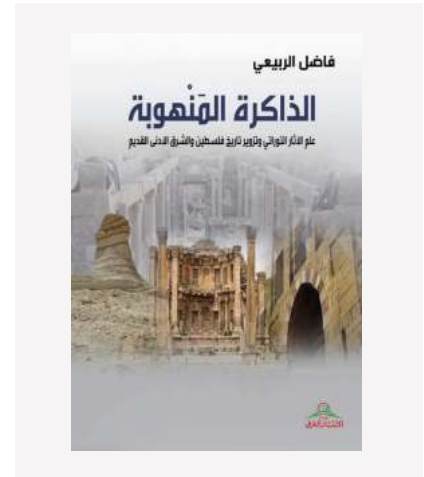
يقع الكتاب في 396 صفحة من القطع المتوسط، وهو من إصدارات العام 2019.



التعليم وبناء الدولة الوطنيّة في تونس: مقدّمات في التنوير التربوي

صدر عن الرابطة العربيّة للتربويين والتنويريين ومخبر الفكر الإسلاميّ وتحولاته وبناء الدولة الوطنيّة كتاب "التعليم وبناء الدولة الوطنيّة في تونس: مقدّمات في التنوير التربوي" ويضمّ أعمال الندوة العلميّة التي أُجريت بمركز الدراسات الإسلاميّة بالقيروان في مايو 2018. يتناول الكتاب مجموعة من المداخلات العلميّة القيّمة لمجموعة من الأكاديميين والباحثين في الشأن التربوي، يعرض من خلالها جملة من المقاربات والتحليل والآراء التي تتكامل بصورة لافتة في تشخيص الأزمة التعليميّة وسبل تغيير العقليّات داخل المجتمع، وربط التعليم بالدولة الوطنيّة. ومما يضيف أهميّة على هذا الكتاب أنّه يحرّث على فتح الأبواب للإصلاح التعليمي والتفكير في مدرسة المستقبل ومدرسة التنوير والإيقاظ الحضاري، وهو يقدم مادّة معرفيّة دسمة لمضاعفة النظر في مدى إسهام المنظومات التعليميّة في تنوير العقول والتصديّ للتطرّف والانغلاق، خاصّة ونحن نستشعر بل نلاحظ عديد المخاطر الفكرية والقيميّة والسلوكيّة التي تهدّد الشباب العربي. وتبيح مساحات لتفعيل التفكير في قضايا التربية والتعليم والدفاع عن حقّ التعليم والحقّ في التنوير، ذلك أن جوهر العمليّة التربويّة وهدفها في كافة مستوياتها وتطبيقاتها هو الإنسان والفرد المتعلّم/المتنوّر، فالتعليم يمثّل عمق صياغة ملامح الأجيال وبلورة قيم الشبان وكفائهم بما أهمّ عماد نهضة المجتمع وتطوره والمساهمة في تنميته.

الكتاب يقع في 299 صفحة من القطع المتوسط، وهو من إصدارات العام 2019.



الذاكرة المنهوبة: علم الآثار التوراتي وتزوير تاريخ فلسطين والشرق الأدنى القديم

صدر عن دار الانتشار العربي- بيروت كتاب "الذاكرة المنهوبة؛ علم الآثار التوراتي وتزوير تاريخ فلسطين والشرق الأدنى القديم" لمفكّر العراقي فاضل الربيعي.

والكتاب ردّ تفصيلي مدعم بالمعلومات والحقائق والإثباتات التي تؤكّد تزييف اليهود الصهاينة للتاريخ وغسلهم للعقول بادعاءات كاذبة عن أحقيّتهم في أرض فلسطين وتدنيس المسجد الأقصى المبارك، ويوضّح الربيعي أنّ بذل الدم في معركة مع المحتل الغاصب أقلّ كلفة من المجهود الذي سنبدله لتحرير عقول البشر من الأكاذيب التي زرعت بشكل ممنهج في ذاكرتهم المنهوبة، وقد يتمكّن البشر الذين احتلّت أراضهم من تحريرها ذات يوم، غير أنهم قد لا يفلحون في اقتلاع الخرافات التي بثّها المستعمر في عقول أجيال.

