

الكتاب الإلكتروني

سلسلة كتب إلكترونية توزع مجاناً عبر البريد الإلكتروني وصفحات التواصل الإجتماعي

الفكر الديني والحقيقة

إتقان الفهم وتنوع التفسير

المؤلف:

عمر الموريف





الفكر الديني والحقيقة

إنتقال الفهم وتنوع التفسير

المؤلف:

عمر الموريف

الكتاب
الإسلام

الكتاب التاسع والثلاثون - جانفي 2022

ر.د.م.ك: 1 - 344 - 72 - 9938 - 978 - ISBN

جميع الحقوق محفوظة للناشر ©

هذه النسخة من الكتاب الكترونية - يحجر نسخها ورقيا



الكتاب الإلكتروني

سلسلة كتب إلكترونية توزع مجاناً عبر البريد الإلكتروني وصفحات التواصل الاجتماعي



مدير السلسلة
فيصل العشي
faycalleuch@gmail.com

المراجعة اللغوية : علي عبيد

الأفكار والمواقف الواردة في هذا الكتاب لا يتحمل مسؤوليتها إلا صاحبها

كتاب الإصلاح العدد 39

المؤلف: عمر الموريف

الكتاب: الفكر الديني والحقيقة «إشكال الفهم وتنوع التفسير»

تاريخ الصدور : جانفي 2022

نسخة الكترونية - يحدّر نسخها ورقيا

ISBN 978-9938-72-344-1



9 789938 723441

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنِّي أُرِيدُ الْإِسْلَامَ الَّذِي اسْتَنَسَخْتُمْ وَمَا تَفَرَّقْتُمْ بِهِ إِلَّا بِاللَّهِ



إهداء

أستاذتي فضيلة الدكتورة: أمينة عتيوي

الفهرس

8	التقديم
10	الفصل الأول: النزاع حول الحقيقة
11	النزاع حول الحقيقة في الفكر الديني: عن مصير الإنسان والمنطلقات (محاولة تفسيرية)
27	الدين والعقلانية: منظورات النص، الموروث، والفكر الحديث
43	الأطلاق الدينية و وحدة المعنى المعاملة أنموذجا بين الإسلام، المسيحية، والكنفشيوسية
52	الحرية في الفكر الفقهي التقليدي: عن مفهوم الحرية عند عبد الله العروي
60	الاستدلال وأزمة المعقول عند الفزالي: العقل بين الإعلاء والإطاحة في الإحياء
70	الصراع بين العلم والدين محنة برونو وغاليلي مع الكنيسة
83	النزاع المذهبي حول الحقيقة (1): الإمامة
92	النزاع المذهبي حول الحقيقة (2): العبادة
98	النزاع المذهبي حول الحقيقة (3): الرابطة الزوجية
105	النزاع المذهبي حول الحقيقة (4): صحة المنهج؟
113	نظرية التجاوز المذهبي عند يحيى محمد
122	الفصل الثاني: تنوع الفهم والتفسير
123	الإلحاد: من الاختيار الفردي إلى الدعوة !
133	صلة الديني بالسياسي بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن
147	الديني والوطني: طبيعة النص؟ إطلالة على القانون المغربي
160	الديني والوطني: طبيعة الدولة؟ تنوع المصطلح وإشكال التطبيق
176	المسألة الدينية في رحاب الأدب 2/1 حوار الميتافيزيقا والإبداع
188	المسألة الدينية في رحاب الأدب 2/2 التدين الشعبي و حياة الهامش
198	الدين والاعتراب 2/1 عن الجوهر والمفهوم
210	الدين والاعتراب 2/2 ازدواجية الاعتراب: الدين والفرد
220	التراث والعصر، العقل الحداثي: المنطلق والتناقض !
229	التأويل وإشكالاته عند أبو زيد أو الصراع بين التفكير والتكفير
239	الدين والسلطة في فكر عبد الرحمن الكواكبي ومقارنته بالفكر المعاصر

تقديم

تظل الحقيقة الهمة الشاغلة للفلاسفة والمفكرين والعلماء، بل ضالة الإنسان بطريقة أو بأخرى، وإذا كانت هذه الحقيقة تتخذ طابعا خاصا في مجال العلوم الحقة، إذ قد يسلم بها لفترة قد تطول أو تقصر أو تدوم، فإنها في مجال العلوم الإنسانية المتسمة بالنسبية تكون شبيهة بصحراء مترامية الأطراف، قد يقف كل فرد على جزء منها بحسب الظرفية الزمانية والمكانية، والإمكانيات المتوفرة لديه.

وفي مجال الفكر الديني، والذي نقصد به الاجتهاد البشري الإنساني المتسم بالقصور والقابلية للخطأ والصواب، في تعاطيه مع النص المقدس المطلق، تتلون الحقيقة وفقا للإطار الفكري والمجال البيئي والثقافي والاجتماعي الذي يعيش فيه المرء، لذا فالشخص وهو يقوم بقراءة وتفسير هذه النصوص باعتبارها الأصل والمنطلق، قد يصل إلى نتائج سنجدها، ولا بد، تتباين مع آخر يعيش ظروفًا مخالفة، ومن هنا نقف إزاء النظرة المتباينة التي ينظر إليها المنتسبون إلى دين ما، إلى دينهم أولا، وبناء عليه إلى دين الآخرين. وضمن هذا الإطار العام نصل إلى إطار خاص تتباين فيه وجهات النظر بين المنتسبين إلى نفس الدين حيث تزدهر الفرق والمذاهب، بل داخل المذهب الواحد قد نجد قراءات مختلفة.

من هذا المنطلق جاءت فكرة هذا الكتاب المتواضع، والذي تشكل فيه ملاحظاتي الخاصة لإشكال الفهم الذي يعرفه النص المقدس بالدرجة

الأولى، والذي ينبني عليه تنوع التفسير وتباينه، وذلك من خلال التطرق لمواضيع متعددة متنوعة في جزء منها، و مترابطة في جزء آخر، إذ تم الاعتماد على تحليل التعاطي المتعدد مع النصوص لتبني عليه حقيقة متنازع حولها بين المختلفين دينيا وحتى بين أبناء الدين الواحد، وذلك قبل سرد نماذج لما وفقنا إليه من تنوع التفسير الذي يأخذ به الفكر الديني بصفة عامة.

لذا جاء هذا المؤلف مقسما إلى فصلين كالتالي:

الفصل الأول: النزاع حول الحقيقة

الفصل الثاني: تنوع الفهم والتفسير

الفصل الأول: النزاع حول الحقيقة

النزاع حول الحقيقة في الفكر الديني⁽¹⁾ عن مصير الإنسان والمنطلقات (محاولة تفسيرية)

لعل الدراسات والأبحاث التي طالت موضوع الإنسان وتاريخه وتطوره، ستقف لا محالة على مسألة لا يمكننا الجزم بفصلها عنه، ألا وهي مسألة تدينه وقيامه بطقوس دينية محددة، أي أن موضوع الدين وموضوع الإنسان شيئان لا يمكن الفصل بينهما هكذا جزافاً، كأن نحكم أن الدين لم يظهر إلا بعد فترة لاحقة من الوجود الإنساني، فإذا كان أرسطو القائل بأن الإنسان حيوان ناطق، فتبعته بعد ذلك الفلسفات والعلوم بتعريفات أخرى لهذا الكائن، فإن بعض الباحثين⁽²⁾ لم يتردد في القول بأن الإنسان هو كائن متدين.

وإذا أمكننا القول، بناء على ما سلف، بأن الدين أمر فطري يميل إليه الإنسان بطريقة أو بأخرى، فإن التدين⁽³⁾ شأنه شأن باقي العناصر

(1) منشور بمجلة الإصلاح، العدد 159 و 160 لسنة 2020.

(2) فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علماء الدين، سوريا، ط 4، س 2002، ص 19

(3) ميز المفكر عبد الجواد ياسين بين الدين باعتباره الوحي المنزل من عند الله سبحانه وتعالى، وهو الفكرة المطلقة والكلية والمتعالية، غير القابلة للتغيير بفعل الاجتماع، بينما التدين هو ممارسات الأفراد للدين داخل سياقات فكرية وزمكانية محددين.

راجع كتابه: الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، المركز الثقافي العربي، ط 2، س 2014.

المكونة للثقافة⁽⁴⁾، يكتسبه المرء من بيئته الاجتماعية، فالمعتقدات الدينية وما يرافقها من طقوس معينة تُنمى في التكوين الذي يتلقاه الفرد في محيطه، سواء الأصغر أو الأسرة والعائلة⁽⁵⁾، وهو بأهمية بمكان، أو الأكبر الذي يمثله المجتمع برمته، فالممارسة الدينية الواعية إذن مكتسبة بدرجة كبيرة، لذا نجد أن الانتساب الديني يكون في المقام الأول بالوراثة، ليحتل التحول من دين إلى آخر (أو إلى لا دين) مرتبة تكاد تكون غير ذات أهمية متى قورن بالدين الوراثي.

لذا فلا غرابة أن نرى المتدين يعتقد بصحة الدين الذي ينتسب إليه استناداً إلى الأفكار والتصورات التي لديه، ومبادئ التربية التي تلقاها منذ نعومة أظافره ولا زال على ذلك المنوال، وحتى وإن ساهمت العولمة في تقليص الفوارق بين الشعوب والثقافات بأن جعلت العالم قرية صغيرة، فإن تلاقح الأفكار لا ينفك من إنتاج صدمات على مستوى الفكر والتصور دون أن تتمكن إلى حد كبير من زعزعة الموروث الثقافي بشكل جذري، وعلى نطاق شرائحي واسع، غير أن هذا التلاقح الفكري لا يمكن معه نفي تلك الصدمة التي قد تدفعك للمراجعة والبحث والتنقيب، أو كما قال «جودت سعيد» فالإنسان يعيش صدمة الأفكار شاء أم أبى، استجاب أم لم يستجب، ولكن في حياة الإنسان صدمات فكرية متميزة، تظل حاضرة، وإن كانت هناك صدمات لا يُحس بها⁽⁶⁾.

(4) عرف تايلور الثقافة على أنها الكل المركب الذي يشمل المعرفة، والعقائد، والفن، والأخلاق، والقانون، والعرف، وكل القدرات، والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في مجتمع.

(5) كما جاء في الصحيحين من حديث النبي ﷺ قوله: « ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه...»

(6) مقال له بعنوان: صدمة الأفكار أو ما سمعنا بهذا، منشور بمجلة الفرقان، العدد 55، س

وفي نظري المتواضع، فحتى هذه الصدمة الفكرية التي تدفعنا إلى المراجعة أحيانا، فإنها لا تنفك أن تكون مراجعة قائمة على استقصاء الأدلة والبراهين لدحض الأفكار المضادة أو ردها، غير أن استقواء هذه البراهين والحجج لا يخرج عن مصادرنا الخاصة من كتاب مقدس وكتب فقهية وتفسيرية تنتمي إلى مذهبنا الخاص بالدرجة الأولى، وبالتالي إنتاج حقيقة دينية على مقاساتنا الفكرية والتصورية المتجذرة فينا بناء على التربية والاكتمساب والتعلم، والتي بها ننفي حقيقة الآخر الذي نرميه بالضلال والتهيه، والحال أن هذا الآخر بدوره ينظر إلينا، وبنفس الآليات، بنفس النظرة، أي أن له حقيقته الدينية أيضا، والمستقواء من مصادره الخاصة التي يفهمها بناء على تكوينه الذي تلقاه في بيئته ومحيطه، وحتى وإن كانت لأي منهما الجرأة على فحص مصادر غيره، فإنه يصل إلى خلاصات واستنتاجات وفق عملية التأويل التي يرفضها الآخر جملة وتفصيلا.

ومجال الموروث الديني غني بهذا الصدام الذي تعد فيه الحقيقة ضالة كل فريق، ففي ساحة الاختلاف والخلاف الدينيين يبرز النزاع حول الحقيقة، فهل يعتبر كل دين هو دين الحق الذي يملك الحقيقة المنشودة؟.

وبالطبع سيتجه كل حزب إلى القول والبرهنة على أن دينه هو دين الحق، وسيسرد أمامنا سبلا من الحجج والبراهين المتنوعة، والأخذ بهذه الحجج وهذه البراهين أو ردها يقف على الإطار الفكري الذي ينظر من خلاله الشخص. فكلما اختلف هذا الإطار، إلا واختلفت طريقة فهم هذا الاستدلال من هذه الجهة أو تلك.

وحتى نقرب الصورة في هذا المقال المتواضع، سنتطرق إلى قضيتي العالمية ومصير الإنسان بين المسيحية والإسلام، مبسطين توجه كل دين

حولها وفق التفسير الذي يتبناه الفكر الديني لكل جهة، منطلقين من التساؤلات التالية:

- ما هو المصير الذي ينتظر الإنسان من منظور مسيحي وإسلامي؟
- ما هي الاستدلالات التي يتم الاستناد إليها في كل دين؟
- كيف يمكن تفسير التمسك بالحقيقة الدينية كما ينظر إليها المتدين من زاوية نظره الشخصية؟
- هل هناك منطقة رمادية أو وسطى بين التصورين؟

هذه هي الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها من خلال المحورين التاليين:

* المحور الأول: العالمية ومصير الإنسان بين المسيحية والإسلام

* المحور الثاني: منطلقات التمسك بالحقيقة الدينية

على أن تكون قراءتنا هذه مبنية، قدر الإمكان، على الحياد و الابتعاد عن الميول الشخصية، لأن الغاية منها إبراز هذا النوع من النزاع الذي تحوم عليه مختلف العقائد والمذاهب المتنوعة، لأن حكم كاتب هذه السطور بدوره لن يخرج عن إطار فكري محدد، نشأ عليه واكتسب أسسه من محيط وبيئة اجتماعية محددتين، لذا فإن دوري سيقصر على سرد زوايات النظر، وأوجه الاستدلال النصي المعتمد، وتفسيرات جانب من المتخصصين في الظاهرة الدينية والاجتماعية أساساً.

المحور الأول:

العالمية ومصير الإنسان بين المسيحية والإسلام

تأتي المسيحية كأول دين منتشر في العالم بنسبة تناهز 31 % ليأتي الإسلام في المرتبة الثانية بما يقارب 24 %،⁽⁷⁾ ولا خلاف أن الدينين يتوجهان نحو الإنسان قصد الاستقطاب لتحقيق أكبر عدد من الأتباع من خلال إتباع أسلوب متشابه إلى حد كبير من حيث الطريقة والغاية، وإن اختلف على مستوى التسمية، فهو تبشير في المسيحية، ودعوة في الإسلام، لكن الغاية تبقى هي ذاتها، ألا وهي إدخال الناس إلى هذا الدين أو ذاك أفواجا.

1 - عالمية الدين:

يقدم الدين نفسه سواء في المسيحية أو الإسلام على أنه دين عالمي موجه إلى البشرية جمعاء، هدفه تحسين الحياة الدنيا، والوعد بمصير مثالي في العالم الآخر، لكن وفي خضم النزاع حول هذه الحقيقة نفسها يقدم كل جانب أدلته على أن دينه هو الدين العالمي الموجه للناس كافة، وغيره دين تقتصر تعاليمه وقيمه على فئة أو أمة بعينها، وهكذا نجد الراحل جورج طرابشي (وقد كانت له خلفية مسيحية) يؤكد على أن الإسلام إنما هو دين خاص بالأمة العربية الموجودة في شبه الجزيرة العربية، وقد خص

(7) أنظر الإحصائيات المنشورة على موقع: <https://www.youm7.com>

هذه الأمة بكتاب مقدس ونبي ناطقين باللغة ذاتها، وأن جهود المفسرين والمؤولين من المسلمين قد انصبت على تحويل النبي العربي من نبي أمي إلى نبي أممي، وهكذا نجده يرد على هذا بقوله: « إن جميع المؤولين الذين أرادوا تحويل «النبي الأمي» إلى «نبي أممي» أي نبي الأمم كافة، وليس فقط نبي الأميين العرب المرسل بلسانهم منهم وإليهم، ما استطاعوا أن يفوزوا في أي القرآن الستة آلاف ونيف جميعها إلا بأية واحدة هي الآية الثامنة والعشرون من سورة سبأ: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾⁽⁸⁾، فأخذ الكاتب يبرهن على أن لفظة «الناس» لا تعني البشرية جمعاء.

وقد نجد بعضا من المنتمين إلى المسيحية يؤكد أن عالمية هذا الدين تتجلى في خاتمته، إذ أن الإنجيل لم يعترف بالنبوات الآتية بعده، وهكذا جاء في إنجيل متى، الإصحاح الرابع والعشرون: « أنظروا ألا يضلكم أحد، فإن كثيرين سيأتون باسمي قائلين: أنا هو المسيح ويضلون كثيرين،... ويقوم أنبياء كذبة كثيرون ويضلون كثيرين»⁽⁹⁾

وفي المقابل يتم الاستدلال من الإنجيل نفسه على عدم عالمية المسيحية، واقتصارها على بني إسرائيل وحدهم دون غيرهم، فقد أشار البعض⁽¹⁰⁾

(8) أنظر: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة، دار الساقى لبنان، ط 3، ص 95، 2015.

والملاحظ أن الكاتب قد أغفل أو تغافل عن آية مشابهة ليؤكد أنه لا تجد إلا الآية التي أشار إليها، والحال أنه ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ الآية 107 من سورة الأنبياء، ويكفي أن تؤخذ لفظة العالمين على ظاهرها ليتبين المعنى المقصود منها.

(9) إنجيل متى، الإصحاح الرابع والعشرون

(10) أنظر موقع طريق القرآن: <https://quranway.com>

إلى أن إنجيل متى قد أبان عن توجيه المسيح لتلاميذه بنشر الدعوة: «هؤلاء الإثنا عشر أرسلهم يسوع وأوصاهم قائلًا: إلى طريق أمم لا تمضوا، وإلى مدينة السامريين لا تدخلوا. بل اذهبوا بالحري إلى خراف بيت إسرائيل الضالة»⁽¹¹⁾. وفي إنجيل متى نفسه نص آخر يؤكد أن دعوة المسيح خاصة لبني إسرائيل فقط، مهما كانت الدواعي والظروف الموجبة لدعوة غيرهم، حيث يقول متى: «ثم خرج يسوع من هناك وانصرف إلى نواحي صور وصيدا. وإذا امرأة كنعانية خارجة من تلك التخوم صرخت إليه قائلة: ارحمني، يا سيد، يا ابن داود! ابنتي مجنونة جدًا. فلم يجبها بكلمة. فتقدم تلاميذه وطلبوا إليه قائلين: اصرفها، لأنها تصيح وراءنا! فأجاب وقال: لم أرسل إلا إلى خراف بيت إسرائيل الضالة»⁽¹²⁾. وبحسب هذا النص، فإن المسيح لم يغيّر موقفه، ولم يتصرّف من تلقاء نفسه، برغم توسل المرأة إليه وحاجتها الملحة لشفاء ابنتها، لأنه، وكما يؤكد هو بنفسه، مرسل إلى بني إسرائيل فقط دون سائر الأمم.

وكيفما كان الحال، فالفكر الديني المنتمي لكلا الديانتين مقتنع بأن دينه هو الدين العالمي الموجه إلى البشرية جمعاء، وهو الأحق بالإتباع من غيره.

2 - مصير الإنسان:

يحتل مصير الإنسان بعد موته أهم القضايا المتناولة على المستوى الديني، ولعل ذلك راجع إلى أن الدين يقدم دوماً الإجابات الجاهزة لتلك

(11) إنجيل متى 10: 5 - 6

(12) إنجيل متى 21: 24 - 24

الأسئلة المحيرة والحارقة التي يعجز العقل البشري المحض عن تفسيرها، وطبيعي أن يسلك كل دين (المسيحية أو الإسلام) طريق الوعد بحياة أخرى أبدية وخالدة تختلف عن العالم الدنيوي المليء بالمتاعب والظلم والكدر، والوصول إلى هذه المرحلة الحاسمة والمنشودة لا يتم هكذا عبثاً وإنما يقف على شرط أساسي ووحيد هو الانتماء العقدي للدين والتمسك بتعاليمه وطقوسه.

وهكذا تأتي المسيحية واعدة أتباعها وحدهم بالحياة الأبدية في ملكوت السماء، ليقرر الإسلام أن الجنة مخلوقة للمسلمين دون غيرهم، وهذا طبعا مستنتج من التفسيرات والتأويلات التي يقوم بها العقل أو الفكر الديني البشري للنصوص الدينية المؤطرة في اتجاهه العام، لأن أي قراءة لا تنسجم وهذا التوجه العام تتعرض لنقد لاذع قد يصل إلى حد الإخراج التام من الملة.

ومما ورد في الإنجيل واعدة المنتميين إلى المسيحية بالحياة الأبدية، وفي المقابل رمي غيرهم في النار ما جاء في متى الإصحاح 25: « ومتى جاء ابن الإنسان في مجده وجميع الملائكة القديسين معه، فحين إذن يجلس على كرسي مجده ويجتمع أمامه جميع الشعوب فيميز بعضهم من بعض كما يميز الراعي الخراف من الجداء، فيقيم الخراف عن يمينه والجداء عن اليسار، ثم يقول الملك للذين عن يمينه: تعالوا يا مباركي أبي، رثوا الملكوت المعد لكم منذ تأسيس العالم... ثم يقول أيضا للذين عن اليسار: اذهبوا عني يا ملاعين إلى النار الأبدية المعدة لإبليس وملائكته». وفي الإصحاح 19 ورد: « كل من ترك بيوتا أو إخوة أو أخوات أو أبا أو أما أو امرأة أو أولادا أو حقولا من أجل اسمي، يأخذ منه ضعف ويرث الحياة الأبدية»

وفي المقابل يأتي المفسرون المسلمون موضحين قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ

عَيْرِ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿١٣﴾ بأنه يعني حسب تفسير الطبري ما يلي: وَمَنْ يَطْلُبُ دِينًا غَيْرَ دِينِ الْإِسْلَامِ لِيَدِينُ بِهِ، فَلَنْ يَقْبَلَ اللَّهُ مِنْهُ. ليكون مصيره إلى النار المؤبدة عليه كما ورد في تفسير الجلالين⁽¹⁴⁾.

وعن جواب لاستفسار أحدهم على موقع «إسلام ويب» حول مصير أهل الكتاب في الآخرة ورد الجواب على أنه من كان يهودياً أو نصرانياً، ولم يدخل الإسلام ولم يؤمن بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم، ومات على يهوديته أو نصرانيته فإنه كافر قد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار، دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع⁽¹⁵⁾، وقد وردت شواهد كثيرة في هذا الصدد.

هذه التوجهات والقراءات معلومة لدى الجميع، لكن هل فكرنا في سبب تمسك كل طرف بصحة دينه، وقناعته بأن الحقيقة إنما هي ما يملك هو لا ما يملك الآخر؟

لماذا يتمسك كل طرف، وعن يقين، أن الصواب بجانبه، وأن الآخر على ضلال، بل إن هذا الآخر يعرف أنه على ضلال لكنه يعاند ويصرُّ على الاستمرار في الخطأ؟.

أسئلة تتطلب بحثاً عميقاً جداً، لكن حسبنا هنا أن نمر مرور الكرام على بعض القراءات التفسيرية لمثل هذه الظاهرة سواء من الناحية الاجتماعية النفسية أو الفكرية والثقافية.

(13) الآية 85 من سورة آل عمران

(14) أنظر موقع الروح: <http://www.alro7.net>

(15) راجع: <https://www.islamweb.net>

المحور الثاني:

منطلقات التمسك بالحقيقة الدينية

ينطلق إيماننا بأننا نمتلك الحقيقة من إيماننا الراسخ، أيضا، بأن الآخر على خطأ، أي أن معيار الحقيقة هنا يكمن في ذاتها كما هي عند الفرد، أو على حد تعبير سبينوزا⁽¹⁶⁾ فإن من لديه فكرة حقيقية يعرف في نفس الوقت أن لديه فكرة حقيقية ولا يمكن أن يشك في حقيقة معرفته. فأين تتجلى منطلقات وأسس هذه النظرة اليقينية التي يملكها المتدين إزاء دينه وإزاء الآخرين؟

1 - الدين الوراثي والتنشئة الاجتماعية

قد لا يتفق الاتجاه الإسلامي مع مسألة وراثية الدين على اعتبار أن الله جل وعلا قد خلق الإنسان على الفطرة، وهذه مسألة لا تثير هنا مشكلة في حد ذاتها، بل الحديث عن دين وراثي أمر منصوص عليه في الحديث الشريف الذي سبق وأن أشرنا إليه، أي أن الفطرة إما أن تتركس أو تتغير اعتمادا على تربية وتنشئة وراثية.

فبعد ظهور الديانات، سيما السماوية منها، فإن التدين لا يزال يُكتسب وينتقل من جيل إلى آخر عن طريق الوراثة والتلقين، لذا فلا غرابة أن نجد

(16) محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العلي، الحقيقة، دار تبال للنشر، الدار البيضاء، ط2، ص 2005، ص 11.

أن الغالبية العظمى منا ينتسب إلى هذا الدين أو ذاك بسبب أنه ولد وترعرع في أسرة ومجتمع متدين بذلك الدين، وحتى التحول الديني أو الخروج منه بناء على دراسة وتمحيص وقناعة، قد لا يشكل أمام ظاهرة التدين الوراثي إلا نسبة ضئيلة جداً⁽¹⁷⁾، لذا فالدين تساهم في ظهوره وتكريسه والتمسك بطقوسه، بل الإيمان بصوابيته، مجموعة من قواعد التنشئة الاجتماعية التي تعد الوسط الأول والقناة الأساسية التي يجري فيها نقل الثقافة وانتقالها على مدى الأجيال⁽¹⁸⁾، والدين طبعا مكون أساسي من مكونات الثقافة كما أكد على ذلك تايلور.

ومن المعلوم في ميدان علم الاجتماع، فالتنشئة الاجتماعية تنقسم إلى شطرين: تنشئة أولية وهي التي تجري في مرحلتي الرضاعة والطفولة، وتعتبر هذه هي الفترة التي يصل فيها التعلم الثقافي أقصى درجات الكثافة، إذ أن الأطفال يتعلمون فيها اللغة وأنماط السلوك الأساسية التي تشكل الأساس لمراحل التعليم والتعلم اللاحقة، وتكون العائلة هي الفاعل المؤثر الأبرز والأكثر أهمية في هذه الفترة. أما التنشئة الثانوية فتحدث في فترة لاحقة من الطفولة، وتستمر حتى سن البلوغ، وتدخل الساحة في هذه المرحلة عوامل فاعلة أخرى تتولى بعض الأدوار والمسؤوليات التي كانت تقوم بها العائلة، ومن جملة هذه العوامل المدارس، المؤسسات، ووسائل الاتصال والإعلام وتنتهي بموقع العمل. وهذه السياقات كلها،

(17) للتوسع يراجع: عياد أبلال، الجهل المركب: الدين والتدين وإشكالية التحول الديني في المجتمع العربي، صادر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود سنة 2018.

(18) أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياع، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ص 87، 2005.

تسهم التفاعلات الاجتماعية في تعليم الفرد منظومة القيم والمعايير والمعتقدات⁽¹⁹⁾.

إذن فالتربية والتنشئة والتعليم، وما يتلقاه الفرد عموماً داخل الأسرة والمجتمع، ويزكيه نظام الإعلام، يساهم بشكل كبير في تنمية الميل الديني عنده، ويزرع فيه قيمه وتعاليمه مع تكريس صوابيته من جهة، وانحراف غيره من الأديان من جهة ثانية، مما يجعله مؤمناً بهذه الحقيقة التي لا يمكن دحضها بسهولة من أي كان.

فالدين إذن ينبثق من واقع اجتماعي-اقتصادي-سياسي- تاريخي شديد التعقيد ويتطور بتطور هذا الواقع، كما أنه يتصل بالمؤسسات والبُنى الاجتماعية الأخرى (العائلة والطبقات الاجتماعية والمؤسسة السياسية وغيرها) اتصالاً عضوياً وتداخلياً وتفاعلياً فيكون فاعلاً منفعلاً، مغيراً متغيراً في آن معاً⁽²⁰⁾.

2 - الفرد وإطاره الفكري

بعدما يتكون الفرد داخل بيئته وفق قواعد التنشئة الاجتماعية، فإنه يخلق لنفسه إطاراً فكرياً ينظر من خلاله إلى العالم الخارجي بكل مكوناته، وبالتالي فحكمه على هذا العالم لن يخرج عن الإطار الفكري الذي ينظر من خلاله إليه، فمعايير الحق، ومقاييس الخطأ والصواب، تكون مصقولة وفق قالب هذا الإطار الذي تم تكوينه عبر سلسلة طويلة ومتشابكة من التنشئة.

(19) أنتوني غدنز، المرجع السابق، ص 88-89

(20) حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 423، 2000.

فالإطار الفكري الذي ينظر الإنسان من خلاله إلى الكون -إذا- مؤلف جزؤه الأكبر من المصطلحات والمألوفات والمفترضات التي يوحى بها المجتمع إليه ويغرزها في أعماق عقله الباطن. والإنسان إذا متأثر بها من حيث لا يشعر، فهو حين ينظر إلى ما حوله لا يدرك أن نظرتة مقيدة ومحدودة. وبكل يقينه أنه حر في تفكيره. وهنا يكمن الخطر، فهو لا يكاد يرى أحدا يخالفه في رأيه حتى يثور غاضبا ويتحفز للاعتداء عليه. وهو عندما يعتدي على المخالف له بالرأي لا يعد ذلك شيئا ولا ظلما إذ هو يعتقد بأنه يجاهد في سبيل الحقيقة ويكافح ضد الباطل⁽²¹⁾.

فالمسألة الدينية، والحالة هاته، ينظر إليها من إطار محدد مصقول في قالب مجتمعي معين وخاضع لتأثير الزمان والمكان، وينتج عليه بالطبع نمط تفكير ديني، أو عقل ديني يبني تصورات وأحكامه انطلاقا من هذا الإطار، ولا غرابة بالتالي أن نظر إلى ما يؤمن به عقديا هو الصواب، وغيره على باطل.

وهكذا فقد ذهب بعض الباحثين⁽²²⁾ إلى اعتبار أن المجتمعات تختلف بثقافاتها اختلافا كبيرا، فالقيم ومعايير السلوك تتنوع بشدة بين الثقافات، فما يراه الناس في ثقافة معينة على أنه طبيعي قد يراه آخرون في ثقافة أخرى على أنه جريمة.

(21) علي الوردي، خوارق اللاشعور، دار الوراق للنشر، لبنان، ط 6، س 2018، ص 45

(22) فجر جودة النعيمي، علم النفس الاجتماعي: دراسة لخفايا الإنسان وقوى المجتمع، دار

الرافدين للنشر والتوزيع، لبنان، س 2016، ص 67

3- الفكر الديني: المنطقة الوسطى أو الرمادية

إذا كان الفكر الديني التقليدي ينظر إلى الأمور العقديّة من زاوية نظر ثنائية صرف: مع أو ضد، حق أو باطل، إيمان أو كفر... إلخ، فبين الفينة والأخرى تظهر أصوات أو قراءات تحسب نفسها أن لها حق التفكير والتأويل على غرار العقول القديمة التي لا يزال المعاصرون يتمسكون بإنتاجها باعتبارها الإنتاج الصافي النقي والحق، لاقترابه من عهد التأسيس للدين عند نزول الوحي الإلهي، لكن مثل هؤلاء لا تمر قراءتهم هكذا دون أن تخلف زوبعة توجب الأتباع، وتمس أصحاب التجديد في حياتهم وخصوصياتهم⁽²³⁾.

ومن بين هؤلاء نجد المفكر عبد الجبار الرفاعي الذي يؤكد أن ليس هناك أحد يمتلك الإيمان الحق ويمنح لنفسه أو غيره النجاة فيما يهلك الآخرون الذين لا يتطابق نمط اعتقادهم مع معتقده، ومقتضى ذلك التخلص من أساليب التعبئة الإيديولوجية وترك استخدام كلمات ومصطلحات دينية مشبعة بهجاء الآخر، ومتوارثة من صراعات الطوائف والفرق والحروب بين أتباع الأديان في العصور الوسطى⁽²⁴⁾.

فحين يدافع الإنسان عن عقيدة من عقائده المذهبية يظن أنه إنما يريد بذلك وجه الله أو حب الحق والحقيقة، وما درى أنه بهذا يخدع نفسه،

(23) كاغتيال الكاتب المصري فرج فودة، والحكم بردة المفكر نصر حامد أبو زيد والتفريق بينه وبين زوجته، ومحاولة اغتيال نجيب محفوظ، وتكفير أحمد عصيد وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري من لدن بعض الشيوخ... إلخ
(24) انقاذ النزعة الإنسانية في الدين، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط 2، س 2013، ص 177.

إنه في الواقع قد أخذ عقيدته من بيئته التي نشأ فيها، وهو لو كان نشأ في بيئة أخرى لوجدناه يؤمن بعقائد تلك البيئة من غير تردد ثم يظن أنه يسعى وراء الحق والحقيقة. لم يبتكر العقل البشري مكيدة أبشع من مكيدة الحق والحقيقة، ولست أجد إنسانا في هذه الدنيا لا يدعي حب الحق والحقيقة، حتى أولئك الظلمة الذين ملأوا صفحات التاريخ بمظالمهم التي تقشع منها الأبدان⁽²⁵⁾.

ويظل الراحل محمد شحرور من أبرز من أثار الجدل بتفسيراته للقرآن الكريم التي خالفت بشكل جذري كل التفسيرات والتأويلات التي عهدتها وعرفها العقل الديني الإسلامي، وقد وجدته يمثل بلا منازع المنطقة الرمادية أو الوسطى بين كل الديانات، فمفهوم الإسلام عند شحرور مفهوم شامل وواسع يسع كل الديانات الأخرى مستنتجا ذلك من أي القرآن نفسه، فأركان الإسلام لديه ثلاثة تتمثل في الإيمان بالله وباليوم الآخر والعمل الصالح، ومتى توفرت في المرء فهو مسلم، أما ما تواتر في الفقه الإسلامي بكونه أركان الإسلام فهي في حقيقتها أركان الإيمان التي تلزم المؤمنين بخاتم الرسل محمد ﷺ، فقد ذهب إلى أن: « من آيات القرآن الكريم الكثيرة نفهم أن الإسلام هو التسليم بوجود الله واليوم الآخر، وإذا اقترن هذا التسليم بالإحسان والعمل الصالح كان صاحبه مسلما، سواء كان من أتباع محمد (الذين آمنوا) أو من أتباع موسى (الذين هادوا) أو من أنصار عيسى (النصارى) ...»⁽²⁶⁾.

(25) علي الوردي، مهزلة العقل البشري، دار الوراق للنشر، لبنان، ط 7، س 2018، ص 51.

(26) الإسلام والإيمان: منظومة القين، دار الساقى، لبنان ط 3، س 2018، ص 38.

على سبيل الختم

تأتي هذه المحاولة المتواضعة مستجمة بعض شذرات القراءات المختلفة التي تناولت المسألة الدينية وارتباطها بموضوع الحقيقة، وذلك للوقوف على نقطة في غاية الأهمية والمتمثلة في أن زاوية النظر إلى الدين يصعب تناولها من جهة واحدة، فالمؤثرات البيئية والاجتماعية والفكرية والثقافية تلعب دورا أساسيا وفاصلا في تكوين ونشأة الفكر الديني، ومادام أن هذه المؤثرات مختلفة اختلافا تاما، فطبيعي أن يختلف الفكر الديني تبعا لذلك.

وإذا كنت قد حاولت جاهدا توخي الموضوعية والحياد في هذه القراءة الموجزة، فإن الغاية تظل هي فتح النافذة على ساحة نسبية تناول الدين انطلاقا من الإطار الفكري الذي ساهمت التنشئة الاجتماعية في صقله، وأحسب أن الوقوف على هذه النقطة بالذات كفيلا بأن يذوب العديد من بوادر التشنج والخلافات بين الديانات، ويفتح تبعا لذلك باب الحوار والتفكير والمجادلة والتي هي أحسن، فلعل المخالف لي في الدين كان سيكون مكاني وأكون أنا مكانه لو قام القدر بتبديل البيئة التي ترعرعنا فيها معا.

فحبذا لو كان الحوار بذاك الهدوء المثمر، يكون مغزاه حب الخير للغير، لا النفي والإقصاء، وكم جاءت الآية 48 من سورة المائدة رائعة حيث قال فيها الحق عز وجل: ﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾⁽²⁷⁾.

(27) سورة المائدة، الآية 48

الدين والعقلانية (1)

منظورات: النص، الموروث، والفكر الحديث

من بين السجلات التي طالت موضوعي الدين والعقلانية، والعلاقة الجدلية بينهما، سنقف على تفسيرات متباينة للكتاب والباحثين والمتخصصين، ومن بين هؤلاء المفكرين طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري. ذلك أن الجابري قد جعلها بديلاً لمصطلح العلمانية، وطه أكد على ضرورة عرضها على نموذج الائتماني، وفي كلا الحالتين سندخل في نقاش حول صلة العقلانية بالمسألة والممارسة الدينيتين، إذ أن الممارسة السياسية، التي كانت موضوع حديثنا الأخير، لا تعد إلا جزءاً ضمن الأجزاء التي يتناولها الدين بصفة عامة، وهنا يأتي إشكال علاقة العقل أو العقلانية بالدين تحديداً.

لا شك أن العديد من الكتاب والباحثين قد استفاضوا في تبيان وشرح هذه العلاقة الجدلية، غير أن هذه المقالة المقتضبة قد جاءت لتضيء الجوانب

(1) منشور بمجلة الإصلاح، العددين 165 و 166 لسنة 2021

المتعددة والمتنوعة التي تناولت هذه القضية، في محاولة لعدم ترجيح كفة على أخرى، بالرغم من تسطير النتيجة النهائية التي وجدنا أن التيار الغالب الذي ناقش هذه المسألة قد خلص إليها.

لذا فموضوع موقع العقل أو العقلانية في رحاب الدين سيفرض علينا التطرق إليها من زوايا مختلفة، لنبين كيف تتجلى لنا، إن على مستوى النص، أو من خلال التراث، أو كما تناولها الفكر الحديث والمعاصر. فقد اتضح لنا أن النص الديني قد أكد على سمو العقل ورفعة شأنه، وأهمية مكانته، ذلك لأنه الميزة التي حبا الله بها الإنسان كمخلوق مُكْرَمٍ قد وُضعت الأرض لخدمته بعد أن يقوم هو بمهمة إعمارها. ولكون النص الديني يظل جامدا لا يُبث فيه الروح إلا عن طريق الممارسة الفكرية البشرية، فإن التأويل والتفسير الإنساني لهذه النصوص جعلنا نقف على وجهتي نظر متباينتين، إحداهما تعطي السلطة الكاملة للعقل على أساس أنه لا يخالف النقل مطلقا، كون الحق دوما واحدا، والأخرى وإن اعترفت بمكانة العقل فقد جعلت له حدودا لا يمكنه تجاوزها لعله قصور عمله النظري المحض، وبالتالي تقديم النقل على العقل في هذه الحالة.

