

مقدمات

الإسلام دون أوهامه / خلف الأصولية، الإهانة

مقدمات

الإسلام دون أوهامه / خلف الأصولية، الإهانة

لا يمكن أن يكون الهدف من الكتابة مجرد الانخراط في أخلاقيات التشاؤم السائدة اليوم، فالبأس خطيئة لا يمكن تبريرها ببساطة، لذلك يجب أن نحفظ بدرس عبد الكبير الخطيبي (المغرب ١٩٣٨/٢٠٠٩): "ليس التشاؤم وهدم النفس سلاح المثقف".

كنا قد أشرنا إلى مازق البحث "عن النعم الرثائي الحزين" في كتابنا الثاني "بؤس الثقافة- ٢٠١٣" الذي لم يكن "تنوعا على التشاؤمية الثقافية"، كما توهم الكثيرون من "القراء"، الذين اكتفوا بالوقوف عند عتبة العنوان. كانت موضوعة البؤس في كتبنا الثلاثة "بؤس الثورة - ٢٠١٢"، و"بؤس الثقافة - ٢٠١٣"، و"بؤس الهوية- ٢٠١٣" مجرد إطار تحليلي سمح لنا بالاقتراب من ثلاثة مفاهيم كبرى تحتاج إلى علاقة نقدية هي الثورة، والثقافة، والهوية، بوصف المفاهيم طريقة حياة معاشة. لم يكن البؤس شريكا يستحق التبجيل، ولا قانونا يحدد قدرنا: إنه الفقر، أي الفاقة وفق الدلالة المعجمية الثابتة؛ وبعيدا عن ضلال الكلمة غير المريحة، فإن البؤس ليس مصدر تشاؤمنا الوحيد. إننا نرفض تجاهل مؤشرات الواقع العربي التي لم تكن تبشر إلا بـ"فضيلة الرعب" الأصولي، بوصف الرعب انبعاثا للفضيلة من أجل تبرير طمأنينة ثقافية مفتقدة، ونرفض كذلك أن يكون الدفول المجاني علامة المسؤولية الثقافية، كما يشترط معظم القراء. بتعبير آخر، نحن لا نقبل أن يخضع المثقف نفسه لتفاؤلية الإغواء الديني. ليس التشاؤم حالة مرضية. إنه جزء من أزمة عامة كان عبد الله العروي (المغرب ١٩٣٣-) قد لخصها في كتابه "خاطر الصباح - ٢٠٠٧" في يومية شهر فيفري إثر لقائه بعالم الاجتماع التونسي عبد الباقي الهرماسي (تونس ١٩٣٧-) له بعد أن كلمه عن كتاب "الايديولوجيا العربية المعاصرة - ١٩٦٧"، فأجابه: "إن البلد الوحيد الذي كان مستعدا ذهنيًا لتقبل فحوى الكتاب هو تونس، ربّما بسبب تجذّر الحركة الإصلاحية فيها منذ عهد خير الدين. ثم غيّرت فجأة مجرى الكلام وأطنبت في مسألة الأخلاق العمومية. قلت: ظنّ الناس أنني قسوت على العرب، وبخاصة على المثقفين، وهذا غير صحيح. اكتفيت بفضح خلل فكري وسكت عن الخلل الأخلاقي وهو أخطر"^(١).

(١) العروي، (عبد الله). **خاطر الصباح: يوميات (١٩٦٧-١٩٧٣)**، المركز الثقافي العربي، ط٢، الدار البيضاء/المملكة المغربية ٢٠٠٧، ص ٤١/٤٢ - أركون، (محمد). **نافذة على الإسلام**، ترجمة صياح الجهيم، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت/لبنان ١٩٩٧: "أما

كان الخلل الفكري، ولا يزال، في صميم أزممتنا الثقافية بوصفها امتداد لانهايار حلم الانبعاث الذي لم يفارق عقلية العرب المسلمين من داخل التماهي مع قوله تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس" (المائدة ٣/ الآية ١١٠). اليوم، يكتشف العرب المسلمون أنّ "البدائل المطروحة اليوم ليست بدائل، وإنما هي ردود فعل على أزمة اجتماعية عميقة"^(١).

المفارقة هي أنّ ردود الفعل تلخص عجزا بنيويًا "إذ إنّ المصير الثقافي العربي خاصة، والإسلامي عامة، هو وليد التصوّرات التي ننتجها نحن، بقدر ما يسمح لنا بإنتاجها، وسط حرب ثقافية إعلامية لم تشهد لها البشرية مثيلاً"^(٢)، وفق إشارة خليل أحمد خليل (لبنان ١٩٤٢-). ولكنّ، عرب الصحراء القاحلة يعمّقون عجزهم البنيوي بالإصرار على أن يظلّوا خارج القدرة على إنتاج تصوّرات تنقذ مصيرهم الثقافي بسبب العجز عن سدّ الفجوة التعليمية التي تعمّق غيابهم المعرفي، فـ"الفارق بين قلب العالم العربي وأوروبا الشماليّة يصل إلى قرنين تقريبا، لكنّه ليس سوى ثمانية عقود مع أوروبا المتوسّطيّة، وسبعة عقود مع اليابان، وأربعة عقود مع روسيا، وثلاثة عقود مع المكسيك"^(٣).

لن نطرح مسائل "الفوات التاريخي الذي نتجت عنه الفجوة المعرفيّة" (حيدر إبراهيم/ السودان)، و"الذسق المعرفي التقليدي الذي يقوم على الرواية وليس على الدّراية، على النقل وليس على العقل" (حسن حنفي/ مصر)، و"غياب الرؤية الإستراتيجية، وهي بحسب التعريف، الصّورة السّياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة لمجتمع ما في العشرين عاما القادمة" (السيد ياسين/ مصر)، و"ضرورة سدّ النّقص في بيانات الإقدار المعرفي، من مؤسّسات البحث العلمي ومراكز الأبحاث إلى المقتنيات الثقافيّة العامّة" (طارق متري/ لبنان)، و"دونيّة مركزنا في منظومة العلم، والمعرفة، والاقتصاد، من منظور مقارن يستحضر المعايير والمثالات، التي تجسّدتها حركة التّراكم في مجتمعات الغرب" (عبد الإله بلقزيز/ المغرب).. نقول، ليس في نيتنا الانشغال بالمسألة الثقافيّة حتّى لا نستعيد رويّة الدّشاؤم التي عبّر عنها نجيب

المتّقف المسلم الذي يشكو مع ذويه من شرور المجتمع فمن واجبه، على العكس، أن يلجّ على التّشخيص الحياديّ، الدّقيق، دون مجاملة"، ص ٢١٧.

(١) خوري، (الياس). الذّاكرة المفقودة: دراسات نقدية، دار الآداب، ط١، بيروت/لبنان ١٩٩٠، ص ١٨.

(٢) خليل، (أحمد خليل). العقل في الإسلام: بحث فلسفيّ في حدود الشّراكة بين العقل العلميّ والعقل الدّينيّ، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، ط٢، بيروت/لبنان ٢٠١٠، ص ٣٤٧.

(٣) كرباج، (يوسف)؛ تود، (إيمانويل). لقاء الحضارات، ترجمة محمّد السبيطلي ونورهان علي صالح، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلاميّة، ط١، الرّياض/ المملكة العربيّة السّعوديّة ٢٠١١، ص ٣٨.

رياض الرئيس (سوريا ١٩٣٧-) بقوله: "إنَّ النَّفس العربيَّة عطشى دائما إلى القليل من التَّشاؤم البَّناء"^(١).

يحمل هذا الكتاب، ودون إدِّعاءات مفتعلة، طموح الوصول إلى و عي مزدوج: الوعي، أولاً، بالحاجة إلى إسلام نقدي^(٢)، بمعنى تحرير الممارسة الدِّينيَّة من راهنيَّة الخطابات العتيقة، من أجل "تحويل المضامين الدِّينيَّة إلى قيم مدنيَّة". إسلام نقديّ يسمح لنا بطرح السِّؤال المركزيّ: ما هي القدرة التَّاريخيَّة للإسلام على تجاوز أزِمَّاته الخاصَّة؟. ومن داخل القدرة على مواجهة هذا السِّؤال سيكشف العربيّ المسلم عن الهجرة بين فجوات الإسلامات المتعدِّدة (السُّنِّي/ الشَّيعي، الشَّعبيّ/ الرِّسمي، التَّاريخيّ الحضاريّ/ المتعالي). نعني بالإسلام النِّقديّ الإسلام كمشروع حضاريّ وكأفق ممكن، أي الإسلام كفكرة كبيرة تستطيع أن تطرد الكارثة التي قد يسقط فيها الأمل عندما تفقد رويَّة التاريخ العربيّ الإسلاميّ معناها. النِّقد بمعنى أن نبداً بالاعتراف بأنَّ الإسلام قد أصبح بالياً من الرُّوح التي تعذب مهملة منذ أن ذهبنا إلى الانحطاط، ذلك الولد العجيب، لتشوّهاتنا بفعل عمليَّة تدمير ذاتيٍّ مهَّدت للأصوليَّة بوصفها الأيل البربري، الذي يصبغ صحراءنا بألوانه؛ وبمعنى أن ندشّن عصراً جديداً يدعو لفعل العقل النِّقديّ بدل العقل الدَّوغمائيّ: عقل نقديّ يطرح الإسلام كنموذج ثقافيّ وليس كضرورة لاهوتيَّة. في تونس وعلى امتداد نصف قرن ظلَّ الإسلام وفيما لصورته بوصفه موضوعاً غير مدروس. كان هناك إقصاء متعمَّد لأسئلته الحقيقيَّة من طرف السِّلطة. في المقابل، لم تتجح "النَّخبة" المثقِّفة في كسر الحصار الذي ضربته السِّياسة على الدِّين والمجتمع. ظلَّ الإسلام محافظاً على انغلاقه داخل سياجاته الميتافيزيقيَّة، أي كان مديناً لتاريخه الخاصِّ عبر الاكتفاء بذاتيَّته المركزيَّة، لكنَّ "هذه المركزيَّة أصابها التشظي مع ظهور الحداثة". اليوم، تجد الثَّقافة العربيَّة الإسلاميَّة نفسها "متأرجحة بين "ما لم يحصل بعد"، و"ما ذهب إلى

(١) الرئيس، (رياض نجيب). الفترة الحرجة: نقد في أدب السِّتِّيات، رياض الرئيس للكتب والنَّشر، ط٢، لندن/قبرص ١٩٩٢، ص ٢٤٣ - شرَّابي، (هشام). أزمة المثقِّفين العرب: نصوص ومقالات مختارة، دار نلسن السَّويد، ط١، بيروت/لبنان ٢٠٠٢. "ولئن كانت ملاحظاتي موعلة في نقدها أو سلبية، فهذا مرَّة جزئيّاً أنَّه ليس لديّ أسباب كافية تدفعني إلى التَّفاول في الوضعية الحاليَّة"، ص ٨٤.

(٢) هاليداي، (فريد). الإسلام وخرافة المواجهة: الدِّين والسِّياسة في الشَّرْق الأوسط، ترجمة محمَّد مستجير، مكتبة مدبولي، ط١، القاهرة/جمهورية مصر العربيَّة ١٩٩٧: "إنَّ كون خرافات الإسلامويين وخصومهم كثيراً ما تتوافق في افتراض "إسلام" واحد لازمنيّ منتشر في كلّ شيء إنّما يزيد من أهميَّة وضع نهج- يقوم على التَّضامن والنِّقد- لتقييم هذه الظاهرة المعاصرة جدّاً"، ص ١٥٦.

غير رجعة": أي أنّها لم تصل بعد إلى الحداثة، ولم تعد كذلك ثقافة تقليدية. هذا هو درس داريوش شايغان (إيران ١٩٣٥-) المشدّد على أنّ "الثقافات التي تعيش في "البين- بين" هي ثقافات منشطية تماما"(١).

من هنا، لجوء العربي المسلم إلى ما أسماه شايغان "التصفيح" بوصفه "عملية لا واعية يتم من خلالها وصل عالمين متباعدين لدمجهما في الكلّ المعرفي المتناسق. يمكن للتصفيح أن يجري بطريقتين متعاكستين، لكنّ نتائجهما تبدو واحدة نسبياً، ففيه يمكن تصفيح خطاب جديد (حديث) فوق مضمون قديم، أو على العكس، خطاب قديم (سلفي) فوق مضمون جديد. في الحالة الأولى سنحصل على التّفنّج أو التّفنّج، وفي الحالة الثانية سنحصل على التّأسلم"(٢). هذا المطلب الأساسي (الإسلام الذّقدي) يرتبط بمعطيين: المعطى الأوّل هو أن لا يغمض العرب المسلمون عيونهم على إشارة صموئيل هنتنغتون (أمريكا ١٩٢٧/٢٠٠٨) إلى "أنّ القرن الذي بدأ مع سقوط جدار برلين هو ديني، وبالتالي فإنّ صراعا شاملا يهدّدنا" انطلاقاً من حقيقة "الصّدمة الارتدادية"، التي قادت إليها "عملية التّحديث الاجتماعي والاقتصادي والثقافي" خلال النّصف الثّاني من القرن العشرين، والتي أدّت "إلى وقوع العالم مجدداً تحت تأثير سحر اتّخذ شكل العودة إلى الدّين، ويعني ذلك بالتّالي عودة الدّين"(٣).

قبل هنتنغتون، كان "نبيّ التّاريخ" فرنسيس فوكوياما (أمريكا ١٩٥٢-) قد بشرّ بـ"نهاية التّاريخ والإنسان الأخير - ١٩٩٢" من داخل الانشغال بقضايا السياسة الدّولية والتّأمّل الفلسفي (العقلانيّة الفلسفيّة للتّاريخ)، من جهة؛ ومن داخل التّشديد على أنّ هيجل كان أقدر من ماركس على الوعي بأساسيّات التّطوّر التّاريخي، من جهة أخرى. كانت نبوءة "نهاية التّاريخ" بحاجة إلى أفق هيجل الفلسفي، من أجل تجاوز أزمة الدّرس السّوسيوولوجي الأميركيّ المحكوم برؤية ماكس فيبر (ألمانيا ١٨٦٤/١٩٢٠) لتقدّم التّاريخ من خلال تصوّرات اجتماعيّة واقتصادية.

(١) شايغان، (داريوش). انقسام الشّخصيّة المدجّن؛ ضمن (القيم إلى أين؟: مداولات القرن العشرين/إشراف جيروم بندي)، ترجمة زهيدة درويش جبّور وجان جبّور، المجمع التّونسيّ للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة ومنشورات اليونسكو، تونس/الجمهورية التّونسيّة ٢٠٠٤، ص ٢٣٥.

(٢) عماد، (عبد الغني). سوسيولوجيا التّقافة: المفاهيم والإشكاليّات.. من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط٢، بيروت/لبنان ٢٠٠٨، ص ٢٩٩.

(٣) ديان، (سليمان بشير). قرن ديني؟ ولكن هل يكون روحياً؟؛ ضمن (القيم إلى أين؟)، مرجع سابق، ص ١٥٠.