إنّ معركة تحرير فلسطين قلب العروبة والأرض التي بارك الله فيها للعالمين هي معركة مستمّرة والنضال بالقلم أحد أهمّ أشكالها والكتاب فاضل الربيعي ينضمّ إلى مجموعة رائدة من كبار الكتاب والمفكرين الذين فنّدوا مزاعم اليهود وأوضحوا أن كل ما يقولونه محض أكاذيب واختلاقات وأنّه لا توجد آثار تثبت أحقيّة اليهود في أرض فلسطين المحتلّة.

الكتاب يقع في 207 صفحة، الطبعة الأولى 2019. صفحة، ومن إصدارات أواخر العام 2018.



محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق

صدر حديثاً عن سلسلة "ترجمان" في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب "محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق"، وهو من ترجمة ربيع وهبه العربية لكتاب جون رولز Lectures on the History of Moral Philosophy (حزرته بربرا هرمان).

يجمع الكتاب محاضرات ألقاها رولز في جامعة هارفرد طوال ثلاثة عقود، خصَّصها للمفكرين (هيوم، ولاينتز، وكانط، وهيغل) يجهدون لتفسير كيفية نشوء النظام الأخلاقي من الطبيعة البشرية ومن مقتضيات عيشنا معاً، وكيفية التمتع بما يكفي من دوافع لتعيش الحياة كما ينبغي من دون الحاجة إلى زاجر من خارج أنفسنا، تمنحنا هذه المحاضرات تبصراً فريداً في كيفية تغيير جون رولز رؤيتنا لتاريخ فلسفة الأخلاق.

تبين هذه المحاضرات الملامح المحورية في مقاربة رولز ونهجه من حيث فكرة أن الاهتمام الجدير بالاحترام للكتابات العظيمة التي تعبر عن التقاليد الموروثة، يمكن أن يقود إلى تبادل مثمر للأفكار على مر القرون. يقع الكتاب في 552 صفحة من مقدمة وتسعة عشر فصلاً، موزعة في أربعة أقسام، وهو من إصدار العام 2019.



فضيلة الأنانية

صدر حديثاً عن دار صفحة سبعة للنشر والتوزيع الجليل ترجمة كتاب "فضيلة الأنانية" للفيلسوفة الروسية آين راند ترجمة حسان راجي ومحمد السويهي.

نُشر كتاب "فضيلة الأنانية Virtue of Selfishness" للمرة الأولى في عام 1964 وتضمّن مجموعة مقالات لآين راند ونثانييل براندن Nathaniel Branden. يُعنى الكتاب بشكلٍ رئيسي بالأخلاق من وجهة نظر الفلسفة الموضوعية Objectivist Philosophy وهي مجموعة من الأفكار في فلسفه الأخلاق والتي بدأت آين راند بتقديمها في روايتين: The Fountainhead في 1943 و Atlas Shrugged في 1957.

بما أن الأنانية هي عناية الشخص بمصالح ذاته، تعتمد الأخلاق الموضوعية هذا المبدأ بمعناه الحرفي والنقي. فهو ليس مبدأ يستسلم به الشخص إلى أعدائه، ولا إلى المفاهيم الخاطئة الغير مفهومه أو التشويهمات أو العصبية أو الخوف من اللاعقلانية والجهل. التبرُّج على أنانية الإنسان هو تبرُّج على احترامه لذاته، وإن استسلام الشخص للأولى يُحتم تسليمه بالتانية.

ويصعب شرح أفكار "راند" لكنها في الجمل هي فكرة الإنسان كائن بطولي، حيث تكون سعادته الشخصية هي السبب الأخلاقي لوجوده، وإنجازاته المثمرة هي أكثر نشاطاته نبالةً، وقدرته على التفكير والإدراك كالنابث الأوحده.



تنويعات العلمانية في عصر العلماني

صدر حديثاً عن "الشبكة العربية للأبحاث والنشر" كتاب (تنويعات العلمانية في عصر العلماني)، تحرير مايكل وارنر، وجونان فان انتورن، وكريغ كالمون. ترجمة عومرية سلطاني.

"ما الذي يعنيه القول إننا نعيش في عصر علماني؟"، هذا هو السؤال الذي يطرحه تشارلز تايلور في العبارات الأولى التي يستهل بها كتابه الموسوم بد عصر العلماني. وبالنظر إلى حجم الكتاب ومكانة مؤلفه كأحد المفكرين الرواد في عصرنا، فإن عصر العلماني يطالب باشتباك جاد مع ما يتضمنه من محتوى.