لقد شكل التعامل الأول مع النص الديني حول العقل ووظيفته وحدوده أسس ومنطلقات الفكر الحديث والمعاصر، بل لعل ضلال هذا النقاش القديم/ الحديث لا تزال ممتدة إلى العصر الحالي، إذ أن الحوار لا يزال يدور حول هذه المكانة وحدود العمل والوظيفة العقلين، ولا غرابة أن نصادف في هذا الزمن أيضا من يؤيد هذا الاتجاه أو ذاك ساردا مختلف الحجج والبراهين على صحة اختياراته، وطبعا يظل أمرا طبيعيا لأن رحلة البحث عن الحقيقة رحلة طويلة ومتشعبة ومتداخلة.

وقد اخترت جمع بعض الشذرات المتناثرة حول الموضوع باقتضاب
وتصرف شديدين، محاولاً إعطاء لمسة مغايرة للموضوعات المماثلة، وذلك
من خلال تقسيم هذا المقال إلى شقين:

* نخصص الأول لمكانة العقل عبر النص الديني، وكيف تناوله الفكر
والتفسير من خلال وظيفته الأساسية والتي انطلقت مما هو أصل فيها
وما يجب التحفظ فيه بشأنه.

* بينما نفرّد الثاني لما يشبه النموذج التطبيقي لهذه القضية، حيث
تطرقنا إلى التجربة الاعتزالية التي تُعدُّ ثورة في المجال الفكري الديني
الإسلامي، لنصل بعدها إلى منظورات الفكر الحديث وتجاذباته، سواء من
حيث الرؤية المباشرة أو عبر تفسير نتاج التراث الإسلامي نفسه.

لنقف في نهاية التحليل على مدى التقاطع الذي من الممكن أن تفرزه لنا
القراءات المختلفة للعقلانية والعقل ودورهما في الحقل الديني، بمعنى هل
سنجد تقاطعاً فكرياً بين القديم والحديث، في الفكر الديني والوضعي حول
هذه العلاقة الجدلية؟

أولاً: مكانة العقل... الأصل والتحفيزات

لا تختلف النصوص الدينية فيما بينها كثيرا في إعلانها لمكانة العقل، لكن الفكر الديني، بنمطه التقليدي، والذي يقوم بعملية التأويل لها، يجعل لهذا العقل حدودا للعمل والحركة لا يمكنه أن يتجاوزها:

1 - مكانة العقل من منظور النص الديني

يحتل الإنسان المكانة المحور في الدين، فمن منظور الشريعة الإسلامية الغراء قد بدأ الاهتمام به منذ خلقه الله في أحسن تقويم⁽²⁾ ثم كُرس بالتنصيص الإلهي بصريح محكم التنزيل بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾⁽³⁾، كما أن النصوص والمواقف النبوية الشريفة تدل دلالة صريحة على عناية الإسلام بتعزيز النفس البشرية عموما والمحافظة على كرامتها دون النظر إلى دينها أو جنسها أو لونها أو حسبها

(2) جاء في سورة التين الآيات 1-4: ﴿والتين والزيتون. وطور سنين. وهذا البلد الأمين، لقد خلقنا

الإنسان في أحسن تقويم...﴾

(3) سورة الإسراء، الآية 70

يقول الشيخ عبد الرحمان بن الناصر السعدي في تفسيره للآية: « حيث كرم - الله سبحانه وتعالى - بني آدم بجميع وجوه الإكرام، فكرمهم بالعلم والعقل، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل منهم الأولياء والأصفياء، وأنعم عليهم بالنعم الظاهرة والباطنة، وخصهم من المناقب والفضائل ما ليست لغيرهم من أنواع المخلوقات»، أنظر كتابه: تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، دار الفكر لبنان، 2002، ص 326

أو نسبها⁽⁴⁾. والحديث عن الإنسان وما يتمتع به من تكريم إلهي، يجعلنا نتحدث عن أهم سمة ميز بها الله تعالى هذا المخلوق، فإن كان قد وصف فلسفياً بكونه كائن ناطق، وأنه آية⁽⁵⁾، فإن مناط هذا التمييز يعود إلى ما حباه به الخالق من سمة العقل، فهو كائن عاقل بوصف جامع شامل.

وهكذا جاءت التشريعات الدينية لتعلي من شأن العقل ومكانته، ومن هذا المنطلق يفرض علينا القول بأن العقلانية تعد الأصل والقاعدة في النص الديني باعتباره دعوة إليه وإلى قواعده التحكيمية، وهكذا نجد النص الديني الإسلامي يحفل بالعقل وبمكانته، فالقرآن الكريم يزخر بالآيات الدالة على ذلك منها قوله تعالى: ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾⁽⁶⁾، وقوله: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾⁽⁷⁾.

(4) حامد محمد عامد عثمان ، مقاصد القرآن الكريم في بناء وتنمية حضارة الإنسان» «الكرامة الإنسانية نموذجاً»، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بكفر الشيخ، العدد الأول، المجلد الثاني، 2017، ص 79.

جاء في الحديث الشريف: « إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم من آدام وأدام من تراب»، فقد رسم الرسول صلى الله عليه وسلم الخطوط العريضة للكرامة الإنسانية والمتمثلة في الأصل الإنساني الواحد والذي تنعدم فيه كل الفوارق والتمييز إلا بالعمل الصالح والتقوى.

راجع: أبو القاسم محمد عبد القادر، حقوق الإنسان وموقف النبي صلى الله عليه وسلم منها، مجلة القسم العربي جامعة بنجاب لاهور باكستان، العدد 17، 2010، ص 26. بنجاب لاهور باكستان، العدد 17، 2010، ص 26.

(5) الإنسان الآية وصف يعود للفيلسوف المجدد طه عبد الرحمان.

(6) سورة يونس، الآية 101

(7) سورة الحج، الآية 46

وفي الحديث الشريف ما روي عن الرسول ﷺ «عن المغيرة بن عبد الله، قال: حدّثني والدي، قال: قلت يا رسول الله، حدثني، أو خبرني بعمل يقربني من الجنة ويباعدني من النار، قال: أو ذلك أعملك، أو أنصبك؟ قال: قلت: نعم، قال: فاعقل إذا، أو افهم، تعبد الله لا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤدّي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت، وتأتي إلى الناس ما تحبّ أن يؤتى إليك، وتكره للناس ما تكره أن يؤتى إليك»⁽⁸⁾.

وفي المسيحية أيضاً نجد: «جِرائة الشجر تظهر من ثمرها، كذلك تفكّر قلب الإنسان يظهر من كلامه»⁽⁹⁾، ثم: «فكر الحماقة خطيئة»⁽¹⁰⁾.

فمن خلال هذا الإشارات المقتضبة يتضح أن العقل والعقلانية يحتلان مكانة جد متميزة في النص الديني، فتأتي منسجمة وروحها وفلسفتها وكذا بالقيمة التي يحظى بها الإنسان باعتباره ذات مفكرة تستعمل هذه الملكة للتعبّد في حد ذاته، كيف لا والتأمل والتدبر والتفكير يعد عملاً تعبدياً أيضاً كما يطالعنا بذلك النص القرآني الكريم. والمقام لا يسع التطرق لباقي الشواهد الأخرى الكثيرة، لكن حسبنا ما وظفناه بما يليق بحجم هذا المقال المتواضع.

فإذا كانت هذه الاحتفالية بالعقل والعقلانية جلية على مستوى النص، فهل ينعكس ذلك بالجملة على مستوى الخطاب الديني، أو الفكر الديني كون الأخير يمثل ممارسة لفعل التفسير والتأويل لهذا النص الذي يشكل المطلق والمصدر؟ أم أن للفكر الديني تحفظات على الأخذ الكلي بالمبادئ

(8) أخرجه أحمد في المسند ص 1704 برقم 23551.

(9) سفر يشوع بن سيراخ: 27:7

(10) سفر الأمثال: 9:24

العقلية الخالصة؟ وهل لهذه التحفظات، حال تواجدها، تقاطع معين مع الفكر الفلسفي الوضعي؟

هي جملة التساؤلات الفرعية التي سنتطرق إلى صلبها في النقطة الموالية:

2- الفكر الديني وحدود التعامل مع العقل

الوقوف على موقف الفكر الديني من العقل والعقلانية يستلزم التطرق إلى بعض النماذج التي يعرفها موروثنا الديني العريق، ونكتفي بسرد مقتطفات من هذه النماذج التي لا تزال حية في الفكر المعاصر بشكل لا يمكن تغافله أو نكرانه، لأن التعمق في التراث يتطلب بحوثاً طويلة، وقد تطرقت لها العديد من المحاولات الجادة من مفكري الشرق والغرب معا.

عند النظر في العديد من المراجع الدينية الإسلامية، سنجدتها تسير وفق قاعدة: «أولوية النقل على العقل»، ولعل هذه القاعدة (المبدأ) قد سبق وأن تم تكريسها لدى عدد من أعلام الاجتهاد الإسلامي، فوجدت استمراراً في الفكر المعاصر في وقتنا الراهن.

ومن هؤلاء نتطرق إلى العلامة الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (متوفى سنة 505 هـ) في مرجعه القيم: إحياء علوم الدين، الذي فيه نجد أن الغزالي يبوء العقل المكانة التي لا تختلف عما بسطناه في بعض النصوص التي سردناها في النقطة الأولى، وغيرها من النصوص المماثلة، فالغزالي رحمة الله عليه يعلي من شأن العقل والعقلانية، وهكذا يستهل في الباب السابع من الإحياء الذي عنوانه بـ «في العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه» بقوله: «اعلم أن هذا مما لا يحتاج إلى تكلف في إظهاره لا سيما

وقد ظهر شرف العلم من قبل العقل، والعقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية من العين، فكيف لا يشرف ما هو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة؟ أو كيف يستراب فيه والبهيمة مع قصور تمييزها تحتشم العقل حتى إن أعظم البهائم بدنا وأشدها ضراوة وأقواها سطوة إذا رأى صورة الإنسان احتشمه وهابه لشعوره باستيلائه لما خصه به من إدراك الحيل»⁽¹¹⁾، ويسرد الغزالي بعدها عددا من الشواهد من القرآن والسنة تعضد هذا التفسير الذي خلص إليه⁽¹²⁾.

غير أن الإطلاع على ما سبق وأن كتبه الغزالي قبل هذا الباب، سيجعلنا نقف على مسألة في غاية الأهمية وهي أن الغزالي رحمه الله قد وضع حدودا في التعامل مع العقل، فتبيان قدره وشرفه لا يعني التسليم بكل مخرجاته الصرفة، وهكذا نجده يؤكد على التحوط من الأعمال الكلي للعقل بالقدر الذي يُطرح فيه الإتياع (النقل) جانبا، فيقول: «رب شخص ينفعه الجهل ببعض الأمور... لا تكن باحثا عن علوم نذمها الشرع وزجر عنها، ولازم الإقتداء بالصحابة رضي الله عنهم، واقتصر على إتباع السنة، فالسلامة في الإتياع، والخطر في البحث عن الأشياء والاستقلال، ولا تكثر اللجج برأيك ومعقولك ودليلك وبرهانه وزعمك أني أبحث عن الأشياء لأعرفها على ما هي عليه، فأني ضرر في التفكير في العلم فإن ما يعود عليك من ضرر أكثر، وكم من شيء تطلع عليه فيضرك إطلاعك عليه ضررا يكاد يهلكك

(11) إحياء علوم الدين، تقديم ومراجعة: صدقي محمد جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر

والتوزيع، ج 1، ص 78.

(12) نفسه، ص 79 وما يليها.

في الآخرة...»⁽¹³⁾، وجدير بالذكر بأن للغزالي موقف تجاه بعض العلوم التي يكون أساسها أعمال العقل المحض⁽¹⁴⁾.

فالأخذ بثنائية تشريف العقل من جهة، وتسطير حدود لعمله في جهة ثانية، وارد في المذاهب المحسوبة على أهل السنة والجماعة، فالما تريدي يؤكد على أن النظر والتفكير مصدر من مصادر العلم، لكن العقل يجب أن يؤخذ مع النقل للاحتياط من الوقوع في الزلل، ومن أنكر ذلك فهو يظلم العقل ويحمله ما لا يحتمله. والعقل يدرك وجود الله لكنه لا يستقبل بإدراك الأحكام التكليفية، وهذا رأي أبي حنيفة⁽¹⁵⁾.

يمكننا أن نستنبط إذا من هذه الشواهد أن الفكر الديني التقليدي يأخذ بثنائية الاعتراف بشرف وقدر العقل، لكنه يجعله قاصرا عن إدراك كل الحقائق، وبالتالي فيجب بناء على ذلك أن يكون تابعا للنقل وليس العكس، وهذا التصور لا يزال يجد امتدادا له في الفكر الحديث والمعاصر أيضا⁽¹⁶⁾، وربما يقف وجها لوجه أمام دعاة أعمال العقلانية على إطلاقيتها في رحاب الدين.

(13) نفسه، ص 34.

(14) الوصف يعود للفيلسوف إيمانويل كانط.

(15) محمد سليم العوا، المدارس الفكرية الإسلامية: من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، س 2016، ص 320.

(16) تقول الكاتبة رقية خالد في مقال لها بعنوان: النقل والعقل: «إن الله تعالى خلق عقل العباد محصورًا، لا يدرك أمورًا كثيرة، وجعل له وظائف، فخلق الله العقل لوظائف هو أهل لها من اجتهاد العلماء بعقولهم في استنباط الأحكام من الأدلة الشرعية، وتطلب مراد الله، واجتناب أتباع الهوى قدر المستطاع، وخصوصًا للقضايا المستجدة كالصلاة في الطائرة، وأمور الزينة التي استجدت، ولم تكن في زمن الوحي؛ كالتشجير، وعمارة الأرض والاستخلاف فيها، والاختراعات، وسائر المكتشفات التي تطوّر حياة البشر... رابط الموضوع:

<https://www.alukah.net/culture/0/123652/#ixzz6X0T7bS97>

ثانياً: العقلانية من الفكر الاعتزالي إلى الفكر الحديث

قد نصادف قراءات وتوجهات مخالفة لما يذهب إليه الفكر الديني التقليدي، غير أنه وجب الإشارة إلى أن هذه «الثورة» على القواعد التقليدية لم تكن من نتاج الفكر الحديث، وإنما بوادرها وإرهاصاتهما، بل تطبيقاتها كانت منذ قرون خلت، وذلك مع الفكر الاعتزالي، باعتباره حركة فكرية متميزة عن التيار السائد وقتها، وفي وقتنا الراهن أيضاً:

1 - التجربة الاعتزالية

نشأ الفكر الاعتزالي نتيجة ظروف تاريخية واجتماعية وسياسية خاصة ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بأحداث الفتنة الواقعة بين علي ومعاوية رحمهما الله تعالى⁽¹⁷⁾.

وما يهمنا في هذا المقال البسيط، هو التطرق إلى التجربة المعتزلية باعتبارها تجربة فريدة اعتمدت العقلانية في تعاطيها مع المسألة الدينية. فالنزعة العقلية في تفكير المعتزلة روح تسري في جميع ما يكتبه شيوخهم، وهي سمة ظاهرة تغلب على آرائهم الدينية والدنيوية، ورغم أنك لن تجد أبواباً وكتباً تتحدث عن هذا الموضوع وحده وتشرحه وتبينه مذهباً شاملاً متكاملًا يسير عليه الباحثون وينتهجون نهجه، إلا أنك عاثر حتماً على هذا المذهب العقلي في ثنايا شرحهم للمشكلات الكلامية المختلفة،

(17) للتوسع، أنظر محمد سليم العوا، المرجع السابق، صص: 193 - 245

وتدليلهم على سلامة ما ذهبوا إليه. وأنت مصطدم به أثناء قراءتك للمسائل الكبرى التي شغلت الأذهان وشع من خلالها نور العقل المعتزلي الوهاج. فإذا قدموا أدلة وبراهين فإنهم يقدمون أدلة عقلية صرفة في مسائل دقيقة من مثل إثبات الله موجودا، وإثبات حدود الأشياء والأفعال، وأنه المحدث وأن الأعراض غير قديمة، ونلاحظ أن هذه الأدلة العقلية كانت سهلة بسيطة أول الأمر ثم تعقدت وتشعبت حتى بات من الصعب على غير المتخصص فهمها إلا بعد معاناة ومعرفة بالاصطلاحات والمفهومات اللغوية الفلسفية الخاصة⁽¹⁸⁾.

فالمعتزلة إذن قد أعلوا من شأن العقل، واعتبروه الدليل الأول على معرفة الصراط المستقيم المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽¹⁹⁾، يقول القاضي عبد الجبار: « وهذا الصراط المستقيم لا يعلم بالمجاهدة، فالواجب على المرء أن يتبع الأدلة وينظر فيها ليعلم، وأول هذه الأدلة دلالة العقل لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع⁽²⁰⁾. ومما عرف به المعتزلة في إعمالهم للعقل في رحاب الدين اعتمادهم لمسألة «المجاز» في تفسير القرآن الكريم⁽²¹⁾.

ويرى الراحل نصر حامد أبو زيد أن المعتزلة كان شغلهم -أيضا، في نزعتهم

(18) علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ط2، س 1976، ص 103.

(19) سورة الأنعام، الآية 153.

(20) محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص 199.

(21) أنظر: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 7، س 2011.

العقلية، مهمة الدفاع عن الإسلام ضد مهاجميه من أبناء الأديان الأخرى، وكان عليهم من ثم أن ينظموا وسائلهم الاستدلالية لإقامة أفكارهم على أساس معرفي مكين، وكان الإعلاء من شأن العقل هو وسيلتهم لتحقيق الغايتين معاً، إلى جانب ما يؤدي إليه هذا الإعلاء من التسوية بين البشر، وإلى عدم التفرقة بينهم على أساس الجنس أو الثروة، وإذا كان القرآن نفسه قد رفع من شأن العقل والفكر، فقد كان للمعتزلة الفضل الأكبر في الانطلاق من هذا الأساس إلى آفاق أرحب، حيث انتهوا إلى أن العقل هبة من الله وهبها لجميع البشر دون تمييز⁽²²⁾، وجعلوه أساساً للتكليف ومقدمة ضرورية له.

وكغيره من الاتجاهات الفكرية، فقد تعرض الفكر الاعتزالي بدوره لنقد وانتقاد من لدن الاتجاهات الأخرى.

2 - العقلانية وتجاوزات الفكر الحديث

شكل سؤال النهضة ونفض غبار التخلف أهم إشكالات الفكر الحديث، هذا الإشكال الذي بات مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بقضية العقلانية وعلاقتها المباشرة بالمسألة الدينية، فاتجاه منه يرى ضرورة إعمال العقل في رحاب الدين لتحقيق التقدم والرقي المنشود، على اعتبار أن الرعيل الأول ما تقدم بالحضارة الإسلامية إلا من خلال اجتهاداته الكبرى في مجال الدين، ليأتي عهد الجمود منكباً على النقل والشروح وشروح الشروح والاختصارات

(22) مما نسب لديكارت قوله: «العقل يعدل الأشياء قسمة بين الناس»

والتلاخيص، جاعلا العقل مستقيلا من وظيفته كما أكد على ذلك محمد عابد الجابري رحمة الله عليه⁽²³⁾، والأخير عند اقتراحه لسبل النهضة ركز على النموذج الرشدي / ابن رشد العقلاني، بينما خالفه طه عبد الرحمن في نوعية العقل الدافع للنهضة والرقي محمدا إياه في «العقل المؤيد»⁽²⁴⁾ متخذا من توجه الغزالي والخيار الصوفي منهجا، لكن في نهاية المطاف يجتمعان على أن العقلانية تظل من بين الأسباب والدوافع الكفيلة بإحداث التغيير المنشود نحو الأفضل. وقد سار على نهج العقلانية مفكرون كثر، نحدد البعض ممن اطلعنا على جانب من منتجاتهم الفكرية في هذا الإطار كنصر حامد أبو زيد، عبد الإله بلقزيز، محمد أركون، وغيرهم.

ومما أثارني في هذه التجاذبات في الفكر الحديث حول موقع العقلانية في رحاب الدين، بعض النماذج أو القدوات التي يشار إليها بكونها رمز للاتجاه العقلي في التعامل مع المسألة الدينية، وربما يعود هذا الاختلاف في الفهم الذي خصه كل مفكر لهذا الرمز، ومن بين هؤلاء ممن عرف تناقضا في موقفه العقلي إزاء المسألة الدينية نجد أبو محمد علي ابن حزم، فهل شكل هذا العلامة فعلا رمزا للعقلانية في الحقل الديني الإسلامي أم العكس؟

اختلفت الشروح حول الرجل بين اتجاهين أساسيين: اتجاه احتفل به كمثال للعمل العقلي، وآخر اعتبره عكس ذلك تماما.

فالمفكر المصري عبد الجواد ياسين يعتبر ابن حزم من خلال منهجه المتمسك بالقرآن الكريم والسنة النبوية باعتبار أن «الدين ليس في سواهما

(23) تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 10، س 2009، ص 162 وما يليها.

(24) راجع: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 5، س 2014.

أصلاً»⁽²⁵⁾، واتخاذ موقفاً من حجية الإجماع، وإعمال القياس، هو ما اعتبره المفكر عقلانية منضبطة بالنص، أو أن نصيته ممتزجة بالعقل، إذ لم تعلن عن نفسها وحسب داخل ميدان الفقه والأصول، بل كانت منهجاً كلياً، يقف وراء الرؤية الحزمية الشاملة برمتها⁽²⁶⁾.

وفي المقابل يعتبر المفكر السوري الراحل جورج طرابيشي ابن حزم قد قام بتسييد العقل من جهة، لكنه أقاله من الجهة الثانية⁽²⁷⁾، ذلك أن تكرار كلمة «العقل» عند ابن حزم، كما يذهب إلى ذلك طرابيشي، لا تعني سوى شيء واحد، وهو أن العقل محجور للنص، وليس له بالتالي أن يقرر شيئاً، إباحة أو حظراً، من ذاته، وهذا ليس فقط بعد ورود النص، بل حتى قبل وروده⁽²⁸⁾، ولعل المفكر السوري يذهب إلى وصف ابن حزم على كونه متعبد زاهد في «وثنية النص»⁽²⁹⁾، ذلك أن تمسكه الصارم بالمعنى الظاهر لمعنى النص، حتى ولو عارض الواقع والمنطق والعقل، هو ما يجعل ابن حزم، حسب طرابيشي، رمزا للعقلانية الفكر الإسلامية.

وهكذا نجد أن الفكر الحديث وهو يحوم حول موقع العقلانية في مجال الدين يتأرجح بدوره بين الأعمال الكلي على غرار المعتزلة، أو يميل إلى رموز من أعلام التراث الإسلامي، أو يعتمد نهج الفكر الديني التقليدي القائل

(25) الإحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص 654.

(26) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، ج 1: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 4، س 2012، ص 192.

(27) راجع مؤلفه: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، المرجع السابق، ص 296.

(28) نفسه، ص: 301.

(29) نفسه، صص: 295-388.

بالاعتراف بمكانة وقدرة العقل من جهة، وبمحدودية عمله في المسائل الدينية من جهة ثانية.

تقاطع:

حديثنا عن قضية العقلانية في القضايا الدينية لا يخلو من تعقيدات، سيما إن ربطناها بمجال خاص وحساس هو مجال الإلهيات، أو ما يربطه جانب هام من الفلسفة بمسمى «الميتافيزيقا».

لقد سعى الكثير من الفلاسفة والعلماء إلى امتحان العقل في قضية إثبات وجود خالق للكون، غير أن جانبا منهم لم يسلم بالقدرات العقلية المحضة في هذا المجال، شأن فيلسوفنا الدكتور عبد الرحمن طه الذي اعتبر أن « صحة الدليل المنطقي ليست شرطا ضروريا للبرهنة على وجود الله، (...) فليس كل معقول مفعول، ولا كل مفعول معقول، وأن الشعور بالتفاوت بين المعقول والمفعول دفع للاعتقاد بضرورة قيام عقلي عملي يكون على شروط تغاير الشروط التي عليها العقل النظري»⁽³⁰⁾.

ولا غرابة أن نجد هذا التوجه يتقاطع مع توجه مماثل لأحد رموز الفلسفة الغربية الذي جعل من عمل العقل محدودا ووظيفته قاصرة عن إدراك ما هو أعلى منه، فها هو كانط يفند الأدلة على وجود الله واحدا بعد الآخر وينقدها نقدا عنيفا من الناحية العقلية الخالصة، ولكنه يظل مع ذلك على إيمانه بوجود الله، ذلك لأنه يرى أن العقل البشري لا يستطيع أن يعرف سوى الظاهر وحده المرتبط بزمان معين ومكان محدد وأي خروج

(30) العمل الدين وتجديد العقل، المرجع السابق، ص 29.

منه عن هذا الإطار فإنه سوف يطوح نفسه في الظلام والمتناقضات⁽³¹⁾.

وهكذا نقف على أن التوجه الغالب في علاقة الدين بالعقل يخلص إلى الاعتراف بمنزلة الأخير الرفيعة، لكن أيضا بمحدوديته في بعض المسائل الأخرى، والمطلع على دراسة أبي يعرب المرزوقي لفكر ابن خلدون للوقوف على نقد الفلسفة وتأسيس الموقف الديني، سيقف على الخلاصة القريبة من هذا الاستنتاج، حين إشارة الكاتب إلى « بيان حدود العقل مع سلامة المعرفة العقلية الاجتهادية التي لا تدعي الإحاطة التي هي ليست ضرورية»⁽³²⁾.

(31) أنظر: إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للنشر والتوزيع، س 2005، ص 230-231.

(32) صونا للفلسفة والدين، دار الفرقد، دمشق سوريا، ط 2، س 2013، ص 349.

الأخلاق الدينية و وحدة المعنى

المعاملة أنموذجاً بين: الإسلام، المسيحية،

والكنفوشية

يزخر التراث الإنساني بالعديد من المبادئ والقيم الجميلة، والمتتبع لنحل ومثل الإنسان لا بد له أن يقف على مثل هذه الدُّرر المتناثرة هنا وهناك، وهكذا قد يصادف المنتمي إلى دين محدد، أو فلسفة ما، تعاليم ومبادئ مما ألفه في بيئته الأصلية، قد تضمنتها تعاليم أو نصوص أخرى مخالفة لما عهده.

فهل القيم الإنسانية خطُّ متصل تنتقل من جيل إلى جيل، وتكرسها الديانات المختلفة؟.

هو تساءل قد نجد له موطئ قدم في الحديث المروي عن الرسول ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». فالتتمة تستتبع وجود النواة الأولى، أو القيم المسبقة، وهذا ما لمسناه في ما أسعفتنا الظروف في الإطلاع عليه في نصوص وفلسفات متباينة.

وإذا كانت الحكمة ضالة كل مؤمن، فمن الجميل تتبعها في كل المصادر التي توجد فيها، والعمل على تبيانها واستثمارها، والسعي إلى تأكيد أن

الجوانب المضيئة لا تزال تسطع في الإنسان مهما كانت قناعاته وتوجهاته التي تنبع من الفطرة النقية الصافية، والأخلاق لها بعدٌ ومعنى كوني وعالمي، متعارف على جدواها وروعته، وتحتاج فقط إلى التفعيل على أرض الواقع ممارسةً وتطبيقاً، أما على المستوى النصي فلن نختلف عن احتفالها بهذه القيم الأخلاقية التي تنشدها البشرية في كل زمن وفي كل مكان.

وحتى نقف على بعض الأمثلة التي بها يمكن أن نبين مدى الترابط بين القيم الأخلاقية في المضمرة الديني، وفق مشاربه المختلفة، سنتناول كأنموذج مسألة المعاملة بين الأفراد وذلك كما نظر إليها ديننا الإسلامي الحنيف، أو كما تطرقت إليها المسيحية، وكذا بعض الفلسفات الإنسانية القديمة كالكنفشيوسية، وهذه المعاملة ركزنا فيها على مثالين همّ الأول: الصدقة كما نظمها النص الديني الإسلامي والمسيحي، ثم الثاني تناولنا فيه المعاملة بالمثل كما دعا إليها كونفشيوس ونصّ عليها في الأحاديث النبوية الشريفة، وذلك في محاولة منا للوقوف على حدود الاشتراك بين هذه النصوص متتبعين آفاق وحدة المعنى في الأخلاق الدينية.

أولاً: الصدقة بين الإسلام والمسيحية

يعتبر التكافل الاجتماعي من السمات المميزة للمسألة الدينية بصفة عامة، لذا نجد معظم الأديان تدعوا إلى التكافل الاجتماعي والتعاون والإيحاء وتنفيس الكربات.. الخ، وتبقى الكرامة الإنسانية التاج الذي يجب حفظه وصيانته من أي شيء قد يمس بها، أو قد يجعل المرء يشعر بأنها قد جُرحت بسلوك معين حتى ولو كان يحمل من حسن النوايا ما يحمل، لذا نجد الإسلام والمسيحية قد سعيا إلى صيانة هذه الكرامة

متى تعلق الأمر بـ «الصدقة»، فالأخيرة وإن كانت تسعف في ردة بعض الصدوع التي يحدثها الفقر وتعمقها الهشاشة، إلا أنها يجب ألا تمس الإنسان الذي يستحي أن يظهر بمظهر المحتاج بالرغم من حاجته الملحة، بل ويجب ألا تمس من كرامة المعروف بتعاطيه للتسول، لذا فالتصدق، وحتى يستوفي شروطه لا بد أن يراعي، إلى جانب النية الخالصة، شرطين أساسيين: السلامة من الرياء وحفظ كرامة الغير.

ولكون أننا مقتنعون بأن الدين الإلهي واحد في مصدره، فإننا لا نستغرب من الوقوف على تعاليم ونصوص تكاد تكون متطابقة من حيث المبنى والمعنى معاً، وهذا ما نلمسه في كل من الإسلام والمسيحية، إذ سنتطرق إلى خلق التصديق في كلتا الديانتين بما يكرس وحدة المعنى إلى حد بعيد، بل قد نقف على شبه تطابق على مستوى اللفظ أيضاً:

1 - النص المؤطر: الإسلامي والمسيحي:

جاء في الحديث الذي رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ والذي خصّ الأفراد السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله، ومنهم: «رجل تصدق بصدقة، فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه» متفق عليه⁽¹⁾.

وفي إنجيل متى، الإصحاح السادس جاء فيه: « واحترزوا من أن تصنعوا صدقتكم قدام الناس لكي ينظروكم،... وأما أنت فمتى صنعت صدقة فلا تعرف شمالك ما تفعل يمينك...».

(1) أورده الإمام أبوزكرياء يحيى بن شرف النووي الدمشقي، رياض الصالحين، دار المعرفة، الدار البيضاء المغرب، س 1997، ص 141.

2 - حول المعنى:

لقد حث القرآن الكريم أيضا على إخفاء الصدقات، فقد قال الحق تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾⁽²⁾، وجاء في تفسير ابن كثير⁽³⁾ لهذه الآية ما يلي: فيه دلالة على أن إسرار الصدقة أفضل من إظهارها، لأنه أبعد عن الرياء، إلا أن يترتب على الإظهار مصلحة راجحة، من اقتداء الناس به، فيكون أفضل من هذه الحيثية.

وعن الحديث الذي أشرنا إليه في هذا الصدد، قال خالد بن عثمان السبتي⁽⁴⁾: المال شيء محبب إلى النفوس، ولا تبذله النفوس وتجدد به إلا بمجاهدة وصبر، وأن تستحضر العوض في مقابل هذا البذل، فالإنسان إما أن يبذل هذا المال؛ لأنه يرجو مكسباً دنيوياً، أو يبذل هذا المال لأنه يريد من الناس أن يذكروه وأن يمدحوه وأن يُطروه بأنه تصدَّق وأنفق وبذل، فهو يفعل ذلك ليحصل هذه اللذة التي لربما تفوق لذة المال، فإن الكثيرين قد يبذلون الأموال من أجل تحصيل السمعة والمنزلة والمحمدة في قلوب الخلق، كما هو معلوم، هذا الإنسان قد انتفى عنه ذلك جميعاً، فنفسه لا تجد شيئاً يتسرب إلى شيء من شهواتها ومطلوباتها من طريقه. وكثير من النفوس لربما تتسرب من ناحية الرياء والسمعة وطلب المنزلة والمحمدة في قلوب الخلق، فيجد الإنسان بسبب ذلك لربما لذة وأنساً وفرحاً يعوضه عما يلقاه من شدة ومعاناة عند القيام بالعبادة، يفرح بثناء الناس وبإطرائهم وبتقديمهم وتعظيمهم وما

(2) سورة البقرة، الآية 271.

(3) أنظر: <https://quran.ksu.edu.sa/>

(4) موقعه: <https://khaledalsabt.com/>

شابه ذلك، فإذا تفتن الإنسان إلى هذه المداخل الخفية وقطعها ولم يرد إلا وجه الله فإنه عندئذ يكون قد جاهد المجاهدة الحقّة الكاملة.

أما عن تفسير الإصحاح السادس الموماً إليه أعلاه فمما ورد فيه⁽⁵⁾: أن المسيح يأمرنا أن نخفي الصدقة عن معرفة أهلنا القريبين منا كاليمين والشمال. لكن الحقيقة هي أنه إذا أمكننا فلنخفها عن أنفسنا حتى أن أيدينا التي نوزع بواسطتها الصدقة لا تشعر بأننا نحن فاعلين الصدقة ... ثم إنك إذا أردت أن تفعل الحسنات فلا تفكر ولا تستشر ولكن اصنعها بلا مشورة ولا مانع أو تأخير.

نجد إذاً، أن المعاملة القائمة على المساعدة ومد يد العون بالتصدق، يقتضي في كلا الديانتين أن يتم وفق ما يمنع الرياء والمجاهرة، وأن تصب في ما يحمي كرامة السائل نفسه. وبالتالي يمكننا القول هنا أن وحدة المعنى قائمة إلى حد كبير بين الاتجاهين.

ثانياً:

المعاملة بالمثل... بين تعاليم كونفوشيوس والإسلام

المعاملة بالمثل قاعدة تنسحب على كثير من المجالات، لكن في الجانب الإنساني تصطبغ بالمعاني الإيجابية أكثر، ذلك أن المعاملة بالمثل في هذا الصدد تقتضي أن يأتي الفرد غيره بالسلوك الذي يرتضي أن يأتيه به الغير، والإنسان لا يحب إلا أن يعامل بالتي هي أحسن دوماً، وإذا قال غاندي أننا

(5) <http://www.syriacstudies.com>

يجب أن نكون ذلك التغيير الذي نحب أن نراه في العالم، فالصورة المثلى للعالم تنعكس في سلوك الأفراد وتصرفاتهم، فالكل يحب أن يرى ويجد الاحترام، واللياقة، والشهامة، والصدق، والوفاء، والإخلاص، وكل الأخلاق الحميدة، يحب في البداية والنهاية أن يكون موضوعاً لهذه المعاملة، وهنا تأتي التعاليم الدينية بصفة عامة تحت على الأخذ بزمام المبادرة من خلال تفعيل هذه الخصال انطلاقاً من النفس والذات، حتى ترتد في تصرفات مماثلة من الغير.

هي مسألة ليست بالأمر اليسير واقعا، لكنها على مستوى النص مكرسة، ولا يمكننا مع ذلك نفيها من الوجود بين الأفراد جملة، فالنماذج المثلى من الناس موجودة في كل زمان وفي كل مكان.

وفي هذه النقطة سنسلك المقارنة بين النص الديني الإسلامي، والفلسفة الكنفوشيوسية العريقة في الحضارة الشرقية، لنقف عن وحدة المعنى في هذا الصد بين الاتجاهين:

1 - النص المؤطر: الكنفوشيوسي والإسلامي؛

كونفوشيوس (551 ق.م - 479 ق.م) هو أول فيلسوف صيني يفلح في إقامة مذهب يتضمن كل التقاليد الصينية عن السلوك الاجتماعي والأخلاقي. ف فلسفته قائمة على القيم الأخلاقية الشخصية وعلى أن تكون هناك حكومة تخدم الشعب تطبيقاً لمثل أخلاقي أعلى. ولقد كانت تعاليمه وفلسفته ذات تأثير عميق في الفكر والحياة الصينية والكورية واليابانية والتاوانية والفيتنامية. ويلقب بنبي الصين⁽⁶⁾.

(6) أنظر ar.wikipedia.or

و.من الأقوال المنسوبة لكنفشيوس والموثقة عنه في هذا الصدد:

«اعمل على تحقيق ما تريد تحقيقه لنفسك، على تحقيقه لغيرك.»⁽⁷⁾

وقوله أيضا: «لا تفعل في الغير ما لا تريد أن يفعل بك»⁽⁸⁾

أما في الإسلام، فعن عبدالله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله ﷺ: «فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُزْحَرَ عَنِ النَّارِ وَيَدْخُلَ الْجَنَّةَ، فَلتَأْتِهِ مَنِيَّتُهُ وَهُوَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَلِيَأْتِ إِلَى النَّاسِ الَّذِي يَحِبُّ أَنْ يُؤْتَى إِلَيْهِ»⁽⁹⁾

2 - هول المعنى:

إن ما يميز الدين الإسلامي هنا هو أنه يهتم بالباطن كما يهتم بالظاهر، فهذه الثنائية قاعدة راسخة في الإسلام، فلا يكفي أعمال السلوك الظاهري مع إغفال الباطن أو النية، فالمعاملة بالمثل في الدين الإسلامي تقوم أولا على الجانب النفسي الوجداني، وهنا نستحضر الحديث المشهور عن النبي الأكرم ﷺ: «لا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ»⁽¹⁰⁾. إذا فالمعاملة في الإسلام تبتدئ أولا بعمل قلبي: حب الخير للغير، أو تمني حصول الشيء الجميل للغير كما يتمناه الفرد لنفسه، وهذا قبل أن ينقلب

(7) عبد المالك بعثو، محاضرات في مادة حكمة الشرق، السنة الدراسية 2019-2020، كلية

الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش-المغرب..

(8) بول ماسون- أورسيل، الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف مصر،

د.س، ص 170.

(9) رواه مسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول، 3 / 1472 -

1844.. راجع: <https://www.alukah.net>

(10) متفق عليه . رياض الصالحين، المرجع السابق، ص 50

العمل النفسي الوجداني إلى سلوك ظاهري ملموس، أي إتيان الفرد الغير بما يجب أن يأتيه به.

والعمل هنا هو الميزانُ الصحيح للإحسان وللنصح لعباد الله، فكلما أشكلَ عليك شيءٌ مما تعامل به الناس؛ فانظر هل تحب أن يعاملوك بتلك المعاملة أم لا؟ فإن كنتَ تحب ذلك؛ كنتَ محبًا لهم ما تُحب لنفسك، وإن كنتَ لا تُحب أن يعاملوك بتلك المعاملة؛ فقد ضيعتَ هذا الواجب العظيم⁽¹¹⁾.

إن من يهتدي بهذه القاعدة في معاملاته الاجتماعية تستقيم حاله، وتجمُلُ خصاله، وترقى مع الناس أفعاله «فلا يؤذيه»؛ لأنه لا يحب أن يؤذوه، ولا يعتدي عليهم؛ لأنه لا يحب أن يعتدوا عليه، ولا يشتمهم؛ لأنه لا يحب أن يشتموه، وهلمَّ جراً: لا يغشهم في البيع والشراء وغير ذلك، ولا يكذب عليهم؛ لأنه لا يحب أن يُفعلَ به ذلك، وهذه قاعدة لو أن الناس مشوا عليها في التعامل فيما بينهم لنالوا خيراً كثيراً⁽¹²⁾.