كان هيغل قد قال: "إنَّ التَّاريخ قد انتهى من حيث المبدأ"، لذلك استعاد فوكوياما المبدأ ذاته كي يقول: "ما قاله هيغل في زمانه، نستطيع أن نقوله مجدداً"^(١). لقد انتهى التَّاريخ^(٢)، بمعنى أنَّ سؤال التَّاريخ قد اكتمل حلّه منذ الثَّورة الفرنسيَّة ١٧٨٩، فرغم مرور قرنين، لم ننجح في تجاوز إرثها السِّياسيِّ والفلسفيِّ؛ والدَّلِيل هو ارتباط جميع الدَّجارب التَّاريخيَّة بها خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين. بتعبير آخر، لقد دخل عالمنا في عصر ما بعد التَّاريخ، رغم أنَّ الإسلام يظلُّ معلِّقاً بين "الما قبل" و"الما بعد"، حيث لا يترك الغرب اليهوديَّ-المسيحيَّ مكاناً للإسلام. لست مقتنعا بإمكانية التنبؤ التَّاريخيِّ وبالقدرة على تحديد مسار التحوُّلات التَّاريخيَّة، لذلك يصبح الحديث عن "نهاية التَّاريخ" و"صدام الحضارات" غباء بسبب تعارض "الدَّبوعتين" مع "الإمكانيَّات والسَّعة اللامتناهية للإنسان". هناك عصر جديد أعلن ولادته في اللَّحظة الفاصلة بين موت "شبح الشَّيوعيَّة" الذي كان يقلق أوروبا سنة ١٨٤٨، على حدِّ تعبير ماركس، وانبعاث "شبح الإسلام" الذي يصرُّ الغرب على تحويله إلى عدوٍّ و"فِرَاعة"^(٣). ألم يجب هنتغتون عن سؤال: "من أين يأتي التَّهديد

(١) روكوت، (إيف). هل هو تسارع أم نهاية التَّاريخ؟، مجلَّة (الفكر العربيَّ المعاصر)، العددان ٩٥/٩٤، جانفي/فيفري ١٩٩٢، مركز الإنماء العربيَّ، بيروت/لبنان ١٩٩٢: "رأيت الإمبراطور - روح العالم - يخرج من المدينة في مهمَّة استكشاف، إنَّه بالفعل إحساس رائع أن أرى مثل هذا الشَّخص، ممتطياً حصانه، فوق العالم ويسيطر عليه". لقد فتن هيغل الذي وهو يركِّز اهتمامه حول نقطة واحدة، في العام ١٨٠٦، بنابليون في إيبينا. نابليون؟ أجل إنَّه يجسِّد روح شعب، روح الأنوار والثَّورة الفرنسيَّة، إنَّه الوسيلة التي اتَّخذها العقل ليفرض في الإمبراطوريَّة الحرِّيَّة والمساواة بقوَّة الحراب. إنَّه "بطل" قام بعدما تغلَّب على القوَّات البروسيَّة، بتغيير المعطيات بشكل نوعيٍّ وبإعطاء تسارع حاسم للتَّاريخ. ومع ذلك ما أن تعرَّف هيغل على حقيقة هذا التَّسارع حتَّى دمجها في سيرورة نظريَّة تنقضه أساساً. فالتَّسارع ينطفئ في اكتماله: في نهاية التَّاريخ. لم يقل فرانسيس فوكوياما شيئاً غير هذا"، ص ١٠٦.

(٢) شابو، (جان لوك). إيديولوجيَّة تسارع التَّاريخ، مجلَّة (الفكر العربيَّ المعاصر)، مرجع سابق: "إنَّ ما نشهده ليس مجرد انتهاء الحرب الباردة (...) بل إنَّه نهاية للتَّاريخ كتاريخ. إنَّها النِّقطة التَّهانيَّة للتَّطور الإيديولوجيِّ في الذَّهنيَّة البشريَّة وتعميم للديموقراطيَّة الليبراليَّة الغربيَّة كشكل نهائيٍّ للحكم"، ص ١٢٢.

(٣) بلقزيز، (عبد الإله). حوار السيّد يسين: من أجل تحليل ثقافيٍّ لظواهر العالم المعاصر، مجلَّة (المستقبل العربيَّ)، العدد ٣١٩، السَّنة ٢٨، سبتمبر ٢٠٠٥، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت/لبنان ٢٠٠٥: "في عام ١٩٨٩ سقط الإتحاد السَّوفياتي وانهار. كباحت في العلم الاجتماعيَّ، أحسست ببلبله فكريَّة كبرى، سقطت النِّماذج والنِّماذج القديمة (Paradigmes): سقطت في العلاقات الدوليَّة والاقتصاد والسِّياسة والثَّقافة. انهار النِّموذج القديم ودخلنا في

للغرب بالنسبة لكم؟" بالقول: "أساسا من العالم الإسلامي الذي يمرّ بمرحلة إحياء جدّ قويّة والتي تمتدّ ديموغرافيا. إنّها ساكنة شابة، وتعيش تحت وقع اليأس والبطالة ويتمّ تعبئتها من طرف الحركات الأصوليّة"؟^(١). إنّ مشاريع إعادة أسلمة العالم، وتنصيره، ونشر البوذية والكونفوشيّة والهندوسيّة ستقود إلى صخب الأديان المتعدّدة، وإلى "حروب الثقافة" القادمة، أي "إلى عالم يعاد ترسيمه وفق الخطوط التي تقسّم الحضارات"؛ فهنتنغتون "يعتقد أنّ الدّين يشكّل بالتأكيد في العالم الحديث القوّة المركزيّة القادرة على تحريك وتعبئة الشّعوب، وبالتالي فإنّ الانتماء الدّينيّ سوف ينهش ويستتبع ويستوعب كلّ الانتماءات الأخرى" (قرن ديني؟/ ص ١٥٠ - ١٥٢). بتعبير آخر، يفترض منظر "صدام الحضارات" نموذجا يتأسّس على "أنّ الهويّة في نهاية المطاف هي أساسا دينيّة، وأنّه من جوهر الدّين أن يصنع تحجّرا يؤدّي إلى المواجهة الحتميّة بين هويّات تتجمّع لتشكل كتلة" (قرن ديني؟/ ص ١٥٣). تبدو مقولة هنتنغتون متعارضة مع السّياق الغربيّ، الذي لخصه آلان تورين (فرنسا ١٩٢٥-) بقوله "يعرّف الغرب نفسه بأنّه موت العالم الدّينيّ"^(٢)، ولكنّها تقدّم لنا ضمن سياقنا العربيّ الإسلاميّ إطارا حقيقيا لطرح سؤال الدّين^(٣)، إذ لا يمكن أن نتعامل مع القرن

"أزمة النّمودج" كما يسمّيه الفيلسوف الأمريكيّ توماس كون. في هذه اللّحظة، طرحت سؤالا على نفسي: كيف نفهم العالم؟"، ص ٢٦.

(١) سعدي، (محمّد). حول صراع الحضارات: حوارات ومقالات مختارة لصامويل هنتنغتون، أفريقيا الشرق، ط١، الدّار البيضاء/المملكة المغربية ٢٠٠٦، ص ١٣٧ - هانتنغتون، (صامويل). الغرب فريد وليس عالميا؛ ضمن (الغرب وبقية العالم بين صدام الحضارات وحوارها)، مركز التّراسات الاستراتيجية والبحوث والتّوثيق، ط١، بيروت/لبنان ٢٠٠٠: "شهدت مجتمعات غير غربيّة كثيرة عودة إلى الحضارات الوطنيّة. وهي تتخذ في أحوال كثيرة الشّكل الدّينيّ، إذ إنّ إحياء الدّين في العالم نتيجة مباشرة للتّحديث. وهذا الإحياء يكاد يتخذ بالضرّورة في المجتمعات غير الغربيّة شكلا معاديا للغرب. وهو يرفض في بعض الحالات الحضارة الغربيّة، لأنّها مسيحيّة هدامة، ويرفضها في حالات أخرى لأنّها علمانيّة منحلّة"، ص ١٦٥.

(٢) تورين، (آلان). إعادة بناء الثقافة؛ ضمن (القيم إلى أين؟)، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

(٣) سعيد، (خالد). إدوارد سعيد ناقد الإستشراق: قراءة في فكره وتراثه، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ط١، بيروت/لبنان ٢٠١١: "يلتقي إدوارد سعيد، نسبيا، في هذا الكتاب (الثقافة والإمبرياليّة) مع صموئيل هنتنغتون في كتابه "صدام الحضارات"، حيث الإمبرياليّة الغربيّة وضعت تسلسلا لمراحل الصّراع في التّاريخ، فقديمًا كان الصّراع بين الملوك والأباطرة، ثمّ بين الشّعوب (المقصود الدّول القوميّة)، ثمّ بين الإيديولوجيّات، وبعد انتهاء الحرب الباردة، نشب الصّراع بين الحضارات، مع حلول النّظام العالميّ الجديد؛ يقول إدوارد سعيد: "ما يهمّ

الحادي والعشرين الديني عبر أصولية دينية، "الإسلام الراديكالي" (عصام نعمان)، محكومة بمعرفة قروسطية عقيدة تعيش غربتين معا: غربة عن "الفكر الإسلامي الكلاسيكي"، وغربة عن إرث "الحداثة السياسية والعلمية والثقافية" التي لم يساهم العرب المسلمون في إنتاجها. بمعنى آخر، لا يمكن أن تظل ثقافتنا أسيرة الإطار الأسطوري والإيديولوجي للماضي التقليدي. يوجد فراغ ثقافي كانت "إيديولوجية التحديث" قد عمقته، وهو فراغ تنجح الأصولية الدينية (الدين "الصدراطي" الذي هو "تقهقر"، و"إيديولوجيا فرق" وفق تحديد أركون) في استغلاله عبر أدلجة المفاهيم السياسية داخل الخطاب الديني على الصعيدين الاجتماعي (انحدار أتباعها من الأوساط الاجتماعية المهمشة والمقطوعة عن أصول الثقافتين التقليدية والحديثة معا، وهم يحملون بتحسين أوضاعهم المادية المعيشية عبر الخطاب الديني الوحيد الذي لا يملكون غيره) والتكنولوجي (عبر القدرة الخارقة على توظيف منتجات العولمة التقنية كما تجسد في حدث ١١ سبتمبر ٢٠٠١). المعطى الثاني هو أن الثقافة العربية الإسلامية لم تعد تملك سوى خيار وحيد: إعادة صياغة أسئلة النقد التي جرى تأجيلها بعد فشل مشروع النهضة الذي طرح في مطلع القرن التاسع عشر؛ وهو فشل يجد تبريره الأساسي في كون المشروع النهضوي لم يكن ذاتي الذقة. هناك حقيقة تقع خارج الوعي العربي الإسلامي: غياب درس كانط النقدي^(١)، الذي يلخصه تأكيد علي عزت بيغوفيتش (البوسنة ١٩٢٥/٢٠٠٣) على "أن قوة الغرب ليست في اقتصاده

الناس، اليوم، ليس هو الأيديولوجيا، أو المصالح الاقتصادية، بل الإيمان، والأسرة، والدم، والعقيدة، هذا هو ما يجمع الناس، وما يحاربون من أجله"، ص ١٢٥.

(١) بغورة، (الزأوي). في النقد الفلسفي.. محاولة في تحديد المفهوم، مجلة (عالم الفكر)، العدد ٤، المجلد ٤١، أبريل-يونيو ٢٠١٣، عدد خاص (دراسات نقدية)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت/دولة الكويت ٢٠١٣: "ولقد عرف النقد في تاريخ الفلسفة منعطفًا حاسمًا في دلالاته ومعناه، بحيث أصبح يشير إلى فلسفة بعينها هي الفلسفة النقدية التي أسسها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) في العصر الحديث. ومنذ هذا التاريخ لم يتوقف النقد عن التحول في معناه ووظيفته، وفي علاقته بالفلسفة النقدية"، ص ٤١ - شكري، (غالي). مرآة المنفى: أسئلة في ثقافة النفط والحرب، رياض الرئيس للكتب والنشر، ط١، لندن/بريطانيا ١٩٨٩: "إن الناقد هو رسول الفلسفة إلى الأبد. وإنني في هذه الزاوية لا أرى في النقد علما بين العلوم ولا فنا بين الفنون، وإنما هو صياغة فكرية تجمع بين بعض عناصر العلم وبعض عناصر الفن، وتتجاوزهما إلى الأفق الفلسفي (...). لأن المنهج النقدي يحتاج إلى فلسفة. فالناقد هو رسول الفلسفة إلى الأدب. علم الجمال نفسه هو فلسفة الفن. فنحن في مرحلة متخلفة حضارياً (...). غير أن النقد يحتاج إلى مستوى نوعي آخر من المعرفة الفلسفية"، ص ١٣٨-١٢٦.

وقوّته العسكرية فحسب، فهذا هو الجانب الخارجي منها، ولكنّ القوّة الحقيقيّة للغرب تكمن في النّقد الفكريّ، وهذا ما ينبغي أن نفهمه وأن نمارسه في حياتنا^(١). من هنا، مشروعيّة الرّهان على الأفق الفكريّ لمحمّد أركون (الجزائر ١٩٢٨/٢٠١٠) بوصفه دعوة عميقة إلى أن: "نقوم بعودة نقدية على الفكر الغربيّ نفسه وليس فقط على الفكر الإسلاميّ المعاصر. وتزداد هذه العودة التّقديّة إلحاحاً عندما يحاول الفكر الغربيّ تأويل الحضارات الأخرى، وبخاصّة حضارة الإسلام"^(٢). كان محمّد أركون قد فسّر أزمة المجتمعات العربيّة الإسلاميّة بـ "غياب الحيّز الذي يمكن أن تنتعش فيه حريّة الفكر النّقدية والإبداع الفذّي"^(٣)، لذلك صرخ عندما سأله هاشم صالح: "والآن ما الحلّ؟ ما الطريق؟"، فأجاب: "الحلّ يكمن في توليد فكر نقديّ جديد عن التّراث في

(١) عدس، (محمّد يوسف). **مذكرات علي عزت بيجوفيتش**، كتاب المختار، القاهرة/جمهورية مصر العربيّة ٢٠٠٤، ص ١٤٩.

(٢) أركون، (محمّد). **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة هاشم صالح، دار السّاقى، ط١، بيروت/لبنان ١٩٩٥، ص ١٦٧ - أركون، (محمّد). **من أجل نشأة مخربة للقيم؛ ضمن (القيم إلى أين؟)**، مرجع سابق: "وبدل أن يفيد الإسلام من موجات التحرّر في السّتينات والسّبعينات، وأن يشرع في التّفكير حول ماضيه- أي أن يخضع نفسه لنقد يوازى في راديكاليّته النّقد الذي يتمّ في الغرب حول القيم اليهو المسيحيّة، والمسيحيّة وعصر التّنوير- قام بالفصل التّام بين الخطاب الإسلاميّ المعاصر وخطاب الفكر الإسلاميّ التّراثيّ ما بين القرن السّابع والثّالث عشر"، ص ١٠١ - أدونيس. **الثّابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والإتباع عند العرب**، ج٣: **صدمة الحداثة وسلطة الموروث الدينيّ**، دار السّاقى، ط٨، بيروت/لبنان ٢٠٠٢: "أكدت أنّ البداية في تأسيس ثقافة عربيّة حيّة، وجديدة، تكمن في نقد هذه البنية (يقصد البنية الدينيّة)، ومن ثمّ في تحطيمها- أي في تحطيم هذا المفهوم السّلطويّ للإسلام. من الطّبيعيّ أنّي لم أهمل العوامل الاقتصاديّة- الاجتماعيّة في هذه الحركة من الصّراع ضمن المجتمع الإسلاميّ، إلّا أنّي أعطيت الأوليّة للعامل الإيديولوجيّ- الدينيّ. ففي مجتمع كالمجتمع العربيّ، بني، بشكل كامل على الدين، ولم تتطوّر فيه أشكال الإنتاج وأدواته، بحيث تؤدّي إلى نشوء الوعي الطّبقّي، يظلّ هذا العامل محرّكاً أوّل"، ص ١٦٩/١٧٠.

(٣) هالير، (رون). **العقل الإسلاميّ أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفيّة عند محمد أركون**، ترجمة جمال شحيد، الأهالي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط١، دمشق/سوريا ٢٠٠١، ص ٢٠.

السّاحة العربيّة أو الإسلاميّة. ينبغي تغيير برامج الدّريس في الثّانويّات والجامعات العربيّة لكي تولّد أجيالا تفكّر عن طريق العقل لا عن طريق التّكرار والنّقل" (١).
والوعي، ثانياً، بالخطر الدّاهم، حيث لم يعد ممكناً تجاهل الصّدخة "إنّ رأس مال إسلامنا في خطر". أن يكون الإسلام ذاتيّ النّقد فذلك يعني امتلاك القدرة على مواجهة التّحدّي الخارجيّ، إذ لم تعد نظريّة "صدام الحضارات" (٢) مجرد ادّعاء عابر كان هنتنغتون قد أطلقه سنة ١٩٩٣، من أجل "التّنبه إلى أنّ ثمة رجوع قويّ إلى الهويّة الثقافيّة، وأنّ الدّول/ الأمّ تحدّد هويّتها ومصالحها وتكتلاتها بمقاييس حضاريّة على نحو متزايد. فالثقافة أصبحت عنصر قوّة ووحدة وتماسك، ووحدها الدّول والمجموعات ذات الانسجام والتماسك الثقافيّ تستطيع ضمان مواقع سياسيّة واقتصاديّة طلائعيّة في القرن الواحد والعشرين" (٣).