تحدد المجموعة الأولى من الدراسات صلة تايلور بالتقاليد الفكرية كمقارنته بمنظّرين اجتماعيين في فترة ما بعد الحرب، وقراءة نقده للحداثة في علاقته بتاريخ طويل من اللاهوت المسيحي، ومقارنته مشروعته بالمادية التاريخية لدى ماركس. أما المجموعة الثانية من الدراسات فقد اعتبرت كتاب تايلور استفزازي فكانت قراءات مؤلفيها نقدية وكانت رداً على عصر العلماني بصورة أساسية. تعالج المجموعة اللاحقة من الدراسات مشكلات الشكل والمنهج من خلال الإجابة عن الآتي: نوع الكتاب؟ مفهومه للتاريخ؟ والتحديات التي يفرضها... أما المجموعة الأخيرة من الدراسات فهي تحليل للعلماني في ظل الظروف العالمية وكانت تقيماً لكتاب تايلور من وجهة نظر الكيفية؛ إذ عمدت إلى إضفاء صبغة إقليمية على تركيز تايلور على اللاتينية المسيحية. يقع الكتاب في 414 صفحة، الطبعة الأولى 2019.



الاجتماع السنوي الثالث للرابطة العربية للتربويين التنويريين
الرباط - المغرب



— نحو قراءة تنويرية للدين» هو شعار الاجتماع السنوي الثالث والذي نظم بنجاح كبير في رحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الخامس الرباط - المغرب، وذلك يومي 2 - 3 سبتمبر (أيلول) 2018.

■ الجلسة الأولى برئاسة الدكتور محرز الدريسي:

— في مقدمة الجلسة أشار الدريسي إلى أهمية القراءة التنويرية للدين في عصر تعرف فيه المنطقة العربية ثقافة مرتدة للوراء، وتراجعا كبيرا على مستوى قيم التسامح والاختلاف وقبول الآخر.

وتناول الدكتور محمد بلبشير الحسني من المغرب تطوُّر الدراسات الإسلامية في الجامعة المغربية، بكونها تهدف إلى إخراج هذا التخصص من عزلته، أمّا رئيس مجلس أمناء الرابطة، الدكتور المحبوب عبد السلام، فقد شدّد على أنّ الموضوع الخاصّ بالقراءة التنويرية للدين يحتاج إلى مدخل خاص وإلى تحديد المصطلح، كما دور المتدخلين التربويين في هذا المجال، وفي السياق نفسه لفت الدكتور رحيل الغرايبة من الأردن إلى أهميّة فهم دور الدين الحقيقي في إعادة البناء وتصحيح التصورات، وفي مداخلة شدّد الدكتور سمير بودينار من المغرب بأنه ينبغي ربط التنوير ببعدين أساسيين: مضمون هذه الرسالة، والمجتمعات التي تخاطبها تلك الرسالة. فيصير التنوير الديني أهم من مجرد حقبة تاريخية فكرية أو فلسفية.

وفي الجلسة الافتتاحية التي أدارها المنسق الإعلامي للرابطة الأستاذ مولاي محمد اسماعيلي، أكد رئيس مجلس أمناء الرابطة، الدكتور محبوب عبد السلام، على أنّ مشروع الرابطة الفريد من نوعه يأتي في لحظة غير تنويرية تعيشها المنطقة، إيماناً من الرابطة بأن القراءة التنويرية للدين، إنما هي مضي نحو مقاصد عليا من كرامة الإنسان واحترام رأيه واختلافه في ظل تيارات ظلامية عمقت المأساة في العالم العربي.

كما تحدّث في هذه الجلسة، الدكتور مصطفى حدية مدير مركز الدراسات والأبحاث والعلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة محمد الخامس، مؤكّداً أنّ أهداف المركز تلتقي مع أهداف الرابطة في عمقها بما يوفّر إمكانية صياغة ونشر الخطاب التنويري وتحويله إلى ثقافة عامة.