وفي الكنفشيوسية تم التركيز في المعاملة بالمثل في العلاقة الرابطة بين الحاكم والشعب، فسيادة الحاكم عنده تعتمد على المثل والمحاكاة⁽¹³⁾، غير أنها باتت قاعدة أخلاقية تنصرف إلى كافة مناحي الأفراد المنتمين إليها.

(11) عبد الرحمان بن ناصر السعدي، بهجة قلوب الأبرار وقررة عيون الأخيار، مدار وطن للنشر الرياض، ط2، س 2011، ص 241

(12) عمر بن عبد الاله المقبل، خطبة في سفر، منشور على موقع: <https://ar.islamway.net/>

(13) بول ماسون- أورسيل، المرجع السابق.

في ختام هذه النافذة:

نصل إلى أنه تتعدد الصور والنماذج المتعلقة بالأخلاق الدينية كما هي منصوص عليها في مذاهب وديانات مختلفة، والتي قد نجد لها تطابقا في المعنى، بل أحيانا أخرى تطابقا على مستوى اللفظ أيضا، ولكون هذا المقام لا يسعفنا في سرد أمثلة أخرى، كونها تحتاج دراسة مستقلة، إلا أننا نتمنى في هذا المقال البسيط أن تتضح الرؤية أو جانب منها على الأقل.

هذا ونشير إلى أن تواصل القواعد بين الشرائع يظل قائما، وقد تناول الباحثان عبد الجواد ياسين وهشام جعيط ترابط التشريع القانوني والشرعي كما هو في بعض الملل والحقب المختلفة، والتي نص عليها أيضا في الشريعة الإسلامية، وهذا أيضا يستحق دراسة مستفيضة مستقلة.

الحرية في الفكر الفقهي التقليدي

عن مفهوم الحرية عند عبد الله العروى

يعتبر موضوع الحرية من أهم ما يتطرق إليه الفرد الحديث في عالمنا المعاصر هذا، فلا يخلو قاموس خطابنا شبه اليومي، بمختلف تفرعاته وتلاوينه، من كلمة «حرية»، فالكل يتكلم ويحاجج بهذا المفهوم وبهذا المصطلح.

وقد عمد المفكر والمؤرخ المغربي عبد الله العروى في إطار مشروعه الفكري إلى وضع مجموعة من المفاهيم شملت الأيديولوجية والتاريخ والدولة والعقل، كما تناول أيضا مفهوم الحرية. وما يميز الأستاذ عبد الله العروى هو المنهج التاريخي الذي يتناول به موضوعاته، فربط المفهوم بسياقه الحاضر والحديث لا يتم دون أن يعرج عن السياق التاريخي له في حقب محددة.

والحرية بدورها عند عبد الله العروى قد خضعت لذات المنهج، وقد اخترنا أن نتطرق إليها في إطار الثقافة العربية الإسلامية كما هي عليه في الفكر الفقهي التقليدي، وذلك للوقوف على طبيعتها ومدى تقاربها

أو تمايزها عن المفهوم كما هو عليه في الفكر الحديث سيما في المفهوم الغربي.

ولتحقيق هذه الغاية كان لزاما علينا، ونحن نعمل قراءتنا الخاصة لكتاب المؤرخ المغربي عبد الله العروي: «مفهوم الحرية»⁽¹⁾، أن نتطرق إلى الإشكال المطروح بداية على مستوى التحديد والتعريف للحرية في الفقه الإسلامي، والذي سنمهد له بالتصور الذهني لها كما ننظر نحن إليها لإجراء مقارنة تقريبية لها من خلال تحليل العروي نفسه، وذلك قبل أن نخرج من الإطار التعريفي والثقافي للحرية لنصل من خلاله إلى التصور الفقهي التقليدي لها، مستعينين بمثال لفكر أصولي معاصر. هذا قبل أن نعمد إلى تبيان طبيعة الحرية في الحقبة التي تناولها فيها العروي وكما هي عليه في الزمن القريب.

أولاً: الحرية وإشكال التحديد في الفقه الإسلامي

قد تتنوع التعاريف المعطاة لكلمة «حرية»، وقد تختلف من إطار فكري إلى آخر، ومن حقبة زمنية إلى أخرى، لكن يمكن أن ننظر إليها في هذا العصر إلى أنها⁽²⁾ هي إمكانية الفرد دون أي جبر أو شرط أو ضغط خارجي على اتخاذ قرار أو تحديد خيار من عدة إمكانيات موجودة. مفهوم الحرية يعين بشكل عام شرط الحكم الذاتي في معالجة موضوع ما. والحرية هي

(1) المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء المغرب، ط 5، س 2012.

(2) أنظر : <https://www.wikiwand.com>

التحرر من القيود التي تكبل طاقات الإنسان وإنتاجه سواء كانت قيودا مادية أو قيودا معنوية، فهي تشمل التخلص من العبودية لشخص أو جماعة أو للذات، والتخلص من الضغوط المفروضة على شخص ما لتنفيذ غرض ما، والتخلص من الإجبار والفرص.

فهل يجد هذا التعريف أو التحديد مكانا في الفقه الإسلامي التقليدي؟.

في هذا الصدد يتناول عبد الله العروي إشكال الحرية في المجتمع التقليدي الإسلامي من البداية التي تطرحا الكلمة كمفهوم أو اصطلاح، منطلقا من التساؤلات التي وضعها المستشرقون الذين بحثوا في موضوع الحرية وعلاقتها بالمجتمع الإسلامي والتي تجلت أساسا في التالي: هل أخذ مفهوم الحرية من الثقافة الغربية، حيث لا وجود له في الثقافة العربية الإسلامية التقليدية؟، وهل ممارسة الحرية منعدمة في هذا المجتمع؟.

هنا يسعى العروي إلى تبيان الخطأ المنهجي الاستشراقي، متتبعا في هذا الإطار التعاريف التي قدمت للحرية من الناحية اللغوية، ذلك أن اللغة تعكس ثقافة المجتمع في حقبة من حقب التاريخ، وبالتالي فلا يمكن إنكار التحليل اللغوي كما أكد على ذلك الكاتب⁽³⁾، فمن الناحية اللغوية وجد أن مادة «حرر» تعرف معان أربعة كالتالي⁽⁴⁾:

1- المعنى الأخلاقي: وهو الذي كان معروفا في الجاهلية وحافظ عليه الأدب، فالحررة في اللسان تعني الكريمة.

(3) العروي، المرجع نفسه، ص 17

(4) العروي، المرجع نفسه، ص 15-16

2- المعنى القانوني: وهو المستعمل في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ﴾⁽⁵⁾.

3- المعنى الاجتماعي: والذي استعمله بعض متأخري المؤرخين والذي يعنى من خلاله الحر بأنه المعفى من الضريبة.

4- المعنى الصوفي: فكما جاء في تعريفات الجرجاني بأن الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب.

وقد استخلص العروي من هذا التحديد الرباعي المتنوع للحرية فائدتين تتمثل الأولى في كون الصيغة المألوفة هي الصفة ومشتقاتها: حر، محرر، تحرير. أما المصدر الأصلي، حرية، فإنه يستعمل للتمييز بين من كان حرا من الولادة وبين من كان عبدا ثم أعتق. والفائدة الثانية تتجلى في كون المعاني الأربعة تدور حول الفرد وعلاقته مع غيره، أكان ذلك الغير فردا آخر يتحكم فيه من الخارج أو قوة طبيعية تستعبده من الداخل⁽⁶⁾.

ثانيا: الحرية من اللغة إلى الفقه التقليدي

إن الخروج من منطقة التحديد اللغوي للحرية يصل بنا عند الأستاذ العروي إلى التناول الفقهي التقليدي لهذا الموضوع، وقد وقف عند مسألة مهمة تتمثل في التمييز القائم بين المفهوم الفقهي للحرية والمفهوم الغربي

(5) سورة النساء الآية 92.

(6) العروي، المرجع نفسه، ص 16-17.

لذات المفهوم، فالفقه التقليدي، بالنسبة للعروي، يرفض تناول الغربي للحرية إذ أشار إلى موقف المؤرخ المغربي الشهير أحمد الناصري الذي جاء فيه: « واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأساً... واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبينها رسول الله لأمته وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم»⁽⁷⁾.

وقد يتضح في هذا المقطع أن الفكر الفقهي التقليدي يميز بين «الحرية الشرعية» التي يدعو إليها، و«الحرية الغربية» المنهية عنها والمحذر منها، مع العلم أن النظر في بعض توجهات الفكر الفقهي يعطي للحرية معانٍ واسعة تكاد تكون مطابقة مع المفهوم الغربي، لكن تأتي الحدود المؤطرة لهذه الحرية، والمميزة لها عن الحرية غير المرغوب فيها، لتجعلها في قالب قد ساهم في تقليص هذه المعاني الرحبة، ففي البداية سنجد أن الحرية التي أعطاها الله للإنسان، كما ذهب إلى ذلك محمد صالح المنجد في أحد خطبه⁽⁸⁾، قد أعطاه إياها ليختار ما يشاء من هذه المباحات، فيأكل ما يشاء، ويلبس ما يشاء، ويتنقل حيث يشاء، ويمتنع ما يشاء من المهن، ويعمل ما يشاء من الأعمال، وكذلك يبيع ما يشاء، ويشترى ما يشاء، ويستأجر ما يشاء، ويؤجر ما يشاء، من سائر التصرفات، وهذه الحرية، وهذا الاختيار أيضاً نجده للذكر والأنثى: فالإنسان يتزوج من يشاء، وكذلك

(7) العروي، المرجع نفسه، ص 13.

(8) منشورة على موقع: <https://ar.islamway.net>

المرأة ترضى بمن تشاء، فمن شاءت وافقت على الزواج منه، ومن شاءت أن تأبى الزواج منه أبت، ولها الحرية في ذلك، قال عليه الصلاة والسلام: «لَا تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ» قالوا: كيف أذنها؟ قال: «أَنْ تَسْكُتَ»⁽⁹⁾ وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ. وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾⁽¹⁰⁾، وهذه الحريات التي أعطاها الله للبشر ثابتة، ومقررة وهي من العيش الكريم، وغصب الإنسان على أكلة لا يريد لها أو زيجة لا يريد لها ظلم، وجاء الإسلام بحرية الابتكار، فهذا الإنسان مسموح له أن يكتشف، وأن يخترع، وأن يركب، وأن يصنع، إنها أشياء مفتوحة بحرية للناس، إنه حر أن يتكلم بما في نفسه، وأن يعبر عن رأيه، وهكذا وجوه الحرية كثيرة واضحة.

لكن وفي ذات الخطبة يتم التحذير من الحرية كما هي مفهومة عند «أعداء الدين» قد نفخ أعداء الإسلام في بعض الناس باسم الحرية ما يجعلهم بذلك عبيداً لشهواتهم، وأهوائهم، ومبادئ الغرب والشرق، وهذه الأطروحات الباطلة التي يأتون بها ليلاً ونهاراً؛ ولذلك فإن الله لما أعطى للبشر حرية في التصرفات -كما قلنا- بيعاً، وشراء، واستئجاراً، وكفالة، ورهنًا، وحوالة، ونحو ذلك، وأعطاهم الحرية في الطعام، واللباس، والنكاح، فإنه سبحانه وتعالى جعل لذلك قيودًا، وفهم القيود مهم جدًا لمعرفة بطلان مبدأ الحرية المطلقة⁽¹¹⁾.

(9) رواه البخاري: [6970]

(10) سورة النساء الآية 19.

(11) منشورة على موقع: <https://ar.islamway.net>

أما بالنسبة للمفكر المغربي عبد الله العروي، فالبحت في القاموس اللغوي للحرية أفضى إلى الوقوف على ميدانين للحرية:

1- الميدان الفقهي: والذي يتعرض لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة تعالج مسائل الرق والحجر وكفالة المرأة الطفل، وبالتالي فهو يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة، فالإنسانية لا تكتمل في الفرد إلا إذا شرف بالتكليف، أي إذا أصبح قادراً على الانضباط لقواعد وأوامر سماوية، فلغير المكلفين كالطفل والمعتوه أن يعملوا ما يشاءون لأنهم غير مكلفين، حریتهم كاملة لكن إنسانیتهم ناقصة⁽¹²⁾. وعموماً فالمجتمع الذي يصوره لنا الفقه مجتمع مجزأ إلى أحرار ورقيق، ينقسم فيه الأحرار إلى أكفاء ومحجورين، والأكفاء إلى رجال ونساء، والرجال إلى حكام ومحكومين..⁽¹³⁾.

2- الميدان الأخلاقي: والذي وقف فيه العروي على أن الحرية تطرح من زاويتين: الأولى زاوية علاقة العقل بالذات أو الروح بالطبيعة فيتم التساؤل عن قدرة العقل في التغلب على النفس وتغيير ميولها الطبيعية. والزاوية الثانية تتناول علاقة الإرادة الفردية بالمشيئة الإلهية، وأشكال تعارض الأولى للثانية، هذا الإشكال الذي تعدد الإجابات المقدمة إليه بتعدد المدارس والآراء، غير أن أغلبية المسلمين اتخذوا في النهاية خطأ وسطاً عبرت عنه بكل وضوح المدرسة الأشعرية⁽¹⁴⁾.

(12) العروي، المرجع نفسه، ص 18.

(13) العروي، المرجع نفسه، ص 19.

(14) العروي، المرجع نفسه، ص 19-20..

طبيعة الحرية إذن؟

بعد التحليل الثقافي واللغوي للحرية يخلص عبد الله العروي إلى أننا لم نجد في الفقه والأخلاق أشياء جديدة لم نمر عليها في القاموس. إن المفاهيم التي يلجأ إليها الفقه وعلم الكلام التي تقترب من مفهوم الحرية كما نتصوره الآن تدور كلها حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالقه وأخيه في الإنسانية، فهي قانونية أخلاقية، أما مفهوم الحرية، كما تصوره القرن التاسع عشر وكما ورثناه عنه كلياً أو جزئياً، فإنه يدور حول الفرد الاجتماعي، أي الفرد المشارك في هيئة إنتاجية، كان المجال الإنتاجي هو مصب اهتمام الليبراليين وهذا المجال بالضبط هو الذي يختفي في الاستعمال الإسلامي التقليدي⁽¹⁵⁾.

(15) العروي، المرجع نفسه، ص 21-22.

الاستدلال وأزمة المعقول عند الغزالي

العقل بين الإعلام والإطاحة في الإحياء

يعد محمد أبو حامد الغزالي -رحمه الله تعالى- من أبرز من ترك بصمته في التراث الإسلامي، كما أنه ترك مواقف متباينة حول توجهاته ومؤلفاته أبرز هذه الأخيرة كتابه إحياء علوم الدين، هذا الكتاب الذي كان ولا زال موضع تمحيص ودراسة من طرف الكثيرين.

فهو أبو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري الصوفي الشافعي الأشعري، أحد أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري، (505/450 هـ / 1058م - 1111م). كان فقيهاً وأصولياً وفيلسوفاً، وكان صوفي الطريقة، شافعي الفقه إذ لم يكن للشافعية في آخر عصره مثله، وكان على مذهب الأشاعرة في العقيدة، وقد عُرف كأحد مؤسسي المدرسة الأشعرية في علم الكلام، وأحد أصولها الثلاثة بعد أبي الحسن الأشعري⁽¹⁾.

(1) أنظر: <https://ar.wikipedia.org>

وقد عرف الغزالي مدحا وإطراء وصل بعضه حد التطرف، كما عرف انتقادا حادا، فمن الإطراء الذي قيل عنه ما ورد في ترجمته في كتاب الإحياء ومما جاء فيه أنه: «حجة الإسلام، ومحجة الدين التي يتوصل بها إلى دار السلام، جامع أشتات العلوم، والمبرز في المنقول منها والمفهوم. جرت الأئمة قبله لشأو ما قنع منه بالغاية، ولا وقف عند مطلب بل لم يبرح في دأب لا يقضي له نهاية، حتى أخمل من الأقران كل خصم بلغ مبلغ السها، وأخذ من نيران البدع كل ما لا تستطيع أيدي المجادلين مسها، كان رضي الله عنه ضرغاما إلا أن الأسود تتضاءل لديه وتتوارى، وبدرا تماما إلا أن هداه يشرق نهارا، وبشرا من الخلق إلا أنه الطود العظيم...»⁽²⁾. بل ورد في الترجمة أيضا أنه أيضا أهدى للأمة من البدر في الظلماء لا يبغضه إلا حاسد أو زنديق، كما وردت قصة عن البلاء الذي حصل لمبغضيه كالذي كان يبغضه ويغتابه فرأى في المنام النبي ﷺ وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما والغزالي يشتكيه للنبي، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: هاتوا السياط، وأمر به فضرب بين يديه لأجل الغزالي وقام هذا الرجل من النوم وأثر السياط على ظهره⁽³⁾.

وفي المقابل انتقده البعض، منه ما قاله الإمام الطرطوشي المالكي: «فلما عمل كتابه سماه «إحياء علوم الدين» عمد يتكلم في علوم الأحوال ومراقبي الصوفية، وكان غير دري بها ولا خبير بمعرفتها، فسقط على أم رأسه فلا في علماء المسلمين قر، ولا في أحوال الزاهدين استقر، شحن كتابه بالكذب على رسول الله ﷺ، فلا أعلم كتاباً على بسيط الأرض في مبلغ علمي أكثر

(2) 'حياء علوم الدين، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 3.

(3) الإحياء، المرجع السابق، ص 5.

كذبا على رسول الله ﷺ منه...» (4).

ونحن إذ سنغوص في البدايات الأولى لكتاب الإحياء للغزالي، سنسطر مجموعة من الملاحظات بشأن الاستدلال فيه في الشق الذي نعتبره يعرف أزمة في علاقته بالمعقول (5) إذا ما أخذنا هذه اللفظة على أنها تعني المنطقي، أو ما يقبله العقل ويمكن تصوّره أو إدراكه وتصديقه. وذلك دون أن يعني ذلك تنقيصا من قدر الغزالي أو تبخيسا لجهد لسنا أهلاً لقيمتها التي أقرها أهل الاختصاص في جوانب عدة ومواضع متنوعة.

فتناولنا للاستدلال في شقه المتعلق بالمعقول سيظل خاضعا لمعايير ومنطلقات الفهم الخاص الذي يؤطرنا في الزمان والمكان الحاليين، والذي سيتأثر لا محالة بقواعد البحث ومنهجه في العلوم الإنسانية وفق المتعارف عليه في هذا الميدان، فأى منا ولج الجامعة وأعد بحثا للتخرج يُفرض عليه توثيق المراجع التي اعتمدها والتي استقى منها استدلالاته الموظفة في البحث، وهذا ربما ما سيلمسه القارئ بطريقة أو بأخرى ونحن نمحص بعض الاستدلالات التي أوردها الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين.

لذا سنعمل في هذا المقال على سرد بعض الأمثلة المقتضبة لما استدل به الغزالي في معرض تناوله لبعض المسائل، لنقف على غرابة المعنى بدايةً، لأن المقام يفرض علينا الاقتصار على نماذج ثلاثة، لأن مناقشة كل الاستدلالات تحتاج بحثا مستقلا طبعا. وبعدها سنتطرق إلى مكانة العقل لديه في هذا الإطار في نقطة تالية وذلك قبل أن نختم بغايتنا من هكذا مناقشة.

(4) أنظر: <https://www.islamweb.net>

(5) أنظر قاموس المعاني: <https://www.almaany.com>

أولاً: الاستدلال وسؤال المعنى

لقد تعرض كتاب إحياء علوم الدين للكثير من الانتقاد شمل بالأساس الأحاديث المستدل بها، إذ اعتبر العديد منها ضعيفا أو موضوعا أو مكذوبا على الرسول الأكرم عليه السلام، لكن هذا لا يمنع من القول بأن المؤلف تضمن أيضا استدلالات صحيحة شملت الآيات القرآنية والأحاديث الموصوفة بالصحة. ونحن لن ندخل في هذا النقاش كونه قد استفاض فيه الكثيرون، ولأن له أهله من ذوي الاختصاص، لأن ما يهمنا في هذا المقام لا يعدو أن يكون أقوالا منسوبة إلى أشخاص آخرين ليسوا أنبياء ولا رسل، وإن كان مقامهم الرفيع معلوم لدى أغلب علماء الشريعة الإسلامية، وذلك لملاحظة المعنى الذي تتضمنه وفق معيار العقل والمنطق.

فالغزالي عند معرض حديثه عن مناقب الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى- قد استفاض في إبرازها، وكثير مما قيل في الشافعي نحسبه أهل له، فقيمة الرجل معلومة لدى الكثيرين، غير أن بعض ما نسب إليه نحسبه أيضا صعب الاستساغة والقبول، فمما ورد في حق هذا الإمام في الإحياء: « كان الشافعي رحمه الله يختم القرآن في رمضان ستين مرة كل ذلك في الصلاة»⁽⁶⁾. وهنا يطرح إشكال المدة الزمنية التي أمكن فيها للشافعي أن يختم فيها القرآن الكريم مرتين في اليوم في الصلاة؟، أي أنه رحمه الله كان يقرأ في صلاته مائة وعشرون (120) حزبا، أي بمعدل خمس (5) أحزاب في الساعة، هذا مع فرض أنه يستمر في الصلاة دون انقطاع لمدة ستين يوما، أما وإن خصمنا في اليوم ساعات نومه وراحته وأكله وشربه وسائر

(6) الإحياء، المرجع السابق، ص 29.

متطلبات يومه فالأكيد أن الحيز الزمني سينخفض إلى أقل من (24) ساعة، وبالتالي ارتفاع عدد الأحزاب المقروءة في الساعة استجابة للنتيجة التي تم الوصول إليها وهي أنه يختم القرآن ستين مرة في رمضان كلها في الصلاة!!.

ثم نصل إلى الموضوع الذي أبرز فيه الغزالي أوصاف وعاقبة من أسماهم بـ «علماء السوء»، ففما استدل به الإمام الغزالي في هذا الصدد ما نُسب للأوزاعي رحمه الله الذي جاء فيه: «شكت النواويس ما تجد من نتن جيف الكفار فأوحى الله إليها: بطون علماء السوء أنتن مما أنتم فيه»⁽⁷⁾. ويكفي هنا أن نتساءل عن المصدر الذي استقى منه الأوزاعي هذه المعلومات، وهو حسب ما نعلم ليس ممن أوحى إليهم؟ فكيف علم شكوى النواويس⁽⁸⁾ وهي جمادات لا تنطق؟ وكيف علم أن الله سبحانه وتعالى قد أوحى إليها بتلك العبارة أو ذلك المعنى؟.

ونسرد أيضا مثالا ثالثا للاستدلالات التي تطرح إشكال علاقتها بالمعقول في كتاب الإحياء، وهو المتعلق بقصة عجيبة وردت كما يلي: «وحكي عن إبليس لعنه الله أنه بث جنوده في وقت الصحابة رضي الله عنهم فرجعوا إليه محسورين فقال: ما شأنكم؟ قالوا: ما رأينا مثل هؤلاء ما نصيب منهم شيئا وقد أتعبونا! فقال: إنكم لا تقدرين عليهم قد صحبوا نبيهم وشهدوا تنزيل ربهم، ولكن سيأتي بعدهم قوم تنالون منهم حاجتكم. فلما جاء التابعون بث جنوده فرجع إليه جنوده منكسين فقالوا: ما رأينا أعجب من هؤلاء نصيب منهم الشيء بعد الشيء من الذنوب فإذا كان آخر

(7) الإحياء، المرجع السابق، ص 62.

(8) النَّاوُوسُ : تسمية قديمة غير مستعملة تعني صُنْدُوقٌ من خَسْبٍ أو نحوه يضع النَّصَارَى فيه جَنَّةَ الميْتِ .والجمع : نَوَاوِيسٌ... راجع: قاموس المعاني : <https://www.almaany.com/>

النهار أخذوا في الاستغفار فيبدل الله سيئاتهم حسنات! فقال: إنكم لن تنالوا من هؤلاء شيئاً لصحة توحيدهم وإتباعهم لسنة نبيهم، ولكن سيأتي بعد هؤلاء قوم تقرأ أعينكم بهم تلعبون بهم لعباً وتقودونهم بأزمة أهوائهم كيف شئتم إن استغفروا لم يغفر لهم ولا يتوبون، فيبدل الله سيئاتهم حسنات، قال: فجاء قوم بعد القرآن فبث فيهم الأهواء وزين لهم البدع فاستحلوها واتخذوها ديناً لا يستغفرون الله منها ولا يتوبون عنها فسلط عليهم الأعداء وقادوهم أين شاؤوا»⁽⁹⁾.

يكفي أن نشير بخصوص هذا الاستدلال أنه تضمن ما يخالف الثابت شرعاً، أما من حيث مصدره فالغزالي رحمه الله قد أجاب عنه، وهو ما سنجعله موضوع النقطة الثانية في هذا المقال. أما من حيث تعارض القصة مع الثابت شرعاً بخصوص رحمة الله تعالى ووعده لعباده المذنبين بالمغفرة والرحمة إذا استثنى الشرك والموت عليه، فالتعميم بكون قوم سيأتون بعد التابعين تقرأ بهم عين إبليس وجنوده يقودونهم بكل سهولة و«إن استغفروا لم يغفر لهم ولا يتوبون.»، فهذا أمر غير مستساغ قياساً على نصوص القرآن⁽¹⁰⁾ والحديث الصحيح القائلة بغفران الله لذنوب عباده، فمن أسمائه الغفور، كما يستغرب من الحكم على فئة بعدم توبتها وهو ما يكذبه الواقع بكل تجلياته.

فكيف للاستدلال والعقل في بعض المواضع في كتاب الإحياء؟

(9) الإحياء، المرجع السابق، ص 77-78..

(10) كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ سورة الزمر الآية 53

ثانياً: الاستدلال والعقل... بين الإعلاء والإطاحة !

سبق أن تناولنا في مقالنا السابق موضوع العقلانية في رحاب الدين⁽¹¹⁾ موقف الغزالي من العقل، والذي تأرجح بين الإشادة والتحفظ، بل يمكننا القول هنا أنه بالقدر الذي يعلي من شأن العقل والعقلانية في مواضع، لا ينفك من الإطاحة به في مواضع أخرى، وهنا، ونحن نتحدث عن أزمة المعقول في الاستدلال عند الغزالي، سنجد في الباب السابع من كتاب العلم يتحدث عن شرف العقل وحقيقته وأقسامه، ومن الاستدلال الذي أورده في هذا الشأن ما ورد في الإحياء من حديث منسوب للرسول صلى الله عليه وسلم جاء فيه: « لكل شيء آلة وعدة وإن آلة المؤمن العقل، ولكل شيء مطية ومطية المرء العقل، ولكل شيء دعامة ودعامة الدين العقل، ولكل قوم غاية وغاية العباد العقل، ولكل قوم داع وداعي العابدين العقل، ولكل تاجر بضاعة وبضاعة المجتهدين العقل، ولكل أهل بيت قيمٌ وقيم بيوت الصديقين العقل، ولكل خراب عمارة وعمارة الآخرة العقل، ولكل امرئ عقبٌ ينتسب إليه ويذكر به وعقب الصديقين الذين ينسبون إليه ويذكرون به العقل، ولكل سفر فسطاط وفسطاط المؤمنين العقل»⁽¹²⁾.

فهل كان الغزالي رحمه الله وفيما لهذا الإعلاء الذي متع به العقل والمعقول بشأن الاستدلال الذي يعرف أزمة المعقول، سيما للنموذج الأخير الذي أفردناه لحكاية إبليس وجنوده مع صنف من العباد؟.

(11) منشور بالعدد الأسبوعي 14 من هذه المجلة.

(12) الإحياء، المرجع السابق، ص 80.

إن المطلع على كتاب الإحياء سيقف لا محالة على تضارب آراء الغزالي بشأن العقل ومكانته، فمن الاحتفاء بقدره وشرفه إلى التحذير من إعماله وتفضيل الجهل عليه، وهذا سيتضح لنا جليا إذا ما تفحصنا حكاية إبليس وجنوده وعلاقتهم بعباد الله من الصحابة إلى التابعين ومن تلاهم من الخلق، والتي أوردناها في النقطة الأولى أعلاه، فكأن الغزالي يدرك ما سيخامر القارئ لمؤلفه حول مصادر الاستدلال الذي يعتمده على غرار ما سلكناه مع الأمثلة التي بسطناها سلفا، فبادر إلى الجواب عن هذا الإشكال بنفسه عن طريق الفنقلة، إذ ورد التالي: « فإن قلت: من أين عرف قائل هذا ما قاله إبليس ولم يشاهد إبليس ولا حدثه بذلك؟ فاعلم أن أرباب القلوب يكشفون بأسرار الملكوت تارة على سبيل الإلهام بأن يخطر لهم على سبيل الورود عليهم من حيث لا يعلمون، وتارة على سبيل الرؤيا الصادقة، وتارة في اليقظة على سبيل كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة - كما يكون في المنام - وهذا أعلى الدرجات وهي من درجات النبوة العالية كما أن الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة»⁽¹³⁾.

الملاحظ أن التعليل أو الدفاع الذي سلكه الغزالي بشأن استدلاله مشبع بالميل الصوفي الذي يعطي لبعض الأفراد قدرات خارقة تجعل منه خاصة الخاصة التي تمتاز عن العامة بملكات غير عادية كإدراك الباطن والمكاشفة والاتحاد وغيرها، بل إن هذه المكانة التي عليها أمثال هؤلاء تقاسم النبوة في بعض أجزائها على حد قول الغزالي، وهذا ما حدا به إلى القول بضرورة التسليم بمثل هذه المقولات متى صدرت ممن أسبغ عليهم

(13) الإحياء، المرجع السابق، ص 78.

الغزالي صبغة الولاية التي تقترب كثيرا من النبوة، وهذا التماثل أو التقارب يجعل من الغزالي يحكم على العقل بالقصور والضعف الذي يضحى فيه الجهل خيرا منه!، وبالتالي تأتي مثل هكذا تبريرات من الإمام الغزالي لتحكم على المعقول والعقلانية بالانحطاط والزج به في الحضيض بعد أن احتفى به وبقدراته في مواضع كثيرة. ولا تقف الخطورة عند هذا الحد، ولكن تزداد حدة إذا ما فهم من دفاع الغزالي عن هكذا استدلال بمسائل عقديّة تحكم على غير المسلّم بها والمستسلم لها، أو المتجرئ على أعمال عقله في معناها بأخطر عقوبة عقديّة وهي «الكفر»، وهذه التهمة لها ما لها من تبعات في الحياة الدنيا وفي الآخرة!. يقول الغزالي في هذا الصدد: «فإياك أن يكون حظك من هذا العلم إنكار ما جاوز حد قصورك، ففيه هلك المتحذلقون من العلماء الزاعمون أنهم أحاطوا بعلوم العقول، فالجهل خير من عقل يدعو إلى إنكار مثل هذه الأمور لأولياء الله تعالى، ومن أنكر ذلك للأولياء لزمه إنكار الأنبياء وكان خارجا عن الدين بالكلية»⁽¹⁴⁾. فهل هناك أخطر من الحكم على الفرد بالخروج عن الدين بالكلية!؟

الغاية من هكذا نقاش؟

ليست الغاية من هذا المقال ولا غيره مما نشرنا أو مما سنكتب إن قدر لنا ذلك بحول المولى عز وجل التنقيص من أحد أو التشكيك في نزاهة أو إخلاص أي كان، لكنها وبكل بساطة مناقشة للفكرة بالفكرة، وهذا ما يجعل الأفكار البشرية برمتها قابلة للصواب أو الخطأ إلا ما استثني

(14) المرجع نفسه.

منها المدعمة بوحى الله لرسوله ﷺ على حد القول الذي نسب للإمام مالك رحمه الله: « كلُّ يؤخذ من كلامه ويرد إلا صاحب هذا القبر (فأشار إلى قبر الرسول ﷺ) ».

والكتاب حينما يؤلفه صاحبه وينتهي منه ويضعه في متناول القارئ يصبح ملكا جماعيا خاضعا للمناقشة والنقد، وهذا أمر أعده شيئا صحيا وأساسيا، فليس العيب في أن نبحث عن صحة ومنطق بعض الأمور التي تنسب إلى المسألة الدينية ما دام همُّ الوصول إلى الحقيقة هو هاجس الجميع. لذا فوجب التنبيه إلى أن هناك العديد من الاستدلالات التي تطرح مثل هذه الإشكالات، والتي تتطلب إعادة النظر سيما وإن كانت تعتمد في مؤلفات وخطب تالية.

والسؤال عن مصدر الشيء وصحته أمر اعتمده المشتغلون في العقائد والشرائع أنفسهم قبل «العوام» من أمثالي، لذا فهو أمر محمود لا شك أنهم سيشجعون عليه، اللهم من يعتقد منهم أن من البشر ممن لم يوح إليهم أنهم يرتقون إلى درجة المصطفين من الأنبياء والرسل بشيء ما غير معلوم. وهذا محل نقاش آخر!

الصراع بين العلم والدين

محنة برونو وغاليلي مع الكنيسة

يمتاز الدين عن العلم بكونه يقوم على مسلمات وبديهيات تجد سندها وأساسها على الإيمان المطلق والتسليم بالحقائق والنتائج المصرح بها من لدن رجال الدين وفق ما استنبطوه من الكتب المقدسة، هذا ما يجعلنا نجد أن رجل الدين يحث المؤمن على القبول بالحقيقة الدينية دون الخوض في تفاصيلها أو الجدل في حيثياتها، وهذا لا نجده عند العلم الذي يقوم أساساً على التجربة والمنطق والعقل، كما أن العلم لا يتطور إلا بناء على مخرجات العلوم السابقة ومحاولة تجاوزها، وهذا ما جعل البعض يقدم تعريفاً للعلم بكونه تاريخ أخطاء. لذا فليس غريباً أن نقف على الصدمات القائمة والمتكررة بين الدين والعلم.

وهكذا، فكلما أمعن العالم في القدم ترامت حدود المعرفة الإنسانية، واتسعت آفاقها، وتجددت الحاجة من الحين إلى الحين إلى تنقيح الآراء والمعتقدات السائدة وتصحيحها، أو نبذها والأخذ بآراء ومعتقدات مستحدثة تلائم المعرفة المتطورة والعلم الجديد. وما كان يبدو في عصر من العصور

من الحقائق المسلم بصحتها قد يراه عصر آخر من قبيل الأوهام والضلال، ولكن الإنسان شديد التعلق بالآراء التي نشأ عليها، والمعتقدات التي ألفها، ومن ثم يضيق صدرها بالمصلحين والمجددين والمكتشفين والمخترعين الذين يقدمون الآراء الجديدة، ويعملون على تغيير المعتقدات السالفة. وحتى اليوم قد يكون نصيب من يقوم بمثل هذه المحاولة السخرية والازدراء، أما في العصر الوسيط فكان نصيبه الهوان والشقاء والنفي، وفي بعض الأحيان كان يُلْحَق صاحب الرأي الجديد بطائفة المجرمين الأثمين، الذين لا يجد المجتمع أمنه وراحته إلا في الخلاص منهم والقضاء عليهم⁽¹⁾.

فلم تتوان الكنيسة، خلال هذه الفترة، من مجابهة كل ما لا يتفق مع توجهاتها، حتى ما طال الجانب الكهنوتي الخاص بالعبادات، فهاهو اللاهوتي الانجليزي جون ويكلف (1324 - 1384م) حينما اعتبر أن الكاهن الحقيقي هو كاهن بأعماله الصالحة، وتقواه بينه وبين نفسه، لا من خلال عمله بالكنيسة، رافضا بذلك الكهنوت التقليدي القائم، فحوكم بعد وفاته أكثر من مرة، وهو ميت، وأدين بتهمة الهرطقة أكثر من مرة، وصدر قرار بابوي في حق جثته بحرقها، وذر رمادها، وقد نفذ هذا الحكم فعلا بعد وفاته بواحد وثلاثين عاماً⁽²⁾. وليس جون ويكلف لوحده من لاقى هذه المعاملة وهذا المصير، بل اتخذ صراع الكنيسة مع كل ما يخالف توجهاتها ويهدد كيائها وتواجدها أشكالاً متنوعة من المضايقات والإرهاب

(1) أمل مبروك عبد الحليم، ضحايا حرية الفكر: جيوردانو برونو نموذجاً، مجلة التفاهم، السنة 16، شتاء وربيع 2018م/1439هـ، العدد 59-60، ص 421.

(2) عيسى جابلي، الفكر المسيحي الكاثوليكي المعاصر والآخر، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط المغرب، سنة 2016، ص 97.

والمحاكمات والإعدامات بطرق وحشية، سيما وإن كان المعني يقوم على أفكار ومبادئ علمية أساسها العقل والتجربة.

وحدثنا عن الصراع القائم بين العلم والدين ممثلاً في الكنيسة إبان العصور الوسطى، ينطلق من التصورات القائمة للكنيسة حول الكون الذي تعتبر الأرض مركزه، وموقفها من بعض العلوم كالفلك الذي نظرت إليه نظرة القانع بأنه من الأشياء العقيمة؛ اعتماداً على حكمة ظاهرة بشرت بها التوراة، مؤداها أن الدمار لا بد آت على الأرض قريباً وأن أرضاً وسماوات جديدة ستخلف الأرض التي نعيش عليها. وأن علم الفلك - إذا ما قال بغير ذلك - باطل كغيره من العلوم الأخرى التي أدانتها الكنيسة⁽³⁾، شأن الرياضيات التي تعتبرها ضرباً من ضروب الإلحاد. كما أن للعقيدة المسيحية أركاناً قائمة على التثليث والخلاص، وقناعات حول بعض الأطعمة والأشربة، وتناسقها مع بعض النظريات التي رضيت عنها شأن تصور باطليموس وأرسطو، وقراءات جانب من رجال الدين حول الأجرام باعتبارها مساكن للملائكة أو أنها كانت حية هي الأخرى... وغيرها من القناعات والتفسيرات التي جاء البعض لنسفها من أساسها، كما قام بذلك كل من برونو وغاليليو.

وهكذا سنتطرق في هذا العرض المتواضع، إلى محنة كل من برونو وغاليليو كأنموذج للصراع القائم بين العلم والدين، من خلال سرد مبسط لتوجهاتهما المنافية لتوجهات الكنيسة، وجهود الأخيرة للحفاظ على هيبتها وسلطتها.

(3) أمل مبروك عبد الحليم، المرجع السابق، ص 423.

أولاً: برونو والنهائية المأساوية

ولد برونو في مدينة نولا بمملكة نابولي في 1548 عند ولادته أعطي اسم فيليبو برونو، والده (جوفاني برونو) محارب عسكري⁽⁴⁾. تميز بدقة ملاحظته منذ نعومة أظافره، وفي سن الحادية عشرة من عمره سافر إلى نابولي حيث درس العلوم الإنسانية والمنطق والديالكتيك، كما تعلم فيها اللاتينية والفلسفة وشيئاً من الإغريقية في كنف عم يشتغل بصناعة النسيج. وفي عام 1565 التحق بدير القديس دومينيكو وسنه حوالي السابعة عشرة، وأطلق عليه الدير اسم «جيوردانو». غير أن حياة الراهبة لم ترق برونو الشيء الذي جلب له الكثير من المتاعب حتى في فترة رهبنته⁽⁵⁾، لتزداد الأوضاع سوء عند الإفصاح عن مواقفه وآرائه التي خالف بها التوجهات الدينية القائمة والسائدة آنذاك.