-
- (١) أركون، (محمّد). **قضايا في نقد العقل الدّينيّ: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ترجمة هاشم صالح، دار الطّليعة للطباعة والنّشر، ط٣، بيروت/لبنان ٢٠٠٤، ص ٣٠٣ - نجدي، (نديم قاسم). **أثر الاستشراق في الفكر العربيّ المعاصر عند إدوارد سعيد، حسن حنفي، عبد الله العروي**، دار الفارابي، ط١، بيروت/لبنان ٢٠٠٥: "ثقافة الغرب وتطوّرات عصر العولمة، لم تمنح ما هو مترسّب في قاع الذّهنيّة الاستشراقيّة، ولم تزعزع كلياً ما تعزّز تاريخياً من ثقافة استشراقيّة بائدة في أوّل اختبار لصورة العربيّ المسلم في الوعي العموميّ للغربيين (...)" ومهما يكن فالردّ على استكبار الغرب واستعلائه السّياسيّ لن يتحقّق بـ "استغراب"، يوارب نقد ذاته، وهو النّقد المطلوب لتحسين أنفسنا بممانعة، شرطها الأوّل، نقد ذاتيّ، ونقد دائم"، ص ٥٦٢.
- (٢) هنتنغتون، (صموئيل). **صدام الحضارات وإعادة بناء النّظام العالميّ**، ترجمة مالك عبّيد أبو شهيوّة ومحمود محمّد خلف، الدّار الجماهيريّة للنّشر والتّوزيع، ط١، مصراتة/ليبيا ١٩٩٩.
- (٣) سعدي، (محمّد). **حول صراع الحضارات**، مرجع سابق، ص ٢٨ - بلقزيز، (عبد الإله). **حوار السيّد يسين: من أجل تحليل ثقافيّ لظواهر العالم المعاصر**، مجلّة (المستقبل العربيّ)، مرجع سابق: "أعتقد أنّ هانتنغتون من مثقّفي المؤسّسة الأمريكيّة، وأنّه قام بتوظيف استراتيجيّ للتحليل الثقافيّ. كانت لديه مشكلة هو والمؤسّسة الأمريكيّة باعتباره من منظّريها. والمشكلة هو غياب العدوّ بعد سقوط الإتحاد السّوفيّاتيّ والمعسكر الاشتراكيّ. التّنشئة السّياسيّة الأمريكيّة للشّعب الأمريكيّ قائمة على أساس أنّ العدوّ هو الشيوعيّة والماركسيّة والإتحاد السّوفيّاتيّ. يوجد خبراء بنوا مهتهم على أساس تحليل سياسات الإتحاد السّوفيّاتيّ. ما هي القيم التي سينشئون عليها الجيل الأمريكيّ الجديد، أين العدوّ؟ لا بدّ من اختراع هذا العدوّ. ومن هنا وظّف هانتنغتون قدراته الأكاديميّة الرّفيعة المستوىّ توظيفاً استراتيجيّاً مدّعياً أنّ هذا العدوّ موجود، وأنّه سيفرض علينا حرباً قائمة بين الحضارات، كما تكلم عن الإسلام والثقافة الإسلاميّة."، ص ٣٤.

يحتاج الإسلام اليوم إلى أن يعيد ترتيب أوضاعه الداخليّة، وبأن يقوم بإصلاح أضرار ماضيه الهائلة، ف"الخطر في عقر الدّار: إنّهُ كامن في بذية الرّأسمال ذاتها، في عجز الشّطر الإنسانيّ من الرّأسمال عن الاستجابة لشطره الآخر الماديّ" (١). صحيح أنّ الإسلام كان قد شكّل لحظة انبعاثه الأوّل رأسمالاً رمزيّاً عميقاً وجذاباً، ولكنّه كفّ عن أن يظلّ رأسمالاً، فقد تصدّعت قوّته الرّوحيّة وفقد هويّته بسبب تراكم الانحطاط (مفهوم "المجال الذّهنيّ القروسطيّ" الذي يحيل إلى فكرة الانحطاط، فأركون يرى أنّ مفهوم المجال هو علامة انحطاط الإسلام وأدلجته) منذ مجيء السّلاجقة إلى السّلطنة (القرن الحادي عشر الميلاديّ وفق تحديد محمّد أركون). ما الانحطاط؟ يبدو المفهوم غامضاً، فهو يريد يُلخص ظروف الأزمة العامّة، من جهة؛ ويريد أن يكون مبرّر النّهضة، أو "البعث الذاتيّ" (جمال الدّين الأفغاني)، من جهة أخرى. إنّهُ "الجمود أو إقفال باب الاجتهاد"، بتعبير أركون الذي شدّد على ضرورة ربطه بتقلّص "الأطر الاجتماعيّة للمعرفة" وضيقها زمن السّلاجقة نتيجة "انهيار" البورجوازيّة "التّجاريّة في بغداد والعواصم الإسلاميّة الأخرى. وكانت هذه البورجوازيّة هي التي تشكّل الدّعامة الماديّة لعقلانيّة المعتزلة والفلاسفة والعلماء في آن معاً" (٢).

وإذا كان محمّد أركون قد وجد في لحظة السّلاجقة بداية للانحطاط ("فترة المحافظة أو (الحفاظ على القيم)"، بتعبير أركون)، فإنّ أدونيس (سوريا ١٩٣٠-) في كتابه "الثّابت والمتحوّل - ١٩٧٥" كان قد أصرّ على ربطه بالقرن الأوّل الهجريّ: "الانحطاط هو فقدان التّرابط الذي كان قائماً في القرن الأوّل، بين الدّين والدّولة، وهذا فقدان ليس إلّا تغيّر الدّين. فقد حلّ محلّ "الإسلاميّة" الأولى، دين آخر" (الثّابت والمتحوّل/ ص ١٩٥). نجد هذا الموقف الأدونيسي لدى هشام شرابي (فلسطين ١٩٢٧/٢٠٠٥) الذي طرح في كتابه "المتّفقون العرب والغرب - ١٩٧٠" سؤال الانحطاط: "أين يكمن سبب انحطاط الإسلام؟ إذا كان الإسلام ذاته هو السّبب فإنّ من الواضح أن لا أمل في الخلاص. رأت النّزعة الإصلاحية في الإسلام "أنّ الفساد لم يمسّ الإسلام قطّ" (...) لم يكن الانحطاط منزلاً أو عرضيّاً، إنّما كان نتيجة حوادث

(١) الشّدادي، (عبد السّلام). أوربّا/ غير أوربّا: حول كتاب جاك دريدا L'autre cap؛ ضمن (لغات وتفكيكات في الثّقافة العربيّة/ لقاء الرّباط مع جاك دريدا)، ترجمة عبد الكبير الشّرقاوي، دار توبقال للنشر، ط١، الدّار البيضاء/المملكة المغربيّة ١٩٩٨، ص ٤٦.
(٢) أركون، (محمّد). قضايا في نقد العقل الدّينيّ، مرجع سابق، ص ٣٠٠.

تاريخية تعود إلى القرن الإسلامي الأول حين أدت الفرقة والحرب الأهلية إلى تقويض الوحدة الإسلامية^(١).

أما هادي العلوي (العراق ١٩٣٣/١٩٩٨) فقد جعل من القرن التاسع الهجري بداية حالة "الاستعصاء"؛ ففي كتابه "فصول من تاريخ الإسلام السياسي - ١٩٩٩" اعتدبر الإسلام عملية توليف بين ثلاثة مصادر للقيم: الجاهلية، واليهودية وأنجيل يسوع الأربعة^(٢)، ولكن حضور القيم الجاهلية واليسوعية توقف: "في غضون القرن التاسع الهجري حيث توقفت المدنية الإسلامية، ومعها الحضارة الإسلامية عن التطور ودخل العالم الإسلامي في استعصائه الذي لا يزال فيه حتى اليوم"^(٣). --

إن تأسيس "نظام المدرسة" زمن السلاجقة قاد إلى تراجع قوة الوحي أمام كلام الفقهاء (أمام الشريعة بوصفها: "القانون المقدس للإسلام")، الذين حرصوا على إلغاء كل أشكال التنوع المذهبي ليصبح الإيمان شكلا سلطوياً، وليصبح الإسلام، بالتالي، دعوة عمياء إلى امتلاك العالم الثقافي للشعوب الأخرى، أي استيعاب الثقافات والديانات ضمن أطره العقائدية. هذه الرؤية الفقهية السائدة إلى اليوم تقود إلى خيبة أمل فعلية، ذلك أن تطور التاريخ الإنساني لا يجب أن يفضي بالضرورة إلى أسلمة العالم، أو "إدعاءات الإسلام العالمية" (علي رضا زند).

الأسلمة هي التلخيص المكثف لـ "أوهام الإسلام السياسي"، فنزعة الأصولية الدينية العالمية تتجاهل تبعيتها المطلقة لإنجازات الغرب المعرفية والتكنولوجية، من جهة؛ وتتجاهل واقع تحولها إلى ورقة تتلاعب بها المصالح الغربية، من جهة أخرى. ما معني أن يظل الإسلام خارج الوعي بالعالم بوصف العالم مكاناً موحداً، وخارج الاهتمام به ككل واحد؟. هذه هي العالمية ("تصغير العالم"، "نهاية

(١) شرابي، (هشام). المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة ١٨٧٥/١٩١٤، دار نلسن/السويد، طه، بيروت/لبنان ١٩٩٩، ص ٩٨ - شكري، (غالي). مرآة المنفى، مرجع سابق: "لا يجوز أن نتخذ من عصور الانحطاط معياراً أو مقياساً، وإنما يجب أن نبحث عن الأسباب العميقة لهذا الانحطاط"، ص ٢٢٨.

(٢) أركون، (محمّد). نافذة على الإسلام، مرجع سابق: "ويعلم التاريخ أيضاً أن الإسلام استبقى كثيراً من الشّعائر والعقائد الخاصة بالدين العربي السابق؛ شعائر الحجّ إلى مكّة، الاعتقاد بالجنّ، التّصورات الأسطورية عن الشّعوب القديمة، الكثير من القصص الحاتّة على التّقوى تحيل بجلاء إلى ثقافات سابقة. لكنّ القرآن الكريم يعيد توظيف هذه الأنقاض "أنقاض خطاب اجتماعي قديم" ليبني "صرحاً إيديولوجياً" جديداً، كما تشهد بذلك سورة الكهف مثلاً"، ص ١١٤.

(٣) العلوي، (هادي). فصول من تاريخ الإسلام السياسي، مركز لأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ط ٢، نيغوسيا/قبرص ١٩٩٩، ص ٤٢٠.

الجغرافيا") الحقيقية التي يجب أن يذخرط فيها الإسلام عبر قضايا حقوق الإنسان، ومشكلة البيئة، ومرض الإيدز، ومسألة السلام الدولي المهّد بدشوب حروب نووية. ليست العالمية أن يبني الإسلام قريته الخاصة داخل مفهوم "القرية العالمية - ١٩٨٩"، الذي بشر به هربرت مارشال ماكلوهين (كندا ١٩٨٠/١٩١١).

نقل السيد يسين (مصر ١٩١٩-) في كتابه "الكونية والأصولية وما بعد الحداثة - ١٩٩٦" عن عبد الله النفيسي (الكويت ١٩٤٥-) نقده لموقف الحركة الإسلامية من "الزحف الفكري إلى المجتمعات المتقدمة" ("الحاجة العالمية للإسلام"، أو الأسلمة): "التصورات الخاطئة المبنوثة بين الإسلاميين ومنها أن هذا العالم يعيش في حالة فراغ فكري وروحي وقيمي وحضاري. وأن الحركة جاءت لتملأ هذا الفراغ وتسده. كذلك تنتشر بين الإسلاميين مقولة مؤداها أن العالم يعيش حالة من الفوضى الفكرية والثقافية والقيمية وأن الحركة الإسلامية مناهط بها تصحيح هذه الفوضى، ووضع الأمور في نصابها. وهذه تصورات في حاجة إلى مراجعة"^(١).

إن الحركات الإسلامية لا تكف عن التبشير بشعار "الإسلام هو الحل" رغم أنها تفتقر إلى نموذج نظري ومشروع عملي، فهي لا تزال عاجزة عن صياغة مشروع مختلف وبديل عن الحداثة التي تغزو المجتمعات "الإسلامية" وفق ثلاثة مسارات متداخلة: العلم/ التقنية، المؤسسات/ البنى، الأفكار/ التعاليم. بين إسلام ينظر إليه بوصفه "تعليلة خالدة لا بديل لها"، وحداثة من دون عنوان، أي مشوهة وممسوخة تقع المسألة بأسرها: تزداد حاجة العربي المسلم إلى حياة إيمانية تجد صعوبات حقيقية في الجمع بين علمنة الفرد والمجتمع في آن، في الوقت الذي تشهد فيه المجتمعات العربية الإسلامية تجارب حدائية فعلية تعايش ظواهر التدين وتخرق أنماط عيش المتدينين. بهذا المعنى، تكون الأسلمة حجابا يخفي وجهين من وجوه الأزمة: الأول يتعلق بسؤال الهوية بوصفه أعنف انشغال إسلامي؛ فمع تعاظم تهديدات العولمة^(٢) للهويات الحضارية سيجد الإسلام نفسه مضطرا للذهاب مجددا

(١) يسين، (السيد). الكونية والأصولية وما بعد الحداثة: أسئلة القرن الحادي والعشرين، ج٢: أزمة المشروع الإسلامي المعاصر، المكتبة الأكاديمية، ط١، القاهرة/جمهورية مصر العربية ١٩٩٦، ص ٥٥/٥٤-البليهي، (إبراهيم). حصون التخلف: موانع النهوض في محاورات ومكاشفات، منشورات الجمل، ط١، بغداد/بيروت ٢٠١٠. "فليس كلّ الإسلاميين يبحثون عن سلطة، وإنما هم نتاج ثقافة تتوالد على هذا النحو ولم تتعرض لأية مراجعة من الداخل؛ فما زالت ترفض المراجعة، وتحارب النقد، وتدعي الكمال، وتلتزم بالاكتفاء"، ص ٤٨٥.

(٢) زند، (علي رضا شجاعي). الدين والمتغيرات الثقافية المعاصرة: الحداثة، العلمنة، العولمة، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، بيروت/لبنان ٢٠١٢. "الهوية قبل أن تكون خصوصية دينية أو تراثية هي استجابة لحاجة إنسانية. والعولمة قبل أن تعمل

إلى "أيدولوجيا الكفاح" (أركون)، لا من أجل حماية الهوية الوطنية كما فعل ضد الاستعمار وإنما للدفاع عن هوية الأمة الإسلامية. ألم يكتب محمد عابد الجابري (المغرب ١٩٣٦/٢٠١٠): "وهل الهوية شيء آخر غير رد الفعل ضد "الآخر" ونزوع حالم لتأكيد "الأنا" بصورة أقوى وأرحب"^(١).

والثاني يتعلّق بما أسماه السيّد يسين "احتجاب العقل النقدي"، حيث كتب لتفسير محاولة اغتيال نجيب محفوظ في أكتوبر ١٩٩٤: "ليس لدينا شكّ في أنّ أحد الأسباب الحقيقية لمحاولة اغتيال العقل المصري عن طريق نشر الفكر المتطرّف المتخلف، واعتماد العنف الدموي وسيلة للتغيير الاجتماعي، هو احتجاب العقل النقدي" (الكونية والأصولية/ ص ٢٢٤).

ما الذي قاد إلى "احتجاب العقل النقدي"؟ ببساطة، هو غياب "مؤسّسات راسخة، تقوم على حماية حرية الفكر من كلّ عدوان، في مواجهة المؤسّسات التقليدية التي تعيش للدفاع عن كلّ ما هو موروث ومتخلف، وبغضّ النظر عن مفارقتها لروح العصر" (الكونية والأصولية/ ص ٢٢٤). لقد شدّد السيّد ياسين على ارتباط أزمة "العقل النقدي" بأزمة "المؤسّسات الدينية التقليدية"^(٢) التي قدّمت خدمات لـ "جماعات الفكر الديني المتطرّف". أهمّ تلك الخدمات هي الحرص على أن تظلّ أبواب "الاجتهاد الفقهي الحقيقي" مغلقة، وتعميق عزلتها عن الجماهير، فالاتّصال لا يتمّ إلّا عبر خطابات دينية شكلية وضحلة.