أنشطة الرابطة العربية للتربويين التنويريين

الرباط
عاصمة التنوير
2 0 1 8



www.ArabAEME.org



أنشطة الرابطة العربية للتربويين التنويريين



■ الجلسة الرابعة برئاسة صلاح الدين الجورشي:

— أشار الدكتور سعيد ناشيد من المغرب في مداخلته "ماهية الانفعالات التي ينمّيها الخطاب الديني" إلى أنّ إصلاح الخطاب الديني كان وسيظل مهمّة الفلاسفة، لأنّ الفلسفة تمنحنا شبكة قراءة لإصلاح الخطاب الديني. وفي مداخلة له حول "فهم الدين في ضوء المقاصد الحضارية للإسلام" أشار الدكتور عبد الله عسييري من المغرب إلى أنّ تطرّف الفكر الذي نعيشه اليوم ليس بسبب الدين كدين، وإنما بسبب فهمنا للدين. كما سلّط الدكتور عبد المنعم إدريس من تونس في مداخلته "ركائز إصلاح المنظومة التربوية" الضوء على التجربة التونسية في إصلاح المناهج، وأكّد الدكتور محمد العماري من المغرب في مداخلته التي حملت عنوان "الاختلاف الفكري والعقدي: مداخل منهجية من أجل فهم سليم"، أنّ القراءة المنحرفة للنصّ ينتج عنها اختلاف سلبي عميق. وفي مداخلة له بعنوان "تنوير التفكير الديني في الإسلام" ركّز الأستاذ عبد الله الجبور على تقديم منهجية جديدة للتفكير الديني؛ وهي المنهجية الفردية في الإنتاج.



■ الجلسة الثانية برئاسة الأستاذة هاجر القمطاني:

— أسهمت الجلسة بمداخلة الدكتور عامر الحافي من الأردن حول "نماذج من القراءة التنويرية للنص الديني" أكّد فيها، أنّ القرآن يملك مقومات التنوير؛ لذا يجب قراءة النصّ القرآني بعمق ووعي وانسجام مع قراءة الحضارات الأخرى. فيما ميّز الدكتور محمد عبد الوهاب ريفتي من المغرب في معرض مداخلته بين المدارس الدينية واختلافها، لافتاً إلى وجود مدرستين تنتميان إلى التنوير هما؛ المدرسة المقاصدية والتاريخانية. أمّا الدكتور إدريس الخرشاف من المغرب فقد اقترح في مداخلته، منهجية قراءة النصّ القرآني، وهي العقلانية التطبيقية، فيما أكّد الدكتور عدنان المقراني من تونس تحت عنوان "نحو قراءة تنويرية لا عنيفة" أنّ فهم الدين يجب أن يكون من خلال السلام واللاعنف ومن خلال الدين الإكراهي.



■ الجلسة الخامسة برئاسة الدكتور العربي بوسلهام:

— دعا الدكتور عبد السلام فيغو من المغرب إلى قراءة مقاصدية للقرآن الكريم تحفظ له خصوصيته وتحقّق له مقاصده، وفي مداخلة له بعنوان "علاقة الإسلام بتجديد الفكرين اليهودي والمسيحي" سلّط الدكتور يوسف



■ الجلسة الثالثة برئاسة الدكتور عمر الخير ابراهيم:

— تناولت الدكتورة بكامل البيضاوية موضوع "فهاء مستنبرون نموذج محمد بن أحمد العدي الكوناني"، وتحدّث الدكتور مصطفى حدية من المغرب في موضوع "الثقافة الدينية للشباب؛ من أجل رؤية تنويرية" لافتاً أنّ مدراسنا تفتقر إلى مشاريع تربوية تعلم مهارات التفكير. وتناول الدكتور نبيل سعدون من الأردن في مداخلته "الدين بين مساعي التنوير ومزالق التحوير"، مرتكزات التنوير مجملًا إياها في العلم، لافتاً إلى مزالق تحوير الخطاب الديني.

■ افتتاح معرض كتاب التنوير 2018:

— أقامت الرابطة العربية للتربويين التنويريين معرض الكتاب للتنوير 2018 على هامش اجتماعها السنوي الثالث وإعلان الرباط عاصمة للتنوير؛ وقد أقيم المعرض بمجهود المؤسسات المشاركة في الاجتماع إذ ساهموا بإصدارات مؤسستهم ومؤلفاتهم من كتب ومجلات وأبحاث وتقارير. علماً أن مقتنيات المعرض لم تكن متاحة للبيع، واقتصرت فقط على غاية اطلاع المؤسسات المشاركة والباحثين المشاركين في الفعالية.