ولعل أن بوارد الاصطدام بين برونو والكنيسة ستتجلى من خلال تأثره بأبحاث عالم الفلك نيكولاس كوبرنيكوس (1473-1549)، إذ أن أغلب الظن أن الدير الذي كان به برونو يحتوى على نسخة من كتاب كوبرنيكوس⁽⁶⁾، والمعلوم أن للكنيسة مواقف عدائية رافضة لما خلصت إليه نظرية كوبرنيكوس حول مركزية الأرض والشمس، كونها تخالف التعاليم الدينية التي ينص عليها الكتاب المقدس. ولكون برونو قد طالع أيضاً أهم الفلسفات المؤثرة كالأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة، وكتاب

(4) <https://www.marefa.org> (محور جيوردانو برونو)

(5) رمسيس عوض، أبرز ضحايا محاكم التفتيش: جاليليو- سافونارولا- برونو، الهيئة المصرية للكتاب، سنة 2005، ص 318-319

(6) رمسيس عوض، المرجع نفسه، ص 321

برناردينو تيلسيو حول «طبيعة الأشياء»، فضلا عن تأثره بأوريول باراسيلسوس الذي سعى إلى تحليل التكوين الكيميائي للأشياء، وكذا اهتمامه بالرياضيات... كل هذا جعل منه باحثا يصل إلى مجموعة من التصورات الصادمة للتوجه الكنسي القائم في عصره.

ومن أبرز ما قال به برونو في هذا الصدد: «لا نهائية الكون»، فهو يتصور العالم المادي كفضاء لا متناه، ليس خاوياً؛ ولكنه ممتلئ بمادة طيعة لدنة تذكرنا بالآثير في الفيزياء، وتوجد في هذا الآثير عوالم لا حصر لها مشابهة لعالمنا، وإن التغير الدائم يجرى عليها. يقول في كتابه الكون اللانهائي وعوالمه: «العالم غير المتغير هو عالم ميت، والعالم النابض بالحياة يجب أن يكون قابلاً للحركة والتغير»⁽⁷⁾. ولما كان الكون لا نهائياً، لا يمكن أن يكون هناك «لا نهائيان»، فإذاً يكون «الله» اللانهائي والكون اللانهائي شيئاً واحداً⁽⁸⁾. كما يرى «برونو» أننا إذا نظرنا بعمق إلى الكينونة والمادة فسوف نستخلص عدم وجود أي شيء اسمه «الموت» - الذي يظن الناس أنه يدرك البشر والمادة - فهذه المادة لا تتلاشى بل تتغير، وتغيرها يحدث في جميع أنحاء الفضاء. إذن، كل الأشياء تتغير ولا شيء يفنى، الوحدة فقط هي التي لا تتغير، هي فقط الخالدة⁽⁹⁾.

فبرونو قد وضع تصورا عن وحدة الوجود وعن الجوهر الإلهي، فمفهومه عن طبيعة الله وصلة الإنسان به من خلال رؤيته الحية للكون، جعله يخرج

(7) أمل مبروك عبد الحليم، المرجع السابق، ص 432.

(8) <https://www.marefa.org> (محور جيوردانو برونو)

(9) أمل مبروك عبد الحليم، المرجع السابق، ص 433.

من هذه الرؤية عن التعاليم المسيحية بمذهب في وحدة الوجود، بوصفه مذهباً في «واحدية الجوهر والطبيعة» لقد تحولت العقيدة المسيحية في وجدانه إلى مجموعة من الرموز الفلسفية التي لا تتوافق مع الفكر الديني التقليدي. ومن هنا رفض أي تسليم بالوحي على أنه حقيقة (سواء في صورته الكاثوليكية أو البروتستانتية)، كما رفض أن ينظر إلى الأخلاق المسيحية بوصفها سبيلاً إلى السعادة الإنسانية⁽¹⁰⁾. لم يكن «برونو» يؤمن بالدعوى القائلة بحقيقتين إحداهما للآهوت والأخرى للفلسفة، بل كان يدعو - على النقيض من ذلك - إلى نظرية صارمة ذات حقيقة واحدة، تحتوي فيها الفلسفة وحدها على معرفة واضحة صريحة بالله والإنسان والطبيعة؛ يقول: «يُدرَك الوجود من خلال مبادئ أساسية، تُطلق بصفة عامة: المبدأ الميتافيزيقي والمبدأ الفيزيقي (الطبيعي) والمبدأ المنطقي ... وهذه المبادئ الثلاثة هي: الله والطبيعة والفن، وتُعالج هذه الحقائق من خلال الإلهي والطبيعي والاصطناعي». وكان لا يرى اللاهوت إلا أداة عملية للمحافظة على المسيحية المستقرة ولتنظيم السلوك العام، ولا يراه عالماً نظرياً وعملياً قائماً على الحقائق الموحى بها. ولم يكن مدفوعاً في هجومه بالتقوى المسيحية - كما ذكرنا سلفاً - أو حتى بالكشوف العلمية الجديدة؛ بل كان مدفوعاً بنزعة الواحدية في الميتافيزيقا والأخلاق، ومن ثم أخذ على عاتقه أن يبين خطأ «أرسطو» في تصور الوجود، ومن ثم إخفاقه في الوصول إلى حكمة ميتافيزيقية⁽¹¹⁾.

(10) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، القاهرة، 1998، ص 43.

(11) جيمس كولينز، المرجع نفسه، ص 44.

هذه الأفكار، وغيرها، مما آمن به برونو جعله يتعرض للتحقيق في محاكم التفتيش، حيث وقف برونو صامتا أمام قضاته الخمسة عشر، وقام الكاردينال سفيرينا بتلاوة التهم التي تدينه، والتي بلغ عددها ثمانية اتهامات، منها قوله إن تحويل الخبز إلى جسد المسيح والخمر إلى دمه مجرد زيف وهراء وأنه يستحيل على العذراء أن تلد ولدا. ثم قوله إننا نعيش في عالم لا نهائي، وكذا قوله بوجود عدد لا يحصى من الكواكب تعيش عليها مخلوقات مثلنا تعبد آلهتها الخاصة بها. ومن جانبه رفض برونو التعليق على هذه الاتهامات واكتفى بالقول بأنه سوف يخاطب البابا شخصيا، مما حدا بالكاردينال بتلاوة بيان كان البابا كليمنت قد أعدّه سلفا جاء فيه: «أعلن وأحبذ أن يجب النظر إلى هذه القضية باتخاذ الإجراءات المشددة، واتخاذ جميع الشكليات المناسبة، كما أعلن النطق بالحكم بتسليم المدعو الراهب جيوردانو إلى المحكمة العلمانية». وبعد أن أعيد إلى السجن لمواجهة المزيد من التعذيب، وقضائه مدة فيه، مثل للمرة الثانية أمام المحكمة المشكلة من لجنة علمانية يرأسها حاكم روما في محكمة التفتيش الواقعة في دير منيرفا، فأصدر الحاكم الحكم على برونو الذي كان جاثيا على ركبتيه أمام قضاته، وتقدم أسقف سيدونيا كي ينزع عن ظهر برونو ثياب الكنيسة وعن جسده الشارة الكهنونية، ونطق بإحراقه ثم إحراق مؤلفاته. وحينما طلبوا منه أن يقول شيئا أخيرا، التزم برونو الصمت برهة قبل أن يرفع رأسه ويدول ببصره في أرجاء الغرفة ثم قال بصوت جهوري: « ربما كان خوفكم من إصدار هذا الحكم أعظم من خوفي من قبوله»⁽¹²⁾.

(12) رمسيس عوض، المرجع نفسه، ص 381-382

ونقل برونو على الفور إلى سجن مجني. وفي 19 فبراير، وهو لا يزال مصراً على موقفه، جرد من ثيابه وربط لسانه، وشد إلى خازوق من الحديد فوق ركام ممن الحطب في «بيازا كامبو دي فيوري» وأحرق حياً على مشهد من جمع غفير متعظ، وكان في الثانية والخمسين من العمر، وفي 1889، أقيم له في نفس المكان، تمثال؛ جمعت له التبرعات من مختلف أركان الدنيا⁽¹³⁾.

ثانياً: غاليليو بين المواجهة والتنازل

ولد غاليليو غاليلي في مدينة بيزا الإيطالية في 15 فبراير 1564 م. وتلقى تعليمه الأولي في مسقط رأسه، شغف بالرياضيات واشتغل بها. وعُرف بمشاكساته العلمية مع أساتذته، الشيء الذي جعله لا يحصل على شهادة الدكتوراه. لكنه استمر في تعلّم الرياضيات على أمل أن يحصل على منصب في الجامعة كمدرس لهذه المادة، ورغم فشله في الحصول على مبتغاه لأربع مرات، تمكن أخيراً من التدريس في مدينته سنة 1598 للمادة التي يحبها. خلال هذه الفترة، وفي قاعات المحاضرات تصدى غاليليو بعنف وقوة للفكر الأرسطوطاليسي الخاطيء، معتمدا التجربة وليس على الأفكار المسبقة⁽¹⁴⁾.

كانت نظرية كوبرنيكوس قد تركت أثارها العميقة سيما في الفكر والذهن الكنسي، ذلك أنها كانت تقوم على مركزية الشمس، أي أن الأخيرة هي الجسم الثابت الذي تدور حوله باقي الأجسام، وليس الأرض كما كان سائداً ومكرسا بفعل التعاليم الدينية من لدن رجال الكنيسة.

(13) <https://www.marefa.org> (محور جيوردانو برونو)

(14) رمسيس عوض، المرجع نفسه، صص 13-18.

الحقيقة أن فكرة كوبرنيكوس لم تكن جديدة في حد ذاتها، لأنها كانت موجودة منذ العصور القديمة، فقد شيد عالم الفلك الإغريقي أرسطارخس الساموسي نظاما شمسي المركز. وتصور مفكرون آخرون في العصور القديمة كهركليطس، وفي القرن الرابع عشر كنيقولا الكوزاني، على حد سواء، حركية الأرض اليومية، والجديد عند كوبرنيكوس أنه عالم فلك يشيد نظاما رياضيا لحركة الكواكب من منظور مركزية الشمس⁽¹⁵⁾. ومع ذلك فقد أخذت النظرية منحى آخر مغايرا مع غاليلي غاليليو. فالأخير آمن بنظرية كوبرنيكوس، لكن المختلف عنده هو أنه سعى لإثبات أن هذه النظرية حقيقة ثابتة لا مجرد فرض، ولم يكن هذا التأييد مجرد نزوة فكرية بل لقد درس الأمر بعناية واستعمل المنظار المقرب «التليسكوب» في بحثه ودراساته⁽¹⁶⁾. وكان اختراعه هذا أفضل بكثير من الذي صنعه ليبرشي، بعد ذلك انكب جاليليو على منظاره يحسّن من صناعته، وراح يبيع ما ينتج منه بيديه، وصنع المئات وأرسلها إلى مختلف بلاد أوروبا، وكان لنجاحه صدهاء في جمهورية البندقية، ففي تلك الأيام كان كل فرد يعتقد أن الأرض مركز الكون، وأن الشمس وغيرها من الكواكب تدور حولها، وكان الطريق اللبني يعتبر حزمة من الضوء في السماء، وأن القمر مسطح الشكل. ولكن عندما نظر جاليليو من خلال عدسات منظاره لم يجد شيئا صحيحاً من هذا كله، فقد رأى أن في القمر مرتفعات، وأن الشمس تنتقل

(15) فريدل فاينتر، كوبرنيكوس وداروين وفرويد: ثورات في تاريخ فلسفة العلم، ترجمة أحمد شكل، مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة المتحدة، سنة 2017، ص 37-38.
(16) عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث: دراسة تحليلية وتاريخية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 69، السنة سبتمبر 1983، ص 31.

على محاورها، وأن كوكب المشتري له أقمار، مثلها في ذلك مثل القمر الذي يدور حول الأرض، ورأى أن الطريق اللبني ليس مجرد سحابة من الضوء إنما هو يتكون من عدد هائل من النجوم المنفصلة والسديم. وكتب كتاباً تحدث فيه عن ملاحظاته ونظرياته، وقال أنها تثبت إن الأرض كوكبٌ صغير يدور حول الشمس مع غيره من الكواكب (17).

ولكون الكنيسة قد اعتبرت نظرية كوبرنيكوس دجلاً وإلحاداً وكفراً كونها مخالفة لتعاليم الكتاب المقدس، فإن إضفاء غاليليو عليها الطابع العلمي القائم على الدراسة والبراهين جعل من موقفه أكثر حساسية، ذلك أن الكنيسة ترى أن أبحاث غاليليو تعتبر أكبر تهديد لسلطتها، الشيء الذي جعلها تثور في وجهه، وتحول حياته إلى معاناة من خلال إدخاله محنة محاكمة التفتيش حول آرائه ومعتقداته التي كانت الغاية منها ثنيه عن هذه المهمة أو على الأقل، تعديل نظريته لتوافق القراءات الدينية التي يقوم عليها الكنيسة نفسها.

ومن تجليات الاضطهاد والإرهاب الذي لاقاه غاليليو من طرف الكنيسة، دعوة الأخيرة إلى الإعراض عن قراءة ما يطرحه من أفكار، ومنعه من تدريس ونشر شروحه حول نظرية سلفه كوبرنيكوس، لتنتقل الموجة بعدها إلى مرحلة متقدمة حيث بدأت خرجات رجال الدين تفصح عن شيطنة ومروق غاليليو. فهاهو رجل الكنيسة الدومينيكاني كاسيني يدعو المناصرين لآراء غاليليو إلى الابتعاد عن النظر إلى السماء بقصد معرفة المزيد من حقائق علم الفلك لأن في ذلك جرماً عظيماً، كما أن علم الهندسة

(17) https://ar.wikipedia.org/wiki/غاليليو_غاليلي

من عمل الشيطان وأن الرياضيات حصيلة فكر الملحدين. أما الأب لوريني فقد صرح بأن مذهب غاليليو كفرٌ وأن في تعاليمه إحاداً وأن جزاءه القتل لا محالة⁽¹⁸⁾. ومن هذه الآراء وغيرها كثير يتجلى الصراع بين العلم والدين، وفي المسيحية لم يقتصر الأمر على المسيحية الكاثوليكية وحسب، وإنما سار على ذات النهج رجال الدين البروتستانت كذلك.

وقد توج هذا الهجوم على نظرية غاليليو أن عقدت في حقه محكمة التفتيش سنة 1615م. فلقد عيّن جماعة من رجال الكنيسة لأجل دراسة فرضيتين حول البقع الشمسية كان غاليليو قد أتى على ذكرهما في رسائله، وبعد أن عمل هؤلاء فكرهم في دراسة فحوى الفرضيتين قرابة شهر رفعوا تقاريرهم الذي أجمعوا فيها على أن القضية الأولى بأن الشمس هي المركز وأنها لا تدور حول الأرض، حماقة وسخف، وخاطئة من الناحية الدينية، وبدعة لأنها معارضة للكتاب المقدس صراحة. أما القضية الثانية بأن الأرض ليست مركزاً وإنما تدور حول الشمس فهي خاطئة وسخيفة من الناحية الفلسفية ومعارضة للإيمان الصادق من الناحية الدينية على الأقل. وبعد توالي مراحل هذه المحاكمة، خلص بيلارمن، وهو من بين المؤتمرين، إلى دعوته الحاسمة: « باسم قدسية البابا، وكافة جماعة المجمع المقدس، نأمرك، بأن تتخلى كلية عن أن الشمس هي مركز العالم أو أنها ثابتة، أو أن الأرض تتحرك، وألا تأخذ على عاتقك تدريسها والدفاع عنها على أي نحو - كائناً ما كان - لفظاً أو كتابة». أما وقد كان هذا القرار الجائر ينطوي على هلاك محقق، فقد أثر غاليليو أن يذعن لذلك الأمر ويتعهد بأن يلتزم به⁽¹⁹⁾.

(18) عبد الله العمر، المرجع نفسه، ص 32.

(19) عبد الله العمر، المرجع نفسه، ص 34.

ويحكى أن غاليليو الذي أضناه السقم والمرض بعد أن أرغمته الكنيسة الكاثوليكية في شيخوخته على إنكار اعتقاده بأن الأرض تدور حول الشمس دورة كل أربع وعشرين ساعة، خرج من قاعة المحكمة منكسرا ذليلا ومنسحقا أمام قوى الجهل والظلام وهو يتمتم أثناء انصرافه «ولكنها تدور». ورغم أنه لا يوجد دليل وثائقي ينص على صحة هذه الرواية، فلا ريب أنها تعبر أصدق تعبير عن حالة الهوان والإحباط التي كابدها، كما تعبر عن تشبته المستميت بحقائق العلم الذي فشل الاضطهاد والتنكيل الرهيب في القضاء عليه (20).

خاتمة:

يظل الفكر الحديث والمعاصر يجمع على أن لفكر كل من برونو وغاليليو أثرا فيما وصلت إليه الإنسانية اليوم، فإذا كان برونو قد قدم حياته ثمنا لأفكاره ومعتقداته، فإن تصرف غاليليو لم يكن إلا تكتيكا ناجحا مهد لأن تتطور فيه نظريته بشكل مبهر لخلفه من بعده، سيما وأن تنازلاته لم تعد تكن مزيدا من المساحة والوقت كي يطور أفكاره وأبحاثه أكثر.

ولاشك أن الصراع بين العلم والدين سيظل قائما ما دام أن الحقيقة الدينية قائمة على أن الحق المطلق دوما بجانبها، وسيأخذ الصراع منحى غير مرغوب فيه إذا ما تمت مواجهة كل جديد في مجال العلم والحياة بشكل عام بالعنف والإقصاء، مع الإشارة إلى أنه في الآونة الأخيرة يتم الأخذ بتفاسير توافق بين الدين ومعطيات العصر الحديثة سيما فيما وصل

(20) رمسيس عوض، المرجع نفسه، ص 11

إليه من أبحاث علمية، في المقابل تتعالى أصوات أخرى تدعو إلى رسم حدود فاصلة بين الدين والعلم، تحقيقا للحرية التي يحتاجها الميدان العلمي، وصيانة للدين من كل تفسيرات قد تمس كنهه ومبادئه، وبالتالي جعل الدين مقتصرًا على المجال التعبدية في علاقة خالصة بين الفرد وخالقه. وهي دعوة لن تسلم من نقد المقتنعين أن الدين لا يقتصر على المجال التعبدية وحسب، ولكن له دوره أيضا في المجال العلمي، كيف لا وهناك أبحاث ودراسات تتحدث عن الإعجازات العلمية في الكتب المقدسة؟

النزاع المذهبي حول الحقيقة (1)

الإمامة

انطلقنا في هذا الفصل من موضوع تطرقنا فيه إلى مسألة النزاع حول الحقيقة في الفكر الديني بصفة عامة، ومثلنا له على مستوى الشريعة ككل، متطرقين في ذلك إلى الإسلام والمسيحية كأنموذج، وهما الدينين الذين استند المنتسبون إليهما إلى مجموعة من الأدلة المستنبطة من المرجع المقدس، والتي من خلالها يتم التأكيد على صوابية هذا الدين وكون الآخر غير ذلك، وقد حاولنا أن نعطي لهذا النزاع تفسيرات مستمدة من المجالات الاجتماعية والفكرية والنفسية.

وعليه، ارتأيت في هذا الشق المتبقي من هذا الفصل الغوص في بعض تفاصيل الشريعة الإسلامية من خلال تناول المذاهب الكبرى المنتسبة إليها، والتي يشكل الصدام بينها أكثر الأنواع تطبيقاً لمسألة النزاع حول الحقيقة في الفكر الديني، وهكذا سننتقل من الإطار العام (الدين الشمولي)، إلى الإطار الخاص الذي يتعلق بنفس الدين، لكن بعيون وعقول التيارات المتباينة المنتمية إليه، والأکید أن الجميع يعرف أن الشريعة الإسلامية تعرف الكثير من الفرق والمذاهب، لكن حين الحديث عن التباين بين هذه التيارات كلها

تحضرنا، وبشكل كبير، قضية السنة والشيعة، وما تفرزه من اختلاف يصل حد التناقض والاتهام المتبادل. وطبعاً تبقى التفسيرات التي وضعنا بشأن النزاع بين المسيحيين والمسلمين منطبقة بشكل كبير على الجانب المذهبي أيضاً.

وإذا كان مألوفاً أن نرى ونقف على هذا الصراع بين التيارين، فإن اقتراح منطقة وسطى أو رمادية بين الفريقين، كما عمدنا وبيناه في المقال الأول، ليس بالأمر اليسير، بل وي طرح سؤال الإمكانية بداية.

وليس خافياً أن مواضيع التصادم بين الشيعة والسنة متعددة ومستهلكة، لكن التطرق إليها في هذه السلسلة يأتي في إطار مخالف ومغاير للقاءات السالفة، إذ أنها لا تهدف إلى الوقوف إلى جانب تيار على حساب الآخر، ولكن لكشف نمط فكري محدد، يستمد حجته من إطار فكري واجتماعي ونفسي معين، والناظر إلى كل التبريرات المقدمة من هذا الجانب أو ذلك قد يلمس نوعاً من التوازن بين الأدلة المقدمة متى اختار ما أمكن الوقوف على مسافة كافية من الحياد، بل وأن يضع نفسه موضع الآخر في البيئة التي نشأ وتربى فيها ليجد نفسه يفكر بالشكل الذي هو عليه.

وقبل التطرق إلى الحل الفكري والنظري المقترح لهذه المعضلة، كان لزاماً علينا أن نعرض في حلقتين أو ثلاث إلى بعض المسائل أو القضايا التي تعد محل الاختلاف، والتي يسعى كل طرف إلى الدفاع عن وجهة نظره بالنص الديني أساساً، وذلك قبل أن نختم بمقال نضع به مقترحاً بشأن الحل التوافقي المقدم. ومن بين هذه القضايا المختلف بشأنها نجد قضية الإمامة التي سنمهد بها هذا الجزء، والتي سأتناولها من خلال موقعها في الفقه السني والشيوعي، قبل تبين حجج كل فريق حول توجهه وقناعته.

أولاً: الإمامة بين الشيعة والسنة

1 - الإمامة الشيعية

تحتل الإمامة في المذهب الشيعي مكانة أساسية وجد هامة، وما يميزها عن مثيلاتها في المذاهب الأخرى أنها تعد ركناً أساسياً في العقيدة الشيعية، وإنكارها يوازي إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة على حد تعبير العبارة الفقهية المشهورة.

ويعرّف الإمام عندهم بأنه الفرد الذي يجسّد مثل الدين ويسير في هداه على صراطه المستقيم، وهذا هو الإمام، إنّه يسير إلى الله، ويدعو الناس إلى اقتفاء أثره والسير على خطاه. ومن هنا وجبت له الطاعة والإقتداء بأفكاره وأعماله وسيرته. فالإمام من تتحقق فيه مصاديق الإمامة، ولا تطلق على من يكتفي بدعوة الناس كلاماً ما لم يجسّد ما يدعو إليه في حياته الشخصية، وعندها يكون إماماً في القول والعمل. وانطلاقاً من كلّ هذا، يمكن القول أن الإمامة هي الرئاسة العامة في كلّ شؤون الدين والدنيا⁽¹⁾.

أما الإمامة عند الشيعة الإمامية فهي: زعامة ورئاسة إلهية عامة على جميع الناس، وهي أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، وهي لطف من ألطاف الله تعالى، إذ لا بد أن يكون لكل عصر إماماً وهادياً للناس، يخلف النبي ﷺ في وظائفه ومسؤولياته، ويتمكن الناس من الرجوع إليه في أمور دينهم ودنياهم، بغية إرشادهم إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم⁽²⁾.

(1) ابراهيم الأميني، ما الإمامة؟ منشور على موقع: <https://www.islam4u.com>

(2) صالح الكرباسي، معنى الإمامة ومفهومها عند الشيعة الإمامية،

منشور على موقع: <https://www.islam4u.com>

والإمامة تعيّن عند الشيعة بالنص الذي قد يكون إما من الله تعالى أو من رسوله عليه السلام أو من إمام ثابت الإمامة بالنص بدوره. فالإمامة منصب اختصت به فئة معينة كانت تملك هذه المؤهلات. وأن هذه الفئة لا بد أن تكون محل قبول ورضا المسلمين. فالنص على إمامتهم لأجل توافر هذه المؤهلات فيهم. توافر هذه المؤهلات فيهم يجعلهم محل رضا وقبول المسلمين⁽³⁾.

وعن عصمة الإمام يقول العلامة الحلي: «ذهبت الإمامية إلى أن الأئمة كالأنبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش. من الصغر إلى الموت عمداً أو سهواً، لأنهم حفظة الشرع والقوامون به حالهم في ذلك حال النبي ولأن الحاجة إلى الإمام إنما هي للانتصاف من المظلوم عن الظالم. ورفع الفساد وحسم مادة الفتن. وأن الإمام لطف يمنع القاهر من التعدي، ويحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرمات ويقيم الحدود والفرائض ويؤخذ الفساق ويعزر من يستحق التعزير. فلو جازت عليه المعصية وصدرت عنه انتفتت هذه الفوائد وافتقر إلى إمام آخر وتسلسل»⁽⁴⁾.

2 - الإمامة السنّية

ورد عند أهل السنّة تعريف الإمامة في الاصطلاح، فكانت ثمة تعريفات، منها ما عرفها به صاحب الأحكام السلطانية، فقال: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»⁽⁵⁾.

(3) صالح الورداني، عقائد السنة وعقائد الشيعة: التقارب والتباعد، الغدير للدراسات والنشر، بيروت لبنان، د.س، ص 155.

(4) صالح الورداني، المرجع السابق، ص 166.

(5) أبي الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: الدكتور أحمد مبارك البغدادي، ص3، ط1 / 1409 هـ / 1989 م، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت.

فالإمامة عند أهل السنة ليست ركناً في الدين ولا أصلاً من أصوله، وإنما وضعت لرجل يخلف النبي ويحرس الدنيا بالدين. وبذلك يختلفون عن المذهب الشيعي الذي يعتبرها أصلاً في الدين، والإمام يجب أن يكون متخصصاً في أمور الدين بل يكون معصوماً لا يخطئ، بل جعلوها في منزلة التوحيد والنبوة.

وإذا كانت الإمامة عند الشيعة مقررة بمقتضى النص، فإنها في مذهب أهل السنة والجماعة قد قرر علماءها أنه يشترط في الخليفة أن يجمع عليه الناس، يقول ابن تيمية في [منهاج السنة] (1/526): «... بل إن الإمام أحمد رحمه الله نُقل عنه - في إحدى رواياته - أنها تنعقد بالإجماع، فقال: (مَنْ وَلى الخِلافة، فأجمع عليه الناس ورَضُوا به، وَمَنْ غلبهم بالسَّيف حتى صارَ خليفةً، وسُمِّي أميرَ المؤمنين، فدَفَعُ الصَّدقاتِ إليه جائزٌ، بَرًّا كان أو فاجرًا»⁽⁶⁾.

ثانياً: حقيقة الإمامة؟

يتنازع التيارين السني والشيوعي الإمامة وحقيقتها، فالجانب الشيعي الذي يعتبرها ركناً أساسياً من الدين يسرد الأدلة المؤيدة لتوجهاته والمستقاة من آيات القرآن الكريم والأحاديث المنسوبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ونفس الشيء يسلك التيار السني، والذي يعد الإمامة / الخلافة مقررة بنصوص دينية سواء من القرآن والسنة وفق الفهم والتفسير الذي يطلقونه عليها.

(6) صبري محمد خليل خيرى، مفهوم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي: قراءة منهجية، منشور على موقع: <https://drsabrikhalil.wordpress.com/>

ولكون الأحاديث تختلف كثيرا بين السنة والشيعنة بناء على مصادرهم المعتمدة، فإن توظيفها سيختلف - في نظري- عن توظيف آيات الذكر الحكيم، ذلك أن توظيف هذا الاستدلال الأخير إنما يقوم على عملية تأويلية يقوم بها العالم أو الفقيه أو المرجع بما يجعلها تصب في مصلحة توجهه المذهبي. وهنا سنسرد بعض هذه الاستدلالات التي يعتمدها التياران معا لتعزيز وجهة النظر الخاصة بمسألة الإمامة أو الخلافة:

1 - بخصوص التيار الشيعي

يذهب هذا التيار إلى أن ذكر الإمامة والائمة قد ورد في مواضع متعددة في القرآن الكريم وكلها ترجع إلى ذات المعنى اللغوي، وهو إنه عندما ينجذب فريق من البشر إلى فرد ما يتخذونه مثالا و نموذجا وقائدا لهم، فهم يترسمون خطاه ويسيروا في خطه، بغض النظر عن حقيقته واتجاهه.

من الآيات المستدل بها قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (7) .. وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ (8).

وعن المنسوب للسنة النبوية (9) فقد أخرج صاحب ينابيع المودة في كتابه قال: قدم يهودي يقال له: «الأعتل» فقال: يا محمد، أسألك عن أشياء تلجلج

(7) سورة الأنبياء الآية 73

(8) سورة الفرقان الآية 74.

(9) محمد التيجاني السماوي، أنظر: <https://www.islam4u.com>

في صدري منذ حين، فإن أجبنتني عنها أسلمتُ على يديك. قال: «سل يا أبا عمارة»، فسأله عن أشياء إلى أن قال: صدقت، ثم قال: فأخبرني عن وصيِّك من هو؟ فما من نبي إلا وله وصيٌّ، وإنَّ نبينا موسى بن عمران أوصى إلى يوشع بن نون. فقال: «إنَّ وصيِّي علي بن أبي طالب، وبعده سبطاي الحسن والحسين، تتلوه تسعة أئمة من صلب الحسين». قال: يا محمَّد فسمِّهم لي. قال: إذا مضى الحسين فابنه علي، فإذا مضى علي فابنه محمَّد، فإذا مضى محمَّد فابنه جعفر، فإذا مضى جعفر فابنه موسى، فإذا مضى موسى فابنه علي، فإذا مضى علي فابنه محمَّد، فإذا مضى محمَّد فابنه الحجة محمَّد المهدي، فهؤلاء اثنا عشر»، قال: فأسلم اليهودي وحمد الله على الهداية.

2 - بخصوص التيار السني

بدوره يسلك التيار السني سبيل الاستدلال بالنص القرآني والسنة النبوية، ومن الآيات المستدل بها قول المولى عز وجل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁰⁾.

وقوله تعالى ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾⁽¹¹⁾.

(10) سورة البقرة الآية 30.

(11) سورة ص الآية 26.

وأیضا قوله سبحانه: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (12).

وعن سؤال أفتى الإمام ابن باز رحمه الله (13) في معرض جوابه عن دليل شرعية الخلافة سيما الخليفتين أبوبكر وعمر رضي الله عنهما إذ ورد فيه: وثبت في حديث ابن عمر -رضي الله عنهما- أن الصحابة (رضي الله عنهم) كانوا يقولون: «في حياة النبي ﷺ خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان»، ويقرهم النبي ﷺ على ذلك، وتواترت الآثار عن علي أنه كان يقول: خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر، وكان يقول: لا أوتى بأحد يفضلني عليهما إلا جلده حتى حد المفترى، ولم يدع يوما لنفسه أنه أفضل الأمة، ولا أن الرسول ﷺ أوصى له بالخلافة، ولم يقل أن الصحابة (رضي الله عنهم) ظلموه وأخذوا حقه، ولما توفيت فاطمة -رضي الله عنها- بايع الصديق بيعة ثانية تأكيداً للبيعة الأولى، وإظهاراً للناس أنه مع الجماعة وليس في نفسه شيء من بيعة أبي بكر (رضي الله عنه) جميعاً.

وهكذا نجد أن كل طرف يتمسك بكون الحقيقة قائمة متجلية إلى جانبه، وكل حزب يستعرض أدلته النصية المتنوعة، ويعتبر وفقاً لهذا الطرف الآخر على خطأ، هذا أن لم يرمه بالزندقة والضلال أو الكفر والخروج عن الملة.

(12) سورة النور الآية 55.

(13) منشور على موقعه الرسمي: <https://binbaz.org.sa/fatwa>

ومن هنا يتضح لدى البعض أن مفهوم الإمامة لدى أهل السنة وبعض الشيعة يبقي ناقصاً ومتخلفاً عن معناها الحقيقي في اللغة⁽¹⁴⁾. وفي ذات الصدد يذهب صالح الورداني⁽¹⁵⁾ إذ يؤكد على أن أصل الإمامة الذي تعتقده الشيعة يضع الطرف الآخر السني في موقف حرج شرعا لكثرة النصوص التي تعضده والتي لا يتسلح الطرف السني في مواجهتها بنصوص مثلها وإنما يتسلح بالتأويل والتبرير.. وليس من المعقول أن يتم التنازل عن قضية تعضدها النصوص ويتم تبني قضية اخترعتها السياسة وخلقتها مخيلة الرجال من أجل تحقيق التقارب والوحدة.

في حين يستنتج الجانب السني⁽¹⁶⁾ أن لفظ (الإمامة) يغلب استعماله عادة عند أهل السنة في مباحثهم العقدية والفقهية، بينما الغالب استعمالهم لفظ (الخلافة) في كتاباتهم التاريخية، ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن هذه المباحث - خاصة العقدية - قد كتبت للرد على المبتدعة في هذا الباب كالشيعة والخوارج. فالشيعة يستخدمون لفظ الإمامة دون الخلافة، ويعتبرونها إحدى أركان الإيمان عندهم، ويفرقون بين الإمامة والخلافة، فهم يعتبرون الإمامة رئاسة دين، والخلافة رئاسة دولة)، ويريدون من ذلك إثبات أن علياً رضي الله تعالى عنه كان إماماً زمن خلافة الثلاثة الذين سبقوه. وفي ذلك فصل للدين عن الدولة. وهذا لا يقره الإسلام.

(14) الشيخ ابراهيم الأميني، المرجع نفسه

(15) المرجع السابق، ص 24.

(16) استعمال لفظي الخلافة والإمامة، منشور على موقع: <https://dorar.net/aqadia>

النزاع المذهبي حول الحقيقة (2)

العبادة

بعد الانتقال من الأصول العامة الكبرى المعتمد والمتعارف عليها في كلا المذهبين، يمكن الوقوف على التفاصيل والجزئيات التطبيقية في بعض المسائل أو الفروع أو الأركان المجمع عليها، ولا شك أن الصور والنماذج تتعدد وتتعدد أنواع الفهم والتفسير، وكذا تنوع المصادر المعتمدة.

فبعد الانتهاء من قضية الإمامة وما تشكله من حجم النزاع حول الحقيقة المذهبية بين الشيعة والسنة، يمكن هنا في هذا الجزء الثاني تسليط الضوء على بعض الجزئيات والتطبيقات العملية، والتي اخترت لها في هذا المقام مسألة التعبد على طريقة المذهبين المتباينين، وإذا كان التعبد روح الدين وسلوكه المصور عمليا لدى المؤمن، فإنه في المذهبين موضوع المقال يتخذ طابعا خاصا، يتجلى أساسا في مشتركات وقواسم محددة، لكن تأتي التباينات والاختلافات لتنسف لنا احتفالية القاسم المشترك المذكور.

ويكفي في هذا الصدد التمثيل بفريضة الصلاة التي لا يُختلف حولها باعتبارها عماد الدين. وحتى نستكمل مشوار تعقب الحقيقة في الفكر الديني، سنتناولها كأبرز معالم التعبد الديني، والتي طالها الاختلاف هي الأخرى،

سواء من ناحية المقدمات التي يجب على المؤمن إتقانها قبل الإقبال عليها، ثم على مستوى الكيفية التي تقام بها في هذا المذهب وذاك. لتظل الغاية، وكما العادة، ليس الانتصار لهذا التيار أو لهذا المذهب، بالقدر الذي نحاول أن نبسط فيه أن زاوية النظر إلى الحقيقة الدينية تختلف باختلاف الشخص الذي تشبع بتعليمات إطاره البيئي والفكري، والتي تعد المذاهب الدينية نفسها جزء هام ومؤثر في التكوين العقلي والنفسي للفرد. وبالتالي الدعوة إلى محاولة التمرن على قبول الاختلاف والتباين دون تخوين ولا تفسيق ولا تكفير.

أولاً: المقدمات التعبدية

لا يمكن إتقان التعبد في كلا المذهبين من غير مقدمات محددة، والمطلع على المصادر الأصلية سيجد أنهما قد يتفقان على بعض المبادئ، ويختلفان في العديد من التفاصيل والأصول، وإذا أخذنا علي سبيل المثال «الصلاة» باعتبارها أهم شعيرة تعبدية في الإسلام كونها صلة الوصل بين العبد وربّه، وكونها عماد الدين وأول ما يسأل عنه المرء يوم القيامة استناداً إلى بعض النصوص الدينية، إلا أننا سنجد في المصادر المصنفة في كل مذهب من سيجعل من هذه الفريضة ينظر إليها كونها ركن من أركان الإسلام كما ورد في صحيح الإمام البخاري، أو كونها عند بعض المراجع الشيعية فرع من الفروع العشرة⁽¹⁾، ومهما كان الأمر فالاتفاق بضرورة النية واستقبال

(1) أصول الدين خمسة: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة والمعاد.

أما الفروع فهي: الصلاة والصوم والزكاة والخمس والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والموالاتة للنبي وآله والبراءة من أعدائهم.

أنظر: السيد علي خامنئي، الصلاة عماد الدين، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت لبنان، س 1999، ص 3.

القبلة والطهارة وعدد الركعات والتميز بين الصلوات الجهرية من السرية يظل محل اتفاق على غرار بعض المسائل الأخرى.

غير أن التدقيق في بعض التفاصيل المتعلقة بمقدمات التعبد الذي تشكل الصلاة أبرز تجلياته، سنجد الاختلاف قائماً على سبيل المثال في النداء إلى الصلاة: الأذان، لنقف على إضافات في المراجع الشيعية مقارنة بمثيلاتها السنية، وهكذا نجد لدى الشيعة إضافة عبارتي « علي ولي الله » و« هيا على خير العمل » وهو ما لا نجده عند الغالبية السنية، وطبعاً يبقى الاستدلال مستنداً على النص الديني سواء الجامع بين المذهبين لكن مع اختلاف التأويل والتفسير له، أو المتباين كلياً شأن السنة النبوية، ذلك أن تخريج الأحاديث سندا ومتناً يختلف من هذا المذهب إلى ذاك. وهكذا سنقف أيضاً على الاختلاف على طريق الوضوء⁽²⁾ فيما يخص الأعضاء المعنية بال غسل

(2) كيفية الوضوء عند الشيعة فهي كالتالي :

- 1- يجب أن يكون الوضوء بقصد القرية الى الله تعالى و امتثال امره لا بقصد آخر .
- 2 - تغسل وجهك من منبت الشعر أعلى الجبهة الى الذقن طُولاً، وما دارت عليه الابهام والإصبع الوسطى عرضاً، فاذا فتحت كفك على سعتها ووضعتها على وجهك فكل ما استوعبته كفك ما بين طرف الابهام وطرف اصبعك الوسطى فهو ما تغسله من عرض وجهك ، ولا بد من الابتداء بغسل الوجه من أعلاه الى أسفله، وليس العكس .
- 3 - تغسل يديك من المرفق الى أطراف الاصابع مبتدئاً باليد اليمنى ثم اليسرى غاسلاً من أعلى المرفق ونازلاً الى أطراف أصابعك منتهياً بأصابعك .
- 4 - تمسح مقدّم رأسك و يرجّح أن يكون المسح بباطن كفك اليمنى وبالبلل المتبقى فيها من غسل يديك ، وأن تبدأ المسح من الأعلى الى الأسفل، ويجزيك أن تمسح على الشعر المختص بالمقدّم، ولا يجب المسح على البشرة .
- 5 - تمسح بالبلل المتبقى بكفك على رجليك (قدميك) ما بين أطراف الأصابع ومفصل الساق، ويرجّح ان تمسح رجليك اليمنى بنداوة كفك اليمنى ورجلك اليسرى بنداوة كفك اليسرى، ولا يجوز المسح بماء جديد . راجع: صالح الكرياسي، على موقع: <https://www.islam4u.com>

والمسح، وعدد مرات ذلك، إذ أنها مختصرة بشكل كبير شيعيا مقابل التفاصيل الدقيقة عند السنة.