على هدم الهوية كلياً، تتغيّر أماكن المعايير والعناصر الصّانعة للهوية، وتعرض بدلا عنها هويّات جديدة سيّالة"، ص ١٤٦ - تيرنر، (كولين). الإسلام الأسس، ترجمة نجوان نور الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت/لبنان ٢٠٠٩: "غالبا ما غلّفت معظم ردود الفعل تجاه الأزمات التي عاناها العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر والعشرين، بمصطلحات إسلامية صريحة وهو ما لا يدعو للدهشة، حيث إنّ إسهامات الإسلام- بشكل عام- في إحساس الفرد بهويّته في العالم الإسلامي يعود إلى أسباب تاريخية ونفسية لا مجال لذكرها الآن ويفوق بكثير ما أسهمت به المسيحية في تّور هوية من يعيشون في أجزاء كثيرة من العالم الغربي"، ص ٢٧٤.

(١) الجابري، (محمد عابد). مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، بيروت/لبنان ٢٠١٢، ص ١٧.

(٢) أدونيس. الثّابت والمتحوّل، ج٣، مرجع سابق: "ما حاولت أن أصفه في كتابي الذي صدر في ثلاثة أجزاء: "الثّابت والمتحوّل/ بحث في الإبداع والإتياع عند العرب" (...) وقد أكّدت فيه أنّ البنية الدينية التي تلبّسها النظام السائد وفرضها، بالطّغيان، على الحياة والفكر، كانت من الأسباب الأولى لجمود الحياة العربية والفكر العربي"، ص ١٦٩.

بهذا المعنى، يحتاج العربي المسلم إلى إسلام جديد يتأسس ضمن شرط أساسي: أن يطرح في سياق التاريخ؛ فالإسلام نتاج بذية ما قبل حداثة لذلك تعيد الحركات الأصولية تحت ضغط التاريخ إنتاج البنية التقليدية ذاتها. لنقل، بتعبير آخر، إن الأصولية ليست مجرد استعادة لإسلام جرى في التاريخ، بل هي توليد، وإعادة إنتاج له "كتراث حي" (محمد أركون).

المفارقة هي أن عملية إعادة اكتشاف الإسلام تجري اليوم في ظلّ فوضى فكرية كاملة، فلا الأصول التراثية ولا المقاربات الحداثيّة قادرة على مراكمة المعرفة عن قوّة الإسلام بوصفه أفق اجتذاب و"الذواة الصّلبة"، التي يمكن أن تسدّ فجوات الفكر القوميّ المأزوم وأن تملأ ثقوب ماركسيّة الابدتال من داخل التنبّي الحرفيّ لشعار "الدين أفيون الشعوب". كيف يكتشف الإسلام، ونحن "نجد أن الحوار الحقيقيّ والجزريّ الذي ينبغي أن يدور حول الأسئلة الكبرى والحاسمة للدلالة الدنيّة للإسلام ولتاريخه ولوظائفه وطريقة اشتغاله في المجتمع قد زور وزيف ثمّ أجل من جديد بسبب التناقضات المؤقتة والخصومات السياسيّة العابرة"؟^(١). لم يعد ممكنا تأجيل الحاجة إلى براديجم الأخلاق الدنيّة: لا هوت تحرر كالذي عرفته حركات التحرر في أمريكا اللاتينيّة، من أجل فرز حقيقيّ للقوى الثقافيّة، الأخلاقيّة والسياسيّة^(٢).

لا يجب أن يفهم من "براديجم الأخلاق الدنيّة" كوننا نميل إلى اختزال الأزمة في بعدها الأخلاقيّ، فنحن نشدد مع هشام شرابي على أن "الأزمة التي يعاني منها المجتمع العربيّ هي أزمة تاريخيّة - اجتماعيّة - مادّيّة، وليست "فكريّة" أو "أخلاقيّة" أو "روحيّة". فهذه الأخيرة ليست إلّا ظواهر أو نتائج لا مسببات"^(٣). بتعبير آخر، يجب كسر هيمنة براديجم الأخلاق الذي ساد بوصفه تقليدا، والذي حكم علينا بأن نعيش من خلاله تجربتنا الدنيّة كمسلمين مقلّدين. إنّ أخلاقيّة التقليد بوصفه صيغة ملزمة تضعنا اليوم أمام "رهان أخلاقيّ يتعلّق بالحقّ في التملك الذاتيّ لشكل التدين المرغوب فيه، بحريّة ودون ضغوط خارجيّة". كان حسن حنفي (مصر ١٩٣٥-) قد جمع "الأسس الفكريّة الثلاث ليصوغ منها فكره، ليقوم على التحرر بثورة الدين

(١) أركون، (محمد). تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافيّ العربيّ الدار البيضاء/المملكة المغربيّة؛ مركز الإنماء القوميّ، ط٣، بيروت/لبنان ١٩٩٨، ص٢٤.

(٢) المرجع السّابق: "الخطاب الإسلاميّ المعاصر المغموس من رأسه حتّى أخمص قدميه بالصّراع والنّضال لا يولي عمليّا أيّة مكانة للتّفكير الأخلاقيّ والسلوكيّ"، ص ٤٢.

(٣) المصباحي، (حسنونة). الدخول في حالة الغيمة، دار سحر للنشر، ط١، تونس/الجمهورية التّونسيّة ٢٠٠٥، ص ١٥٦.

وأعمال العقل، والوصول بها إلى لاهوت التّحرير. وهذا اللاهوت الأرضيّ يمكن القول عنه أنّه التّوير الذي نادى به علماء الشّرق بعد أن عادوا من الغرب^(١). إنّ خصوصيّة "اللاهوت الدّينيّ" لدى حنفي تجيء من كونه "يمتزج فيه اللاهوت بالسياسيّ، التّظريّ بالعمل، القضاء والقدر بحريّة الاختيار (...). واللاهوت التّحريريّ يتطلّب من الإنسان العقل والإرادة وثوريّة العقيدة، وهو أ همّ ما يميّز مشروع حسن حنفي الذي لخص ذلك كلّهُ في قوله: "البذية كلّها تقوم على التّأويل لتحريرك النصّ والتّاريخ والفعل" (حسن حنفي: ثورة العقيدة وفلسفة الفعل/ ص ١٠٨-١٠٩). بهذا المعنى، يكون لاهوت حنفيّ الدّينيّ لاهوتا سياسيّاً تحريريّاً^(٢)، ذلك أنّ "علم الكلام نشأ سياسيّاً"، من هنا "تحوّلت السياسة إلى لاهوت، والشّيء نفسه حصل في أمريكا اللاتينيّة، إذ أدّت السياسة إلى نشوء لاهوت التّحرير". كتب حنفي: "محمّد عابد الجابري قال لي مرّة: "حسن أنت محرّض". فقلت له: "هذا الموقف مذّي طبيعيّ، فأنا يشكّل المتلقّي جزءاً من خطابي. إلى من أتحدّث؟ أنا أتحدّث إلى فقراء ومضطهدين، وإلى معارضة وطلّاب وعمّال وفلاحين من أجل استثارة موقفهم التّراثيّ حتّى يساهموا في عمليّة التّقدّم الاجتماعيّ"^(٣). لن نضيف جديداً عندما نذكر بأنّ الإسلام هو أحد المكوّنات الشّديدة التّعقيد لواقع مجتمعاتنا (موقفنا الثّابت يشدّد على أنّ الجانب العقائديّ يظلّ خاصّاً بالضمير الفرديّ). من هنا، فإنّ تحديد الموقف من الإسلام لا يمكن أن يتمّ على صعيد نصّيّ، ذلك أنّ استدعاء الدّصوص الدّينيّة لا يضيء معرفتنا بالواقع (كيف يضيء الماضي الحاضر؟)، لذلك يتحدّد الموقف من

(١) أبو الخير، (علي). حسن حنفي: ثورة العقيدة وفلسفة العقل، مركز الحضارة لتنمية الفكر

الإسلاميّ، ط١، بيروت/لبنان ٢٠١١، ص ١١١.

(٢) الجليدي، (مصدّق). في إصلاح العقل الدّينيّ، دار عبد الرّفيع للنشر، ط١، تونس/الجمهورية التّونسيّة ٢٠٠٦: "فإنّنا ما إن نسرّ لمحاولة الكشف عن الإنسان المختفي في أغلفته اللاهوتيّة المتعدّدة، وما إن يسرّ لنا بأننا اليوم في عصر "العلوم الإنسانيّة وحقوق الإنسان" حتّى يقفز في إنجاز المهمّة الأوكد والأصحّ، والتي هي في رأينا إعادة موضوعة موضوع الدّين ضمن هذا الأفق الإبستيميّ المعاصر، للوقوع سريعا في استهلاك خطاب إيديولوجيّ سياسيّ اجتماعيّ، بحيث عندما يمرّ من "العقيدة إلى الثّورة" (حنفي) لا تكون الثّورة ثورة إبستيمولوجيّة في بناء العلم وإنّما مجرد تبشير بثورة في المجال الاجتماعيّ. إنّهُ ضرب من لاهوت التّحرير أو اللاهوت الماركسيّ الذي سئم خطاب التّفسير فأخذ يبشّر بخطاب التّغيير"، ص ٣٦.

(٣) بلقزيز، (عبد الإله). حسن حنفي: الحضور هو في تحويل التّراث إلى حراك اجتماعيّ، مجلّة

(المستقبل العربيّ)، العدد ٣٢١، السّنة ٢٨، نوفمبر ٢٠٠٥، مركز دراسات الوحدة العربيّة،

بيروت/لبنان ٢٠٠٥، ص ١٥١.

الإسلام بالموقف من الواقع والعلاقة به؛ بمعنى العلاقة بجميع القوى التي تصرّ على التلاعب بطاقة التجيش التي يمتلكها "الخطاب الإسلامي الحالي" (١) (قدرة الأصولية الإسلامية على توظيف طاقات التدوين). الإسلام، بهذا المعنى ينخرط ضمن التساؤلات الكبرى حول علاقة العرب المسلمين بواقعهم التاريخي، السياسي والثقافي. الإسلام هو أخطر المجالات الثقافية التي لم يتم إخضاعها لتحليل جدي وعميق من حيث تاريخيته ووظيفيته.

صحيح أنّ الإسلام السياسي يتّخذ من النصّ الديني مرتكزا له، ولكنه يظلّ "حركة أفكار فاعلة سياسيًا ومستوحاة من الإسلام"؛ وخاصة فكرة الحاكمية لله ("حقّ السيادة يخصّ الله") التي تشكّل: "تصوّرًا مركزيًا للعالم، فאלله قمة الكون، خلقه ويحكمه ويسيطر عليه. والأنبياء هم المعلنون عن هذه الحاكمية، ومعهم القادرون على السير على هداهم" (حسن حنفي: ثورة العقيدة/ ص ١٧٢).

إنّ الحاكمية التي بشر بها أبو الأعلى المودودي (باكستان ١٩٠٣/١٩٧٩) وسيد قطب (مصر ١٩٠٦/١٩٦٦) قدّمت نفسها بوصفها ثلاث حقائق مترابطة: يجب أولاً، تأسيس النظام الكامل للأخلاق والمجتمع والحضارة على سلطة الله وحده (الخضوع لله وطاعته وإفراده بالعبودية). ويجب ثانياً، طاعة الرّسول والامتثال لحكمه بوصفه نائبا عن الله "السلطان الأعلى والحاكم المطلق". ويجب ثالثاً، تحكيم قانون الله المقدّس أي الشريعة، إذ ليس للبشر حقّ المساءلة والنقاش متى تعلّق الأمر بأحكام الله (ما حلّله الله يكون حلالاً، وما حرّمه يكون حراماً). على هذا الأساس، تكون الحاكمية نفياً لحاكمية الإنسان، إذ إنّ مبدأ الاستخلاف القرآني (البقرة ٢/ الآية ٣٠) لا يتحقّق إلّا في ظلّ حقّ السيادة الذي يخصّ الله وحده.

تؤطر فكرة الحاكمية الفكر السياسي الإسلامي وفق المبدأ الأساسي الثابت: يجب أن تنزع سلطة التشريع من أيدي البشر، فلا يسمح لأيّ فرد بإصدار قانون يقود إلى طاعته. من هنا، تقوم الدولة في الإسلام على تداخل ثلاث أفكار رئيسية: الحاكم الحقيقي هو الله (ليس لأحد أن ينافس حاكمية الله: فرد كان، أسرة، طبقة، حزب)، المشرّع الحقيقي هو الله (ليس لأحد أن يمارس سلطة التشريع)، الدولة الإسلامية لا

(١) أركون، (محمّد). الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي الدّار البيضاء/المملكة المغربية؛ مركز الإنماء القومي، ط ٢، بيروت/لبنان ١٩٩٦: "الخطاب الإسلامي الحالي الذي يميل للسيطرة على كلّ الخطابات الأخرى بواسطة قوّة التجيش التي يتمتّع بها وبسبب انتشاره الواسع سوسولوجيًا وبسيكولوجيًا. ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوريّ للتراث في الوقت الذي يعلم فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات"، ص ١٧. أهملنا الخطاب الأصولي السلفي الذي يتمتّع بقوة تجيش هائلة، ولكن العاري من الصّحة العلمية..."، ص ٢٤٧.

يكتمل وجودها إلا داخل المعطيين السابقين. في المقابل، تتميز "حاكمية البشر-كما يراها المودودي ويشير إليها حسن حنفي- في ثلاثة نظم: العلمانية، والقومية، والديموقراطية، وهي النظم التي سيطرت على الحياة السياسية في الغرب" (حسن حنفي: ثورة العقيدة/ ص ١٧٤).

هذه المقدمات قادت علي أبو الخير (مصر ١٩٥٥-) إلى استنتاج رئيسي يلخص فكر حسن حنفي: "الدولة الإسلامية إذن ليست دولة ثيوقراطية لأنها ليست دولة رجال الدين، وليست دولة ديموقراطية لأن الحكم ليس للشعب، ولكنها دولة "ثيوديموقراطية" الحاكمة فيها لله طبقاً لاختيار الشعب" (حسن حنفي: ثورة العقيدة/ ص ١٧٤). بهذا المعنى، تكون الثيوقراطية أو "حكم اللاهوت" قادرة على أن تتعايش بصورة مؤقتة مع أي نظام حكومي بشري، رغم أنها تظل إمكاناً قابلاً للتحقق ولعدم التحقق، إذ "هي بمثابة "حكومة الله على الأرض" لم تتحقق بصورة كاملة بعد" (١).

إلى أين قادت فكرة الحكمية عربياً؟. رضوان السيد (لبنان ١٩٤٩-) قدّم فهماً عميقاً للتحوّلات داخل الفكر السياسي السني: "فالثوران الإحيائي السني تجاوز العودة للخلافة إلى الحكمية التي تعني تنصيب أمير الجماعة الواصلة للسلطة بالقوة أو الانقلاب رأساً للدولة باسم الحكمية الإلهية. وفي ذلك تجاوز لدور الفقيه التقليدي الذي لم يكن يتعاطى السياسة أو يفصل بين السياسة والفقه. وتجاوز أيضاً لمفهوم السلطة المتوارث بين الخليفة والسلطان. وهكذا فإنّ هذه المصطلحات (التي يمكن اعتبار بعضها قديماً) هي بمثابة رموز، يسار تحت مظلتها؛ لكنها ذات معان جديدة لا علاقة لها بأصولها النصية أو الكلاسيكية (انظر كليفورد غيرتز)، أو كما يقول هوبسباوم: التقليد المخترع" (٢).

سؤال رضوان السيد ارتبط بالحاجة إلى "تجديد رؤية العالم في مجالنا الثقافي" من داخل الحاجة إلى "قراءة أصول الفقه قراءة نقدية"، أي الحاجة إلى "قراءة تاريخ الفقه والأصول قراءة نقدية تغييرية". بتعبير آخر، يجب "البدء الجاد بقراءة التاريخ

(١) نوازني، (بهرام). الديموقراطية الدينية والثيوقراطية؛ ضمن (الديموقراطية الدينية)، ترجمة شاكركسرائي وعبد المهدي بزركان، مؤسسة الهدى الثقافية والفنية للنشر الدولي، ط١، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، طهران/جمهورية إيران الإسلامية ٢٠١٢، ص ١٧/١٨.