كلام الضوء على الدور الذي أداه الإسلام لإخراج الديانات الأخرى من مشكلاتها العقديّة والفكريّة. وتناول الدكتور عبد الغني منديب من المغرب موضوع "الانتقال الديمغرافي من المنظور الديني التنويري"، وأكد الأستاذ عيسى الشارقي من البحرين في مداخلة "ما الثابت الذي ينبغي الاهتمام به لضبط بوصلة التنوير؟" أنّ الإسلام التنويري هو الذي يخرج الإنسان من أخلاق الهمجيّة إلى الأخلاق الروحانيّة، كما لفت الدكتور عمر حامد بشير من السودان أنّ مشكل غياب قراءة تنويريّة للدين مرده المناهج التربويّة.



■ إعلان الرباط عاصمة للتنوير 2018:

— اختتم الاجتماع الثالث للرابطة العربية للتربويين التنويريين المنعقد بالرباط بتتويج أشغاله بإعلان الرباط عاصمة للتنوير عام 2018، وذلك في الجلسة الختامية لأشغال الاجتماع، والتي عرفت حضور ممثلين عن مؤسسات وزارية وتربوية، من مستشار جلالة الملك عباس الجراري ووزير التعليم العالي، ورئيس جامعة محمد الخامس بالرباط، وعميد كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة الذين عبّروا عن استحسانهم لمبادرة الرابطة وإعلان الرباط عاصمة للتنوير مشيدين بدور المغرب وجهود المؤسسة المكيّة في التنوير الديني، قبل أن يتلو الأستاذ مولاي محمد اسماعيلي ملخصاً عن التقرير الذي أنجزته الرابطة حول حالة التنوير الديني بالمغرب، ويتم تكريم ضيوف الشرف والمساهمين في إنجاز فعاليات الرابطة ويسدل الستار على أشغالها.



أنشطة الرابطة العربية للتربويين التنويريين



■ أبو رمان يشهر كتابه (المرأة.. بين النص والفقہ؛ قراءة من خارج الإطار) في الرابطة العربية للتربويين التنويريين

والخطابات التي مثلت الأس المعرفي الذي انبنت عليه أنظمة الثقافة والفكر في السياق العربي، للكشف عن الأنساق الفكرية والمرجعيات الثقافية التي وجهت الحضارة العربية والإسلامية التي أدت إلى اجترار آفاق نظرية ومعرفية بعينها، وأن التراث الإسلامي العربي خضع لخلفية سوسيوثقافية مضمرة، تولت صياغة الرأي وتوجيه الموقف من المرأة. وأكد أبو رمان، على أن مراجعة المدونة الفقهية يفتح أمامنا آفاقاً على جميع المستويات المتعددة لفضاء المعنى في القرآن انطلاقاً من مقصد وروح النص القرآني من حيث مبادئه العامة؛ لأن طبيعة النص القرآني خصبة ثرية، ناشئة، متكاملة على مستوى اللغة والدلالة، وبالتالي يمكن أن تقدم فكراً إسلامياً مستنيراً بنور القرآن والتجربة النبوية.

شهدت الندوة التي حضرها عدد من الشباب والمهتمين والفاعلين في مجال التنوير الديني، نقاشاً موسعاً، أجاب فيه الباحث أبو رمان والدكتور أبو هنية والمفكر الحافي على مداخلات الحضور واستفساراتهم.



أقامت الرابطة العربية للتربويين التنويريين، الثلاثاء، 16 نيسان 2019، في مقرّ الرابطة بالعاصمة الأردنية عمان، ندوة لإشهار كتاب (المرأة بين النص والفقہ؛ قراءة من خارج الإطار) للكاتب والباحث محمد رسول أبو رمان. افتتح الجلسة التي أدارها الأستاذ عبيدة فرج الله الرئيس التنفيذي للرابطة العربية للتربويين التنويريين، الكاتب والباحث الأردني الدكتور حسن أبو هنية، الذي سلط الضوء على قضية المرأة في الإسلام، والسجلات التي أتيرت حولها تاريخياً منذ المرحلة الكولونيالية؛ لافتاً إلى أن وضع المرأة في الشرق والغرب لا يحدده الدين فقط، بل يخضع إلى عوامل اجتماعية وسياسية واقتصادية، ومشدداً في الوقت نفسه على أهمية مناقشة هذه القضية ومراجعتها داخلياً وبعيداً عن الدعوات المشبوهة والمشككة بقيمة المرأة في الإسلام. كما تحدّث في الجلسة، الدكتور عامر الحافي المفكر الأردني وأستاذ الأديان المشارك في جامعة آل البيت والمستشار الأكاديمي للمعهد الملكي للدراسات الدينية، مشيداً بالجهود البحثية للمؤلف وأهمية موضوعه، لافتاً إلى أن الفقہ في استنباطاته العميقة كان أفضل لسان للنص، ومشدداً على أن عدم العثور على قانون ينظم العلاقة بين النص والفقہ كان على حساب النص نفسه. وتحدّث في الجلسة، مؤلف الكتاب؛ الباحث والكاتب الأستاذ محمد رسول أبو رمان، مشيراً إلى أن التفكير في موضوع البحث، جاء في سياق الالتباس والاشتباك الظاهر بين النص كنص وتأويل النص الخاضع للخلفية السوسيوثقافية، مؤكداً أن هذه الدراسة لا تعدو أن تكون قراءة متسائلة لقراءة الفقهاء لموضوع المرأة ومن ثمّ المواقف والأحكام التي بُنيت عليها، والتي يعتبرها جلّ المسلمين تطبيقاً حرفياً لما جاء في التنزيل العزيز. اعتمد البحث، كما قال أبو رمان، على الحوار المباشر مع النصوص