ويضاف إلى هذه المقدمات المكان المخصص للعبادة، فالمعروف أن تفسير «جعلت لي الأرض مساجد» مختلفة من هذا الجانب إلى الآخر، فالزامية السجود على صعيد ظاهر كحجرة صغيرة ولو داخل المسجد قد يعد بالنسبة للمخالف أمرا غير ذي قيمة، لكن بالنسبة لصاحب المذهب قد تقوم صحة الصلاة وبطلانها عليه.

ويشمل الاختلاف أيضا الإقامة للصلاة، فذات الاختلاف القائم على مستوى الأذان، ينطبق بدوره على مستوى الإقامة.

ثانيا: كيفية الصلاة

يكفي الاطلاع على كتاب الصلاة في صحيح البخاري، أو الشروح لطريقتها لدى المؤلفين السنة، ومقارنتها بتلك المعتمدة عند الشيعة لنجد أن هناك تباين كبير في طريق أداء هذه الفريضة.

فإذا كانت الطريقة المعلومة لدى الغالبية السنية يمكن اختصارها في قراءة سورة الفاتحة مع ما تيسر من القرآن الكريم في الركعتين الأولى والثانية في كل الصلوات، وجعل الباقي بالفاتحة وحدها (باستثناء الصبح طبعا). فإن لدى الجانب الشيعي سنجد بعض التمايزات، لكنها فاصلة والتي يمكن أن نلخص بعضها كما هي واردة في المصادر⁽³⁾ عندهم في النقاط التالية:

(3) السيد علي خامنئي، المرجع السابق، ص 21 وما يليها.

* في القراءة: الركعتين الثالثة والرابعة فأنت مخير بين أن تقرأ في الركعتين الثالثة والرابعة سورة الحمد وحدها، أو أن تقرأ التسبيحات وهي أن تقول بصوت خافت: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر. مرة واحدة أو ثلاث مرّات وهو أفضل؛

* في السجود: وتسجد على التراب أو الرّمْل أو الحصى أو الصخر أو الخشب أو ما لا يؤكل من أوراق الشجر؛

* في التشهد: (اشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله اللهم صلّ على محمدٍ وآل محمدٍ)؛

* دعاء القنوت: فهو مستحب مرة واحدة في الصلوات اليومية وغيرها عدا صلاة الشفع فبعد قراءتك للسورتين من ركعتك الثانية وقبل ركوعك أرفع يديك للقنوت إذ ما أردت أن تفعل المستحب.

وجدير بالذكر إلى أن من الصلوات المفروضة عند الشيعة ما يسمى بصلاة الآيات وصلاة الطواف الواجب عند الحج والعمرة.

كما أن سورتي الفيل وقريش (إيلاف) تعدان عند الشيعة سورة واحدة، ونفس الشيء بالنسبة لسورتي الضحى والشرح.

وهكذا يمكننا أن نقف على أن النمط التعبدي في كلا المذهبين يتميز بخصائص لا توجد عند الآخر، وإن أردت الدليل المؤيد لصحة هذه الكيفية على تلك سيغرق المنتمون إلى أي منهما بالكثير من الشواهد النصية سواء من القرآن الكريم (تفسيرا وتأويلا)، أو من سنة نبي الله عليه السلام، أو من اجتهادات العلماء والأئمة والمراجع، مع العلم أنه متى عمد أي من الطرفين إلى تفنييد وجهة نظر المخالف فلن يركن في الغالب إلا على نصوصه

المعتمدة، لأن النصوص الأخرى المخالفة تعد في نظر صاحب المذهب أو المنتمي إليها غير صحيحة بالمرّة.

إن هذا «العناد اليقيني» بتملك الحقيقة قد لا يكون محل أي نقاش متى انحصر في البيئة التي تكوّن فيها، لكنه، في الغالب الأعم، يتجاوزها إلى الأغيار الذين يتم اتهامهم في دينهم وعقيدتهم، وهنا يتحول البشر إلى نواب عن الله يُدخلون من يشاؤون جنته، ويوردون من يسخطون عليه عذابه.. وهو العلي القدير أعلم بمن ضل عن السبيل وهو أعلم بمن اهتدى.

النزاع المذهبي حول الحقيقة (3)

الرابطة الزوجية

بعد أن أنهينا حديثنا عن موضوعي الإمامة والعبادة في كلا المذهبين، سنتناول في هذا الجزء الثالث مسألة مرتبطة بالأحوال الشخصية وهي مسألة الزواج.

ولعل اختيار هذه المسألة قائم على نقطة أساسية تتجلى في كون المذهبين وإن اتفقا إلى حد كبير على أهمية الزواج ومشروعيته، وأهمية الأسرة باعتبارها النواة الأساسية للمجتمع، ولأجله يعرفان معاً الزواج الذي يقوم على نية الدوام والاستمرار، ما لم تحل ظروف طارئة تجعل من الشروط المتطلبة لقيام الرابطة الزوجية مستحيلة، ليتم الانتقال إلى الخيار الثاني تحقيقاً لأخف الضررين وهو الطلاق. -بالرغم من كل هذا- يصر كل الشيعة والسنة على تكريس الاختلاف، والذي يصل حد الخلاف والاتهام المتبادل، وذلك عند بروز الحديث عن نوع ثانٍ من الأنكحة التي تتميز بنية التآقت وليس الدوام.

هنا يأتي زواج المتعة ليعمق شرح الخلاف بين السنة والشيعة، وإن كان معلوماً أن هذا الفريق يقر به على خلاف الطرف الثاني الذي يعتبره محرماً

من الناحية الشرعية الناسخة لما قبلها، فإن غايتنا، وكعادتنا ضمن هذه السلسلة، فهي إبراز النزاع حول الحقيقة من خلال الاعتماد الكلي على عملية التأويل والتفسير للنص القرآني، والاستدلال بالنص السني الذي يكتسي صبغة الصحة والحجية المطلقة بناء على معايير محددة من قبل كل مذهب.

ليعود السؤال هنا يطرح نفسه: من المحق ومن المجانب للحقيقة؟

ولماذا يجد الفرد نفسه مقتنعا بصوابية مذهبه وحده دون غيره؟

لننطلق مكتشفين رحلة الاستدلال ومحاولة الإقناع عند كل طرف بخصوص الرابطة الزوجية، كيف نظر إليها التيار الشيعي، كيف تناولها التيار السني، وما محل الاختلاف بينهما.

هذا ما سنتطرق إليه مفتحين بالمذهب الشيعي أولاً، ثم بالسني ثانياً:

أولاً: المذهب الشيعي

يقف المطلع على أحكام الزواج في المذهب الشيعي على نوعين من الزواج، الأول يسمى «الزواج الدائم» أو «العقد الدائم»، والثاني يسمى بالزواج المنقطع، أو المعروف بمصطلح: «زواج المتعة».

وهنا سنقف على أن التوافق بين المذهبين قائم على مستوى النوع الأول: الزواج الدائم، سيما وأن الأحكام التي يقوم عليها هذا النوع يقترب كثيراً على ما هو عليه لدى السنة، فبناء عليه يحرم على الزوجة الدائمة أن تخرج من دارها من دون إذن زوجها وان لم يكن ذلك منافياً لحقه في الاستمتاع بها ويجب عليها أن تمكن زوجها من نفسها متى شاء، وليس لها منعه

من المقاربة ونحوها من الممارسات الجنسية المتعارفة إلا لعذر شرعي، فإذا عملت بوظيفتها استحققت النفقة على زوجها من الغذاء واللباس والمسكن وسائر ما تحتاج إليه بحسب شأنها بالقياس إليه⁽¹⁾.

لكن الخلاف الجوهرى بين المذهبين يطرح عند الحديث على «زواج المتعة»، فهو زواج مقرر معتبر عند الشيعة الإمامية، عكس مذهب أهل السنة والجماعة التي تذهب إلى قيامه في مرحلة معينة قبل أن يتم نسخه بمقتضى نصوص أخرى. الأهم عندنا هنا أن «زواج المتعة» مشروع شيعياً ويستدل على مشروعيته هذه بمقتضى نصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية. فما هذا النوع من الأنكحة وما دليل مشروعيته عند المراجع الشيعية؟

زواج المتعة أو الزواج المؤقت أو الزواج المنقطع أو النكاح المنقطع هو زواج يقوم بالعقد والمدة والمهر المعيّنين. لا يتوارث الزوجان فيه ولا تجب النفقة للمرأة على الزوج⁽²⁾.

وللاستدلال على مشروعية هذا النوع من العلاقة الزوجية فقد جاء أنه **سُئِلَ الإمام الباقر⁽³⁾ عن المتعة، فقال: نزلت في القرآن: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ﴾⁽⁴⁾.**

(1) الزواج عند الشيعة، أحكام النكاح عند الشيعة الإمامية مطابقة لفتوى مراجع الشيعة المعاصرين، منشور على موقع: <http://aqaedalshia.com>.
(2) أنظر ويكي شيعية: <https://ar.wikishia.net>
(3) الكليني، الكافي، ج 11، ص 7، أبواب المتعة، ح 1.
(4) سورة النساء، الآية 24.

ولا يكتفي الشيعة بالركون على أدلتهم الشرعية من تفسيراتهم للقرآن الكريم، ولكن يستدلون أيضا من المصادر السنية نفسها، ومن الأحاديث التي يورجونها بهذا الشأن ما جاء في صحيح مسلم: كُنَّا نَغْزُوَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، لَيْسَ لَنَا نِسَاءٌ، فَقُلْنَا: أَلَا نَسْتَحْصِي؟ فَهَانَا عَنْ ذَلِكَ، ثُمَّ رَحَّصَ لَنَا أَنْ نَنْكِحَ الْمَرْأَةَ بِالنُّؤْبِ إِلَى أَجَلٍ، ثُمَّ قَرَأَ عَبْدُ اللَّهِ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (5). بهذا الإسناد، مثله. وَقَالَ: ثُمَّ قَرَأَ عَلَيْنَا هَذِهِ الْآيَةَ، وَلَمْ يَقُلْ: قَرَأَ عَبْدُ اللَّهِ. [وفي رواية]: كُنَّا وَنَحْنُ شَبَابٌ، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَا نَسْتَحْصِي؟ وَلَمْ يَقُلْ: نَغْزُوَ (6).

وتجدر الإشارة إلى أن زواج المتعة مذكور في التلمود، وأنه كان ممارسة شرعية وسائدة عند اليهود أثناء الأسر البابلي، وأن الحكماء والحاخمات كانوا يمارسون زواج المتعة عندما يزور أحدهم مدينة أخرى. كما أن العرب في الجاهلية، كما ذكر أميان مارسلان، قد عرفوا الزواج المؤقت في القرن الرابع الميلادي، وأن زواج المتعة هو من التقاليد العربية القديمة (7). وعلى العموم فهذا النوع من الزواج قائم على مستوى النص عند الشيعة، وقد استدلوا بمشروعيته بالعديد من الشواهد، نكتفي منها بهذه القطوف تنويرا ليس إلا، وتبياننا لمعالم الاختلاف في وجهة النظر بين الاتجاهين.

(5) سورة المائدة، الآية 87.

(6) الحديث رقم: 1404 من صحيح مسلم.

(7) البشير المثري، الموروث وأثره في التشريع الإسلامي، دار الطليعة بيروت لبنان، س 2010،

ص 141.

ثانياً: في المذهب السني

سننطلق في هذه النقطة من الرد السني على التوجه الذي قام عليه المذهب الشيعي بشأن ما يسمى بـ «زواج المتعة»، لأن هذه النقطة هي محل الخلاف والاختلاف وربما الاتهام المتبادل بين من يرمي الآخر بتعطيل أحكام شرعية، ليرد الطرف الثاني بتشجيع الزنا تحت يافطات ومسميات منسوخة وغير معمول بها.

فبالنسبة للسنة فنكاح المتعة كان جائزاً في أوّل الإسلام، ثمّ ثبت بالأحاديث الصحيحة أنّه نُسخ، وانعقد الإجماع على تحريمه ولم يخالف فيه إلا طائفة من المبتدعة كالشيعة الروافض، وهذا الحديث من الأحاديث التي نسخت وزال حكمها، وفيه يُخبر عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنّهم كانوا يغزون مع النبي صلى الله عليه وآله وليس معهم نساء، فقالوا للنبي صلى الله عليه وآله: ألا نختصي، أي: ننزع الخصيتين وذلك حتى لا يشعروا بشهوة النساء فلا يحتاجوا إلى الزواج، فلما سمع النبي صلى الله عليه وآله صلى الله عليه وسلم منهم ذلك نهاهم عن الخصاء، ورخص لهم أن يتزوجوا المرأة بالثوب، أي: بما يتراضون به مهراً، كالثوب وغيره، وهذا هو نكاح المتعة يكون لمدة معينة على مهر معين، ثمّ قرأ ابن مسعود رضي الله عنه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ (9) من التزوج بالنساء وغير ذلك (10).

كما أن للآية التي اعتمدها الشيعة في إقرار زواج المتعة، فقد ذهب

(9) سورة المائدة، الآية 87.

(10) علوي عبد القادر السقاف، موثق الدرر السنية: <https://dorar.net>

الاتجاه السني مذهباً مخالفاً تماماً في التفسير أو التأويل الذي اعتمده: ذكر المفسرون - السنة - في المراد من (الاستمتاع) في الآية قولين: أحدهما: أن المراد به (النكاح) الشرعي الصحيح، والمعنى: فما نكحتم من النساء فآتوهن أجورهن، أي: مهورهن. وهذا القول هو الأصوب في المراد بلفظ (الاستمتاع) في هذه الآية. روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله: إذا تزوج الرجل منكم المرأة، ثم نكحها مرة واحدة، فقد وجب صداقها كله. ويكون معنى الآية كقوله سبحانه: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾⁽¹¹⁾. وقال ابن زيد: (الاستمتاع): النكاح، وما في القرآن إلا نكاح. إذا أخذتها، واستمتعت بها، فأعطها أجرها الصداق. فإن وضعت لك منه شيئاً، فهو لك سائغ⁽¹²⁾.

فالزواج حسب السنة امتثال لأمر الله وإتباع لهدي رسول الله ﷺ، وهو وسيلة لجمع الحسنات.. وهو اللبنة الطيبة التي من خلالها نستطيع أن نبني أسرة مسلمة تكون نواة لإقامة المجتمع المسلم⁽¹³⁾، لذا فهو يتطلب مجموعة من الشروط حسب أغلب المذاهب المعترف سنيا والتي تشمل المتعاقدين، والتراضي، والمهر، والولي، والإشهاد عليه، والخلو من الموانع الشرعية، وتظل النية القائم على دوام العشرة والرابطة الزوجية أساسية بدورها في هذا المذهب، وهنا نقطة الفصل بينهم وبين المذهب الشيعي، ولعل هذا ما جعل حتى التشريعات القانونية في الدول السنية المذهب تركز على نية الدوام حتى يعتبر شرعاً، وبالتالي القطع مع أي زواج له

(11) سورة النساء، الآية 4.

(12) أنظر: <https://ar.islamway.net>

(13) محمود المصري، الزواج الإسلامي السعيد، مكتبة الصفا مصر، س 2006، ص 8-9.

مدة محددة، والذي لا يعدو أن يكون زواج متعة كما يأخذ به مخالفوهم. وهكذا جاء تعريف الزواج في المادة 4 من مدونة الأسرة المغربية⁽¹⁴⁾ بأنه: « الزواج ميثاق تراض وترابط شرعي بين رجل وامرأة على وجه الدوام، غايته الإحصان والعفاف وإنشاء أسرة مستقرة، برعاية الزوجين...»

(14) صادرة بمقتضى ظهير شريف رقم 1-04-22 صادر في 12 من ذي الحجة 1424 (3 فبراير 2004) بتنفيذ القانون رقم 03-70 بمثابة مدونة الأسرة. الجريدة الرسمية رقم 5184 الصادرة يوم الخميس 5 فبراير 2004.

النزاع المذهبي حول الحقيقة (4)

صحة المنهج؟

تصل بنا الاستنتاجات التي خلصنا إليها في الأجزاء الثلاثة السابقة ضمن هذا المقال المتعلق بالنزاع المذهبي حول الحقيقة، والذي مثلنا له بالفرقين الشيعي والسني، والتي خصت، كأ نموذج، الإمامة والعبادة والرابطة الزوجية، -وصلت بنا- إلى التساؤل عن المنهج الذي يعتمده كل فريق في تعاطيه مع المسألة الدينية، وفق ما فهمه واستنبطه من الدين الإسلامي باعتباره المنبع الصافي الذي ينهل منه الكل.

إن المتصفح للمنهج المعتمد عند كل من الشيعة والسنة، سواء في المسائل المتعلقة بالعقيدة أو العبادة أو المعاملات، سيجد ذلك التباين والاختلاف الجلي، وإن كان هذا أمرا طبيعيا لنسبية الفهم والوعي البشريين، فإن هذا الاستنتاج سيبرر نزوع كل فريق إلى النص الديني المعتمد، وفق نفس المذهب، للقيام بعملية المحاججة والاستدلال للرد على الآخر ودحض أطروحاته المغايرة. وهذه العملية ستجعل، ولا ريب، كل فريق مقتنعا تمام الاقتناع بصوابية منهجه على حساب المنهج المغاير.

وأكد أن الحكم بانحراف منهج ما في تعاطيه مع الدين، سيستتبع الحكم على هذا الغير بالضلال والانحراف، وبالتالي، لن يكون مصيره في العالم الآخر كما يطمح، أو كما وعدته نصوصه الدينية التي بُنيت وفُسرَت بناء على قواعد ذات المذهب.

فكيف نظر الشيعة إلى مذهبهم؟ وكيف نظر إليه السنة؟

أين تتمثل أوجه الدفاع حول الصحة والمصادقية التي يتمتع به المنهج المتبع؟

وإذا كان هذا الجزء سيعتمد إلى مقاربة وجهتي النظر حسب فهم وتأويل كل من القراءة الشيعية والقراءة السنية للنص المؤسس للقول بصحة المنهج المتبع من جهة، وببطلان غيره من جهة ثانية، فإن الجواب عن السؤال المحير والفاصل: من المحق إذا؟ سيظل مبنيًا على خلفيات وإطارات مكونة بيئياً ومجتمعياً وفكرياً ونفسياً، الشيء الذي سيفقدنا الحياد، في نظر الطرف الآخر على الأقل، لذا لن تكون غايتنا هنا المغامرة بالتطرق إليه، لكن سنعمل، كعادتنا، على فتح نافذة التأمل في الزوايا التي ينظر إليها إلى الحقيقة، سيما الدينية منها، لأن ذلك، حسب اقتناعي الشخصي، سيمهد إلى قبول الاختلاف، والميل إلى التعايش، واليقين بأن مصير العباد بيد رب العباد وحده.

أولاً: وجهة النظر الشيعية

ينطلق الشيعة من مجموعة من النصوص الدينية التي يستنبطون منها أفضليتهم وصوابية مذهبهم، فأفضلية أهل البيت هي من عقائد الشيعة ومختصاتهم، ويقصد بها أفضليتهم على سائر الخلق حتى الأنبياء؛ وذلك

للكمالات التي حازوا عليها من العلم والعصمة... وغيرها، وقد وردت مجموعة من آيات القرآن الكريم، ومنها: آية المباهلة، والكثير من الروايات والتي بلغت حد التواتر، ومنها: حديث الثقلين، والتي دلت على أفضلية أهل البيت عليهم السلام وتقديمهم على غيرهم، من الخلق⁽¹⁾.

وإذا ما تبحرنا في المراجع والمصادر الشيعية سنجدها زاخرة بالتفاسير والحجج والتي تؤكد صوابية المنهج الشيعي في تعاطيه مع الدين الإسلامي، هذا الاستدلال لا يعدو أن يكون في نفس الوقت حكما واضحا على خطأ أو ضلال الغير المخالف، وأكد أن الحكم على انحراف المخالف قد يعني المصير الذي لا يرغب فيه أي مؤمن في الحياة الأخرى، لأن الإقرار بالذات بالصحة والخلود في جنان النعيم، قد يكون بمفهوم المخالفة أن الآخر مصيره النار والعياذ بالله.

ومما يستند عليه الشيعة في صوابية وصحة منهجهم ما ورد عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمرو بن أبي المقدم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «خرجت أنا وأبي حتى إذا كنا بين القبر والمنبر إذا هو بأناس من الشيعة فسلم عليهم ثم قال: إني والله لأحب رياحكم وأرواحكم فأعينوني على ذلك بورع واجتهاد واعلموا أن ولايتنا لا تنال إلا بالورع والاجتهاد ومن ائتم منكم بعبد فليعمل بعمله، أنتم شيعة الله وأنتم أنصار الله وأنتم السابقون الأولون والسابقون الآخرون والسابقون في الدنيا والسابقون في الآخرة إلى الجنة، قد ضمنا لكم الجنة بضمنان الله عز وجل وضمنان رسول الله صلى الله عليه وآله والله ما على

(1) موقع شيعة ويكي، <https://ar.wikishia.net/>

درجة الجنة أكثر أرواحا منكم فتنافسوا في فضائل الدرجات، أنتم الطيبون ونسأؤكم الطيبات كل مؤمنة حوراء عيناء وكل مؤمن صديق، ولقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: لقنبر: يا قنبر ابشر وبشر واستبشر فوالله لقد مات رسول الله صلى الله عليه وآله وهو على أمته ساخط إلا الشيعة»⁽²⁾.

ونجد أيضا من السنة النبوية المعتمدة لديهم ما يلي: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «شيعة عليّ هم الفائزون يوم القيامة»⁽³⁾.

وعن الإمام الباقر (عليه السلام) في قول الله عزّ وجلّ: «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنّما يتذكّر أولوا الألباب». قال (عليه السلام): «إنّما نحن الذين يعلمون، والذين لا يعلمون عدوّنا، وشيعتنا أولوا الألباب»⁽⁴⁾.

وكما سبق وأن أشرنا بداية، فالإيمان لدى فرق شيعية بأفضليتهم وصحة منهجهم يتجاوز ما هو متعارف عليه دينيا في الشريعة الإسلامية لدى الغالبية، حيث أنهم يقولون بأن الأفضلية تتجاوز حتى أنبياء الله، فقد قال العلامة المجلسي: وكون أئمتنا عليهم السلام أفضل من سائر الأنبياء هو الذي لا يرتاب فيه من تتبع أخبارهم (ع) على وجه الإذعان واليقين والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى⁽⁵⁾.

وفي التنازع المذهبي حول هذه الحقيقة، سننظر إلى وجهة النظر السنية إلى المنهج الشيعي في تعاطيه مع المسألة الدينية.

(2) خالدة البلداوي، حرمة المؤمن الشيعي ووجوب نصرته والسعي في حوائجه ومعادات أعدائه،

منشور على موقع: <http://imamhussain-lib.com>

(3) عيون أخبار الرضا 1/57، راجع: <http://arabic.al-shia.org>

(4) الكافي 1/212

(5) المجلسي، بحار الأنوار، ج 26، ص 297.

ثانياً: وجهة النظر السنية

في الكثير من الفتاوى الصادرة او المنسوبة للرموز السنية سنجد ميلها إلى التصريح بالكفر التام لبعض الفرق الشيعية، وهكذا سنقف على هذا النمط من الأحكام على سبيل المثال في سؤال عن جواز تكفير الشيعة جواباً في موقع الراحل ابن باز -رحمه الله- جاء فيه: الشيعة أقسام وأنواع، ذكرها بعضهم اثنتين وعشرين نوعاً -يعني: فرقة- لكن الباطنية منهم: كالجعفرية، والإمامية أتباع الخميني الاثنا عشرية، هؤلاء لا شك في كفرهم؛ لأنهم رافضة، خصوصاً قادتهم وأئمتهم الذين يدعون إلى الشرك بالله وعبادة أهل البيت، ويغنون في عليٍّ، ويعبدونه من دون الله، وفي الحسن والحسين، ويرون أنهم يعلمون الغيب، وأنهم معصومون، ويدعون أن علياً هو الإله، هكذا النصيرية، وهكذا الإسماعيلية، هؤلاء من أكفر الناس، القادة والأئمة منهم والكبار.

أما عامتهم فهم جهلة ضالون، لكن أئمتهم الكبار وعلماءهم يعرفون هذه الأمور، ويعتقدون هذه الأمور -نعوذ بالله- ومن أضلّ الناس وأبعدهم عن الهدى -نسأل الله العافية. وحكّام إيران اليوم من أضلّ الناس وأكفرهم، وإن تظاهروا بالإسلام -نعوذ بالله-؛ لأنهم دعاة للشرك، دعاة لعبادة غير الله، دعاة للرفض، دعاة لسبّ الصحابة، ولعن الصحابة، والغلو في عليٍّ وأهل البيت، وأنهم معصومون يعلمون الغيب، وأنهم يُعبدون ويُدعون من دون الله: يُستغاث بهم، ويُنذر لهم، إلى غير ذلك -نسأل الله العافية⁽⁶⁾.

(6) أنظر: <https://binbaz.org.sa>

وعلى هذا المنوال سنجد استدلالات مماثلة عن ضلال أهل الشيعة وفساد منهجهم، ومن ذلك قول ابن تيمية في أحد المصادر: «وَالرَّافِضَةُ لَيْسَ لَهُمْ سَعْيٌ إِلَّا فِي هَدْمِ الْإِسْلَامِ وَنَقْضِ عُرَاهُ وَإِفْسَادِ قَوَاعِدِهِ» وَقَالَ أَيْضًا: «وَلَا يَطْعَنُ عَلَى أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إِلَّا أَحَدُ رَجُلَيْنِ: إِمَّا رَجُلٌ مُنَافِقٌ زَنْدِيقٌ مُلْحِدٌ عَدُوٌّ لِلْإِسْلَامِ يَتَوَصَّلُ فِي الطَّعْنِ فِيهِمَا إِلَى الطَّعْنِ فِي الرَّسُولِ وَدِينِ الْإِسْلَامِ، وَهَذَا حَالُ الْمُعَلِّمِ الْأَوَّلِ لِلرَّافِضَةِ أَوَّلَ مَنْ ابْتَدَعَ الرَّفْضَ وَحَالَ أُمَّةِ الْبَاطِنِيَّةِ، وَإِمَّا جَاهِلٌ مُفْرِطٌ فِي الْجَهْلِ» (7).

ولا يبتعد هذا الفكر الديني عن خيار التأويل للنص الديني لتزكية هذا الطرح، وهكذا سنصادف تفسير آيات بما يناسب الرد على سب فرق شيعية لبعض الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، من ذلك: قَالَ الْقُرْطُبِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي تَفْسِيرِهِ: «رَوَى أَبُو عُرْوَةَ الزُّبَيْرِيُّ مِنْ وَدِّ الزُّبَيْرِ، كُنَّا عِنْدَ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، فَذَكَرُوا رَجُلًا يَنْتَقِصُ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - فَقَرَأَ مَالِكٌ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ ...﴾ [الفتح: 29]، حَتَّى بَلَغَ .. ﴿يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾، فَقَالَ مَالِكٌ مَنْ أَصْبَحَ مِنَ النَّاسِ فِي قَلْبِهِ غَيْظٌ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - أَصَابَتْهُ هَذِهِ الْآيَةُ (8).

والحكم على المنهج الشيعي هذا الحكم، يستتبع الصدع السني بصوابية منهجه في مقابل ذلك، وبناء على هذا الطرح تشير المصادر السنية بكون: منهج أهل السنة والجماعة رحمهم الله تعالى قائم على أسس واضحة متينة قوية، فيها انشراح الصدر، ورباطة الجأش، وفيها قوة الإيمان،

(7) منهاج السنة النبوية - (ج 7 / ص 415)

(8) تفسير القرطبي - موافق للمطبوع - (16 / 297)

وفيها إحقاق الحق، وفيها سلامة الصدور من الغل: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد:28) (9).

ويتم التأكيد، إذا، أن أهل السنة والجماعة هم الفرقة الناجية والطائفة المنصورة الذين أخبر النبي صلى الله عنهم بأنهم يسرون على طريقته وأصحابه الكرام دون انحراف؛ فهم أهل الإسلام المتبعون للكتاب والسنة، المجانبون لطرق أهل الضلال. كما قال ﷺ: «إن بني إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة» فقليل له: ما الواحدة؟ قال: «ما أنا عليه اليوم وأصحابي» (10). وقد سموا «أهل السنة» لاستمساكهم وإتباعهم لسنة النبي ﷺ. وسموا بالجماعة؛ لقوله ﷺ في إحدى روايات الحديث السابق: «هم الجماعة». ولأنهم جماعة الإسلام الذين اجتمعوا على الحق ولم يتفرقوا في الدين، وتابَعوا منهج أئمة الحق ولم يخرجوا عليه في أي أمر من أمور العقيدة. وهم أهل الأثر أو أهل الحديث أو الطائفة المنصورة أو الفرقة الناجية (11).

هكذا نخلص إلى أن كلا المذهبين متمسكين بصوابية المنهج الذي يستند إليه كل فريق، ويكون النص الديني المعتمد والمتفق على صحته، أو بناء على التأويل الشخصي للنص القرآني، هو المعيار الذي يتم وضعه في واجهة المحاججة والاستدلال لدحض وجهة نظر الآخر المخالف، وهنا سنلاحظ أن سلاح الهجوم على الغير يمتاز بنوع من التنوع والقوة، لكن هل حينما

(9) أنظر: <https://ar.islamway.net>

(10) حديث حسن أخرجه الترمذي وغيره

(11) من الندوة العالمية للشباب الإسلامي، عقيدة أهل السنة والجماعة، منشور على موقع صيد

الفوائد: <http://www.saaaid.net>

يتم محاسبة المذهب بمناهج أخرى محايدة سيكون صامداً أمام سيل الانتقادات، وهل ستكون قوة الهجوم هي نفسها قوة الدفاع عن النفس؟ وأمام هذا الصدام الذي عمر طويلاً واستقر في نفوس أجيال متعاقبة، هل هناك حلول مقترحة لتجاوز هذا الخلل الذي عصفت بالأمة؟ هذا ما سنحاول التطرق إليه في الجزء التالي.

نظرية التجاوز المذهبي

عند يحيى محمد

في خضم المقالات الأربع الأخيرة التي تحدثنا فيها عن النزاع المذهبي حول الحقيقة ممثلين بذلك ببعض النقاط الأساسية التي تعد محل الخلاف الجلي بين مذهبين رئيسيين في الفكر الإسلامي وهما مذهب السنة والشيعية، كان لزاما علينا أن نظل أوفياء للمنهج الذي إعتدناه منذ أول مقال، والذي لا يقوم على مجرد طرح الإشكال، وإنما الإتيان ببعض التصورات التي تقدم لنا حلولا معينة لتجاوز أزمة الخلاف القائمة.

وحيثما نطرح هذه المقترحات المتضمنة في ثناياها بعض الحلول، فإننا لا ندعي مطلقا صوابيتها التامة، فنحن نعي أنها مجهود بشري يخضع بدوره لمقاييس الصواب والخطأ، لكن الغاية والهدف هو شحذ العزيمة الفكرية للفرد للبحث عن مزيد من الحلول التي ربما سنقف ذات يوم على ما يسعفنا في حياة مشتركة تسع الكل تحت ظل الحرية والاحترام والعدل والمساواة، فكل هذه القيم الجميلة هي من شرع الله تعالى. وإن لم يكن لنا نحن، فلأجيالنا التي تستحق مستقبلا أفضل.

وعليه، ارتأيت أن أختتم المقالات الأخيرة المتعلقة بالنزاع المذهبي حول الحقيقة بما يمكن أن نصفه بمنطقة رمادية أخرى بين المذهبين المتنافرين نظريا وواقعيا، على أن تكون كذلك ختما لهذه السلسلة التي أتمنى أن أكون قد وفقت فيها إلى درجة ما ولو يسيرة في تبيان أن الحقيقة في مجال الفكر الديني إنما هي نسبية بشكل ظاهر وملفت، ولا يمكن الفصل بامتلاكها كليا امتلاكًا تامًا. وهذا ربما سيجعلنا في قابلية، ولو بنسب متفاوتة، لتقبل الآخر، وقبول الاختلاف، ونبذ الخلاف الذي أوردنا المهالك منذ قرون لم نستطع أن نتخلص بسببه من أغلال التخلف والانحطاط.

وفقنا جميعا في هذا التحدي أو لم نوفق..

أولاً: لب المشكلة

كغيره من الباحثين والمهتمين بالفكر الديني، باعتباره فكر ومنتج مجهود بشري، يقف ذ. محمد يحيى على المشكلة العويصة التي تعانيها الفرق الدينية في الفكر الإسلامي، وكما حاولنا أن نقف عليه على طول هذه السلسلة، فإن ما يمثل لب المشكلة التي تقف حائلا بين التوفيق المذهبي حول وجهات النظر هو اليقين الذاتي بامتلاك الحقيقة، والحكم تبعاً لذلك على ضلال الآخر وانحرافه على سكة الصواب.

وهكذا يرى محمد يحيى من جانبه أيضا بأن كلا الطرفين يزعم بأنه مالك الحقيقة المطلقة ومع ذلك يتناقضون حولها، لذا فمن الصعب حل النزاع بين الطرفين وكل منهما يضيف على نفسه وهم القداسة الدينية، فأصبح المذهب ديناً، والدين مذهباً، وصار التفريق بينهما عسيرا للغاية. فسواء العلماء أم الأتباع، أغلبهم يظن بأنه يحمل ما يمثل عين الدين، أو

يطابقه دون تردد، خلافا لما يحمله المذهب الخصم. فنحن بالتالي أمام حق مطلق قُبال باطل مطلق. فكلاهما يرى أنه صاحب حق مطلق، وكثيرا ما يكون التوهم بأن هذا الحق لا يتجاوز الكيانين المذكورين. فالدين إما أن يتمثل بما يقوله الشيعة أو ما يقوله السنة ولا ثالث لهما⁽¹⁾.

وأرى من جانبي أن الإشكال يتجلى أيضا في التقوقع على الذات والانغلاق التام على البيئة المحتضنة لكياننا ووجودنا، فالكثير منا لم يتمكن من التمرن والتمرس على الانفتاح والإطلاع على تراث الآخر وثقافته، كما أن هناك تقصير حاد في النهل من العلوم الأساسية المخولة لتوسعة الفهم والمدارك الشخصية شأن علوم الاجتماع والنفس والدراسات الإنسانية الفلسفية.. وذلك بالموازاة مع العلوم الشرعية. بل المشكلة قد تتعمق متى كان رواد المجتمع وعلماءه يبحثون على الأخذ بنوع محدد من العلوم، والتحذير من الباقي، وذلك بأن يدخلها في خانة الزندقة والفسق، وربما كونها مخرجة من الملة والدين.

فلا غرابة أن نجد مشهدا مبنيا على أساس أو أسس تشكل المشكلة التي بسطناها أعلاه أهم مكوناتها، وبناء عليه فقد اعتادت المؤسسات الدينية إظهار التناقضات العقائدية الحادة لاستفزاز الآخر، فمن المؤلف تضليل المقابل وجواز غيبته وعدم الاعتراف بإيمانه وإبطال عباداته وأحيانا تكفيره، ويصل ببعض كبار العلماء إلى أن يصف في أحد كتبه الفقهية الاستدلالية أتباع الطرف الآخر بأنهم أشر من النصارى واليهود وأنجس من الكلاب والخنازير، وأنه لا يجوز الترحم على موتاهم... ومثل

(1) مشكلة الحديث السني والشيوعي، أفريقيا الشرق المغرب، س 2014، ص 376.

هذا الوصف نحده لدى عدد من رجالات الطرفين وعلمائهم. وللأسف فإن نسبة كبيرة من الطرفين تساهم في هذه النعمة، بدعوى الديانة، والحقائق الواضحة، وانجلاء الحق وتمايزه عن الباطل، والفرقة الناجية وسط فرق الضلال، وما إلى ذلك من مبررات قد أشبعتها الكتب المتنافسة. لذلك كان من الصعب القضاء على هذه الآثار التاريخية المدمرة والتي ما زالت تخيم على عقول الكثير من الناس، علماء وأتباعاً⁽²⁾.

فهل تقف هذه المعضلة العميقة سدا منيعاً أمام أي حل توافقي، أم أن هناك أمل ومحاولات؟؟

ثانياً: أي حل؟

لقد بات التفكير في إيجاد حل أو علاج للأزمة القائمة التي استمرت مع وجودنا لقرون متتالية أمراً ضرورياً وحتمياً، وبذلك يمكن أن يفتح للأجيال القادمة سعة في الحياة والتواصل بعدما أصابنا الضيق والتخلف وسوء الحال. ولا أقل من أن ما يشغلنا دوماً هو الماضي لا المستقبل، والموتى لا الأحياء⁽³⁾. فلقد حذر القرآن الكريم من الفرقة كتلك التي أصابت الأمم السالفة، وإذا بأمة الإسلام تقع بمثل ما وقعت به أخواتها من الأمم القديمة، فكل مذهب يرى نفسه أنه الفرقة الناجية خلافاً لسائر الفرق، وأنه حلقة الوصل بالإسلام. فأى علاقة بين المذهبية والإسلام، لا سيما وأن الأخير قد نهى عن التمذهب والفرقة؟ فالمذهب مذهب والدين دين. الدين لله والمذهب للبشر، فالدين مذهب إلهي، والمذهب دين بشري،

(2) نفسه، ص 376-377.

(3) نفسه، ص 377.

فهما يفترقان، إذ يسعى المذهب لفهم الدين من دون عكس. فهو يجتهد، سواء في العقائد والأصول، أو في الفقه والفروع، رغم أن المذاهب لا تعترف بطابعها الاجتهادي على مستوى العقائد والأصول لتبرر لنفسها قطيعة المسار وحقانية المسلك. فالمذهب يخطئ ويصيب، وبالتالي كان من الممكن نقده وتقويضه وإبداله بآخر، كما ننقد ونبقض سائر أفكار البشر، في حين لا يجري هذا الحال مع الدين إذا ما اعترفنا بمصدره الإلهي⁽⁴⁾.