(٢) بلقزيز، (عبد الإله). الدكتور رضوان السيد: المهم تجديد رؤية العالم في مجالنا الثقافي، مجلّة (المستقبل العربي)، العدد ٢٨٣، السنة ٢٥، سبتمبر ٢٠٠٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان ٢٠٠٢، ص ١٨.

الفقهي، ومن ضمن ذلك منهج المقاصد^(١). هكذا يقف الإسلام اليوم أمام تراثه الفقهي، من داخل السؤال الأساسي: "ما هي وظيفة الفقيه، اكتشاف الحكم أو استحداثه؟". هل يتجدد الإسلام بتجدد مجاله الثقافي من داخل القراءة النقدية لتاريخه الفقهي؟. بالفعل، ولذلك كتب أركون "نقد العقل الإسلامي الخالص ينبغي أن يحصل هنا قبل أي مكان آخر". أين؟. والجواب، داخل علمي "أصول الدين وأصول الفقه". لماذا علمي الأصول؟. لأن "أصول الفقه قد تعرّضت بطريقتها الخاصة لما نسميه اليوم بالابستمولوجيا أو النظرية النقدية للمعرفة. لأنهم كانوا يعرفون بأن الأحكام الشرعية الصادرة عن الفقهاء تحتاج بشكل مسبق إلى تيولوجيا متماسكة أي إلى علم أصول الدين الذي يتطلب بدوره تأويلا مناسباً وصحيحاً للنصوص المقدسة"^(٢) (تاريخية الفكر العربي الإسلامي/ ص ٢١). دافع أركون عن أصول الفقه التي كانت "تشكل نوعاً من منهجية القانون وإبستمولوجيته في آن معاً. وكانت قد أنشئت واتبعت

(١) بوثوري، (نور الدين). مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، بيروت/لبنان ٢٠٠٠: "فمن الواضح، إذن، أن العديد من أصول الفقه التقليدي فقد مكانته في صفوف المجتهدين أنفسهم، وأن الفقه لم تعد له سلطة حقيقية على الحياة بسبب تغير أوضاع المجتمع المادية وبسبب انفتاح عقل المسلم على القيم الحديثة واستبطانه شيئاً يسيراً أو كثيراً منها (...) ونتيجة للمآزق الذي تردى فيه الفقه الإسلامي بسبب ما واجهته أصوله من إشكاليات نظرية وعملية أفقدته القدرة على التدخل الناجع لتلبية حاجات المجتمع، عمد الفقهاء إلى تجاوز الجمود التشريعي بواسطة مقولة "المقاصد الشرعية"، فاحتقوا بها أيما احتفاء وعلقوا عليها آمالهم"، ص ١١٦/١١٨ - الجليدي، (مصدق). في إصلاح العقل الديني، مرجع سابق: "ولذلك يجدر بالفقهاء المعاصرين أن يخرجوا من دائرة البراديغم الفقهي القديم الذي توّعز فيه المقاصد إلى الشارع، مع إنها استنتجت بالنظر العقلي، لتسند صراحة إلى الإنسان الذي أصبح استقلاليته الفكرية، بعد أن تدرب عليها طويلاً، المقصد الأسمى لتلك المقاصد، أو مقصد المقاصد، ليلجوا إلى رحاب البراديغم الحقوقي المعاصر: براديغم حقوق الإنسان"، ص ٧٧/٧٨.

(٢) المرزوقي، (أبو يعرب). الإصلاح المتصل وأزمة النظام التربوي الإسلامي؛ ضمن (التربية والديموقراطية: أقطار عربية ومسلمة وأوروبية تتحاور/ إشراف: فتحي التريكي- كريستوف فولف- جاك بولان)، الدار المتوسطة للنشر، ط١، تونس/الجمهورية التونسية ٢٠١٠: "علم أصول الدين أصبح مجرد دفاع عن بعض الصيغ الجامدة للعقيدة من حيث هي منظور للحقيقة بدلا من أن يكون البحث المتواصل عن الحقيقة: التواصي بالحق. فكانت نتيجة هذا التحريف النظري مآل عقلنا النظري إلى أن يصبح كسيحا كما يتبين من النتائج التالية: زوال كل إبداع روحي (...) زوال كل إبداع مادي (...) لكن أخطر النتائج كانت الفرقة بين المسلمين"، ص ١٨٦/١٨٥.

بصفتها الضمان الذي يتكفل بصلاحيّة القوانين المشتقة من النصوص المقدّسة" (العلمنة والدّين/ ص ٩٤) في موضع آخر، بتعبير آخر، كان أركون يدعو إلى "الاستعادة النّقديّة لهذين العلمين الإسلاميين بالكامل (علم أصول الدّين وعلم أصول الفقه)"، من أجل "اكتشاف نظام الفكر الإسلاميّ"، ومن أجل "توضيح وتبيان تاريخيّة العقل الخاصّة بتلك الحركة الثقافيّة التي أدّت إلى نتيجة مفادها اعتبار الشّريعة والنّظر إليها وكأنّها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره" (تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ/ ص ٢١). ولكن، أيّ إسلام تحديداً؟ دعا أركون إلى ضرورة التّمييز بين إسلامات متعدّدة: "من المهمّ أن نعرف أنّ الإسلام الذي تنسب الحركات الإسلاميّة نفسها إليه اليوم هو إسلام التّراث المفتت والسكولاستيكيّ والجامد والتّكراريّ أكثر ممّا هو إسلام التّراث الديويّ والمفتّح وذو القدرة الكبيرة على التمثّل والتّفاعل والدّمج (أي تمثّل البدع والابتكارات والمستجدّات، إلخ...) (الفكر الإسلاميّ/ ص ٢٩).

ولكنّ المشكلة لا تتوقّف عند التّمييز بين إسلامات متعدّدة، وهي بالفعل متعدّدة، وإنّما في القدرة على مواجهة الأسئلة: كيف جرت عمليّة التّطابق بين الجماعة الدّينيّة والسّياسيّة مع فكرة الأمة؟ كيف حكمت هذه المنطلقات التّاريخيّة مسار العرب المسلمين التّاريخي؟ كيف نفدّر هذه "الخصوصيّة الثقافيّة" التي تقود دائماً إلى جوهرية ثقافيّة؟ كيف ننجح في صياغة "إسلام التّراث الديويّ والمفتّح"، وكيف نحول التّأويل إلى إستراتيجيّات "لتحرّيك النصّ والتّاريخ والفعل"؟ بصيغة أخرى: كيف ننقذ رمزيّة الإسلام وعمق روحيّته من التّأويل السّنيّ المفروض منذ أربعة عشر قرناً بوصفه سلطة تمتلك قدرة واسعة على الإقصاء، ومن التّوظيف الإيديولوجيّ الذي يمارسه "الإسلام السّياسيّ" اليوم؟.

لا شيء يجمع بين حنفي وأركون، ولكنّهما يلتقيان في حاجة الإسلام إلى ثورة ثقافيّة ("توجد هنا مادّة لشّن ثورة ثقافيّة"، يقول محمّد أركون) تماماً كما شهدت الكنيسة المسيحيّة ثورتها انطلاقاً من "أنّ المنظور المقارن ضروريّ جدّاً للكشف عن نسبيّة كلّ التّراثات الدّينيّة للبشريّة على الرّغم من عظمتها وأهمّيّتها (...). نعم إنّ الوعي الإسلاميّ قد دخل، بدوره، في أزمة كبيرة لا تقلّ خطورة عن أزمة الوعي المسيحيّ في أوروبا قبل مائتين أو ثلاثمائة سنة" (١).

من يقوم بـ"الثّورة الثقافيّة"، التي تعني أساساً إنقاذ التّقافيّ والسّياسيّ من أجل إنقاذ الدّينيّ؟. إنّهم المتّقون الذين يفقدون وعيهم النّقديّ إلى طرح المسألة الدّينيّة بوصفها إشكاليّة فكريّة لا يمكن أن تكون مقصورة "على الخطاب الدّينيّ أو حصراً

(١) صالح، (هاشم). مدخل إلى التّنوير الأوروبي، رابطة العقلاّنيين العرب ودار الطّليعة للطّباعة والنّشر، ط ٢، بيروت/لبنان ٢٠٠٧، ص ٢٥٢.

على التقليد بصفة عامة"، وبوصفها رهانا معرفيًا سياسيًا من خلال تنويع المقاربات التحليلية؛ رغم أنّ "المتقف الذي يحاول أن يؤدّي على أتم وجه دوره الدقديّ، يعتبر نوعاً من الشذوذ المستورد"^(١)، وفق إشارة عبد اللطيف اللّبي (المغرب ١٩٤٢-). لنعترف بأنّ الحديث عن المتقفين يظلّ شائكا وموجعا في آن واحد، إذ هم "يميلون، بأعداد متساوية بهذا القدر أو ذاك، إمّا إلى الأصوليّين الدّينيّين أو إلى الثّوريّين الماركسيّين"^(٢)، والوجع يجيء من مفارقتنا: "ما زالت هذه الجماهير بشكل عام تلبي احتياجاتها الدّينيّة من المفكرين السّلفيّين وليس من المفكرين التّقديّين" (مرآة المنفى/ ص ٢٢٨). إنّ أزمة الإسلام هي امتداد لأزمة المتقفين الذين "لا يشكّلون حتّى الآن تياراً تنويرياً قادراً على مواجهة التيار الأصوليّ ذي القاعدة الشّعبية العريضة. يضاف إلى ذلك أنّ المسائل الحسّاسة، كمسألة الوحي، وتاريخيّة النّصوص المقدّسة، وتحرير الوعي من فتاوى الفقه القديم أي فقه التّحريم والتّكفير، لم يتجرّأ أحد حتّى الآن على الخوض فيها كما ينبغي" (مدخل إلى التّنوير الأوروبي/ ص ٢٥٣/٢٥٤). في كتابه "أزمة المتقفين العرب - ٢٠٠٢" أشار هشام شرابي إلى أزمة "الجبّ الدّقافيّ للعالم العربيّ المعاصر، إذ إنّهُ يفترق إلى الذاتيّة الحقيقيّة وإلى المقدرة على الدّقذ الذاتيّ على أيّ مستوى عميق. وليس من المفاجئ إذن أن يوجد خلف المظهر

(١) اللّبي، (عبد اللطيف). **حرقه الأسنّة**، دار توبقال للنشر، ط١، الدّار البيضاء/المملكة المغربية ١٩٨٦، ص ٦٦ - جعيّط، (هشام). **الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربيّ**، ترجمة المنجي الصّيّادي، دار الطّليعة للطباعة والنّشر، ط٢، بيروت/لبنان ١٩٩٠: "والحقّ أنّ هناك أسباباً تاريخيّة واجتماعيّة أكثر دقّة تفسّر هذا التّنازل عن الفكر النّقديّ. إنّ الاتّجاه السّلطويّ للدولة قد ضيّق الخناق على كلّ روح للنّظر الحرّ. وليست المأساة الكبرى للمفكر العربيّ أن يشاهد تدهور ما هو سبب وجوده وعزّته، أي المعرفة والثّقافة، بل يمنع أيضاً من إنجاز رسالته المدنيّة التي هي في النّقذ وروح النّظر الحرّ"، ص ٧/٦ - هشام، (صالح). **مدخل إلى التّنوير الأوروبيّ**، مرجع سابق: "فعلى الرّغم من كلّ المجازر التي تحصل، وعلى الرّغم من كلّ الحماقات التي يرتكبها الأصوليون المتزمتون، فإنّ أحداً لا يجرؤ على نقد العقائد أو إخضاعها للمنهجيّة التّاريخيّة"، ص ٢٥٣.

(٢) زبيدة، (سامي). **الإسلام: الدولة والمجتمع**، ترجمة عبد الإله النّعيميّ، دار المدى للثقافة والنّشر، ط١، دمشق/سوريا ١٩٩٥، ص ١٣٧ - شرابي، (هشام). **النّقذ الحضاريّ لواقع المجتمع العربيّ المعاصر**، دار نلسن/السويد، ط٣، بيروت/لبنان ٢٠٠٠: "من هم المتقفون؟. المتقفون، بعامة، لا يشكّلون طبقة اجتماعيّة واحدة، فهم كأفراد ينتمون إلى طبقات اجتماعيّة واقتصاديّة مختلفة، ويجمع بينهم ما ندعوه "الثّقافة" أي كونهم متقفين. إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ المتقفين هم حملة الشّهادات الجامعيّة أو الكتّاب أو المفكرون البارزون. هناك متقفون لا تتعدّى ثقافتهم المدرسة التّأويّة، وهناك حملة شهادة الدكتوراه لا ثقافة حقيقيّة لهم"، ص ١٩١.

الخارجي الرقيق لثقة النفس المفرطة في العدائية لدى المثقفين العرب عزلة موحدة وضياح وجودي ينتظران حلاً شافياً يمكن توفيره بانشغال العقل بالفكر النقدي^(١).
تظل إشارة هاشم صالح منقوصة ما لم تستدع تأكيد أستاذه محمد أركون على حصول "تفاوت لا يقلل ادّساعاً وحدة بين المثقفين المستعربين ورجال الدين ذوي الثقافة التقليدية، وقد أحر ذلك من انتشار "التنوير" وأفكاره ومن تشكيل فكر متجانس وثقافة متجانسة" (تاريخية الفكر العربي الإسلامي/ ص ٣٢).
بتعبير آخر، تصطدم فعالية المثقفين بمؤشرات واقع عربي يجب أن يرفع عنه الغطاء: "في المجتمع العربي يتعرّض المثقف لهجمات الفئات المتطرّفة دينياً، وهو كذلك معرّض للإفقار الشخصي (...). وضع المثقفين صعب" (أزمة المثقفين العرب/ ص ١٣٦). ورغم نقد أركون العنيف لـ "أصحاب النهضة" بمن فيهم طه حسين وعلي عبد الرزاق^(٢)، الذين خلقوا مجالاً فكرياً "إذا ما طبقت سوسيولوجيا الكتابة والقراءة على هذا المجال فسوف تبين بسرعة محدوديّة تيارات الفكر والخلق الثقافي التي انتشرت أثناء فترة النهضة"؛ إلا أنه اعترف بأن "المثقفين الليبراليين قد قذفوا بتحديات جديدة وطرحوا مشاكل جديدة" (تاريخية الفكر العربي الإسلامي/ ص ١٥).
إن الأزمة التي قام شرابي "بردّها إلى مكوناتها الأساسية على أنها تعارض بين الفعالية كمبدأ فعل والعقلانية كمبدأ تشريع" (أزمة المثقفين العرب/ ص ٨٤) دفعته إلى الربط بين ظاهرة "تسيب القيم" وعجز الإسلام "عن مدّ الجيل الناشئ بأي معنى حديث (...). صحيح أن الإسلام لا يزال يتحكّم بنمط الحياة السائدة للجيل الأقدم وللجماهير بعامّة، لكنه لم يعد كدظام غيبي يستأثر بعقول الشباب. ويجد القوميون

(١) شرابي، (هشام). أزمة المثقفين العرب: نصوص ومقالات مختارة، دار نلسن السويد، ط١، بيروت/لبنان ٢٠٠٢، ص ٨٦ - المرجع السابق: "يحتل المشهد الثقافي منظرون يبررون ويروجون، ويخاطبون قراء غير أبهين، بغرض الفوز بترحيب حماسي يغيب عنه الفكر النقدي"، ص ٨٨.

(٢) أركون، (محمد). تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق: "الذين برهنوا على سذاجتهما الفكرية عندما اعتقدا بإمكانية التعرّض لموضوعين مشحونين بالتصورات الميثولوجية والدينية والتقيديّة في الوقت الذي كانت فيه المسلّمات الوضعية والمنهج الفلّوجي تحقّر هذه التصورات بالذات وترميها في الدائرة المظلمة للخزعبلات الخيالية"، ص ٣٢ - شرابي، (هشام). أزمة المثقفين العرب، مرجع سابق: "كان هناك قلة في بداية القرن العشرين من المفكرين المتميّزين، مثل محمد عبده وعلي عبد الرزاق وطه حسين، عمدوا إلى توجيه رؤيتهم التقدّية إلى ذواتهم الباطنة، لكن سرعان ما اضطهروا وأجبروا على المساومة. إنهم أوّل رموز هزيمة العقل في ما تبقى من النهضة. اليوم ما هو حيّ وحيوي في تراث العرب يبقى غريباً ونانياً"، ص ٨٨.