■ ورشة فكريّة تدريبية حول العلاقة بين العلم والدين في عمّان

يعرّف فيها العلم والدين بعضهما البعض، ومن ثم تغيير نمط مقارنة وتفاعل الدين والعلم بعضهما مع بعض، الأمر الذي يفتح إمكانيّات توسيع الآفاق الثقافيّة؛ لأنّ الدين والعلم بشكل أساس يشكّلان الثقافة الإنسانيّة والإنجاز، وعمّلت الورشة على إلهام المشاركين لتجاوز هذه الموجة الأيدولوجيّة تجاه البحث العلمي الحرّ حول مكانة العلم والدين في الثقافة المعاصرة على أمل أن تفتح آفاقاً جديدة للعلم والدين والثقافة

معا.

عقد مركز حكاية لتنمية المجتمع المدني بالشراكة مع الرابطة العربيّة للتربويّين التنويريّين في عمّان - الأردن ورشة فكريّة تدريبية حول العلاقة بين العلم والدين، وبمشاركة مجموعة من الشباب العربي، استمرّت خمسة أيام، خلال الفترة الممتدّة ما بين 10 14- يوليو/ تموز 2019.

الورشة التي قادها باسط بلال؛ البروفيسور في كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بجامعة لاهور الباكستانيّة، هدفت إلى إيجاد مقارنة مقارنة لتحليل هذه العلاقة من خلال قراءة مختارات من نصوص مفكّرين كبار حول العلم وأزمة الدين. ومن خلال تغيير الطريقة التي



من هو التنويري؟

"التنويري"...

هو الشخص الذي يمتلك الجرأة لیسأل أسئلة نقدية حقيقية..
وهو الذي يمتلك السنف لصناعة إجابات أصيلة، منطلقة من خبرة ذاتية صادقة، ومعرفة
مترالمة..

"التنويري"...

هو الشخص الذي يمتلك روح التعلم المستمر، والذي لا يتوقف عن النمو والنضج وتطوير الذات..

"التنويري"...

هو الشخص الذي لا تخيفه الأسئلة، وهو الذي يمتلك القدر الكافي من الأمان الداخلي، بحيث
لا يشعر بالتهديد على أفكاره ومعتقداته من أسئلة الآخرين..

"التنويري"...

هو الشخص الذي يستطيع التمييز بين قناعاته الأصلية المنطلقة من خبرته الذاتية، وبين
إملاءات الثقافة، الدعومة بالضغط الاجتماعي والثقيل التاريخي..

"التنويري"...

ليس هو الشخص الذي يؤمن بأنكار بعضها بالضرورة، أو الذي يرفض الإيمان بأنكار أخرى،
وإنما التنويري هو من يستطيع دائماً أن يسأل مسلماته، وبالتالي فهو في حالة تحول وتطور
مستمر..

"التنويري"...

هو الشخص الذي يتعامل مع مجتمعه من منطلق إحساسه بالسيولة، وليس من منطلق إحساسه
بالتعالج، أو إحساسه بالدونية..

"التنويري"...

هو الشخص الذي ولاؤه للحقيقة ولاؤه للحقيقة فقط
فالولاء للحقيقة هو جوهر الإيمان والعلم معاً..

www.Altanweeri.net

info@Altanweeri.net

Amman – Jordan – P.O.Box: 2464, Zip Code: 11910