واستنادا على ذلك، يفرض الحال ضرورة التفكير الجدي في مخرج لهذا المأزق، وإذا كنت قد تطرقت في النقطة السابقة إلى مسألة في غاية الأهمية وهي وجوب الانفتاح على الآخر وعلى العلوم المختلفة، فعلى سبيل المثال، لا الحصر، أشير إلى مسألة الدراسات الحديثة التي أضحت تبحث في الحقول الثقافية، فأصبحنا اليوم نقرأ عما يسمى بـ «النسبية الثقافية» والتي أعتقد بأن الإمام بها سيكون مدخلا هاما وأساسيا في تحدي تحقيق التفاهم والتقارب بين وجهات النظر، وأظن بأن هذا سيكون كفيلا بأن يتم الاعتماد على الحوار الهادئ والمحترم، والإقرار بأن إمكانية الوصول إلى منطقة وسطى تسمح بالعيش المشترك بما يساهم في عمارة الأرض لا في تخريبها وفي تدميرها وتكريس المزيد من التفرقة والشتات والتخلف.

وتجرنا هذه المسألة أيضا إلى التأمل في التكوين البيئي للفرد، فلو أن أتباع كل طائفة صادف أن نشأوا ضمن الطائفة النُد، لكانوا مخلصين لهذه الأخيرة، فالتقليد وإتباع القبيلة والعشيرة يبقى ثابتا دون تغاير واختلاف. مما يجعل الحالة رهينة فيما يقلدونه من الأدلة دون تحقيق⁽⁵⁾.

(4) نفسه، ص 379.

(5) نفسه، ص 375.

ونحن نتابع المحاولات القائلة بالتقريب من وجهات النظر، سنجد توجهها آخر جديداً، قائماً على نظرية أرى أنها تستحق الكثير من الاهتمام لأخذ فرصتها ضمن الحلول الأخرى المقترحة، وهذا المجهود هو الذي قدمه الباحث في الفكر الإسلامي محمد يحيى تحت مسمى «نظرية التجاوز المذهبي»⁽⁶⁾ التي تقوم على مجموعة من المبادئ والمنطلقات والأسس، والتي يمكن إجمالها في النقاط المقتضبة التالية:

1 - فشل دعوات التقريب المذهبي:

فكل دعوات التقريب بين المذاهب لم تثمر شيئاً رغم ما مر عليها من عقود طويلة، وأن الاعتراف بشرعية الطرف المقابل ظل محصوراً وضيقاً إلى أبعد الحدود. لا يمكن التوقع أنها ستتغلب على المشاكل التي تواجهها، لمسألة بسيطة تتعلق ببعض التناقضات المستفزة والتي يصعب حلها ما لم يتم التنازل عن أمور تعتبر لدى الطرفين من صميم العقيدة الدينية. فالدعوة إلى الوفاق تتطلب التضحية بأعلى الأثمان.

2 - تفادي خلق مذهب جديد:

انطلق ذ. محمد يحيى من قولة أرسطو: «من نقد الفلسفة فقد تفلسف»، وذلك ليخلص إلى أن الذين ينتقدون اليوم المذهبية هم متمذهبون أيضاً. أي أن ذلك سيفضي بنا إلى بروز مذهب آخر، أو ثالث إذا ما بقينا في دائرة

(6) هناك من يرى أن هذه النظرية لا تعدو تشكل تأسيساً لمذهب جديد، وعدا بالتالي إلى أقرار التمذهب مع تكريس الاحترام وعدم التكفير والإقصاء. أنظر الحسين الخشن، فقه العلاقة مع الآخر المذهبي: دراسة في فتاوى القطيعة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت لبنان، س 2018.

الحديث عن المذهبين الشيعي والسني، فالقائل في نظره بتقريب المذهبين لا يعدو أن يكون داعياً إلى مذهب جديد على غرار المذاهب الموجودة، بل يكون مذهباً من صنف آخر مختلف.

3 - لا للعداء ولا للوعدة ولا للتقريب، بل للتجاوز:

ونظرية التجاوز هذه قد تكون خارجية متبناة من طرف الاتجاه العلماني، وقد تكون داخلية تنتمي إلى ذات الفصيل الديني، وهو ما يوليه الباحث أهمية عظمى ساعياً، على حد قوله، إلى إنقاذ الدين بعدما دنسته يد التشويه بالخرافة والتكفير والقتل والاستبعاد والتضليل والعمل بمقالة شعب الله المختار.

وتعتمد نظرية التجاوز المذهبي على أمرين أحدهما متمم للآخر، هما النقد الجذري وتقديم البديل عن دائرة المذاهب دون الخضوع لسلطتها، فهو تعبير آخر عن اللا منتمي، فلا يمكن تطبيعه ضمن إطار مذهب ما من المذاهب الدينية المعروفة، فقد يتفق مع بعض المذاهب بأمر ويختلف معها بأمور، وبالتالي لا يمكن تحديده ضمن مذهب معين. والأهم من ذلك أنه يخالف جميع المذاهب جول التفصيل الذي ابتدعه واعتبره جزءاً من الهوية الدينية بلا دليل، لا سيما وأن هذا التفصيل مشوب بالظنون، فلا يصح إحالة شيء ما إلى الهوية الدينية ما لم يكن قطعياً.

وبحسب نظرية التجاوز فإن الدين ليس مصدراً يعول عليه في التفاصيل، بل المصدر الأساس في ذلك هو الواقع، أما الدين فهو مصدر الإجمال، وبالإجمال نحصل على القطع والبيان، خلافاً للتفصيل المستمد من النصوص عبر الظنون والتكهنات البعيدة.

تظل نظرية الأستاذ محمد يحيى كغيرها من النظريات القابلة للدراسة والتمحيص والنقد أيضا، لكن لا يمكن أن نتغافل عن الهدف النبيل الذي يسعى من ورائه الكاتب، ألا وهو البحث عن منطقة وسطى أو رمادية تحقق الوحدة والالتحام ونبذ التشرذم والتخلف.

كما أن حسن الظن ينسحب على كل أبناء الأمة والوطن الذين نلمس فيهم همّ النهضة والاتفاق والتقدم والاتحاد، وذلك بالرغم من النظريات الأخرى المخالفة التي تُقدم لنا، شأن العلمنة القائمة على الوطنية بدل الانتماء الديني، فهؤلاء أيضا يقدمون لنا حلولا، من وجهة نظرهم، تساعد على اللحمة والمساواة والحرية والتقدم.

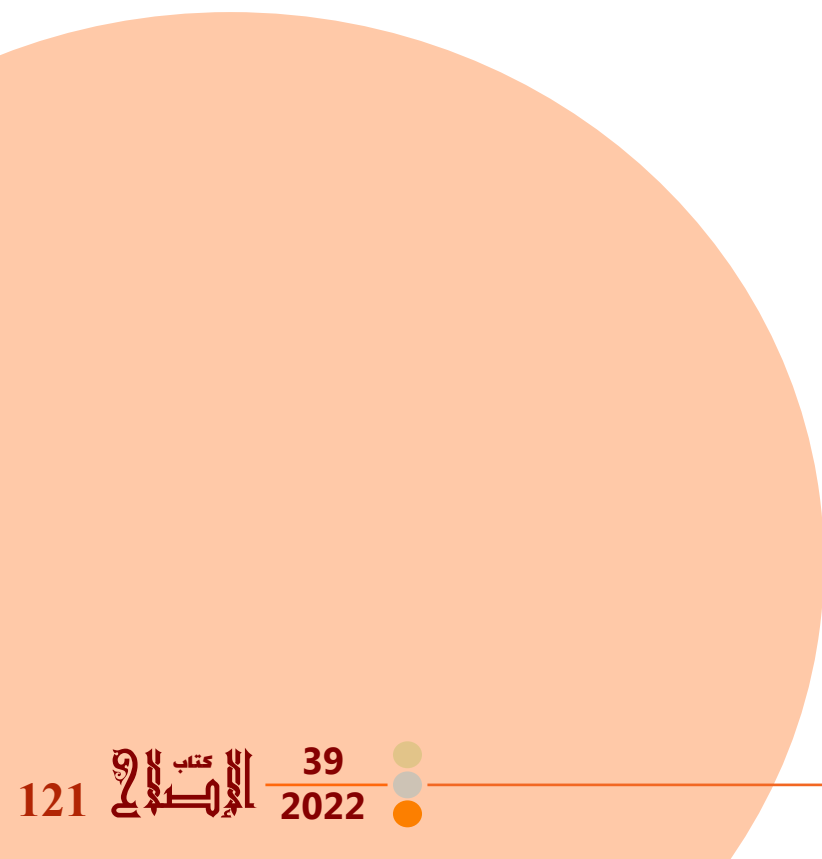
ومهما اتفقنا أو اختلفنا حول هذه الحلول، فيجب أن تبقى حبيسة دائرة النقاش الحر النزيه العقلاني المحترم الذي يُفترض فيه صيانة كرامة الإنسان وحقه في التعبير الذي لا يمسه من كرامة وحرية الآخر.

كلمة الختم: روعة الاختلاف... بشاعة الخلاف:

من جهتنا، وفق ما نملكه من زاد معرفي بسيط، وفهم متواضع، ندعو إلى فتح نافذة مشرعة الأبواب على ساحة تظهر فيها الحقيقة مقسمة إلى أكثر من نوع وجزء حسب المشارب والمدارس والأفكار التي ننظر من خلال منظارها، ولا شك أن هذا المنظار إنما تشكل وفق قالب مصقول في بيئة متأثرة بعوامل زمانية ومكانية وثقافية واقتصادية واجتماعية ونفسية وفكرية متباينة، الشيء الذي يجعل من التنوع والاختلاف أمرا بديهيا وطبيعيا، وكان القصد من وراء هذه السلسلة لفت الانتباه إلى روعة



الاختلاف وبشاعة الخلاف، فبسبب الخلاف الذي به ننبت كل تنوع أو تغيير
بتنا نقبع في براثن الجهل والتخلف عن ركب البشرية المتقدمة في كافة
المجالات.



الفصل الثاني: تنوع الفهم والتفسير

الإلحاد: من الاختيار الفردي إلى الدعوة !

سبق أن تناولنا في الفصل السابق مسألة النزاع حول الحقيقة في الفكر الديني، والذي خلصنا من خلاله إلى أن التوجهات الدينية بمختلف مشاربها ترى أنها صاحبت الحق والحقيقة، بناء على عوامل ومنطلقات مختلفة، الشيء الذي يجعلها ترى لنفسها حق الدعوة إلى ملتها وشريعته. فهل يمكن أن نتصور نفس الإشكال في حقل آخر غير الحقل الديني؟

قد لا يختلف اثنان على أن القناعة بتمك الحقيقة يدفع إلى الشرح والتبرير والدعوة إلى تبني ذات المنهج والأخذ به، وهذا قد نصادفه في أغلب التوجهات والمذاهب والإيديولوجيات، وهذا أمر طبيعي على مر التاريخ كله.

لكن هل يمكن إسقاط ذات الفرضية على مسألة الإلحاد؟ خصوصا وأن الإلحاد نفسه في علاقة جدلية مع الدين.

بمعنى هل يظل الإلحاد قناعة فردية شخصية أم أن الملحد هو الآخر يرى أن التخلص من التبعات الدينية ومعتقداتها هو سبيل الخلاص والرقى، والذي لا يجب أن ينحصر في تجربة فردية لشخص واحد، وإنما يجب أن تعمم على البشرية لتحقيق النهوض الجمعي؟

إن الرد بالنفي يدحضه الواقع بكل مخرجاته في هذا المضمار، كما أن الجواب بالإيجاب يدخلنا لا محالة في تقاطعات قد لا يُسَلَّمُ بها العديد ممن اختاروا سلوك هذا الطريق في حياتهم، ومن هذه التقاطعات تقاسم الإلحاد مع الخطاب الديني مسألة الدعوة والتبشير !!.

إن الدعوة إلى اعتناق الملة وإتباع الشريعة أمر مسلم به في الدين، غير أن نفس الشيء يختلف مع قضية الإلحاد، لأن التسليم له بذات المسلمة قد يجعله في موقع لا يختلف فيه عن الدين نفسه، أي أنه سيوصف على أنه في نهاية المطاف معتقد لا يختلف عن التدين إلا من حيث الدرجة لا النوع، أي أنه هو الآخر سيجعلنا نبحث له عن آلهة ورسول وسبل الدعوة والتبشير.

فهل حقا نحن اليوم أمام تحول إلحادي سمته الانتقال من الاختيار الفردي إلى الدعوة التبشيرية ؟

سؤال سنحاول التطرق إلى بعض من جوانبه من خلال تناول قضية الإلحاد في إطارها العام، قبل النظر إليه باعتباره دعوة إلى اعتناقه مستقرئين بعض الحالات من زاوية نظر أكاديمية وأخرى واقعية.

أولاً: الإلحاد... نظرة عامة

عند ذكر كلمة الإلحاد فإن أول ما يتبادر إلى الذهن هو إنكار الألوهية، وما ينتج عن ذلك من ردود فعل قد تكون في معظمها حادة وقاسية من لدن شريحة من المتدينين، كما أنها قد تكون مثيرة للعجب والغرور لدى بعض الملاحدة وما يتبعه من تحقير وسخرية من المتدينين ومعتقداتهم.

غير أن تمسكنا بالمنهج الأكاديمي يفرض علينا أن نتناول «معنى الإلحاد» أولاً على مستوى اللغة، ثم على مستوى الاصطلاح.

ففي اللغة أصل كلمة إلحاد مأخوذ من الفعل الماضي لَحَدَّ أو أَلَحَّدَ (وكلاهما صحيح)، وتعني: الميل عن الوسط إلى جانب من الجوانب⁽¹⁾، أما في الاصطلاح فيُعَرَّفُ بكونه مذهب فكري ينفي وجود خالق للكون، واشتقت التسمية من اللغة الإغريقية (أتيوس Atheos) وتعني بدون إله⁽²⁾. وهنا ظهرت التفرقة بينه وبين مجموعة من المصطلحات الأخرى المشابهة⁽³⁾.

وقد تتعدد الأسباب التي تؤدي، وقد أدت، إلى الإلحاد، فهناك من ربطها بعوامل اجتماعية، أو بتحويلات سياسية (كثورات ما سمي بالربيع العربي)، وهناك من ردها إلى أسباب نفسية قائمة على التنشئة والتربية

(1) علي إمام عبد العزيز عبيد، مفهوم الإلحاد في التاريخ الإسلامي: دراسة تحليلية، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، مصر، س 2019، ص 8.

(2) خالد بن محمد الشهري، الإلحاد: تعريفه وأشكاله ونشأته، منشور على موقع:

www.alukah.net

(3) من هذه التسميات:

اللايديني: وهو الاسم الذي يفضله كثير من الملاحدة مع أن لفظ اللادينني يعني من لا يؤمن بدين وليس بالضرورة أن يكون منكراً للإله.

ضد الدين Antitheist: هو الملحد الذي يتخذ موقفاً عدائياً من الإله والدين والمتدينين.

الربوي Diest: هو الذي يؤمن بأن الإله قد خلق الكون، ولكنه ينكر أن يكون قد تواصل مع البشر عن طريق الديانات.

اللاأدري Agnostic: هو الذي يؤمن بأن قضايا الألوهية والغيب لا يمكن إثباتها وإقامة الحجة عليها كما لا يمكن نفيها، باعتبارها فوق قدرة العقل على الإدراك.

المتشكك Skeptic: هو الذي يرى أن براهين الألوهية لا تكفي لإقناعه، وفي نفس الوقت لا يمكن تجاهلها.

العلماني Secularist: العلمانية هي دعوة إلى إقامة الحياة على العلم المادي والعقل ومراعاة المصلحة بعيداً عن الدين، وهو اصطلاح سياسي لا علاقة له بعقيدة الفرد الدينية خالد بن محمد الشهر، نفس المرجع.

سيما الدينية منها، وما يصاحبها من التخلص من الأب المربي الذي يمثل بصورة أو بأخرى صورة الإله لدى الطفل⁽⁴⁾، وقد يصل المرء إلى هذه المرحلة بعد رحلة طويلة من الدراسة والإطلاع والبحث.

لكن ما يهمنا هنا، هو أن الإلحاد في عصرنا الحالي يختلف عن الإلحاد التاريخي القديم الذي كان مقتصرًا على نخبة صغيرة من الفلاسفة أو المفكرين في الصالونات المغلقة، وكان غير منتشر على نطاق واسع بين عوام الناس، أما الآن فنحن نشهد دولا وأما كاملة تدين بإنكار الله عز وجل أو تشكك في وجوده... لم يعد الإلحاد حالة نخبوية ضيقة، بل صار لها وجود شعبي وقاعدة عريضة بين أمم الخلق، فلم يعد من المناسب الآن الكلام عن الإلحاد على أنه شذوذ مجتمعي أو أن الملاحدة أقلية ضئيلة لا يمكن أن يكتب لها الانتشار⁽⁵⁾، فقد خلصت بعض الإحصائيات فعلا إلى أن نسبة اللادينيين بصفة عامة قد وصلت إلى حوالي 16 % عبر العالم⁽⁶⁾.

إذن، وبعد الوصول إلى هذه القناعة الشخصية، بغض النظر عن الدوافع والعوامل الموصلة إليها، فهل يظل الملحد مكتفيا بهذه النتيجة التي وصل إليها، على أساس أنها اختيار فردي لا شأن للغير به، أم أنه سيجد في نفسه رغبة أخرى مخالفة، وهي واجب الصدع بهذا الخيار والإفصاح عنه؟ وهل يعتبر هذا الإفصاح كشفا لجانب من الشخصية أم يضمم دعوة الغير إلى

(4) أنظر: عياد أبلال، المرجع السابق.

(5) هشام عزمي، الإلحاد للمبتدئين، دار الكاتب للنشر والتوزيع، مصر، ط 2، س 2015، ص 25.

(6) أنظر: <https://ar.wikipedia.org/>

وأعتقد أنها نسبة تقريبية فحسب، فقد يوجد العديد ممن ألدوا لكنهم يخفون إحداهم مخافة المجتمع الذي يسكنونه.

الدخول عالم الإلحاد؟ أم أن الأمر يتجاوز كل هذا وذاك لنقول أننا اليوم، وعلى غرار الدين الجمعي⁽⁷⁾، أمام إلحاد جمعي يبرر النسبة المسجلة حالياً، ويعكس مذهباً / ديناً آخر يسلك نهج الدعوة والتبشير والخلاص؟ وهو ما سنحاول الوقوف عليه في النقطة الموالية.

ثانياً: الإلحاد كدعوة !

في نص له حاول أحد المدونين الدفاع عن الإلحاد مؤكداً أنه « وبخلاف الأديان، لا يمتلك ولا يفرض الإلحاد: كتابات، تعاليم، عقائد، ولا نصوص قداسة أحد..»⁽⁸⁾.

إن الحديث عن فرض تعاليم أو كتابات أو نصوص مقدسة يفترض الحديث عن قوة عليا مطلقة (إله) يكون مصدر ذلك، ويكون المؤمن بها -دينياً- ملزماً بتطبيقها، غير أنه إذا تمعنا في المسألة الدينية سنصل إلى أن التعاليم يأتيها الفرد طوعاً تقرباً إلى الإله الذي يؤمن به، أي أن عدم الإيمان يجعله في تحلل من كل هذه التعاليم وما تتضمنه النصوص المقدسة، وهذه هي روح الأديان التي لا يمكن التغاضي عنها والنظر في ممارسات شاذة تفرض هذه التعاليم بالقوة، لأن حتى الإيديولوجيات المادية منها ما يفرض أيضاً بالحديد والنار!

هذا الاستنتاج الذي خلصنا إليه أعلاه، أرى أنه يمكن إعماله أيضاً في ظاهرة الإلحاد نفسها، فالملحد بدوره، وبشكل أو بآخر، يضع نفسه تحت

(7) راجع: فراس السواح، المرجع السابق، ص 38 وما يليها.

(8) ما الإلحاد؟، منشور على موقع شبكة الملحد العرب: www.il7ad.org

قوة عظمى ما، عقلا كانت، أم علما، أم مادة...⁽⁹⁾، وبالتالي سيضطر أيضا إلى تتبع كتابات وتعاليم ونصوص من سبقوه إلى الميدان من كتاب وفلاسفة ومفكرين، ولا عجب أن نجد مرجعا ما أو كاتب بعينه يعامل تعامل نبي صاحب رسالة⁽¹⁰⁾!. وهكذا يأتي الأتباع ليسلكوا بدورهم مسلك الدعوة إلى هذا «المذهب» بكل الطرق المتاحة، ليسيروا جنبا إلى جنب مع المتدينين من حيث يدرون أولا يدرون.

ومن جذور الدعوة الإلحادية بشكل موثق كتابة نقف على الرسالة المشهورة ل: «إسماعيل أدهم» التي أكد فيها أنه بعد انتقاله إلى تركيا والالتحاق بالجامعة « وجدت أناسا يمكنني أن أشاركهم تفكيرهم ويشاركونني...في هذه الفترة أسست (جماعة نشر الإلحاد)، وكانت لنا مطبوعات صغيرة كل منها في 64 صفحة، وبعدها فكرنا في الاتصال بجمعية نشر الإلحاد الأمريكية التي يديرها الأستاذ شارلس سميث، وكانت نتيجة ذلك انضمامنا له وتحويل اسم جماعتنا إلى (المجمع الشرقي لنشر الإلحاد)، وكان صديقي الباحث إسماعيل مظهر في ذلك الوقت يصدر مجلة «العصور» في مصر وكانت تمثل حركة معتدلة في نشر حرية الفكر والتفكير والدعوة إلى الإلحاد»⁽¹¹⁾.

(9) في الإسلام يُعتبر الهوى في حد ذاته إلها، قال تعالى في سورة الفرقان الآية 43: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا﴾

(10) هناك العديد من الأسماء المشهور التي باتت مراجعهم معتمدة في هذا الإطار أمثال، برتراند راسل، سارتر، كونت، ماركس، نيتشه...، ومن الكتب نجد: وهم الإله، نهاية الإيمان، ثورة ضد الإله...الخ.

(11) لماذا أنا ماحد، رسالة منشورة في مجلة الإمام، أغسطس 1937، مطبعة التعاون الاسكندرية مصر، ص 5.

وفي عصرنا الراهن، يكفي الولوج إلى إحدى مواقع التواصل الاجتماعي، وكتابة كلمة ملحد أو إلحاد، حتى تطالعك المئات من الصفحات والمواقع التي يعد مسيروها رسلا مبشرين بهذا التوجه، معتمدين هم أيضا على تعاليم وكتب ونصوص قصد الإقناع واستقطاب المزيد من الأتباع، وهكذا نجد على سبيل المثال صفحة موسومة باسم « أمة الإلحاد » تُعرِّف نفسها لكل راغب في الولوج إليها بأنها تهتم بـ « كل الشؤون اللادينية والفكرية الخاصة بالأمة اللادينية الإلحادية ونبذ خرافات أفيون الشعوب وبالذات الإسلام المتطرف ».

إننا إذا أمام ظاهرة إلحادية جمعية، كان أساسها الدعوة والاستقطاب، وانزاحت بذلك هذه القناعة الفردية من إطارها الشخصي الخاص، إلى نطاق يهتم بالوعي الكلي المشترك، والذي أضحت أساليب الدعوة المتنوعة، والتبشير بالخلاص الإنساني مما يعتبرون أغلالا وقيودا، من سمات المسألة الإلحادية، والتي باتت تتقاطع بدورها مع المسألة الدينية ذاتها⁽¹²⁾، بالرغم من العداء البين بينهما.

أزدراء الأديان... ركن من أركان الإلحاد؟! !!

لعل المطالع على أفكار وانتاجات وحوارات عتاة الملاحدة سيجد أنهم ينافحون عن قناعتهم بما أوصلهم إليه عقلهم ومنطقهم واستنتاجهم، وربما ستجده في المقابل يُكنُّ احتراماً خاصاً لمن يخالفهم هذا التوجه سيما

(12) باطلاعنا على القرآن الكريم سنقف على أمر مشابه بشأن جحود الربوبية، إذ كانت رغبة الجاحدين لها أن يشاركهم المؤمنون توجهه، وهكذا جاء في الآية 89 من سورة النساء قوله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً﴾

المتدينين منهم، فلا تراه أو تجده يسخر من دين أو عقيدة، بل يمكن أن تقيس هذا على شعوب نهجت الإلحاد توارثا أو تثقفا، همهم أنفسهم ولا يحشرون أنفسهم في خيارات غيرهم سيما العقدية منها.

لكن وأنت تطل على المواقع أو الصفحات أو الكتابات المنتمية إلى البيئة العربية والإسلامية أساسا، ستجد أن السخرية من الدين وثوابته ركن أساسي لدى الملحد، وعلى حد لسان حالهم، فمن لم يسخر من الدين فلا إلحاد له!، فلماذا كل هذا الثقل الساخر والمستهزئ بالدين من لدن هؤلاء؟ الغالبية العظمى من دعاة الإلحاد عندنا يركنون إلى أسلوب السخرية والازدراء من الدين، معتبرين ذلك، بوعي أو بدون وعي، من أهم طرق الخروج من الدين، أي الوصول إلى مرحلة الإلحاد في نهاية المطاف، فلعلها القناعة عندهم أن المساس بجوهر الدين عن طريق الإطاحة من قدره ومكانته من النفوس بطرق كوميدية فجة كفيل بإضعافه أو محوه من الصدور.

لكن لماذا هذا الخيار بالذات لدى ملاحدتنا؟؟

تتجه بعض الدراسات النفسية إلى اعتبار أن السخرية والاستهزاء المفرطين، يمكن أن يكون مرضا نفسيا دافعه الشعور بالنقص الممزوج بالإسقاط، وإخفاء جوانب سلبية في شخصية المستهزئ، وإفراغ الحقد والاحتقار الداخليين، والميول إلى السادية⁽¹³⁾.

(13) رأفت البابلي، السخرية والاستهزاء مرض نفسي، منشور على موقع: www.raafatbabil.

فهل يمكن اعتبار السخرية من الدين من لدن بعض الملحدون ذو طبيعة نفسية؟

لا أستبعد أن تكون هذه الفرضية صائبة إلى حد كبير خصوصا ممن عرفوا تربية معينة أو سلوكيات في فترة من حياتهم جعلتهم يأخذون موقفا معينا من الدين وتعاليمه التي فرضت عليهم فرضا سيما من طرف العائلة، والأب تحديدا، الشيء الذي ينتج عنه كره لا يجد له متنفسا غير السخرية المفضية إلى نوع من النشوة والانتصار، وهكذا نقرب أكثر من تفسير ديكارت للسخرية والاستهزاء باعتبارهما نوع من الفرح الممزوج بالكره، يأتي في التماسنا لعيب فيما نعتقد أنه يستحق ذلك العيب⁽¹⁴⁾.

ولا يمكننا أن نتحدث عن السخرية من الدين من طرف ملحد دون أن نخرج على ذكر اسم أثار الجدل في عالمنا الإسلامي والعربي، وذلك لما خلفه من ذهول واستغراب كان سببه التحول الكبير من أقصى اليمين الذي مثل ودافع فيه عن الإسلام والسلفية كداعية معروف، إلى منعوت بالإلحاد الذي استخلص من نتاجاته الفكرية التي وصفت بأنها حملت من المساس بالدين بشكل ساخر ومستفز ما حملت. إنه الراحل عبد الله القصيمي الذي ربط البعض أسلوبه ذاك بالجانب النفسي تحديدا، إذ قال: « لا شك أن الأسلوب الوقح اللفظ لهذه الكتابات يؤكد أن إلحاد القصيمي مشكلة نفسية لا علاقة لها بالأسباب الموضوعية»⁽¹⁵⁾.

(14) أنظر: رينيه ديكارت، انفعالات النفس، ترجمة جورج زيناتي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، مصر، س 1993.

(15) عمرو الشريف، الإلحاد مشكلة نفسية، نيوبوك للنشر والتوزيع، مصر، س 2015، ص 330.

صفوة القول:

الإختيارات الشخصية سواء بالإيمان أو بعد الإيمان مكفول بمقتضى الشرائع المختلفة، والكل سيتحمل تبعات هذا الخيار، وبالتالي فنحن لا نمارس الوصاية على أي كان.

أتت هذه الكلمات للوقوف على النمط التحويلي الذي عرفه مسار الإلحاد، من قناة واختيار فردي، إلى نهج الدعوة إليه، أي أن ما يمكن أن يعيبه الملحد على المتدين يأتيه هو نفسه وإن اختلفت الصيغ والأساليب. هنا يسطع السؤال:

لماذا يدعو التيار الإلحادي غير الملحدين إلى الإلحاد؟

سؤال يحتاج إلى كثير من التأمل والتمعن، فإن أفضى بنا إلى تقاطع ما بينه وبين التدين فالأمر يحتاج إلى كلمة سواء بين الطرفين أخصها في كلمة الإحترام!

* احترام معتقدات الغير وميولاتهم الإيمانية، «قد اختلف معك في الرأي ولكني مستعد أن أدفع حياتي ثمنا لحقك في التعبير عن رأيك» «فولتير».

* احترام اختيارات الآخرين الفكرية منها عدم الإيمان نفسه. ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ. كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (16).

إذًا يبقى الحوار السليم والحجة الناصعة الفيصل بين الجميع. ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (17) صدق الله العظيم.

(16) الآية 108 من سورة الأنعام.

(17) الآية 64 من سورة النمل.

صلة الديني بالسياسي

بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن

يمثل كل من الراحل محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمان رمزين للفكر الفلسفي المعاصر، والذين اهتموا فيه معا بمسألة تقويم «التراث العربي الإسلامي» وتناوله من زاوية نظر نقدية بمعناها الإيجابي إلى حد كبير، غير أنه لا يخفى على أحد من المطلعين على فكر الرجلين مدى التباين الذي قد يصل حد التناقض بين التوجهين، ويظل «العقل» باعتباره نمطا تفكيريا متميزا، ودعامة أساسية للنهوض والرقى والتخلص من برائث الجهل والتخلف أبرز نقاط التباين بين المفكرين، ذلك أن الجابري قدم قراءة إيديولوجية للتراث قسمه إلى ثلاث دوائر وهي حسب الأهمية، البرهان والبيان والعرفان، فكان رد طه عبد الرحمن أن قسم التراث تقسيما ثلاثيا أيضا وهو العقل المجرد والعقل المسدد والعقل المؤيد، فما يدل عليه الجابري بالبرهان يدل عليه طه عبد الرحمن بالعقل المجرد وما يسميه الجابري البيان يسميه طه عبد الرحمن العقل المسدد وما ينعته الجابري بالعرفان، ينعته طه بالعقل المؤيد. مما دفع بالباحث عبد النبي الحري⁽¹⁾،

(1) أنظر كتابه: "طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية"، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر الطبعة الأولى، بيروت، س 2014.

إلى استخلاص أن طه عبد الرحمن سقط في فخ قراءة الجابري الأيديولوجية للتراث عموماً، والتراث الرشدي خصوصاً، كما يفترض أن المشروع الفكري عند طه، ليس في حقيقة الأمر إلا المشروع الفكري للجابري مقلوباً، فما يقوم الجابري بالإعلاء من شأنه يقوم طه عبد الرحمن بالحط من قيمته، والعكس بالعكس⁽²⁾.

ومن بين المواضيع التي تناولها المفكران أيضاً مسألة الصلة التي تجمع بين الدين والسياسة، وهو الموضوع الذي أسال حبر العديد من المفكرين والباحثين بمختلف مشاربهم، لكن تناوله من وجهة نظر كل من الجابري وطه اتخذ طابعا خاصا، الشيء الذي جعلنا نطرح السؤال التالي: هل الاختلاف والتباين بين التوجهات الفكرية والفلسفية للرجلين قد أرخيا بظلالهما أيضاً على القضية الجدلية الرابطة بين الدين والسياسة؟ أم أن الأمر مختلف هذه المرة ويمكننا أن نلمس شيئاً من التوافق والتقاطع بين النظرتين والقراءتين؟

إن محاولة وقوفنا على هذا الإشكال الجدير بالبحث والمزيد من التمحيص، جعلنا نختار مؤلفين أساسيين لهذين المفكرين. وأحسب أن من أبرز ما تناولا فيه مسألة الصلة بين الديني والسياسي، وبالطبع يظل التناول الكلي لفكر كل من الجابري (رحمه الله تعالى) وطه، أي تمحيص كل الإنتاج الفكري لهما، وهو القمين بتكوين صورة شاملة حول الموضوع، غير أن إلقاء نظرة على هذين المؤلفين كفيل بفهم التوجه الأساسي للمفكرين حول هذه القضية، والمؤلفان هما :

(2) للتوسع راجع قراءة الباحثة المغربية: جهان نجيب لنفس المؤلف على موقع:

[/https://couua.com](https://couua.com)

* الدين والدولة وتطبيق الشريعة لمحمد عابد الجابري⁽³⁾؛

* روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية لطفه عبد
الرحمان⁽⁴⁾.

ولا ينفك الحديث عن علاقة الدين بالسياسة دون استحضار مصطلح: «العلمانية» وما تمثله من جدل واسع بين رافض ومؤيد، وبين هذا وذاك هناك من يذهب إلى حد تكفير العلمانية باعتبارها تمس بالدين وتعد خطرا محققا به، ومن يعتبر العلمانية فرصة للقضاء على الدين باعتباره أهم عوائق التنمية والتقدم، لكننا يمكننا أن نقف على توجهه وسط قد يقول بفصل الديني عن السياسي لكن لا يستطيع القول بإمكانية فصل الدين عن المجتمع، بل أن مسألة الديني والسياسي مسألة منسجمة وموحدة لا يمكن الفصل بينهما بتاتا. والملاحظ أن كل من الجابري وطه قد تطرقا إلى «العلمانية» بشكل مخالف لما عهدناه في الكثير من القراءات والتفاسير المتنوعة التي وقفنا عليها، فمن البدائل التي يقترحها الجابري إلى فرضية التوحيد التي قال بها طه، وهذا ما سنعمل قدر الإمكان على التطرق إليه، للوقوف على مدى التباعد أو الاقتراب بين المفكرين في هذه النقطة بالذات متتبعين من زاوية أخرى لخطوات النزاع حول الحقيقة التي بدأنا مسيرتها في هذه المجلة. وعليه سنقسم هذا المقال إلى نقاط ثلاث نفردها الأولى إلى موقف الجابري، والثانية لرؤية طه، بينما نخصص الثالثة كنقطة ختم نخصها بملاحظاتنا في مخرجات التوجهين:

(3) منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، س 1996.

(4) منشورات المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء المغرب، ط 2، س 2012.

أولاً: الجابري وبدائل العلمانية

1 - الموقف من العلمانية

اتخذ الراحل محمد عابد الجابري موقفاً فريداً من مسألة العلمانية، ولعل هذا الموقف ما جعل بعضاً من منتقديه يرون أنه لم يمتلك الشجاعة الكافية لإعلان موقفه الواضح من هذا الموضوع، وعلى حد قول محمد أركون فإنه هو الآخر يقدم بعض الترضيات / التنازلات تفادياً لأي صدام مع بعض مكونات المجتمع.

ومن وجهة نظرنا المتواضعة، فمحمد عابد الجابري وهو يمارس فعل التفكير، لم يخرج عن إطاره الثقافي والاجتماعي، وحتى تناوله للتراث فقد كانت نظرة داخلية إلى حد كبير جعلته، ربما، في منأى عن الصراع مع أمته، سيما وأن انتاجاته الفكرية أضحت أقرب إلى المراجع الكبرى المعتمدة في الفقه والتفسير وغيرهما.

وعموماً فموضوع صلة السياسة بالدين عند الجابري يجب ألا يظل قابلاً في فهم العقل التراثي الذي ينظر إلى فصل الدين عن الدولة أو فصل الدين عن الدولة من زاوية ثنائية محض وهما إما إنشاء دولة ملحدة غير إسلامية، أو حرمان الإسلام من السلطة⁽⁵⁾!.

والجابري يرى أن فصل الدين عن السياسة لا يعني إبعاده عن الحياة الاجتماعية، لأن ذلك مستحيل عملياً، لكن يجب عدم توظيف الدين لأغراض سياسية، ذلك أن السياسة تمثل ما هو نسبي ومتغير تحركها

(5) نفسه، ص 62

المصالح الفئوية والشخصية، أو بمعنى آخر هي «فن لإدارة الاختلاف»، وما هو ما يخالف الدين وجوهره باعتباره المطلق والثابت غايته التوحيد لا التفرقة⁽⁶⁾.

هل يعني الجابري إذن العلمانية بمدلولاتها الخاصة المتعارف عليها لدى الكثيرين؟

بداية يؤكد صاحب مشروع نقد العقل العربي أن قضية علاقة الديني بالسياسي يجب أن يُوَطر تأطيرا يتوفر على حد أدنى من الفهم والتفهم والتفاهم، اقتناعا منه من أن من أهم عوائق التواصل والتفاهم بين تيارات الفكر العربي المعاصر انغلاق كل منها داخل مرجعيته الخاصة وانشاده المطلق إليها ونفي كل ما عداها، إما عن جهل أو تجاهل، وإما بتصنيفه تصنيفا ايدولوجيا بالمعنى الذي تكون الايدولوجيا هي «آراء خصمي»⁽⁷⁾.

ولوضع معالم هذا الإطار الضامن للحد الأدنى من التفاهم، بين الجابري أسباب نزول العلمانية بالعالم العربي منذ منتصف القرن التاسع عشر، وارتباطه بالأقليات التي عاشت تحت ظل الحكم العثماني ومداه، ليخلص إلى أن «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة»⁽⁸⁾، بمعنى أنها تعبر عن مضامين غير متطابقة مع حاجات الوطن العربي والإسلامي، وبالتالي فمعنى العلمانية متى انصب على «فصل الدين عن الدولة» فقد كان مرتبطا ارتباطا عضويا بمشكلة حقوق الأقلية الدينية، وبكيفية

(6) نفسه، ص 116-117

(7) نفسه، ص 60

(8) نفسه، ص 113

خاصة حقها في أن لا تكون محكومة بدين الأغلبية، وبالتالي فإنها على هذا الاعتبار كانت تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني وليس على أساس الهيمنة الدينية، مؤكداً أن فصل الدين عن الدولة غير مستساغ إطلاقاً في مجتمع إسلامي لأنه لا معنى في الإسلام لإقامة التعارض بين الدين والدولة. إن هذا التعارض لا يكون له معنى إلا حيث يتولى الدين هيئة منظمة تدعي لنفسها الحق في ممارسة سلطة روحية على الناس، في مقابل سلطة زمنية تمارسها الهيئة السياسية: الدولة.

2 - المأزق... والحل!

إن تفسيرات الجابري لصلة الديني بالسياسي لا تخلو من مأزق معرفي قد تطرحه صعوبة التوفيق، نوعاً ما، بين الابتعاد عن توظيف الدين في السياسة، وعدم إمكانية فصل الحياة العامة / المجتمع عن الدين بشكل قطعي (والسياسة قد ينظر إليها بدورها كجزء من هذه الحياة العامة).

فكيف قدم لنا الحل لهذا الإشكال القائم؟

اتجه الجابري في محاولة له للتوفيق بين هذين النقيضين إلى طرح مرادفات بديلة للعلمانية، باعتبار أن نبتة الأخيرة لا توافقها تربة العالم العربي والإسلامي، في حين إذا أردنا أن يستسيغه هذا المجال يجب أن يأتي بحلول للممارسة السياسية الكفيلة بحماية الحقوق والحريات، وإقرار أسس ومبادئ العدل والكرامة، وهكذا نجد أنه يشير إلى مصطلحي: «الديمقراطية» و«العقلانية». يقول مشرح العقل العربي: «في رأبي إنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر القومي العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيراً

مطلقا عن حاجات المجتمع العربي»⁽⁹⁾.