الشباب أن للإسلام معنى تراثيًا أكثر منه نظامًا شاملًا لموقع الفرد في الدنيا" (أزمة المثقفين العرب/ ص ٨٥ - ٨٦). كان شرابي قد شدّد على ضرورة تفكيك "البنية البطركية" عبر معالجة أزماتها الثقافية "على مستوى الفكر والوعي"، أي عبر التأكيد على "مسؤولية المثقفين التقدميين العلمانيين. فهم الفئة في هذا المجتمع القادرة على وضع فكر نقديّ جديد يفكّك المفاهيم البطركية السائدة ويمهّد الطريق لندشوء رؤيا اجتماعيّة جديدة" (الدّخول في حالة الغيمة/ ص ١٥٦)؛ ولكنّه لم ينس أن يشير إلى أن "المدّ السلفيّ والدينيّ يظلّ الوجه الآخر لـ"تقلّص المدّ الثوري". بهذا المعنى، لا يجب إعفاء "المثقفين التقدميين العلمانيين" من مسؤوليتهم: استعادة الدور التاريخي الذي كانوا قد قاموا به. قال شرابي: "ومن المفارقات المريبة في تاريخ العرب الحديث أن أثر المثقفين الفكريّ والسياسيّ كان على أشده في مراحل ما قبل الاستقلال، في العهد العثمانيّ وفي مرحلة الاستعمار، وأخذ في الانحسار بدءًا من عهد الاستقلال وقيام الأنظمة العربيّة المستقلّة" (الدّخول في حالة الغيمة/ ص ١٥٥).

ما الذي حدث، حتّى يفقد المثقّفون العرب فعاليّتهم، من أجل صياغة علاقة جديدة بالموروث وبمكوّنات هويّتنا الجماعيّة بعيدا عن وساطة الأئمة والشرّاح؟ وبمعنى آخر، كيف لم ينجح مثقّفونا في الحدّ من سلطة الدّموج القمعيّ: الإسلام التاريخي الذي هو إسلام "أهل السنّة والجماعة"، أي إسلام جماعة من المسلمين قدّمت صياغتها المحدّدة منذ هجرتها إلى المدينة؟. كان عبد الله العروي (المغرب ١٩٣٣-) قد حدّر في كتابه "السنّة والإصلاح - ٢٠٠٨" من غياب الحذر وفقدان "روح النّقد الفاحص" عند التّعاطي مع المرويّات المتضاربة "التي تلت موت الرّسول". لقد غاب النّقد وترك الإسلام التاريخي لتلاعب "التوجّهات الدينيّة المتطرّفة" (الإسلام السياسيّ)، ولتوظيف "المقاربات الرّسميّة للدولة التي يقودها الهاجس الأمنيّ أكثر ممّا يستهويها الكشف عن الحقائق التاريخيّة، أو تنمية الدّراكم المعرفيّ بخصوص المسألة الدينيّة"^(١). يتمحور "الإسلام النّقديّ" حول سؤال مركزيّ كان الباكستانيّ محمّد قاسم زمان أستاذ دراسات الشّرق الأوسط والدين بجامعة

(١) لعريضة، (مصطفى). التّربية وعائق التّقليد؛ ضمن (التّربية والديموقراطية)، مرجع سابق: "فالنّقاش حول المسألة الدينيّة - في علاقتها بالسياسة على العموم- يتوزّع موقفاً رئيسيّان: موقف "الإسلاميين" الذين يتّخذون من الدّين رداءاً لولوج الحلبة السياسيّة بدرجات متقلّبة في التّشدّد واللّبونة المكيفيّة حسب الفصائل، والذي يصل بعضها إلى حدّ تكفير من لا يقول بتأويلهم. ثمّ هناك الموقف الرّسميّ للدولة التي تحنكر لنفسها شرعيّة تحديد المرجعيّة الدينيّة - السياسيّة"، ص ٢٣٣.

برنستون قد طرحه: "كيف يمكن للإسلام في حد ذاته أن يعاد تأويله بشكل يسهم في إعداد المسلم للاندماج في المؤسسات والممارسات الحديثة؟" (١).

لاحظ قاسم زمان أن هذا السؤال قد طرح خلال القرنين التاسع عشر والعشرين بوصفه حاجة من حاجات "التحديث بعد الاستعمار في صلب المجتمعات الإسلامية"، كما لاحظ أن هناك اتجاهين متضارعين قديماً إيجابيتين مختلفتين: الأول شدد على "أن الفضائل التي يحتاج المسلمون إلى تلقّيها هي التي تنحدر عن التقليد الإسلامي في حد ذاته وليس عن الغرب. فوحدها العودة إلى أسس العقيدة هي التي تحقق رضا الله عنهم وتكون مصدر قوة لهم في كل الظروف. كما أن الجهود الرامية إلى الخلط بين العلم الإسلامية والعلوم الحديثة، أي تلك الأشكال الغربية للتعلم، تعوق قدرة العلماء على تحقيق سلطة التعاليم الإسلامية، وبالتالي فإنها تمثل هجوماً منظماً على الإسلام في حد ذاته" (التربية والديموقراطية/ ص ١٦٣-١٦٤).

الاتجاه الثاني تبنى "منظوراً مختلفاً تماماً" ذلك أن "المجهود المتمثل في تحقيق لقاء بين العلوم الإسلامية والعلوم العصرية الحديثة هو أمر لازم، حتى يبقى الإسلام مستمراً في ظلّ التحوّلات الحديثة. وقد بين هؤلاء في مقابل نقد المحافظين، أن الإسلام لم يؤيد قطّ أية محاولة للفصل بين التعاليم الدينية والتعاليم العصرية، كما لو كانا جدولين يكملان بعضهما البعض من أجل إعداد المسلمين لقيادة حياتهم" (التربية والديموقراطية/ ص ١٦٤). هذا الاختلاف بين الرويتين عكس موقفاً من السؤال: من يقوم بعملية الإصلاح الإسلامي؟ استدعى محمد زمان نموذجين معروفين: محمد رشيد رضا (لبنان ١٨٦٥/١٩٣٥) ويوسف القرضاوي (مصر ١٩٢٦-). كان رشيد رضا تقليدياً، ورائداً للاتجاه السلفي الإصلاح، لذلك حظي بتأييد رجال الدين. وكان موقفه من الإصلاح مرتبطاً بهاجس "الحاجة إلى قيادة إسلامية جديدة"، فقام بتأسيس "مؤسسة تربوية ذات مدى قصير وهي مدرسة الدعوة والإرشاد بالقاهرة، بغاية تدريب مجموعة مرشدين دينيين نشطين في شؤون الجماعة، يقدرّون على مقاومة ما اعتبره خطراً مهدداً (...) وعلى إعادة بناء المبادئ الدينية للمجتمع" (التربية والديموقراطية/ ص ١٦٦). بتعبير آخر "يقتضي الإصلاح الإسلامي وجود أناس يشعرون بالرضا بشأن معارفهم حول الشريعة وأن يتم الاعتراف بهم من قبل الجماعة بشأن ما هو سياسي وما هو اجتماعي وما هو قانوني وما هو إداري وما يتعلق بالمصالح المالية" (التربية والديموقراطية/ ص ١٦٧).

بشر رشيد رضا بـ "نوع جديد من المفكر الاجتماعي والديني، وبشكل أوسع، إنه مسلم جديد". بهذا المعنى، يكون رشيد رضا قد صاغ المقدمات الأولى لولادة

(١) زمان، (محمد قاسم). الإسلام، التربية الدينية والسياسة في العالم الحديث؛ ضمن (التربية والديموقراطية)، مرجع سابق، ص ١٦٣.

"المتقّف الديني"، بوصفه حارساً للهوية الإسلامية في وجه "التحدّيات التي يواجهها الإسلام في عالم يتطوّر سريعاً". أمّا القرضاوي، فقد دافع عن "نموذج جديد للمتقّف المسلم، يقوّى على دمج الإسلام بالأشكال الجديدة للمعرفة، حتّى يتكلّم "لغة العصر" أو ما يسمّيه القرضاوي بالمعتدل في صلب تناقض مدفع لدى الذين أثروا التطرّف في أشكاله المتنوّعة" (التربية والديموقراطية/ ص ١٦٧). أشرف القرضاوي على المعهد الأعلى للدراسات الدينيّة بالدوحة عاصمة قطر خلال الاستيّات عبر "بعث منظومة تربويّة تسمح بـ"مزج القديم والجديد"، وفي سنة ٢٠٠٧ أشرف على معهد الدراسات الإسلاميّة بمدينة قطر للعلوم، الذي يعمل على "إعداد الخريجين ذوي القدرات الفكرية والأخلاقيّة والتّقنيّة قصد ربط تراثنا الإسلاميّ بالمشاكل والتحدّيات الحديثة وكيفية حلّها". كان القرضاوي ولا زال صاحب مشروع يقمّ نفسه بوصفه امتداداً لمشروع الأستاذ محمّد رشيد رضا، لذلك كتب محمّد قاسم زمان "هذا المشروع يقوم بالأساس على ما يسمّى بالرؤية الثنائيّة القويمة للعالم. ذلك هو العالم الذي تمّ فيه إفراغ الإسلام في مقابل الغرب" (التربية والديموقراطية/ ص ١٦٩).

مفارقة "المتقّف الديني" هي أنّه ينتمي إلى مؤسّسات "لا تمتلك مشروعاً تعليمياً بأيّ معنى من المعاني المتداولة". إنّهُ ينتمي إلى حركات دعوية وتبليغيّة في معظم الأحيان، أي هو نتاج "التناقضات التي يعيشها الفكر الإسلاميّ في سعيه إلى تكريس الثقافة المتحرّرة والصّراع السياسيّ بين الإسلام والغرب". بمعنى آخر، يقيم "المتقّف الديني" داخل الفراغ الذي يجعل "الأسئلة المطروحة حول الإصلاح التربويّ في اشتباك واضح مع السياسات". لنقل بلغة أوضح، إنّهُ واقع في أسر عقائد كلاميّة جامدة.

تغيب فلسفة إصلاح المناهج التعليميّة ليحضر إفلاس السياسات، إذ "لا يوجد أيّ تصوّر أصليّ للسياسات الإسلاميّة يمكن أن ترتكز عليها الأسئلة المتعلّقة بالتربية الدينيّة". إنّ ظهور نخبة دينيّة سياسيّة هو الشرط الأساسيّ "في سبيل تحفيز وعي إسلاميّ جديد، كبديل عن العولمة، في مقابل ما يعتبره (القرضاوي) الطريق الأساسيّ لتعزيد الحصون الإسلاميّة في خضمّ الصّراع الحضاريّ بين الإسلام والغرب" (التربية والديموقراطية/ ص ١٧٦).

سؤال الإصلاح الإسلاميّ بوصفه أساس المشروع النهضويّ دفع أبا يعرب المرزوقيّ (تونس ١٩٤٧-) إلى التّشديد على أربع ضرورات عاجلة: الأولى والثانية على صعيد "إصلاح فكرنا الذّطريّ ومؤسّساته". الأولى، هي "الإصلاح المذهبي"، من أجل "أن يكون علم أصول الدّين بمقتضاه فلسفة تحرّرية بإطلاق حرية الإنسان من أجل طلب الحقيقة والجمال. فلا ينبغي أن يبقى دفاعاً عاجزاً عن صياغة متحرّرة للمعتقد نتيجتها الوحيدة في التّاريخ هي الفوضى الروحيّة" (الإصلاح المتّصل وأزمة النّظام التربويّ الإسلاميّ/ ص ٢٠٨). الثانية، هي "الإصلاح المؤسّسي"، من أجل أن "يكون النّظام التربويّ والنّظام السياسيّ بمقتضاه تحرّرين وكونيين". أمّا الثالثة

والرابعة على صعيد "إصلاح فكرنا العملي ومؤسّساته". الثالثة، هي "الإصلاح المذهبي"، من أجل "أن يصبح أصول الفقه فلسفة القيمة التحررية بإطلاق أي فلسفة طلب الحق والفاعلية. ينبغي ألا يبقى هذا العلم دفاعا عاجزا عن صياغة وثوقية لمنهجية استخراج الأحكام من النصوص تلك المنهجية التي كانت نتيجتها الوحيدة في التاريخ الفوضي المدنية" (الإصلاح المتصل وأزمة النظام التربوي الإسلامي/ ص ٢٠٨). الثالثة، هي "الإصلاح المؤسسي"، من أجل "أن يصبح النظام الاقتصادي والنظام الاجتماعي عادلين وعلى خلق بخلاف ما هما عليه في ما بات أكثر شبها بالحالة الطبيعية التي ليس فيها من سلطان". بتعبير آخر، يقوم المرزوقي بالربط بين ولادة المثقف الثوري المسلم ونهضة المسلمين "التي تزعج أقطاب العالم الحالية والمقبلة".

إن "الثورة الإسلامية" تشترط أن يكون مثقفها امتدادا لابن خلدون وابن تيمية بامتياز. بمعنى "تحقيق الدلالة العميقة للمجتمع المدني كما يحدده الإسلام تحديدا استخرجه ابن خلدون في فلسفته التاريخية التي تنبني على التطابق التام بين السنين الكونية والمعاني الدينية الإسلامية بحيث يصح القول بأن فلسفة التاريخ عنده مطابقة لفلسفة الدين" (الإصلاح المتصل وأزمة النظام التربوي الإسلامي/ ص ٢٠٧).

إن مثقف "الإصلاح الإسلامي" هو البديل للنخب الدينية والسياسية التي تجد نفسها نتيجة "موقف رد الفعل" و"السلوك اللاعقلي" ضحية التصور الزائف "عن مبدأ التكيف عن الواقع"، أي "تنبي الحلول التي أبدعتها الثقافات الأخرى بديلا من الخلق الحقيقي الذي يدعو إليه الإسلام". وبتعبير أدق، يحلم المرزوقي بولادة مثقف جديد ينجح في فتح مشروع "الإصلاح الإسلامي الدائم" على آفاق التحقق الفعلي، أي مثقف يتجاوز "الموقف الانفعالي واستبداله بالموقف الفعلي". هذا المثقف لا يشكّل استعادة "لإعادة العلماء تأسيس الوساطة الروحية التي تمثلها السطوة الدينية". إنّه مثقف يدرك خصوصية الإسلام "من حيث هو إسلام ينبغي أن يكون إصلاحا دائما نتيجة لكونه "الوحي الخاتم" ولذسخ السطوة الروحية التي تدعي الوساطة بين الله والمؤمن" (الإصلاح المتصل وأزمة النظام التربوي الإسلامي/ ص ١٩٥).

الحرية (العقل) والعدل (الحقيقة والجمال) هما القيمتان المطلقتان اللتان يحكما رؤية مثقف "الإصلاح المذهبي" و"الإصلاح المؤسسي"، من أجل تجاوز حالة "الفوضى الروحية" و"الفوضى المدنية". بهذا المعنى، يكون مثقف المرزوقي فقيها سياسيا مثلما كان ابن خلدون وابن تيمية. هناك تداخل محير بين الفقهي والسياسي في فكر المرزوقي. وهو تداخل يبرر حملته على الفقهاء الذين "يحاولون أن يكونوا ساسة من دون وعي سليم بالقضايا المعرفية والخلقية التي تفتضيها ثورة الإسلام النظرية من حيث هي تأسيس للتشريع الإلهي الذي لا يحميه غير المجتمع المدني الرمزي الذي مداره المصالح الخلقية والحقوق الشخصية لأن الجماعة جعلها

القرآن مكلفة فرض عين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" (الإصلاح المتصل وأزمة النظام التربوي الإسلامي/ ص ٢٠٧)؛ كما يبرر حملته على الساسة الذين "يحاولون أن يكونوا مفكرين من دون وعي سليم بالنظامين السياسي والوجودي اللذين تقتضيهما ثورة الإسلام العلمية من حيث هي تأسيس للاستخلاف كما يحدده المجتمع المدني الذي مداره المصالح المادية والحقوق المدنية بنفس التعليل الخاص بدور الجماعة في القرآن" (الإصلاح المتصل وأزمة النظام التربوي الإسلامي/ ص ٢٠٨).

مفارقة أبي يعرب المرزوقي أن مشروعه الإصلاحي (الذي لم يدرس بعد) يتأسس داخل خطاب البنيغيات، الذي لا يمكن أن يكون نقدياً، "فليست عبارة "يجب"، أو "ينبغي"، كامنة لرفع مسؤولية الفشل" (أنطوان سيف). صحيح أنه لا يكف عن التشديد على أن الإسلام هو الإطار المرجعي للديني والسياسي معاً، ولكنه لا يقبل الفصل بين الممارستين الدينية والسياسية إلا بمعنى واحد: رفض هيمنة الواحد على المتعدد في مجال "الإصلاح المؤسسي". إنه يمارس نقده الحاد للحقلين معاً، من أجل مساءلة الزمن الثقافي العربي الإسلامي داخل لحظتين يجب استعادتهما: لحظة "التنوير الديني التيمي (ضد الاستبداد الروحي ممثلاً بالتصوف)" ولحظة "الإصلاح السياسي الخلدوني (ضد الاستبداد الزماني ممثلاً بالمرتقة)".

بهذا المعنى، يراهن المرزوقي على مثقف ينجح في استيعاب أصول ثورتي ابن تيمية وابن خلدون، من أجل تجاوز "النظرة التليفية التي تبناها فكر الإصلاح في أصول الدين وأصول الفقه" التي "عمقت الأزمة"، إذ "إن كل تأليف من المدارس الكلامية ينتج مدرسة كلامية أخرى وكل تأليف من المدارس الفقهية ينتج مدرسة فقهية أخرى ومن ثم فهما لا يحزران من الصراع بل ويعمقانه" (الإصلاح المتصل وأزمة النظام التربوي الإسلامي/ ص ١٨٧).

إن مثقف الإصلاح الإسلامي الذي يبشر المرزوقي بولادته لا يطرح أسئلة التاريخ الخاصة بالنص القرآني، إذ لا يمكن أن تختفي مسألة الوحي من أفق البحث التاريخي، وأن تترك أسيرة السجال التفسيرى المتراكم والمبعثر. أسئلة كانت في أساس المشاريع النظرية لرواد البحث النقدي في القرآن: هشام جعيط في كتبه "الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر - ٢٠٠٢"، و"في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة - ١٩٩٩"، و"في السيرة النبوية: تاريخية الدعوة المحمدية - ٢٠٠٦". عبد الله العروي في كتبه: "العرب والفكر التاريخي - ١٩٧٣"، و"ثقافتنا في ضوء التاريخ - ١٩٨٣"، و"السنة والإصلاح - ٢٠٠٨". محمد أركون في كتبه: "الفكر العربي - ١٩٧٩"، "الإسلام بين أمس واليوم - ١٩٨٥"، و"تاريخية الفكر العربي الإسلامي - ١٩٨٦"، "الفكر الإسلامي: قراءة علمية - ١٩٨٧"، و"الإسلام، الأخلاق والسياسة - ١٩٨٨"، و"الإسلام: نقد واجتهاد - ١٩٩٠"، "نزع الأذنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي - ١٩٩٦"، و"نافذة على الإسلام - ١٩٩٦". محمد

عابد الجابري (المغرب ١٩٣٥/٢٠١٠) في كتبه "تكوين العقل العربي - ١٩٨٢"، و"بذية العقل العربي - ١٩٨٦"، و"العقل السياسي العربي - ١٩٩٠"، و"فهم القرآن الكريم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول ٣ أجزاء - ٢٠٠٩". كان من الممكن أن تقود الأسئلة التي طرحت حول تكوينية النص الديني إلى نتائج خطيرة مثل الاستنتاج بأن "منظومة التراث الإسلامي كلها عديمة الأساس التاريخي"، أو "أن كل القصة الأساسية لتكوينية الإسلام ليست مؤسسة إلا على أسطورة حبكت لاحقاً"^(١).

أن نستعيد روح البحث النقدي في القرآن، هو أن نعمّق فهمنا لـ "علامات" البداية التاريخية من داخل الحاجة إلى فهم استراتيجيات الدّناص التي سمحت للقرآن باستدعاء كلّ النصوص السابقة. وهو استدعاء لم يتمّ كما توهم المستشرقون بوصفه "روايات أخذت بكلّ بساطة أخذاً". كان القرآن يتعامل مع التراث اليهودي-المسيحي بوصفه "تحدياً يتم الردّ الجدليّ عليه بقراءات جديدة". كم نحن بحاجة إلى فلولوجيا (فقه اللغة) عربية تسمح لنا بإدراج النصّ القرآني ضمن الخطاب التاريخي، من أجل إخراجهم من السّجال الدينيّ العقيم، الذي انطلق بعد وفاة الرّسول المصطفى من جهة؛ ومن أجل استعادة "طابع القرآن الحواريّ التاريخيّ كمحادثة دينيّة متعدّدة الأصوات مع الآخر وحول الآخر في عصر النّبي" (أن يعلم القرآن في أوروبا كنصّ أوروبيّ/ص ٢٤٥) من جهة أخرى.

تظلّ الفلولوجيا إحدى حاجاتنا الثقافيّة، لذلك لا معنى للنقد الذي وجهه أركون للمنهجية الفلولوجية التي استخدمها المستشرقون "من أجل استخراج" الأصول أو التأثيرات "التوراتية والإنجيلية للآيات القرآنية. ولكنّها بقيت عبارة عن دراسة مقارنة شكلانية مركّزة على الصّيغ التعبيريّة، بل وحتّى على الكلمات وأدسابها التاريخيّة" (العلمنة والدين/ ص ٣٨ - ٣٩). لقد تعمّد أركون تجاهل الانقطاع الذي أصاب الدّراسات الاستشراقية بسبب الحرب العالميّة الثّانية، وتجاهل أيضاً أنّ الغرب ليس مطالباً بالحلول محلّ العرب المسلمين، من أجل أن لا تبقى "البنى السّيميائية أو الدّلالية للخطاب الدينيّ، والدّور الأساسيّ للمجاز، والبعد الأسطوريّ للقصص الدينيّة" مجهولة "بشكل كليّ أو شبه كليّ من قبل المنهجية الاستشراقية".

كانت عالمة الإسلاميات أنجيليكا نويبرت (ألمانيا ١٩٤٣-) قد شدّدت على أهميّة مفهوم "جماعة قرآنية" الذي أسّسه القرآن بوصفه مشروعاً "لتعايش أصحاب الأديان"، وقبولاً "بضرب من التّماتل العائليّ". ولكنّ "قودنة القرآن" Canonisation التي جرت إثر وفاة الرّسول جعلت القرآن "نصّاً وحيد الصّوت، كلاماً لله مع نفسه". وبسبب عمليّة القودنة، من جهة؛ وإصرار الدّمودج التّوراتيّ على تأكيد فعاليّته في

(١) نويبرت، (أنجيليكا). أن يعلم القرآن في أوروبا كنصّ أوروبيّ؛ ضمن (الثّرية والديموقراطية)، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

الغرب عبر حملات العداء ذات الطابع "الصدليبي"، من جهة أخرى فقد الإسلام طابعه الحواريّ وأصبح أقلّ تسامحا وانفتاحا على الآخر داخل لعبة "التشدّد الدينيّ والأخلاقيّ المفتعل"، الذي تمارسه النزعة الأصوليّة بوصفها "مجرد كاريكاتور". لا يجب أن ننسى أنّ نسبة كبيرة من المثقّفين العرب (مسلمين ومسيحيّين) لا تزال تشكّك في إمكانيّة قيام حوار بين الأديان. كتب جورج قرم (مصر/ لبنان ١٩٤٠-) في كتابه "شرق وغرب: الشّرخ الأسطوريّ - ٢٠٠٣" فاضحا لعبة الحوار الرّائجة: "وهكذا، بدلا من تشجيع "حوار الأديان" (الرّائج في هذه الأيام بغية زرع الوئام بين المواطنين في مدنا التي يتزّوج فيها أبناء أعراق وديانات مختلفة)، وهو لا يستطيع أن يقدّم حولا للمشاكل السياسيّة الزّمنيّة الصّرفة، محلّية كانت أم دوليّة. ألا يجدر بنا أن نزوّد المواطنين بالمعارف الحقيقيّة والأصيلة التي يقدّمها اللاّهوت والأنطولوجيا لمعالجة القلق الكيانيّ للإنسان إزاء مصيره؟. إنّ الخطاب حول الهوية والانتماء يعبر عن العصابات الخطيرة التي أصابت المجتمعات في الشّرق كما في الغرب"^(١)، كما رفض محمّد أركون في كتابه "العلمنة والدين - ١٩٩٦" فكرة الحوار المسيحيّ/الإسلاميّ مفضّلا "التحدّث عن ضرورة "التضامن"، أي عن تحمّل مسؤوليّة كلّ تراثاتنا الدّينيّة والثّقافيّة بشكل متضامن، بدلا من التحدّث عن الحوار الذي يحيلنا إلى مفهوم التّسامح الكسول واللامبالي بالرهانات الجديدة لإنتاج المعنى وتحولاته. أمّا تحمّل المسؤوليّة بشكل متضامن فيجب لنا، على العكس، على طرح المشاكل على مستوى أكثر جذريّة وعمقا من ذلك المستوى السّطحيّ الذي توقّف عنده الفقهاء وعلماء اللاّهوت التّقليديّون والميتافيزيقا الكلاسيكيّة، وذلك حتّى ظهور فلاسفة اشكّ والارتباب. فمثلا إذا كان الوحي في المسيحيّة هو شيء آخر غير الوحي في الإسلام، فإنّه ينبغي علينا توضيح المشكلة لأنّها ذات أهميّة جذريّة. وينبغي طرح المشكلة وتوضيحها ضمن الإطار المعرفيّ للحدث، وليس عن طريق اللّغات والمصطلحات اللاّهوتيّة التّقليديّة التي تفرض هيمنتها على كلّ طائفة من الطوائف"^(٢).

لقد شكّلت عمليّة "القوننة" إفراغا للقرآن من أبعاده التّاريخيّة، حيث نقلته "من مجرى خطابيّ مشروط بالزّمان إلى تسلسل من النّصوص المفردة عديمة الزّمان، نصوص لا بداية لها ولا غاية". والنّتيجة الأشدّ خطورة هي أنّ القراءة (التلّوة) "تضفي على الكتاب طابع رمز نشوة انتصاريّة، ومن ثمّ فهي تعطيه سلطة تستطيع حتّى أن تلغي قوّة عامل الزّمن المقيس" (أن يعلم القرآن في أوروبا كنصّ أوروبّي/

(١) قرم، (جورج). شرق وغرب: الشّرخ الأسطوريّ، ترجمة ماري طوق، دار السّاقى، ط١، بيروت/لبنان ٢٠٠٣، ص ٢٠٨.

(٢) أركون، (محمّد). العلمنة والدين: الإسلام، المسيحيّة، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار السّاقى، ط٣، بيروت/لبنان ١٩٩٦، ص ٥٥.

ص ٢٤٦). من هنا، اندفعت الأورثوذكسية السنية إلى اعتبار كلام الله قديما قدم الله ذاته تأكيدا لأبعاد الدّعلي رغم إصرار المعتزلة على موقفهم من "مشكلة ما دعوه" بالقرآن المخلوق"، إذ "إنّ مجرد اعترافهم بأنّ القرآن مخلوق يمثل موقفا فريدا اتّجاه ظاهرة الوحي، إنّه يمثل موقف حدث في عزّ القرن الثاني الهجري/ أو الثامن الميلادي. وكان هذا الموقف التبولوجي المبتكر الذي اتّخذته المعتزلة يفتح حقلا معرفيا جديدا قادرا على توليد عقلانية نقدية مشابهة لتلك العقلانية التي شهدتها الغرب الأوروبي بدءا من القرن الثالث عشر، لولا معارضة الأرثوذكسية الظاهرة في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وخصوصا على يد الخليفة القادر. فالقول بأنّ القرآن مخلوق ليس مجرد كلام وإنّما هو يعني إدخال بعد الثقافة واللغة في طرح المشكلة. وهما من صنع البشر لا من صنع الله" (١) (العلمنة والدين/ ص ٦٠ - ٦١). بهذا المعنى، يحتاج الإسلام إلى أن يتجاوز "قطيعة القوزنة" التي أغرقه فيها التّأويل السني، أي أن يستعيد طابعه الحواريّ حتّى يتجاوز التّقسيم الفقهيّ الغريب والمضحك: "دار السّلم" و"دار الحرب". القرآن "وثيقة كونية" تخاطب البشريّة، من هنا، فإنّ رؤية الفقهاء التّجزئية له تتعارض مع كونيّته. لا يمكن أن يكون النصّ المقدّس مجرد وثيقة تغطّي تفاصيل حياة الرّسول عليه السّلام. إنّه جناية الإستشراق الذي أسقط على السّيرة النّبوية ما قام به اللاّهوت المسيحيّ: البحث في تاريخ المسيح. وهي جناية تؤكّد حضورها الكثيف في ردود المسلمين على الدّراسات الاستشراقية المشكّكة في نبوة محمّد: تعاضم الاهتمام بالسّيرة النّبوية على حساب القرآن الذي أصبح مجرد انعكاس لحياة النّبيّ.

يجب أن نعترف، أوّلا، بأنّ العرب المسلمين يبالغون في الإشادة بالتّاريخيّ للنّبيّ محمّد على حساب مركزيّة النصّ القرآنيّ، الذي لم يكن سرديّة وصفية بقدر ما كان أجوبة على أسئلة محوريّة طرحت خلال القرن السّابع الميلاديّ. على هذا الأساس، يشترط القرآن قراءات حوارية جديدة، من أجل أن يصبح الإسلام شريكا ثقافيا فاعلا اليوم. ويجب أن نعترف، ثانيا، أنّ الدّراسات القرآنية لا تزال خاضعة لهيمنة الاتّجاه التّقليديّ، حيث لم تطبّق مناهج البحث الحديثة كما طبّقت على الكتاب المقدّس منذ قرن ونصف تقريبا. على هذا، فنحن لا نملك تاريخا نقديا للنّصّ القرآنيّ. هناك جدل عالميّ يجري اليوم حول تاريخيّة القرآن؛ ونحن، بوصفنا عربا مسلمين، لا يمكن أن نكون خارج دائرة الجدل الدائر حتّى وإن كانت نتائجه صادمة لقناعاتنا الرّاسخة.

(١) أركون، (محمّد). العلمنة والدين، مرجع سابق: "وكنا قد ضربنا مثلا على حيوية الفكر في المجال العربيّ- الإسلاميّ تلك الحركة الشهيرة المعروفة بالمعتزلة. فقد استطاعت هذه الحركة أن تميّز بين كلا المستويين: مستوى كلام الله، ومستوى الخطاب القرآنيّ. ومثل هذا النوع من الوعي والتّفكير الجادّ بالمشاكل لم يعد واردا اليوم في المجتمعات العربيّة الإسلامية"، ص ٩٤.

سيكون الجدول مثيرا لحساسية المسلمين العقائدية، ومع ذلك سيؤكد حقيقة الإسلام بوصفه صوتا جديدا ومتفردا مقارنة بالعهد اليهودي والبشارة المسيحية. لم يكن القرآن تكرارا، بل فعلا مؤسسا داخل التأسيس التوحيدي الإبراهيمي. في المقابل، سيحتاج المسلمون إلى مراجعة القناعة اللاتاريخية التي تشدد على ارتباط بداية التاريخ العربي بلحظة نزول الوحي على الرسول محمد عليه الصلاة والسلام. بتعبير آخر، نحن بحاجة إلى تأويل جديد لمرحلة البدايات، أي بإعادة قراءة النص القرآني في ظل النظام الثقافي (اللاهوتي/ اللغوي) مع مراجعة الصياغات التي أقدمت عليه، من أجل أن يصبح "مدونة رسمية مغلقة" (أركون). هذا لا يعني قراءة القرآن على ضوء التراث اليهودي-المسيحي، فالوحي الإسلامي لم يكن مجرد استدعاء لهذا التراث. صحيح أنه انخرط في مسار التدوين الذي دشنته اليهودية، ولكنه لم يكن مقلدا وتابعا، بل معمقا لتجربة الإنسان لروحانية عبر إعادة فتحها على آفاقها الواسعة.