كيف ذلك؟

الديمقراطية عند الجابري، في هذا الصدد، تعني حفظ الحقوق: حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، بينما تعني العقلانية الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعايره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى وتقلب المزاج⁽¹⁰⁾. غير أن الجابري يوضح أنه «لا الديمقراطية ولا العقلانية، تعنيان بصورة من الصور استبعاد الإسلام، كلا. إن الأخذ بالمعطيات الموضوعية وحدها يقتضي منا القول إنه إذا كان العرب هم مادة الإسلام حقا، فإن الإسلام هو روح العرب، ومن هنا ضرورة اعتبار الإسلام مقوما أساسيا للوجود العربي: الإسلام الروحي بالنسبة للعرب المسلمين، والإسلام الحضاري بالنسبة للعرب جميعا مسلمين وغير مسلمين. وإعادة تأسيس الفكر القومي على مبدأي الديمقراطية والعقلانية، بدل مبدأ العلمانية، وإحلال الإسلام المكانة التي يجب أن يحتلها في النظرية والممارسة، تلك من جملة الأسس التي يجب أن تنطلق منها عملية إعادة بناء الفكر القومي العربي، الفكر الذي يرفع شعار الوحدة العربية والوطن العربي الواحد من المحيط إلى الخليج»⁽¹¹⁾.

إن ما اهتم به الجابري هنا هو القومية العربية حصرا، فلم يتطرق إلى الأقطار الإسلامية التي لا تعد العربية لغة لها، مما يطرح السؤال حول مصير ونجاعة هذا الطرح الذي يقابل بين الدين والسياسة في هذه المناطق.

(9) نفسه، ص 109

(10) نفسه، ص 113

(11) نفسه، ص 114

ثانياً: طه والحل الائتماني

ما يميز الفيلسوف المجدد طه عبد الرحمن كمفكر أنه اختار مساراً فلسفياً ومساراً فكرياً متميزين، والمتتبع لسيرة الرجل سيقف على حقيقة أنه لم يصل إلى هذه المرحلة إلا بعد مسار طويل وشاق، كان سببه الأساس النكسة العربية، والذي من خلاله تعمق في دراسة التراث اليوناني والغربي والإسلامي، وبدل أن يعيد إنتاج المفاهيم والنظريات، استطاع إلى حد كبير، أن يخلق لنفسه لغة فلسفية خاصة، ونمط تفكيري يميل إلى الفلسفة التصوفية بعمقها الإسلامي، وإن كان هذا حسب بعض الباحثين⁽¹²⁾ يجر إليه عيب أن القول الذي ينتجه لا يتسم بالعالمية / الكونية كما يفترض أن يكون عليه القول الفلسفي.

هذا التميز أرحى بظلاله أيضاً على مسألة صلة الديني بالسياسي في فكره وفلسفته، فقبل أن يطرح الخيار البديل للعلاقة التي من المفترض أن تجمع بين الدين والسياسة، حاول البرهنة على وجود سمات مشتركة بين الرفض لإدخال الدين في السياسة، والتمسك بذلك (غير أن هذا المتمسك ليس هو النموذج الذي يطمح إليه طه في تدبير الشأن العام):

1 = الديني والائتماني... ونمط للممارسة السياسية!

يرى طه عبد الرحمن أن ما يعيب العلمانية هو أنها تضيق على الوجود الإنساني، إذ تهتم بالعالم المحسوس وحسب، والحال أن الإنسان يعيش في

(12) أنظر تعليق ذ. نبيل فازیو حول فلسفة طه عبد الرحمان في برنامج «خارج النص» الذي يبث على قناة الجزيرة، الحلقة التي ناقشت كتاب «بؤس الدهرانية»، الحلقة مسجلة على الرابط

التالي: <https://www.youtube.com/watch?v=BjxwunINfeI>

عالمين اثنين على الأقل، أحدهما عالم مرئي يتواجد فيه الإنسان بجسمه وروحه، والثاني غيبي يتواجد فيه بروحه، بل إن العالم الغيبي هو نفسه قد يتعدد، ويصير عوالم بعضها فوق بعض لما للإنسان من قدرة على أن تعرج روحه على قدر اجتهاده في تحصيل العمل⁽¹³⁾.

والإيمان بوجود عالمين عند طه، يفترض وجود قواعد ونظم ونواميس تؤطر كلا العالمين، ومن المفترض أن يتمسك كل مقتنع بالعالم الذي يؤمن به بهذه النواميس المؤطرة، لكن صاحب روح الدين يتجه نحو إبراز أن هذه الفرضية منتفية عند الممارسة السياسية، ذلك أن المؤمن بالعالمين (الدياني) يحاول تنزيل قواعد العالم الغيبي على العالم المرئي، والعكس تماما للعلماني الذي يقوم برفع العالم المرئي، عن طريق ممارساته الواعية أو غير الواعية، إلى مصاف العالم الغيبي.

فالفاعل الديني يقوم، إذن، بممارسة التشهد في العالم المرئي، أي أنه له القدرة على رؤية العالم الغيبي في العالم المرئي بتنزيل مبادئ الأول في الثاني، وذلك استنادا على مبدأ الفطرة التي تنزل منزلة ذاكرة سابقة مع وجوده المرئي، إذ تتحدد هذه الذاكرة الفطرية بمعاني وأفعال تحدد الغاية من وجوده، وهي التعبد لله وحده، والصلة بين العالمين يمكن الرقي بها إلى كمال التشهد وذلك عن طريق مبدأ التفاضل الذي بمقتضاه يُطلب أفضل دين ليأتي بتعبده على وفق أحكامه، متحققا بشهود كمال الأولوية، ثم أيضا بمبدأ التكامل الذي به يطلب في كل مرئي وجه أو توجه تنزل الغيبي فيه، متحققا بشهود عموم الوحدانية⁽¹⁴⁾.

(13) روح الدين، م. س، ص 48.

(14) نفسه، ص 90

أما الفاعل السياسي فيرفع العالم المرئي إلى مرتبة العالم الغيبي بمحاولته لتنزيل المبادئ المؤطرة لعالم الغيب على العالم المرئي، وذلك من خلال مجموعة من الممارسات (المبادئ على حد تعبيره)، والمتجلية في نسبة الفاعل السياسي الأشياء إلى نفسه وما ينتج عن ذلك من شعور بالملكية والسيادة على ما ينسب إليه (وقد يكون ذلك قدرات، قرارات، منجزات...)، الشيء الذي يحمله على حب التسيد على الغير، هذا التسيد الذي يصل ذروته عن طريق مبدأ السلطان الذي يجعل به من ملكه ملكوتا واسعا، ومن قوته جبروتا قاهرا، ومن شخصه ذاتا متألهة موحدة، متوسلا بكل ما لديه من أجهزة لكي يبيث في نفوس المحكومين حب الخوف، لكل هذا ينتج مبدأ التنازع مع الغير حول مواقع القوة والقرار⁽¹⁵⁾.

هنا يصل بنا طه عبد الرحمن إلى نتيجة في غاية من الأهمية، هي أن كل من الدياني والعلماني يحاولان معا إدماج العالمين معا عند الرغبة في تنزيل نمط محدد للممارسة السياسية، عالم مرئي (تحكمه السياسة ظاهريا)، وغيبي (يؤطره الدين كليا)، أي أننا في نهاية المطاف سنقف على أن الدين والسياسة أمر واحد لا يمكن الفصل بينهما إطلاقا.

لكن وجب الإشارة إلى أن هذه النتيجة التي وصلنا إليها عن طريق الاختصار الشديد جدا للمحاجة الطويلة والتفصيلية لظه، تتضمن أن الدياني عنده يعني الفرد الذي يقول بالوصل بين الدين والسياسة، مع اختلاف بين الديانيين في وجوه هذا الوصل⁽¹⁶⁾، فالديانيون، حسب توضيح طه نفسه، ينقسمون إلى قسمين أساسيين⁽¹⁷⁾:

(15) نفسه، ص 179

(16) التعريف الوارد في ص 510.

(17) نفسه، ص 447

* القائلون بالتداخل بين الدين والسياسة: ويشمل «التسييسيون» القائلون بدخول الدين في السياسة، و«التديينيون» القائلون بدخول السياسة في الدين.

* القائلون بالتماثل بين الدين والسياسة: ويشمل بدوره «التحكيميون» أي القائلون بتحكيم الدين، و«التفقيهيون» القائلون بتفقيه السياسة.

غير أن ما خلص إليه الكاتب إلى أن الدياني بمختلف تفرعاته قد لا يختلف عن العلماني في مبادئ التسيد والتسلط، أي أن لطفه نموذج آخر يطمح إليه يكون بمثابة النموذج المثالي الذي يحق له الأخذ بكل من الدين والسياسة في ممارسة فضلى يحتوى فيها كل طرف الطرف الآخر بما يحقق الغاية من الخلق بصفة عامة.

2- الدعوى الائتمانية.. النموذج الطموي المثالي

الائتماني حسب طه عبد الرحمان هو الفرد القائل بـ«الوحدة الأصلية» بين الدين والسياسة (أو على الوجه الأدق: بين التعبد والتدبير)، وتختص هذه الوحدة بكونها سبقت إجراءات الفصل والوصل بين هذين الطرفين، بحيث لا يصح الكلام بصدها عن الحدود بين ما هو تعبدي وبين ما هو سياسي⁽¹⁸⁾.

فالفرد الائتماني يعلو كلاً من الدياني (الذي يأخذ بثنائية الشرعية التي يضيفها على الدين، والعقلانية على السياسة)، وكذا العلماني (القائل بالعقلانية وحدها)، ويتخذ مبدأ التعبد لله وحده باعتباره الغاية التي

(18) نفسه، ص 509

خلق من أجلها الإنسان منذ البداية، وأنه يميز في تعبده هذا بين ظاهر الأعمال وباطنها، جاعلا باطنها حاكما على ظاهرها، ولا يصل إلى هذه المرتبة العليا إلا من خلال مبدأ التزكية العملية التي بها يصير متعبدا لله في كل شيء (بما فيها العمل السياسي)، وفي كل وقت. كما أن العمل التزكوي يخرج الائتماني من حب التسيد على الخلق إلى حب التعبد للحق (خلافًا للدياني والعلماني)، مورثًا إياه وازعا داخليا.

فالائتمانية بكل هذه المثل العليا التي أحاطها بها طه عبد الرحمن تصلح لأن تكون الوعاء الجامع بين الديني والسياسي من دون إمكانية الوقوع في برائين التصادم والصراع بينهما، لأننا بفضلها، كما فهمنا بكل تواضع، ستمسي السياسة عملا دينيا تعبديا، ويصبح الدين مصدرا مؤطرا للممارسة السياسية، أي أننا في نهاية الأمر يمكننا أن نصف الدين والسياسة في فلسفة طه بكونهما وجهين لعملة واحدة.

نقطة ختم: ملاحظات في مخرجات التوجهين:

ما يمكننا أن نسطره بداية أن كلا الرجلين، الراحل محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، قد انغمسا إلى حد كبير، وإن بدرجة متفاوتة، في تراثنا العربي والإسلامي، فنهلا من خصوصيتنا التي أفرزت لنا تصورات وقرارات يحق لنا أن نفتخر بها، مهما توافقنا أو اختلفنا معها، فليس يسيرا أن تنطلق من البيت الداخلي لإعطاء تصور نقدي وتفسيري، لأنه ليس أيسر من نقل تجارب الغير نقلا حرفيا جافا، غير أن ذلك سيجعله بلا طعم وبلا روح منتمين إلى عالمنا هذا.

فالجابري، على غرار طه أيضا، يسكنه هم سؤال النهضة، هذه النهضة،

التي افتقدناها منذ قرون ولت ولا زلنا في دوامتنا المستمرة، والتي يحتل فيها موضوع الدين موقعا فيصليا وحاسما، ولكون الحياة الحديثة تتطلب ممارسة سياسية في ظل بروز الدولة والمؤسسات، فإنها ستظل في علاقة جدلية مع الدين، هذه العلاقة التي تختلف تفسيراتها حسب رؤية كل مفكر أو فيلسوف أو عالم أو ممارس، فالجابري وهو يضع أمامنا بدائل العلمانية من ديمقراطية وعقلانية، حاول بعدها التطرق إلى إشكال تطبيق الشريعة في ظل هذين المبدئين مستعينا بالدعوة إلى إدراك زَيْفِيَّة الدعوة إلى العلمانية بمدلولها الغربي، وكذا التعامل مع السلفية كتجربة تاريخية أساسا، مع أعمال معقولة الأحكام الشرعية والاجتهاد المواكب لضرورات العصر ومتطلباته. ومع ذلك تظل دعوته هذه حسب العديد من المهتمين والشُّراح تفتقد الشجاعة في إعلان الموقف الواضح إزاء علاقة الدين بالسياسة.

ومن وجهة نظرنا القاصرة، فنظرية الجابري حول هذه العلاقة قد تجد لها موطئ قدم مع سماحة الدين الإسلامي وإمكانيته في مواكبة العصر، لأن الدين قائم على الممارسة البشرية وفق التوجيه الرباني، وهنا نقاسمه خلاصته⁽¹⁹⁾ بكون شعار « الإسلام صالح لكل زمان ومكان » أمر مُسَلَّم به، لأن هذا ما يؤمن به كل مسلم، ولن يبق المسلم مسلما إذا شك لحظة في هذه المسلمة الدينية. ولكن المسألة المطروحة، والتي يجب طرحها دائما، هي مسألة ما إذا كان المسلمون اليوم صالحين لزمانهم، أي قادرين على أن يعيشوا عصرهم، أن يدشنوا سيرة جديدة تكمل سيرة السلف القديمة،

(19) نفسه، ص 143.

وتجعل منها واقعا حيا صالحا لأن تستلهمه الأجيال المقبلة في بناء سيرتها الخاصة. غير أن هذا متوقف لا محالة على التوجه العام لنمط العقل الفقهي والديني الذي يحكمنا، فبه يمكن أن نسلم أو نرفض مثل هذه المخرجات طبعا.

أما الفيلسوف المجدد طه عبد الرحمن فقد كان واضحا في توجهه وخياراته، فمسألة الفصل بين السياسي والديني غير قائمة، بل على العكس يمكن القول معه أنهما شيئان متلازمان، على أساس أن الممارسة السياسية ما هي إلا فعل تعبدي غايته تحقيق الهدف من الوجود الإنساني، أي التعبد لله تعالى وحده، ولا غرابة أن يستند هذا الفعل التعبدي على الدين باعتباره المنبع والمنهل الأساسي، أو ربما الوحيد، لصقل شكل هذه الممارسة، والتي تحتاج بطبيعة الحال لنموذج إنساني راقٍ ومتكامل، دافعه «العقل المؤيد» الذي ينسب الأفعال إلى الحق وحده بوصفه الخالق والرازق، وآلياته المساعدة تزكية النفس التي تقي شرور التسيد والتسلط، وتحقق غاية العمل لمساعدة الخلق وإسعادهم، والأخذ بيدهم لنيل فلاح الدنيا والآخرة.

ويذهب طه عبد الرحمن إلى أن «العقلانية» يجب أن تعرض على «الائتمانية» باعتبارها المعيار الذي يمكن أن تقوم على أساسها، وبذلك يمكن أن نستنبط أنه ردٌّ مباشر على دعوة الجابري، وهذا أمر طبيعي لأن قضية العقلانية / العقل قضية خلافية بين المفكرين، وهي تنصب ولا شك في قضية جدلية أخرى هي موقع العقل والعقلانية في رحاب الدين (20).

(20) أنظر الدين والعقلانية في الفصل السابق.

الديني والوضعي: طبيعة النص؟

إطالة على القانون المغربي

يرتبط موضوع المقال السابق حول موقع العقلانية في رحاب الدين بهذا الموضوع في شقه المتعلق بطبيعة النص القانوني الذي من المفروض فيه أن يوطر عمل المؤسسات والعلاقات بين الأفراد، فبين القائل بضرورة الحفاظ على الطابع الديني للتشريع كون الدولة إسلامية، وبين من يؤكد على ضرورة إعمال النص الوضعي الصرف لأن ذلك من متطلبات الدولة الحديثة التي هي في نهاية المطاف دولة وطنية وليست دينية، وهذا النوع من الدول يركز على سلطة العقل الإنساني في تدبير شؤون الحياة.

وتعتبر المملكة المغربية دولة إسلامية، دينها الإسلامي هو الركيزة الأساسية الأولى التي تساهم في تشكيل الهوية المغربية، بل إنه معيار أساسي من المعايير التي تحدد انتماء الفرد أو الجماعة إلى هوية معينة، لأن الدين عموماً يجسد نسق المعتقدات التي يؤمن بها أفراد المجتمع. وهو الذي يشكل مصدر القيم والتصورات والممارسات الأخلاقية التي يشارك فيها أبناء الديانة الواحدة، والتي تساهم في توجيه سلوكهم، وتحثهم على

التماسك والتلاحم الروحي، وتشعرهم بانتمائهم لهوية موحدة، أي أن الدين بما يكون له من تأثير على معتقديه بشرائعه المكيفة لكل النظم وتتحكم في سير الوطن، وما يترتب عليها من أفكار ومفاهيم وتصورات ومبادئ بها يعتدّ المواطنون ويقيسون كل شؤون حياتهم⁽¹⁾. غير أن الدستور المغربي⁽²⁾ وهو يقر بكل هذه الخلاصات على اعتبار أن الدين الإسلامي يعد من الثوابت الجامعة التي تستند عليها الأمة في حياتها العامة⁽³⁾، وأنه هو الدين الرسمي للدولة بمقتضى الفصل الثالث منه، فإن هذا الفصل ذاته يؤكد على أن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية.

وباللقاء نظرة عامة على التشريع المغربي، في بعض الفروع البارزة، سنجد أن جانبا مهما من النصوص قد اغترفت من المصدر الديني قواعدنا وفلسفتها، لكن الممارسة التطبيقية لها طرح الإشكال حول طبيعة هذه النصوص، هل هي نصوص دينية أم قواعد قانونية صرف؟.

إن هذه العلاقة القائمة بين الأصل أو المصدر الديني والنص القانوني تجد سندا لها بداية في كون الدين (الشريعة الإسلامية) مصدرا من مصادر التشريع، ثم من بعده عمل النص القانوني، حتى ولو كان وضعيا محضا، على حماية الدين ورموزه وثوابته، وذلك لكون الدين في حد ذاته مصلحة

(1) كريم لحرش، الدستور الجديد للمملكة المغربية: شرح وتحليل، مكتبة الرشاد للنشر والتوزيع، المغرب، ط 2، س 2016، ص 20.

(2) الصادر بمقتضى الظهير الشريف عدد: 1.1191 بتاريخ: 29 يوليوز 2011، والمنشور بالجريدة الرسمية عدد 5964 مكرر بتاريخ: 30 يوليوز 2011.

(3) الفقرة الثالثة من الفصل الأول من الدستور.

عليها، أو من المصالح البارزة الجديرة بالحماية سواء في شقها المدني أو الزجري.

هذا التماس المفترض بين الديني والوضعي يجعلنا نتساءل بداية: ما هي طبيعة النص القانوني ذي المنشأ الديني؟ هل يعد نصا دينيا أو قاعدة قانونية وضعية على غرار باقي القواعد الأخرى؟.

وباستقصاء هذا التماس، كيف يمكننا وصف العلاقة القائمة بينهما تحديدا؟

هي أسئلة سنحاول مقاربتها من خلال التطرق إلى المصدر الديني للنص القانوني وما يواكبه من جدل حول طبيعة هذا النص (أولا)، وذلك قبل تبسيط بعض النماذج التي لعب فيها النص الوضعي دورا حمائيا للديني ورموزه (ثانيا)، لنصل بعدها إلى الخلاصة النهائية.

أولا: الديني مصدر للوضعي

سنحاول في هذه النقطة التطرق لبعض النماذج والأمثلة التي يعتبر فيها الديني (الشريعة الإسلامية) مصدرا للنص القانوني الوضعي، وذلك قبل الإشارة إلى بعض الآراء التي ناقشت دينية ووضعية مثل هذه المواد:

1 - الشريعة مصدر للتشريع

تأتي الشريعة الإسلامية في المرتبة الثالثة بعد التشريع والعرف كمصدر للقانون، فهي تشمل مجموعة من الأحكام الملزمة للمسلمين تنظم عقائدهم وعباداتهم ومعاملاتهم. والذي يعنى به القانون بشكل أساسي هو المعاملات لتعلقها المباشر بالنظام العام للمجتمع. ولما كان الإسلام في

المغرب هو الدين الرسمي، فإن المشرع يمتثل لأحكامه ويخضع لأوامره ونواهيته، والشريعة ليست مجموعة من أعراف وتشريعات سنّها أفراد، بل هي رسالة إلهية تضع قواعد السلوك الاجتماعي لكل من يعتمدها، وهي تلزم كل من يسلم بمبادئها وأصولها، ولهذا فإن لهذه القاعدة نفس خصائص القاعدة القانونية تسري على كافة الأفراد وتلزمهم بالامتثال لها وتخضعهم للعقاب في الدنيا والآخرة في حالة مخالفتها⁽⁴⁾.

ومن القوانين التي جعلت من الشريعة الإسلامية مصدرا لنصوصها نجد مدونة الأسرة التي اعتمدت في سن أحكامها الموضوعية، مثلها مثل مدونة الأحوال الشخصية الملغاة، على المذاهب السنية الأربعة، إلى جانب المذهب الظاهري، ومن خلال تقارير الفقيه الكبير ابن حزم، صاحب كتاب المحلى⁽⁵⁾. وهكذا تعتبر مدونة الأسرة المغربية النموذج الأبرز الذي يمثل فيه المصدر الديني أساس التشريع لقانون له سمات وضعية حديثة، ضمنها حتى بعض القواعد والمبادئ الفقهية التي درج العمل بها لمئات السنين على الرغم من محاولة المشرع المغربي من خلالهما مساندة التطورات الاجتماعية التي عرفها المغرب في السنوات الأخيرة من حيث إثبات النسب ونفيه⁽⁶⁾. وكعلم الفرائض، الذي يعد جزءاً من مدونة الأسرة، فهو أيضاً يستمد أحكامه بصورة أساسية من القرآن الكريم، ثم بصورة تبعية من

(4) زهير نعيم، مدخل إلى أسس التفكير القانوني، مطبعة المعارف الجديدة الرباط المغرب، س 2020، ص 182.

(5) محمد الكشور، الوسيط في شرح مدونة الأسرة الكتاب الأول: عقد الزواج وآثاره، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء المغرب، ط2، س 2009، ص 27.

(6) عمر بنعيش، تطور قواعد النسب في القانون المغربي، طبعة 1434/2013، ص 3.

السنة النبوية والإجماع فالاجتهاد، وإلى جانب هذه المصادر تأتي مصادر الفقه النظري التي عمل فيها أئمة المذاهب الأربعة وباقي الفقهاء على شرح وتنظير أحكام هذا العلم في ضوء مصادره التشريعية، ثم مصادر الفقه العملي التي اشتغل فيها أصحابها على تخريج المواضيع العلمية والإفتاء في النوازل المتعلقة بهذا العلم⁽⁷⁾.

ويرجع تأثر ظهور / قانون الالتزام والعقود المغربي بأحكام الشريعة الإسلامية إلى تعارض مصالح المعمرين مع مصالح الأهالي مما حدا بأعضاء لجنة وضع مشروع هذا القانون إلى إقحام عدد من القواعد الفقهية المستمدة خصوصا من المذهب المالكي بهدف إقامة نوع من التوازن بين تلك المصالح المتعارضة، ومن بين هذه الأحكام نجد: بطلان عقدي البيع والكراء بين المسلمين والواردين على أشياء خارجة عن التعامل بموجب الشرع الإسلامي (الفصلان 484 و 632)، منع التعامل بالفائدة بين المسلمين (الفصل 870)، المنع المبدئي لعقود الغرر كدين المقامرة أو المراهبة (الفصول من 1092 إلى 1096)، عدم جواز الصلح بين المسلمين على ما لا يسوغ شرعا التعاقد عليه بينهم (الفصل 1101)... الخ⁽⁸⁾.

وإذا تفحصنا النظام العقاري المغربي فإننا سنجده مزدوجا في هيكله ومتنوعا في تركيبه. فهناك نظام العقارات المحفظة المستمدة من نظام الشهر العيني والمنظم بواسطة قانون التحفيظ العقاري، وإلى جانب هذا

(7) الدليل العملي لفقه الإرث توزيع التركات، مجموعة مؤلفين، مطبعة ومكتبة البلابل، فاس المغرب، ط 2، س 2011، ص 2.

(8) عبد الحق صافي، القانون المدني الجزء الأول: المصدر الإرادي للالتزامات : العقد، الكتاب الأول تكوين العقد، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء المغرب، س 2006، ص 42-43.

النظام هناك نظام العقارات غير المحفظة والمستمد من مبادئ الشريعة الإسلامية وقواعد القانون المدني⁽⁹⁾.

وبعدما كانت القوانين المالية والبنكية في المغرب قوانين ذات مرجعية وضعية بالأساس منذ فترة الحماية الفرنسية الاسبانية، عرفت الإصلاحات التشريعية الجديدة التي أعقبت صدور دستور 2011، ولأول مرة «أسلمة» جزء من هذا المجال بصدور قانون البنوك التشاركية بعد مخاض عسير⁽¹⁰⁾.

2 - جدل الديني والوضعي في النص القانوني

يثار النقاش حول الطبيعة الطاغية على النص القانوني، سيما ما له صلة أو تماس مع المصدر الديني (الشريعة)، فهل يعتبر نصا دينيا أم أنه نص قانوني وضعي صرف؟

يرى بعض المتخصصين في المجال القانوني⁽¹¹⁾ أنه حينما تطبق الشريعة الإسلامية فهي لا تطبق باعتبارها قواعد دينية، بل باعتبارها قواعد قانونية يتعين بصددها إتباع المذهب المالكي، فالفقهاء المسلمون لا يعتمدون على أحكام القرآن الكريم إلا بواسطة مذهب فقهي محدد. بتعبير آخر وكما رأى أحد الفقهاء لم يستخدم القرآن الكريم إلا بواسطة

(9) محمد خيري، قضايا التحفيظ العقاري في التشريع المغربي، منشورات المعارف المغرب، ط5، س 2010، ص 9.

والقانون المدني بدوره، وكما أشرنا سلفا، يعتمد في شق أساسي منه على أحكام الشريعة الإسلامية. (10) أنس سعدون، مكانة الشريعة الإسلامية في تشريعات المغرب في ظل الدستور الجديد: استيعاب التناقضات في إطار التوافق وتحكيم «أمير المؤمنين»، منشور على موقع:

<https://legal-agenda.com>

(11) زهير نعيم، المرجع السابق، ص 184.

بناء فقهي كان نتاج تفكير رجال القانون المسلمين، وبالتالي ليس القرآن هو مصدر الشريعة بل الفقه الذي نشأ عن تفسير وتنزيل أحكام القرآن هو ما شكل مصدر القانون الإسلامي أو قانون المسلمين.

ويؤكد جانب آخر أن جميع القوانين في المغرب قوانين وضعيّة، بما في ذلك قانون الأسرة، لأنّ اعتبار قانون ما قانوناً وضعياً، لا يرتفع بمرجعياته، التي ليست واحدة، إنّ «مدونة الأسرة في المغرب، لا تطرح من زاوية قانونيّة صرفة، وإنما دينيّة أيضاً، نظراً إلى استناد الملكية في المغرب، إلى المشروعيّة الدينيّة، بجانب المشروعيّة التاريخيّة، ومشروعيّة الممارسة السياسيّة الحديثة⁽¹²⁾. وإلى ذلك خلص الدكتور محمد الكشبور معتبراً أن مدونة الأسرة لم تعد مدونة فقهية صرفة، إنما قد استعانت بالعديد من القواعد الوضعيّة دون المساس بالثوابت الشرعيّة⁽¹³⁾.

ويطرح دوما القانون الجنائي كأوضح صورة للطبيعة الوضعيّة للنص القانوني، فالمطلع على هذه القانون ضمن التشريع المغربي سيجده مخالف تماماً للنص الديني (الشريعة الإسلامية)، فعقوبة الفساد (الزنا)، والخيانة الزوجية، والسرقّة، وعصابات قطع الطريق وغيرها كثير تأتي مخالفة بشكل صارخ لما هو منصوص عليه شرعاً، بل حتى جرائم القتل التي قد نجد بشأنها تقاطع وتقارب بين النص الشرعي الذي يقضي بالقصاص قتلا في حالة العمد، فإن القانون الجنائي المغربي خص له عقوبة المؤبد، ولم يربطها بعقوبة الإعدام إلا إذا كانت الجريمة قد وقعت

(12) هشام تسمارت، لماذا يُخضع المغرب مدونة الأسرة لـ«الشريعة» دون باقي القوانين؟

منشور على موقع: <https://www.hespress.com/>

(13) المرجع السابق، ص 28.

تحت ظل ظروف أخرى مشددة كسبق الإصرار والترصد⁽¹⁴⁾. هذا ناهيك عن مجموعة من الجرائم التي خصت بعقوبة الإعدام في القانون الوضعي والتي قد لا نجد لها مقابلا على مستوى النص الديني.

ومن جهتنا، فنظن، والخطأ وارد طبعا، أن الطابع الديني لا يمكن أن يستبعد بخصوص بعض النصوص، سيما تلك التي لها صلة بالميدان الأسري وبالأحوال الشخصية، فلا نستطيع نكران أن قواعد الإرث مثلا، وبعض قواعد إثبات النسب، وانحلال ميثاق الزوجية وما شابهها من حيث الطبيعة، لا تكتسي طابعا دينيا، والحال أن مصدرها واضح لا يشوبه أي غموض. لكن ومن ناحية أخرى، فبعض النصوص وإن كانت ذات أصل ديني، إلا أن أعمالها في ساحة القضاء يخضع لقواعد مسطرية وضعية، الشيء الذي، ربما، يفقدها طابعها الديني ويجعلها أقرب إلى القواعد القانونية الوضعية. غير أن ما يمكن الإجماع عليه هو أن كل النصوص حين بث الروح فيها عن طريق التطبيق والممارسة، وبواسطة مساطر وضعية، وعن طريق مؤسسات وضعية أيضا في تنظيمها، يجعل من الطبيعة الطاغية على النص القانوني المغربي الطابع الوضعي، وحتى بعض النصوص التي انتهلت من مصدرها الديني لا تزال تعرف نقاشا من لدن البعض من أجل استبعادها من المنظومة ككل، وفي المقابل لا تزال

(14) ينص الفصل 392 من القانون الجنائي على أن «كل من تسبب عمدا في قتل غيره يعد قاتلا و يعاقب بالسجن المؤبد لكن يعاقب على القتل بالإعدام في الحالتين :
- إذا سبقته أو صحبته أو أعقبته جناية أخرى.
- إذا كان الغرض منه إعداد جناية أو جنحة أو تسهيل ارتكابها أو إتمام تنفيذها أو تسهيل فرار الفاعلين أو شركائهم أو تخليصهم من العقوبة.»

هناك أصوات، سيما من بعض التيارات أو الحركات المنسوبة إلى الجهات الإسلامية تدعو إلى «أسلمة القوانين» انسجاما مع الدستور المغربي نفسه⁽¹⁵⁾.

ثانيا: الوضعي كآلية حماية للديني

الحماية قد تتخذ طابعا مدنيا أو زجريا، فالمادة المدنية بدورها قد تحمل نصوص الحماية «للديني»، كحماية القانون المدني، وقد سلفت الإشارة إلى بعض أمثلة له، كبعض المعاملات التي تجمع المسلمين، والتي يكون أساسها النص الديني المؤطر، وهناك من يرجع «نظرة المسيرة» في الميدان التجاري إلى مصدر شرعي غايته حماية الطرف المدين في ظروف معينة.

وفي هذا المقال البسيط، سنتطرق إلى الحماية الزجرية التي همت بعض المسائل المرتبطة بالمجال الديني، وذلك في النقطتين التاليتين:

1 - حماية العقيدة والشعور الديني

جنح القانون الجنائي المغربي إلى حماية عقيدة المسلم، فزجر بذلك ما يعتبره المشرع مؤديا إلى زعزعتها، وهكذا نص في الفصل 220 من مجموعة القانون الجنائي على أن: « من استعمل العنف أو التهديد لإكراه شخص أو أكثر على مباشرة عبادة ما أو على حضورها، أو لمنعهم من ذلك، يعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات وغرامة من مائة إلى خمسمائة درهم. ويعاقب بنفس العقوبة كل من استعمل وسائل الإغراء لزعزعة

(15) أنظر مثلا إبراهيم الطالب، الإسلام والتشريع.. لماذا تُعطل المرجعية الإسلامية في وضع

التشريعات في المغرب؟؟ منشور على موقع: <http://howiyapress.com>

عقيدة مسلم أو تحويله إلى ديانة أخرى، وذلك باستغلال ضعفه أو حاجته إلى المساعدة أو استغلال مؤسسات التعليم أو الصحة أو الملاجئ أو الميتم، ويجوز في حالة الحكم بالمؤاخذة أن يحكم بإغلاق المؤسسة التي استعملت لهذا الغرض، وذلك إما بصفة نهائية أو لمدة لا تزيد على ثلاث سنوات».

وقد عرف هذا الفصل انتقادات جمة تزامنت مع بروز تيارات الدعوة إلى الحرية الفردية، كما نوقش من لدن المهتمين والمتخصصين، لنخلص إلى أن من بين الانتقادات الموجهة إليه تتمحور حول إشكالية تعريف المسلم وعقيدته، ونوعية الإسلام المحمي تحديدا⁽¹⁶⁾.

ومن الفصول أيضا المخصصة لحماية الشعور الديني الجمعي للمسلمين، نجد الفصل 222 من المجموعة، والذي لم يسلم بدوره من الانتقادات اللاذعة من جهة، ومن تيار مساند من الجهة المقابلة، فقد جاء في الفصل المذكور ما يلي: « كل من عرف باعتناق الدين الإسلامي، و يجاهر بالإفطار في نهار رمضان، في مكان عمومي، دون عذر شرعي، يعاقب بالحبس من شهر إلى ستة أشهر وغرامة من اثني عشر إلى مائة و عشرين درهم».

2 - حماية الرموز الدينية

اهتم المشرع الجنائي المغربي أيضا بالرموز الدينية، وأفرد لها حماية خاصة، ومن أبرز هذه الرموز نجد ملك البلاد⁽¹⁷⁾ باعتباره حاميا لحمى الملة

(16) راجع مثلا: ياسر الحراق، الفصل 220 من القانون الجنائي المغربي..نقد وتوصية، منشور

على موقع: <http://www.almothaqaf.com>

(17) راجع هنا الفصل 179 من مجموعة القانون الجنائي، غير وتمم بالمادة الأولى من القانون

رقم 73.15 الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.16.104..

والدين، إذ ربطه النص الجنائي بالدين نفسه حين تنصيبه على تجريمه لفعل الإساءة لهما، وهذا أمر طبيعي، فالملك باعتباره أميرا للمؤمنين، تعد الإساءة إليه (من خلال نظامه) إساءة للدين، وهكذا نجد الفصل 5-267 من مجموعة القانون الجنائي المغربي ينص على أنه «يعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى سنتين وبغرامة من 20.000 إلى 200.000 درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين، كل من أساء إلى الدين الإسلامي أو النظام الملكي ...

ترفع العقوبة إلى الحبس من سنتين إلى خمس سنوات وبغرامة من 50.000 إلى 500.000 درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين، إذا ارتكبت الأفعال المشار إليها في الفقرة الأولى أعلاه بواسطة الخطب أو الصياح أو التهديدات المفوه بها في الأماكن والتجمعات العمومية أو بواسطة الملصقات المعروضة على أنظار العموم أو بواسطة البيع أو التوزيع أو بواسطة كل وسيلة تحقق شرط العلنية بما فيها الوسائل الإلكترونية والورقية والسمعية البصرية».

ولأن مسألة احترام الموتى ومقابرهم من أعرق الاعتقادات الدينية وأعمقها، إذ يعتبر الموتى أهل الأرض وساكنوها، فلا يجوز الاعتداء عليهم بأي شكل من الأشكال، وهو ما ابتلي به العالم اليوم من انتشار الاعتداءات بكل صورها على حرمة الموتى، وانتهاك للمقابر بالنبش والتمثيل واستغلالها في مسائل السحر والشعوذة إلى غير ذلك من الأفعال الدنيئة التي تخل بالاحترام الواجب لهم⁽¹⁸⁾. فلا تخلو قيمة المقبرة والميت المسلم

(18) الباحث عماد أكضيض، الحماية الجنائية للمقابر و حرمة الموتى بين أحكام الشريعة الإسلامية والقانون المغربي والمقارن، منشور على موقع:

<https://www.droitentreprise.com>

من قيمة رمزية عميقة في الشعور الديني لشريحة واسعة من المغاربة، لذا لا غرابة أن نجد النص الوضعي يفرد لهما حماية محدد على غرار الفصل 268 من مجموعة القانون الجنائي، الذي جاء فيه ما يلي: «من هدم أو امتهن أو لوث المقابر، بأي وسيلة كانت، يعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى سنتين وغرامة من 200 إلى 500 درهم»⁽¹⁹⁾.

ونكتفي بسرده هذه الأمثلة بما يليق وحجم هذا المقال.

خلاصة:

إن الوقوف على الحدود المرسومة بين الديني والوضعي في النص القانوني المغربي يجعلنا نقف على خلاصة أساسية مفادها أن حدود التماس بين الحدين يبرز لنا أن النص القانوني فاعل ومنفعل مع المسألة الدينية، فالمصدر الديني إلى غاية كتابة هذه السطور لا يمكن إنكاره في عدد من النصوص في التشريع المغربي، وقد وقفنا على آثار له واضحة في الميدان المدني والأسري والعقاري والمالي على سبيل المثال لا الحصر، هذا بالإضافة إلى دور الحماية المنوط بالنص القانوني إزاء الديني ورموزه.

غير أن طريق تناول هذه النصوص وتطبيقها من زاوية وضعية في الغالب هو ما يجعل من هذه النصوص ذات الأصل الشرعي ينظر إليها، على غرار مثيلاتها من النصوص الأخرى في نفس المدونات، على أنها قواعد قانونية وضعية، ما دام أن طريقة التطبيق في حد ذاتها طريقة وضعية صرف، فالقاضي الذي يعد مؤسسة أعمال النص القانوني يوظف بشروط

(19) للتوسع أكثر راجع، عماد أكضيض، المرجع السابق.

لا توافق الشروط المتوافق عليها بأغلبية الآراء الفقهية منها شرط الذكورة والإسلام، ذلك أن مناط تقلد منصب القضاء في إطار النص الوضعي متوقف أساسا، بعد الكفاءة المطلوبة، على شرط المواطنة، والتي تعني الارتباط مع الدولة بوثاق مدني لا ينظر فيه إلى العقيدة الدينية، ومع ذلك تبقى الروح المطلوبة في رجل وامرأة القضاء التحلي بالأخلاق والحياد وحياء الضمير بشكل أقرب منه إلى التعليمات الدينية الصافية.