كان الإسلام إضافة حقيقية وعميقة للإرث الكتابي رغم كونه "تكرارا" لتجربة إبراهيم الخليل، صاحب الفعل المؤسس في بناء التوحيد" (عبد الله العروبي). ليس أمام الغرب اليهودي-المسيحي سوى خيار وحيد: الاعتراف بهذا المعطى التاريخي، من أجل أن لا يستبعد الإسلام من حيز التحليل في دور الدين، ومن أجل ضمان أساس لحوار حقيقي. في المقابل، ليس أمام التقليد السنّي سوى خيار أوحده: القبول "بمراجعة جذرية للنظرة التاريخية التي ما يزال إلى الآن تأثيرها متواصلا في الشرق الأوسط المستندة إلى أسطورة أصل الإسلام". لن ننجح في تجاوز "أسطورة الأصل" دون فكر تنويري نقدي، لذلك كتب محمد أركون مذكرا بالدرس الغربي: "إن فكر "الأنوار"، من هيغل إلى نيتشه، مورس على أساس أنه مضاد للأسطورة، وأنه جهد للانفلات من ضروب القهر المستلبة، قهر العقائد الدينية؛ وفي الوقت نفسه، إن العقل الذي يقوم بهذا النقد "المحرر"، يعود إلى التعظيم المفرط لحدثين، تعظيم أصول الحضارة ولا سيما "المدينة" اليونانية والجماعات المسيحية الأولى، ونظيرها "السلف الصالح" لدى المسلمين" (نافذة على الإسلام/ ص ٢١٨).

منذ قرنين طرحت إشكالية الإصلاح الديني، ولكن دون القدرة على إيجاد مخرج حقيقي نتيجة سوء الفهم الذي رافق تشكّل التقليد السنّي. لقد فهم الإسلام كشريعة أكثر ممّا فهم كإيمان، حيث جرى التشديد على الأبعاد الطقوسية والتعاليم الأخلاقية أكثر من نظام العقائد. هناك عجز غير مبرر عن أشكلة مسائلنا الثقافية: هل صحيح أن العلمنة ستتكلّف بالفصل بين الزماني والروحي؟. سؤال يستدعي أسئلة أخرى: كيف تجسّدت تاريخيا مسافة الفصل في مجتمعاتنا؟. من يلخص مشكلتنا الحقيقية: السّلطة السياسية التي قامت بإفراغ الديني والثقافي وحولتهما إلى مجرد هامش؛ أم سلطة النص الديني التي قادت إلى تفسيرات أصولية غارقة في التشدد؟. هل يمكن أن نعتز داخل حصار الأصولية التي هي دين "الخروج من الدين" على

نموذج المثقف النقدي الذي يحرص على إعادة طرح أسئلة الإسلام الأكثر راهنية، من أجل مراجعة معاني الماضي التي قذفت بنا في ظلمات هذا الليل البربري؟. وإذا كان الخطاب النقدي العربي لا يزال عاجزا عن تشكيل سلطة أخلاقية تقف في وجه هذا "الرعب الدموي"، فلأنه لم ينجح بعد في "تحرير الرؤية العربية الإسلامية من الغائبة الجبرية التي تنطلق من التسليم بتأثير قدر ديني مسبق والتي بمقتضاها لم ينم (من النمو) التاريخ العربي كله إلا مع الرسالة التي بلغها محمد" (أن يعلم القرآن في أوروبّا كنصّ أوروبّي/ ص ٢٦٢). إن تعريف الدين الذي يؤكد حضوره الكثيف في معظم مراجعنا الفكرية (يوسف القرضاوي مثلا): "أمّا في الاصطلاح كما عرّفه الإسلاميون بأنه: وضع إلهي سابق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصّلاح في الحال، والفلاح في المآل"^(١)، فيعود إلى محمد علي التهانوي (الهند/ توفي بعد ١٧٤٥م) صاحب "كشف اصطلاحات الفنون والعلوم - ١١٩١ هـ". وهو تعريف مثالي يجيء من خارج فلسفة الدين، وعلم الاجتماع الديني، وتاريخ الأديان، وعلم الأديان المقارن. إنّه لا يضع الدين "في إطار بشري خالص واستجابة إنسانية نقيّة تجاه المقدّس أو الحقيقة المطلقة"، وإنّما يشدّد على أنّ الدين "هو كشف أو إلهام مقدّس". بهذا المعنى، قدّم العرب المسلمون إسلامهم بوصفه "الدين الوحيد الموصوف من قبل الله للبشريّة (...)" والذي أصبحت الأديان السابقة له منقرضة". هذا التعريف الذي صيغ منذ قرنين ونصف، والذي يحظى بمكانة خاصّة في التقليد السنّي يلخّص افتراضات المسلمين عن أنفسهم وعن دينهم: أسبقية الإسلام على كلّ ما تقدّم عليه إلى درجة أنّه يفرض قلبه الخاص. إنّه يحتلّ موقعا محوريا في خطّ تعاقب الأديان التوحيدية. بهذا المعنى، يشدّد المسلم على وجوب أن يحظى الإسلام بالقبول انطلاقا من السيادة الدينية (أي تفوّقه على بقية الأديان) المفروضة من طرف الله. هناك استعلاء وفوقية يضيفها المسلم على إسلامه. يجب أن نعترف أنّ النسبة الغالبة من المسلمين بعيدة عن التسامح الديني، أي عن احترام المعتقدات الدينية للآخرين، والقبول بالاختلافات الواقعية التي تميّز بين الأديان. صحيح أنّ الإسلام يدعو إلى التسامح، ولكنّ المسلم يجد صعوبة حقيقية في احترام الآخر اليهودي والمسيحي. إنّ العربيّ المسلم يرفض مساءلة قناعاته بأفضليّته كأنّ الانتماء للإسلام هو امتياز يفترض ذيل الغفران يوم القيامة. إنّ تدهور أخلاقيات العربيّ المسلم اليوم يظلّ ولید اطمئنانه بأنّه سينال الشفاعة، إذ يكفيه إعلان التوبة حتّى يلتحق برحمة الله الواسعة. ما يغيب عن وعي العربيّ المسلم هو أنّ "اختلاف المعتقدات

(١) الموسوعة العربية العالمية، ج ١٠ (خ، د، ذ)، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط ٢، الرياض/المملكة العربية السعودية ١٩٩٩، ص ٥٨٤.

الدِّينِيَّة مبدئيًّا هي مسألة اختلافات سطحيَّة وليست في جوهر الإيمان والذي لا يمكن توضيحه بلغة الإنسان وكلماته"^(١).

كيف يمكن تحويل الإسلام إلى بناء إنسانيّ خالص؟

لسنا بحاجة إلى استدعاء تحليلات إميل دوركهيم ("ضرورة أن ينظر إلى الدِّين كظاهرة أو واقعة اجتماعيَّة وليس كمجرد أفكار أو هواجس"^(٢))، أو سيجموند فرويد ("والذي انتهى إليه "فرويد" أنَّ الدِّين، أي دين، ليس سوى عصاب هجاسيّ عام"^(٣))، أو ماكس فيبر ("الدِّين يلعب دورا في صياغة أساليب العيش (...). إسهامه الحاسم في دراسة العلاقة القائمة بين الدِّين والتَّحديث، الذي يستكشف فيه كيف تشارك صيرورة الأديان في عقلنة المجتمعات والسلوكات الحياتيَّة وما يترتَّب على ذلك، أي إزالة الطَّابع السَّحريِّ عن العالم وفكِّ ألغازه، ومن جهة أخرى إشارته إلى أنَّ الدِّين يعني الحياة الدُّنيا، مبيِّنا كيف يمكن أن يشكِّل موضوعا لانتظام اجتماعيّ ولانتظام سياسيّ"^(٤)).

أعتقد أننا لسنا بحاجة اليوم إلى تفسير/ تفسيرات متعدِّدة للظَّاهرة الدِّينيَّة، فالدِّين "شأن دينويّ"، أي شأن يوميّ؛ وهو يشكِّل إطارا لفهم الحياة داخل المجتمع. من الصَّعب أن يتقبَّل العربيُّ المسلم الكثير من التَّفسيرات المسقطة، ذلك أنَّ الدِّين لم تتمَّ عمليَّة تصميمه بشكل كامل وفق العوامل الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والنَّفسيَّة، كما ذهب إلى ذلك كارل ماركس وسيجموند فرويد. في المقابل، يجب أن يكفَّ العربيُّ المسلم عن اعتبار المسألة الدِّينيَّة "مقدَّسة وإلهيَّة، أي لاهوتيَّة". إنَّ السلوك الدِّينيَّ لا يمكن أن يكون خارج النِّشاط الاجتماعيّ: هذا درس ماكس فيبر الذي يحتاج إلى أن يستفاد عربيًّا. وبتعبير آخر، فإنَّ "الأديان تسهم في صياغة النِّسق الاجتماعيّ والاقتصاديّ وفي آليات عمل النِّسق السياسيّ" (ماكس فيبر/ ص ٧١). صحيح أنَّ المسلم يستمدُّ من إسلامه القناعة الأساسيَّة بأنَّ كلَّ شيء يحدث في الوجود بإرادة الله ومشينته المطلقة. إنَّه يستجيب للحقيقة الإلهيَّة بوصف الإيمان استجابة تلقائيَّة لذلك

(١) ليكنهاوزن، (محمَّد). الإسلام والتَّعدديَّة الدِّينيَّة، ترجمة مختار الأسديّ، مؤسَّسة الهدى للنَّشر والتَّوزيع، ط١، طهران/ جمهوريَّة إيران الإسلاميَّة ٢٠٠٠، ص ١٩٨.

(٢)- حيدر، (إبراهيم). دين (علم اجتماع الدِّين)؛ ضمن (الموسوعة العربيَّة لعلم الاجتماع/ نخبة من علماء العرب في علم الاجتماع)، الدَّار العربيَّة للكتاب، ط١، تونس/ الجمهوريَّة التَّونسيَّة ٢٠١٠، ص ٤٠١.

(٣) الجمل، (بسّام). من الرَّمز إلى الرَّمز الدِّينيّ: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، مطبعة التَّفسير الفنّي، ط١، صفاقس/ الجمهوريَّة التَّونسيَّة ٢٠٠٧، ص ٦٥.

(٤) فلوري، (لوران). ماكس فيبر، ترجمة محمَّد علي مقلَّد، دار الكتاب الجديد المتَّحدة، ط١، بيروت/ لبنان ٢٠٠٨، ص ٣٨/ ٦٤.

الحقيقة التي تظلّ بحاجة إلى تصميم إنسانيّ. أن يصبح الإسلام بناء إنسانياً، هو بمعنى أساسي أن يكون العربيّ المسلم أكثر استقلالية في الدّعاوي مع مشكلات واقعه، أي أن يعدّد مصادر وعيه، من أجل تجاوز حالة الغياب المعرفي التي تعمّق غربته عن ذاته وعن العالم. إنّ الحنين إلى عصر النبوة والخلافة الرّاشدة يجد تبريره في خوف العربيّ المسلم من فقدان الإسلام للكثير من وظائفه. وهو خوف مبرّر في عالم يطالب بمزيد من العلمنة عبر التّعبير عن الحاجة إلى مراجعة وظيفيّة الدّين. إنّ الدّيني لا يكفّ عن التجدّد في الشرق والغرب حتّى أنّ الكثير من الممارسات الدّينيّة أصبحت مجرد مادّة للتأمّل. يؤكّد الإسلام، اليوم، قدرته على ربط الفرد بالمجتمع كما فعل ذلك في الماضي، ولكنّ التحوّلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تشهدها مجتمعاتنا تقود إلى عجز الأخلاق الإسلاميّة عن صياغة السلوكات الاجتماعيّة، إذ يزداد المجال الاقتصادي والسياسي انفصالاً عن المرجعيّة الدّينيّة.

أن يصبح الإسلام بناء إنسانياً، هو أن ينجح العربيّ المسلم في كبح الانحطاط الذي أصبح حياة عقيمة، ومرضا أخلاقياً^(١)، كما شدّد فريدريك نيتشه (ألمانيا ١٨٤٤/١٩٠٠). لقد أصبح الانحطاط صحراء ممتدّة بمعنى واحد وهو أنّ الصّحراء هي حالة التّيه التاريخي التي نعيش في فوضاها، ووحدها الرّوح النّقدية ستسمح لنا بعبور الصّحراء، أي أن نجوب متاهة غربتنا في امتدادها

وأن نقيم في كلّ فجواتها. النّقد هو أن نستوعب فعل "الهروب في الوهم الدّينيّ الماضي" (سمير أمين). إنّه يرفض أن يكون تبريراً، أو إيماناً بما يجب مساءلته: "نقد الدّين هو أساس كلّ النّقد" (ماركس). كان كارل ماركس (ألمانيا ١٨١٨/١٨٨٣) قد شدّد على أنّ "نقد الدّين قد استكمل في معظمه" محاولاً تخفيف أعباء هذا الغول المفاهيمي على الذين جاؤوا من بعده، ومع ذلك جعل مارتن هايدغر (ألمانيا ١٨٨٩/١٩٧٦) "نقد الأنطولوجيا المتّصلة باللاهوت (الميتافيزيقا) أساس نقده"، وجعل جاك دريدا (الجزائر ١٩٣٠/٢٠٠٤) "الحضور (وهو مصطلح آخر للأنطولوجيا) أساساً لنقده"، كما جعل جيل دولوز (فرنسا ١٩٢٥/١٩٩٥) "اللتّعالّي أساساً لنقده". إنّ أهميّة الدّرس الماركسي تكمن في جعل العلاقة بين الدّين والنّقد ضروريّة وليست عرضيّة عابرة. هذا ما نحتاج إليه اليوم، من أجل أن نعيد اكتشاف صرخة نيتشه "لسنا نقديّين" من داخل غياب الدّرس النّقدي الرّاديكاليّ. كم كان اليسار العربيّ مبتذلاً عندما اكتفى بتريديد المقولة الجاهزة "الدّين أفيون الشّعوب"؛ متوهّماً أنّ

(١) الشّابي، (نور الدّين). نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنّشر، ط١، تونس/الجمهورية التّونسيّة ٢٠٠٥: "الانحطاط في تقدير نيتشه "هبوط في الحياة" و"تفتّت للإرادة. إنّه نموّ التّراجع في القوى والغرائز، وعدم الرّغبة في الحياة، وتنامي الإرادة النّافية. ومثلما يلاحظ نيتشه "قد تكون الحياة صاعدة أو منحطّة"، وليس الانحطاط سوى ذلك الهبوط"، ص ١٦٠.

الماركسيّة قد تناولت المسألة الدّينيّة بصورة نهائيّة. الدّين قضيّة نقدية حقيقيّة طالما أنّ ثقافتنا نجحت في تحويل الذّقد إلى لا هوت، منذ أن انقلب مشروع طه حسين (مصر ١٨٨٩/١٩٧٣) النّقديّ إلى مجرد هوامش "على هامش السّيرة".

كان طه حسين نموذجاً فريداً لحالة عدم توافق الوعي النّقديّ والوعي الدّينيّ. وهو واقع نعيشه جميعاً عبر أشكال متعدّدة (تجذّب الحديث عن الانتماء الدّينيّ، وطرح استعمال اللّغة الدّينيّة، واعتبار الانتماء الدّينيّ مسألة ذاتيّة). لقد غاب الجهد النّقديّ لتدخل علاقة مثقّفينا بالدّين في "الانحراف النّقديّ والثّقافيّ، الذي غدا فيه نقد الدّين، بما هو مقدّمة للنّقد "بلام التّعريف"، طيّ النّسيان".

الإسلام النّقديّ هو دعوة المثقّف النّقديّ بوصفه "مشروعاً مفتوحاً واحتمالاً في أن" (فيصل درّاج) إلى أن يقيم داخل شكوى عبد الله العروي: "في الماضي، لجأ الله إلى العرب بعد أن أجهده ازدراء شعبه المختار، لكنّ العقل بعد ذلك، وقد ضيّق عليه الاستبداد والظّلاميّة، اندسب مغموماً إلى بلاد المسيحيّين مانحاً إيّاهم، بالرّغم من دينهم، المجد والقوّة والثّروة"^(١).

آلام العقل الإسلاميّ: هذا هو أفق المثقّف الذي يصدر عن خطاب نقديّ بالمعنى الفلسفيّ الكانطيّ والنّيشتويّ حول الإسلام.

(١) العروي، (عبد الله). الإيديولوجيّة العربيّة المعاصرة، ترجمة محمّد عيتاني، دار الحقيقة للطباعة والنّشر، ط٤، بيروت/لبنان ١٩٨١، ص ٣٣.