نحن إذا أمام مجموعة من النصوص المتناثرة هنا وهناك في التشريع المغربي، والتي تكون لها طبيعة يمكننا هنا أن نصفها بكونها مزدوجة، فعمقها ديني خالص، لكن شكلها وضعي بالنظر والممارسة.

ونؤكد بالمناسبة، إلى أن الشريعة الإسلامية لا تزال تزخر بالكثير من الأصول والمصادر التي يمكن أن تكون نقطة إلهام للمشرع والمتخصصين والحقوقيين في العديد من المجالات، والتي يكفي هنا أن نشير إلى نموذج جرائم الدم التي تناولتها الشريعة بطريقة فريدة، حلت بعقوبتها الجلية مسألة تضارب المصالح والحقوق بين الضحية والحق العام، فبين ثناياها يقبع حلٌ وسط لإشكال مدى أحقية الضحية في الدعوى العمومية، تجاوزا للمنطق التقليدي في النص الوضعي الذي يحصر هذا الحق في نطاق الدعوى المدنية التابعة⁽²⁰⁾.

(20) للتوسع في هذه النقطة يراجع مقالنا حول موضوع: العقاب الجنائي بين حق الدولة وحق الضحية، منشور بالمجلة الالكترونية الممارس للدراسات القانونية والقضائية، العدد الأول، شتنبر 2018، صص: 91-105، رابط الموقع الإلكتروني: www.maroclaw.com

الديني والوضعي: طبيعة الدولة؟

تنوع المصطلح وإشكال التطبيق

يستمر نقاشنا حول الديني والوضعي استكمالاً لمشوار تتبع خطوات الحقيقة التي يتنازعها الفكر بصفة عامة، سواء الديني الذي يخوض في الوضعي أيضاً، وكذا الوضعي الذي يخوض بدوره في الديني، ومن بين هذه النقاشات التي وقفنا عليها كان النص القانوني والجدال الذي طال طبيعته بين الوضعية أو اعتباره قاعدة دينية، لأن تحديد هذه الطبيعة لا ينهي الجدل البتة، وإنما يمتد ليرخي ضلاله على موضوع آخر هو الدولة. فربما تعامل الدولة بنوع من النصوص في تدبير شؤونها وشؤون مواطنيها (رعاياها) قد يدخلنا في متاهة البحث عن طبيعة الدولة نفسها، هل هي دينية أم مدنية.

معلوم أنه تواجهنا الدولة أول ما تواجهنا كأدلوجة، أي كفكرة مسبقة، كمعطى بديهي، يطلب منا أن نقبله بدون نقاش، كما نقبل خلقتنا وحاجتنا إلى الأكل والنوم واتكالنا على العائلة أو العشيرة، نقبل إذن، من ضمن ما نقبل دون نقاش، وجود الدولة وضرورة الانقياد لأوامرها التي

يشخصها فرد قريب منا: الشيخ، الأب، المعلم⁽¹⁾.

لكن يظل مع ذلك، موضوع الدولة من المواضيع التي استأثرت بجانب مهم من النقاش على مختلف الأصعدة في القديم والحديث، فاختلفت التوجهات والقراءات بشأنها، هذه الاختلافات التي انطلقت على مستوى التسمية، لتتعمق على مستوى الإجراءات والنظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي. بل أيضا على مستوى النص القانوني الذي يجب أن تعتمده الدولة لتدبير الشأن العام والخاص داخل حدودها، أي على مستوى التطبيق.

ونحن في هذا المقال المتواضع لن ندخل في سجلات التسمية، وسنلخص الطريق على القارئ الكريم بأن نوجهه إلى أننا في حديثنا-الخاص والشخصي- عن الدولة بصفاتها الدينية فإننا نعني بها الدولة التي تكون لها مرجعية مستقاة من النص الديني المؤطر، سيما الإسلامي منه، بينما نقصد بالمدنية تلك المعتمدة على نظام وضعي صرف، وذلك سواء أكانت هذه الأخيرة تعني أيضا علمانية أو وطنية أو حديثة، أو كانت الأخرى خلافة أو ولاية أو نظام حكم..

ما سنحاول تبسيطه، في محاولة لعدم تكرار القراءات الأخرى، وبإيجاز نسعى لأن يكون وافيا وشافيا في الآن ذاته، هو التطرق لموضوع الدولة الدينية وكيف يمكن تحديد طبيعتها على مستوى النص والتنظير، قبل إعمال المقارنة مع الواقع والممارسة، أي تحليل الدولة من خلال فقه النص أو ما يجب أن تكون عليه، وفقه الواقع الذي يعكس لنا فعلا ما هو كائن (النقطة الأولى).

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط10، س 2014، ص 6.

ومن ثم سننتقل إلى الحديث عن الدولة الحديثة القائمة على المدنية والمواطنة، لنحلل دوافع بروزها التي تم ربطها من لدن البعض بسبب رئيس هو عدم وجود دولة دينية في التاريخ الإسلامي مماثل للدولة الدينية القائمة على التماهي بين الحاكم والإله، الشيء الذي جعل هذا الجانب من الفكر يحدد لنا الأسس والفلسفة التي تقوم عليها الدولة المدنية أو الحديثة (النقطة الثانية). وبعد الانتهاء من هاتين النقطتين سنضع تركيباً مختصراً يضم انتظارات المواطن البسيط في النهاية، وعلى هامش هذه السجلات التي لا تزال قائمة بين المعسكرين في عالمنا العربي والإسلامي.

أولاً: الدولة الدينية بين النظرية والواقع

يتجه جانب من المتخصصين في الميدان الديني والشرعي إلى رفض وصف الدولة بكونها دينية، بمعنى أنها، في الشريعة الإسلامية تحديداً، لا توافق نمط الدولة الكنسية في العصور الوسطى، ولكن لها طبيعة خاصة تجعلها لا تماثل النموذج الكنسي، ولا تعني بالتدقيق الدولة المدنية كما ينظر إليها الوضعيون، غير أننا قد نصادف من لا يرى أي إشكال في النعت الديني للدولة، لأن في كلا الحالتين سنقف على مسمى الدولة الإسلامية في نهاية المطاف، وهي تسمية يرتضيها هذا الجانب وذاك. وفي هذه النقطة سنحاول التطرق إلى مسألتين تهمان الدولة الدينية بين النظرية والواقع:

1 - نظرية الدولة الإسلامية أو ما يجب أن يكون

الإطلاع على الطبيعة الدينية للدولة، من خلال أخذنا للشريعة الإسلامية كنموذج، يفرض علينا الرجوع إلى مصادرها وأصولها والاجتهادات التي

طالت فروعها، وذلك للوقوف على شكل هذه الدولة على مستوى التنظير أو النظرية، أي كما تصورها النصوص وتتلقاها الأفهام البشرية وفق سياقاتها الخاصة، وأكد أن الشريعة الغراء تتضمن من خلال النص ما يعد أساساً وأساساً للدولة، فقط، تأتي العملية التأويلية لهذه النصوص، سيما وأنا قد لا نجد نصوصاً قطعية وصريحة في الشكل التنظيمي والسياسي الذي يجب أن تقوم عليه هذه الدولة، لذا لا نستغرب من أن تختلف التفسيرات لهذه النصوص التي تعد أقرب للنص المتشابه في تعاطيها مع قضية إحداث كيان قائم الذات يمكن مقارنته بالشكل الحالي للدولة الحديثة.

وعموماً فهناك اتجاه مقتنع، تمام الاقتناع، بإمكانية إحداث أو بناء دولة حديثة بخلفية دينية أساسها الشريعة الإسلامية، والشعار الذي يُرفع في هذا الصدد هو: «الإسلام دين ودولة»، فهو يرى أن نبينا محمد ﷺ قد أرسل لا لتأسيس دولة فحسب بل لبناء قواعد دولة تتناول شؤون الدنيا، فهو ﷺ بهذا الاعتبار مؤسس الحكومة الإسلامية كما أنه نبي المسلمين، وهو بصفة كونه مؤسس حكومة كانت له الولاية على كل من كان خاضعاً لهذه الحكومة سواء كان مسلماً أو غير مسلم، وبوصف كونه نبياً لم يكن يطلب من غير المسلمين من الذين تركهم على دينهم أن يعترفوا بنبوته ﷺ حتى مع كون دعوته عامة شاملة لجميع البشر. من هنا وجب التمييز بين الدين الإسلامي والدولة الإسلامية، وإن كان الإسلام يجمع بين الشئيين، وفائدة هذا التمييز في أن مسائل الدين تدرس بروح غير التي تدرس بها مسائل الدولة، فالدين ينظر إلى العلاقة بين العبد وخالقه - وهذه لا تتغير ولا يجب أن تتغير - فالخالق سبحانه وتعالى

أبدي أزي لا يجوز عليه التغيير ولا التبديل، فالعلاقة بين الرب والعبد ثابتة لا تتطور⁽²⁾. وفي هذا الإطار تكون مهمة الخليفة في رأي الإسلام دينية ودينية، ولا يمكن حصرها في مجال ضيق، لأنه من المستحيل فصل هذا عن ذلك لأن النصوص القرآنية والسنة وسيرة الصحابة تقطع بخلاف ما يقوله العلمانيون ويتمثل ذلك في قوله تعالى، ﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾⁽³⁾، وقوله تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾⁽⁴⁾، وقوله تعالى ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾⁽⁵⁾. وقوله تعالى ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾⁽⁶⁾.
فما مدلول هذا الحكم بين الناس، أليس هو تطبيق منهج الله كاملا بين العباد في شؤونهم الدنيوية، إذ لا يتصور مفهوم الحكم في العقل إلا إذا اقترن بمفهومه الواقعي وهو الفصل في المنازعات المختلفة التي تحدث بين الأفراد في شتى المجالات الحياتية⁽⁷⁾.

يظل إذا مستوى النص والتنظير غنيا بكل الأسس الكفيلة ببناء دولة وفق توجهات، وقوانين، ومؤسسات تنهل من المصدر الشرعي، لكن هل يحفل لنا الواقع بهذا النموذج النظري على أرض التطبيق والممارسة؟

(2) عمر محمد عبد الرحمن، الإسلام دين ودولة:

منشور على موقع: <http://www.manaratweb.com>

(3) سورة المائدة، الآية 49.

(4) سورة النساء، الآية 105.

(5) سورة الشورى، الآية 38.

(6) سورة النساء، الآية 58.

(7) الإسلام دين ودولة، مجلة دعوة الحق العدد 160، منشور بالموقع الرسمي لوزارة الأوقاف

والشؤون الإسلامية المغربية: <http://www.habous.gov.ma>

2 - واقع الدولة الدينية أو ما هو كائن

إن تناولنا لواقع الدولة الدينية سيشمل، على غرار قراءتنا السالفة، النص ثم تفسيره وتأويله على أرض الواقع. وهكذا سنتطرق إلى دينية الدولة على مستوى النصوص، الدستورية منها على الأساس، وذلك للوقوف على طبيعتها من الناحية الواقعية.

أ- دستورياً:

لو قمنا بإطلالة بسيطة لأغلب دساتير الدول العربية والإسلامية، سنجدتها تنص، وبشكل صريح، على أن الإسلام دين الدولة الرسمي، ولعل القراءة الأولية لهذه النصوص ستصل بنا إلى أن هذه الدولة دولة إسلامية من ناحية تصريف أشغال ومهام الحياة العامة، لكن الواقع يكذب عدداً من هذه الدول التي تقوم في تسييرها للشأن العام على القوانين الوضعية وبلمسة علمانية واضحة، وحتى تلك التي أخذت على عاتقها مبادرات تطبيق الشريعة، حسب الفهم الخاص لنظام الدولة، وذلك حتى لا نظلم الشريعة في حد ذاتها، فقد عرفت انتقادات حادة بشأن خرق حقوق الإنسان وإعمال التمييز والتفرقة عند تطبيقها للحدود بين المواطن والأجنبي، ناهيك عن الوضعية المزرية على صعيد كافة النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، واحتراما لشيء من الخصوصية سنكف عن الإشارة إلى الأسماء، لكن المتأمل والمتتبع للشأن العالمي سيدرك هذه الحقيقة لا محالة.

لكن من الناحية الأخرى، فدولة مثل تركيا، كي نأخذ حالة قصوى، لا تطبق الشريعة، وينص دستورها على العلمانية صراحة، وتتجه نحو

الغرب في سياستها وميولها، ومع ذلك لا نملك إلا أن نعتبرها دولة إسلامية موضوعيا وتعامليا، ولا ننفي عنها صفة الإسلامية لأنها، أي الإسلامية، جزء من هوية المجتمع، الذي هو من «المسلمين» المنتمين، رغم كل شيء، إلى الإسلام وحضارته وتاريخه وثقافته، سواء شعوريا أو سلوكيا دون شعور⁽⁸⁾.

يعجز النص إذن عن إعطائنا نمطا أو طبيعة محددة للدولة، فإن كان يصفها بوصف ما، فإن الواقع يأتي خلافا لذلك، وهو الواقع نفسه الذي يعارض النص ذاته أو يكذبه متى أمسك عن الوصف أو أفصح عن لا دينية الدولة بين ثناياه.

ب- ممارسة

إن هذا العجز النصي جعل من الممارسة العملية تحاول تحديد أو وصف واقع الدولة التي تشير إلى دينها على مستوى النص المؤطر لسلم القوانين لديها، وهكذا نجد من يفسر هذا الواقع بفشل النخبة السياسية الإسلامية والذي يعكس في الوقت ذاته نكوص أو تراجع الدولة في قيامها بالدور المنوط بعهدتها تحت يافطة شرعية ودينية، إذ يرى⁽⁹⁾ أن غياب بناء الوعي السياسي لدى هذه النخب هو ما لا يمكن معه أن تتواصل التجربة الإسلامية وفق ذات النهج الذي مضت عليه طوال العقود الماضية، والتي تأخذ من الشورى أو الديمقراطية شكلها الخارجي، فتصل إلى نتائج بائسة،

(8) تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، دار الساقى بيروت لبنان، ط 5، س 2009، ص 62.

(9) ياسر الزعاترة، لماذا يفشل الإسلاميون سياسيا؟ عن الحملة الجديدة على «الإسلام السياسي» و«التدين»، جسور للترجمة والنشر، بيروت لبنان، ط 2، س 2020، ص 21.

تجعل الشورى أداة هدم بدلا من أن تكون أداة بناء، فالحالة الإسلامية - ها هنا- تجعلنا أمام نماذج لا ترتقي جميعا إلى مستوى إنتاج القيادات السياسية، ولا الرؤى السياسية القادرة على التعامل مع أوضاع محلية وإقليمية ودولية بالغة التشابك والتعقيد، ومن ثم العبور بالجماعات نحو بر النجاح (ويشمل ذلك تجارب الحكم أو المشاركة السياسية).

الممارسة العملية، لما بعد النصية، لم يسعفنا فقط في تحديد طبيعة الدولة، بل أيضا عجز عن التوافق على التسمية المناسبة للدولة عند فرضية الاقتناع بنمطها الديني، هل يطلق عليها «دولة إسلامية» أم «نظام الحكم الإسلامي» أو «الخلافة» أو «ولاية الفقيه»؟ وما سار على نهجها من تسميات وعناوين تصب جميعها على نوعية العلاقة المفترضة أن تجمع الإسلام بالسياسة والسلطة، غير أن إصطباع الحكم بصبغة الإسلامية لا يقف عند حد التسمية والاصطلاح، بل يمتد ليشمل باقي الإجراءات والصفات التي يجب أن يتمتع بها النظام ليعد إسلاميا، والمشكلة هنا لن تجد لها موطئ قدم على مستوى التنظير، بل على مستوى الممارسة والتطبيق، ذلك أن هذه الصفات والإجراءات تختلف بين كاتب وآخر، وتيار وآخر، بحيث إنك تخرج في نهاية المطاف خالي الوفاض، غير قادر على شيء⁽¹⁰⁾. بل حتى الحلول ستتباين من منظر إلى آخر، فإن كان هناك من سيقول بالتدافع السياسي وفق القواعد واللعبة السياسية الوضعيين، سنجد⁽¹¹⁾ من ينافح عن موقع السلطة الإسلامية داخل هذه اللعبة بأساليب أخرى من قبيل اعتبار حصار المشاركة الإسلامية في تسيير دواليب الحكم

(10) تركي الحمد، المرجع السابق، ص 160.

(11) ياسر الزعاطرة، المرجع السابق، ص 33-34.

هو حصار لنشر الدين الذي ينبغي أن يواجه بالرفض وتجيش الشارع الشعبي ضده، ومن خلال نضال شعبي لا يتوقف في الجامعات والنقابات، والشارع عموماً، أي يجب أن يعمق الإسلاميون والمؤمنون والمخلصون من سائر المواقع الشعبية والدينية من استخدامهم لمواقع التواصل الاجتماعي في تجيش الناس، والحيلولة دون العدوان على الدين ومظاهره، بجانب النضال في الشارع وعبر الأطر المتاحة، وهو الأهم بكل تأكيد!

إن واقع الدولة الدينية يقف أيضاً غير متفق على معايير اعتبار الدولة ذات طبيعة إسلامية، فبين معايير «الخلافة»، وتطبيق الشريعة، وصفات الرجل الحاكم، ومسألة القطرية أو توحيد الأمة، وطبيعة التفاسير المختلفة من قطر إلى قطر بشأن النص الديني، وغيرها من المعايير يجعلنا مضطرين إلى التفكير والتأمل في طبيعة الدولة كما هي قائمة وعلاقتها باحتياجات المواطن، وهو ما سنخلص إليه في نهاية هذا المقال بحول الله تعالى.

ثانياً: الدولة المدنية... الدولة الوطنية

بين القائمين بالدولة الدينية، والداعين إلى الدولة المدنية، قد تصادف من يمزج بين التيارين، ويخلص إلى أن الدولة الإسلامية في حد ذاتها دولة مدنية، فعند البعض⁽¹²⁾ فالإسلام دين ودولة وحضارة ونظام حياة، لا يعرف الحكومة الدينية (الثيوقراطية)، لأن حكومته مدنية لا عصمة لها، فهي قد تخطئ وقد تصيب، وهي تجتهد في تطبيق شريعة الله، وتسهر

(12) لواء أحمد عبد الوهاب، الإسلام في الفكر الغربي: دين ودولة وحضارة، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة مصر، س 1993، ص 13.

على سيادة المبادئ والقيم الإسلامية في المجتمع المسلم، مجتمع الكفاية والعدل والكرامة لبنى الإنسان، حتى وإن كان من غير المسلمين. كيف لا، وقد شهد التاريخ أن محمد رسول الله وخاتم النبيين، قد وقف احتراماً لميت يهودي. ولما ذكره بعض أصحابه بذلك وما كان من أمر اليهود مع المسلمين قال قولته الخالدة: أليست نفساً؟!.

لكننا سنتجاوز هذا التوفيق، الذي قد لا يسلم به أي من التيارين المتعارضين، إلى النقاش البارز حول الطبيعة المدنية للدولة، أو كما يصطلح عليها مؤخراً بالدولة الوطنية

1 - نفي الدولة الدينية وجوداً للدولة المدنية/ الوطنية

الحديث عن دولة مدنية أو وطنية انطلق لدى جانب مهم من المفكرين والباحثين من مسلمة كبرى وأساسية هي نفي وجود لأي دولة دينية (إسلامية بالخصوص) على مر التاريخ. فالمفكر المغربي عبد الله العروي يؤكد على أن التاريخ الوقائعي لم يعرف دولة-إسلامية باستثناء فترة الوحي الإلهام، كذلك لم تظهر في التأليف الإسلامية نظرية دولة-إسلامية. نجد فيه نظرية الدولة الطبيعية وبالمقابل فكرة الخلافة: الواقع وقانونه العادي في جانب، والطوبى وقيمتها الأخلاقية في جانب آخر، أما الدولة الشرعية، وهي الدولة الطبيعية التي تتخذ الشريعة قانوناً لها، فإنها ليست دولة إسلامية بالمعنى الدقيق⁽¹³⁾.

فالسطة في تاريخ الإسلام، بناء على هذا الاستنتاج، لم تكن سلطة

(13) المرجع السابق، ص 166.

دينية، ولم يحصل أن رجال الدين كانوا حكاما في وقت من الأوقات، لكن أيا من الخلفاء، الذين تعاقبوا على السلطة، كان في حاجة إلى شرعية دينية بوصفه إماما للمسلمين. وهذه كانت تأتيه -ابتداء- من اختيار أهل الحل والعقد له على شروط الإمامة المعلومة في كتب السياسة الشرعية، ومن قيامه بواجبات الدين مثل إقامة الصلاة والجهاد لحفظ كيان دار الإسلام وصون وحدة الأمة. لكنها كانت تأتيه، أيضا، من تحالف المؤسسة الفقهية الرسمية معه وذودها عن شرعيته. هنا ينبغي الانتباه إلى الفرق بين سلطة دينية وسلطة تستخدم الدين لشرعنة نفسها. وخاصة حينما تتناقص أسباب شرعيتها على مثال ما حصل للدولة السلطانية في تاريخ الإسلام بعد أن زالت الخلافة منذ النصف الثاني من القرن الرابع الهجري⁽¹⁴⁾.

أما على صعيد آخر، حيث تجلت الدولة الدينية، فقد عرفت انقلابا محدثا نموذج الدولة العلمانية، غير الدينية، أو المحايدة تجاه أديان المجتمع والشعب، فعرفت البشرية منذ قرنين على صعيد متسع النطاق، في مهدها الأوربي قبل أن يتعمم نموذجها في العالم بالاستزراع الخارجي أو بالاستلهام الداخلي. والدولة هذه تشتق مصدر السلطة فيها من الشعب، بما هو صاحب السيادة، لا من فكرة عليا أو خارجة عن نطاق الدولة. وهي لا تبرر نفسها إلا بوظائفها المدنية الصرف في حفظ الأمن، والتنمية، وحرية المواطنين، وحماية القوانين التي يتوافق عليها المواطنون ويسنونها عبر ممثليهم في المؤسسات المنتخبة. إن عقيدة هذه الدولة العلمانية هي السياسة بما هي مصالح عمومية ومتوافق عليها. وهي

(14) عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت لبنان،

تقوم على الفصل بين الدين والمجال العام في التشريع، والإدارة، والتعليم، وحقوق المواطنة التي يقررها القانون الوضعي فصلا لا مكان للاشتباه في حدوده. على أن البشرية قد عرفت نمطين من الدولة العلمانية هما: نموذج الدولة العلمانية غير المعادية للدين، ولا المتدخلة في المجال الديني بالتشريع والتضييق. ونموذج الدولة العلمانية المتطرفة السالكة مسلكا عنيفا في مواجهة الدين تحت عنوان احترام طابعها اللائكي⁽¹⁵⁾.

وإذا نظرنا من جهة الفهم السني، سنجد أن الخليفة لم يرث عن النبي شيئا من صلاحيات النبوة ذات الصلة بالوحي على نحو ما سيرث الإمام في المفهوم الشيعي، إلا أن الحضور الأصلي للدين كسبب لقيام الدولة ظل يلقي بظلاله داخل الدائرة السننية مسببا حالة من الالتباس حول طبيعة الدولة وموقعها من الدين في التاريخ الإسلامي. الأمر الذي ظل يتفاقم بمرور الزمن بفعل التراكم الكلامي والفقهي حتى تحول في العقل السياسي الإسلامي المعاصر إلى أزمة فهم حقيقية مع ذاته أو في مقابل الضغوط التي تشكلها مفاهيم الحداثة السياسية⁽¹⁶⁾.

ولعل هذا الالتباس حول طبيعة الدولة ما جعل جانب من الفكر الحديث مقتنعا بعدم قيام دولة دينية في التاريخ الإسلامي، وهنا يؤكد المفكر عبد الإله بلقزيز على أن «الدولة الدينية» مقولة افتراضية وليست واقعة تاريخية، إنها تركيب متنافر من مفاهيم وكيانين لا يقبلان الجمع بينهما⁽¹⁷⁾.

(15) عبد الإله بلقزيز، المرجع السابق، ص 31-32.

(16) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام ج2: نقد النظرية السياسية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط2، س 2012، ص 93

(17) الديني والدينيوي: نقد الوساطة والكهنة، منتدى المعارف بيروت لبنان، س 2018، ص 200.

يصل بنا هذا الاتجاه إلى أن قيام الدولة أمر فرضته طبيعة التجمع الإنساني، والذي اختار تدبير شؤونه الخاصة والعامة بمقتضى قوانين وأعراف وتقاليد محايدة تماما عن الشأن الديني، لذا نجد المجتمعات العربية والإسلامية، بناء على هذا المنظور، قد قامت على تعاقد مدني ووطني جامع مانع لكل التنوعات التي تزخر بها الثقافة العربية والإسلامية، أي أن حقيقة الأمر لا تعدو أن تكون قيام وإحداث دولة مدنية أو وطنية، وليس دولة دينية كتلك التي يتماها فيها الحاكم مع الإله.

فما الدولة الوطنية وما فلسفتها من منظور الفكر الحديث الذي ينظر لها ويدعى إلى تكريسها عمليا؟

2 - أسس الدولة الوطنية وفلسفتها

إذا كانت الرابطة بين الفرد والدولة الدينية قائمة على الانتماء الديني أساسا، واستثناء وفق قواعد وشروط التعايش بناء على قواعد النص الديني بالنسبة لمختلف الديانات عن دين الدولة، فإن هذا لم يسلم من بعض الانتقادات من قبيل التفرقة بين أبناء الوطن الواحد على أساس المعيار الديني شأن تقلد بعض المناصب المهنية ومناصب المسؤولية وغيرها.

هنا انبثقت دعوات الدولة الوطنية (أو المدنية)، والتي تقوم على أسس وفلسفة تختلف عن نظريات العقل السياسي الديني، فالاجتماع المدني، من منظور فلسفة الدولة الوطنية، يقوم على قاعدة المواطنة والوطنية، أي التعاقد في إطار الدولة والبرنامج السياسي، برنامج الإنجازات العملية والأهداف المشتركة، فبخلاف الأخوة العقيدية، لا تقوم المواطنة بما هي

علاقة سياسية على الإيمان أو الانخراط الشامل والعميق بمبادئ ومثل واحدة، ولكنها تقوم على المبدأ المعاكس تماما: الولاء لدولة وقانون واحد مع تباين الاعتقاد، أي الإيمان بحرية اعتقاد كل فرد كشرط لتكوين جماعة متحدة ومتميزة عن الجماعات الأخرى، فهي تجعل من التوظيف والاستثمار في الحرية العقيدية والسياسية، وجعل تنميتها الهدف الأول للسلطة والنظام العام، الرهان الأكبر في بعث التضامن الشامل وبناء الجماعة كأمة واحدة، وهذا لا يعني رفض الأخوة، ولكن تحويلها إلى رأس مال لعلاقة أرحب منها قائمة على المشاركة في الحقوق والواجبات الواحدة⁽¹⁸⁾.

ففي إطار هذا الفكر الحديث المؤطر لهذا النمط الذي بسطناه أعلاه، سنجده يقوم على توضيح مسألتين أساسيتين بمفهوم حديث هما: مفهوم الدولة ومفهوم المواطنة:

فالدولة، بالمعنى الحديث، هيئة اعتبارية وظيفتها إدارة التباينات والصراعات الاجتماعية بطريقة معقلنة وسلمية، وفائدتها تحقيق العيش المشترك وضمانه بين أفراد يتقاسمون حيزا جغرافيا محددًا ويشتركون في بعض المكونات ويختلفون في أخرى⁽¹⁹⁾.

أما المواطنة فتعني تلك الرابطة المعنوية أو عقد سياسي ضمني بين الأفراد والدولة يحصل بمقتضاه هؤلاء على مجموعة من الحقوق مقابل

(18) برهان غليون، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط 6، س 2013، ص 150،

(19) محمد الحداد، الدولة العالقة: مآزق المواطنة والحكم المدني في المجتمعات الإسلامية، التنوير للطباعة والنشر، تونس، س 2018، ص 24.

الالتزام بمجموعة من الواجبات وتكون الدولة ضامناً للحقوق والواجبات المشتركة بينهم⁽²⁰⁾.

إن ترسيخ فكرة المواطنة الحديثة، والتمييز بين الهوية السياسية للفرد وهويته الثقافية، سيحقق، وفق هذا الفكر، طموح الدولة الحديثة، دولة المواطنة التي لا تدعي تحقيق الفردوس المفقود ولا إقامة الجمهورية الفاضلة ولا البلوغ بالبشر درجة الملائكة، وإنما هي بين التجارب البشرية التجربة الأقل سوءاً والأفضل أداءً⁽²¹⁾.

تركيب:

ما الدولة إلا ظاهرة من ظواهر الاجتماع الطبيعي، تولدت حسب قانون طبيعي، حكمها إذا مندرج تحت حكم المجتمع العام: إذا بقيت خاضعة لقانون تولدها وظهورها كانت طبيعية، أي معقولة، لذا، لا ينشأ تناقض بينها وبين المجتمع أو بينها وبين الفرد، وإذا حصل تناقض فلسفي غير طبيعي، ناتج عن خطأ إنساني متعمد، وفي تلك الحال تنشأ الدولة الاستبدادية الظالمة. الدولة إما طبيعية وهي صالحة، وإما فاسدة لأنها غير طبيعية⁽²²⁾.

لذا، وجب علينا ألا تنحصر رؤيتنا لطبيعة الدولة من زاوية التسمية والمصطلحات، وأنماط التسيير والتدبير، بل يجب أن تتسع هذه الرؤية لتشمل بالأساس المواطن البسيط والمقهور، فلعل شريحة هامة وعريضة

(20) محمد الحداد، المرجع السابق، ص 26.

(21) محمد الحداد، المرجع السابق، ص 22.

(22) عبد الله العروي، المرجع السابق، ص 17.

من أبناء مجتمعاتنا لا تهمها التصنيفات ولا التسميات بالقدر الذي يهتمها العيش الكريم والتحلي بالكرامة الإنسانية التي جعلها رب العباد حقا لكل أبناء آدم وحواء، الشريحة العظمى من منكوبي الوطن في حاجة إلى تحسين الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والمعيشية، يحتاجون الشغل والسكن والتعليم والصحة والأمن وغيرها من متطلبات الحياة الأخرى، وربما لن يلتفتوا إلى من حقق هذه المطالب، فهل سيتحقق لديهم الفرق إذا ما كانت هناك دولة دينية ظالمة ومدنية عادلة، أو دينية عادلة ومدنية ظالمة؟؟

فبالنسبة للمسألة السياسية والاجتماعية، يخلص تركي الحمد⁽²³⁾ إلى أن قصارى القول هو أن أي كيان يعيش فيه الإنسان حرا (في كلمته وحركته)، آمنا (في ذاته وماله وعرضه)، مصان الكرامة (في ظل قانون قائم على العدل والمساواة)، لا بد أن يكون متماهيا مع الإسلام، لأن الإسلام دين الفطرة، والفطرة تقول إننا ولدنا أحرارا متساوين، ولكن القيود والعوائق اللاحقة هي ما يكبلنا، كما قال السلف منا، فإنه حيث يكون العدل يكون شرع الله، دون الحاجة إلى هذه الإيديولوجيات المتقاتلة، وتلك الرغبات المتصارعة، وشعارات اللفظ والكلام. ليكن مثل هذا الكيان، لأن هذا هو جوهر الإنسان، الذي هو جوهر الإسلام.

ولنسمه بعد ذلك ما نشاء!...

(23) المرجع السابق، ص 163.

المسألة الدينية في رحاب الأدب 2/1

حوار الميثافيزيقا والإبداع

لا يتم تناول المسألة الدينية في معزل عن محيطها والبيئة التي تنشط فيها، فهي، في نظرنا، كغيرها من الموضوعات والظواهر التي تتفاعل وتنفاعل مع المحيط ومنتجاته التي يقدمها الإنسان في مسيرة التطور والتأقلم مع الظروف الحياتية والمعيشية وفق سياق زمني وتاريخي محددين. ولكن الإنتاج البشري لا يُتصور في المجال الحرفي والصناعي بمفهومه الشامل لوحدهما، وإنما يشمل أيضا إنتاج المعرفة وممارسة فطرة التفكير والتأمل، فلا شك أن ظواهر المجتمع البشري كلها تخضع لدراسة وفحص الإنسان من زاوية نظره وتخصصه أو المجال الذي يتقنه أو يحب الخوض فيه.

ويعد الأدب من أروع ما أنتجته البشرية عبر تاريخها، فمنه، وبواسطته، تم التأريخ للكثير من التفاصيل، وتمت معالجة أكوام من الإشكالات والمشاكل، كما رسمت العديد من التصورات والآمال والأحلام... هذه الرحابة هي ما جعلت من الأدب قالباً يسع كل الأشكال والألوان، وبفضل الليونة التي يمتاز بها، استطاع مقارعة كل المواضيع، لكن بأسلوبه الخاص الذي يحتاج إلى فهم ونظرة يتمتعان بدورهما بخصوصية أكبر.

والمسألة الدينية بدورها تظل مادة دسمة في المجال الأدبي، فمن جنس محدد يمكن وصفه بـ «الأدب الديني» إلى خلق حوارات مع موضوعات أكثر عمقا وغموضا قد لا نجد لها عيوننا متفحصة إلا في علم الميتافيزيقا وفي مجال الفكر الديني، وهنا تظهر لنا سمة الأدبي وهو يخوض في المسألة الدينية والميتافيزيقية بأسلوب أدبي رفيع.

وهنا، في هذا المقال، سنحاول تغيير الاتجاه صوب هذا المجال الخصب المغربي بالغوص في ثناياه والتنقل بين رحابه لنفتش عن خطى «الحقيقة» التي يقتفي أثرها الفكر الديني، لكن من زاوية أدبية محضة، قد يتحول فيها المتدين إلى أديب، وقد يتحول فيها الأديب إلى مفكر ديني. هذه المغامرة التي سنمهد لها في هذا المقال المتواضع بالتطرق إلى تناول المجال الأدبي للموضوع الديني من خلال إلقاء النظرة على جنس الأدب الديني، والحوار القائم بين المسألة الميتافيزيقية والإبداع الأدبي، وذلك قبل تناول نموذجين للكتابات الأدبية الروائية التي ألفيناها قد تطرقت للمسألة الدينية، لكن بطريقة مختلفة تميز كل واحدة منهما عن الأخرى لا من حيث الموضوع وحسب، وإنما كذلك من حيث الأسلوب، وقد ارتأيت تخصيص النموذج الأول ضمن هذا المقال لتحليل رواية «صبي الطين الأبدى»⁽¹⁾ للقاص والروائي المغربي إدريس الجرماطي، لنجعل النموذج الثاني والمتعلق برواية «مدينة القرابين» للروائي والباحث المغربي إدريس الشعراي في مقال آخر، نفتش فيه عن المسألة الدينية بين ثنايات الروحانية والتصوف في حياة الهامش المغربي.

(1) صادرة عن سليكي أخوين، طنجة المغرب، الطبعة الأولى، فبراير 2018.

أولاً: الديني موضوعاً للأدبي

إن شساعة الميدان الأدبي، والإبداع عموماً يخول له أن يسع كل المواضيع كيفما كانت، منها تناوله للمسألة الدينية، أي اعتبار الديني موضوعاً متناولاً من الأدب، ولتناول هذه النقطة سنتحدث بداية عن الأدب الديني حول معناه وطبيعته، قبل التطرق إلى موضوع الميثافيزيقا باعتبارها تهتم بالأساس بموضوعات المسألة الدينية (الغيبية منها أساساً) لنقف على مدى مقاربة الأدب لها:

1 - ما الأدب الديني؟

يظل الأدب والإبداع من الأنشطة التي تميزت بها البشرية عبر مر العصور، فهما المرآة العاكسة لصورة الشعوب، كما أن فضاء الأدب الرحب والشاسع جعل منه ميداناً يتسم بالليونة والانسحاب المطلقين، الشيء الذي يجعل منه الوعاء الذي يسع كل المواضيع مهما بلغت من التعقيد والمنع. لذا فلا غرابة أن نجد الأدب الإنساني قد تطرق لكل شيء تقريباً، دون أن تكون تكلفة هذه المغامرة منخفضة، فمنها ما تسبب في فقد الحياة أو عطب في جسد أو نفي أو إقصاء أو تهميش أو تهجير، كما أن منها من حظي باحتفالية وتكريم واعتراف بالرسالة والهدف.

والحديث عن الأدب الديني قد يدخلنا في مجال المعايير التي تجعل من أدب ما يوسم بكونه دينياً، هل تناوله لموضوع ما يتعلق بالمجال الديني يجعل من هذا الأدب أدباً دينياً بالرغم من وجود موضوعات أخرى قد تكون هي الطاغية على نفس العمل؟ أم لا بد أن يكون الموضوع برمته يتناول مسألة دينية صرف؟ أم أن المعيار لا بد وأن يكون رسالة المادة الأدبية وفق القواعد

والتأطير الدينيين؟

هو إشكال يستحق بحوثاً مستقلة من ذوي الاختصاص، لكن حسبنا هنا أن نعرض على بعض المحاولات التي وضعت تصوراً معيناً للأدب الديني، منها ما ذهب إليه القاص الإسلامي نعيم الغول الذي عرف الأدب الإسلامي بكونه: «هو التعبير الفني الجميل الهادف وفق التصور الإسلامي عن الكون والحياة والإنسان، ومن المهم أن يكون تعبيراً هادفاً؛ أي: إنه التزام بالإسلام». ويقول عبد الرحمان رأفت باشا: «الأدب الإسلامي هو التعبير الفني الهادف عن واقع الحياة والكون والإنسان عن وجدان الأديب، تعبيراً ينبع من التصور الإسلامي للخالق - عز وجل - ومخلوقاته، ولا يُجافي القيم الإسلامية»⁽²⁾.

غير أنه وجب الإشارة إلى أن الأدب الديني ليس خاصاً بالحضارة الإسلامية فقط بل هو أساساً أدب يرجع بأصوله إلى مظاهر التعبد الإغريقي، وأيضاً للكنيسة المسيحية. كما أنه يظهر في أي مجتمع لما يكون يمر بمرحلة التمزق والضياع والفقر الروحي، بمعنى عندما تكون دالة الحضارة في أي مجتمع يتجه سهم تقدمها نحو مرحلة الغريزة، فالأدب الديني نشأ بفعل الرؤية الإثنية الضدية وفق قاعدة (الديني) و(الديني). فالمتاقفة داخل حقل الأدب الديني تمت من خلال المجالات الإغريقية والمسيحية، ومن خلال المجال الفارسي والإسلامي، هو ما يضعنا أمام عالمين منفصلين من حيث المحتوى الديني للأدب الديني⁽³⁾.

(2) راجع: <https://www.alukah.net>

(3) جعفر يايوش، الأدب الديني التأسيس والموضوع والمنهج،

منشور على موقع: <http://midad.com>

2 - الميتافيزيقا من منظور أدبي

عرف موضوع الميتافيزيقا جدلا بين الفلاسفة المفكرين حول جدواها وأهميتها سيما في العصر الحديث، وقد حاول ديكارت التطرق لمكانة الميتافيزيقا ودورها إزاء العلم الحديث حينما أفرد لها مكانة «الجدور»، التي تشكلها ضمن شجرة الفلسفة ككل، وهنا انطلقت التفاسير بين قائل بكونها الأكثر أهمية، ومنهم من صنفاها ضمن القائم بالدور والتنحي جانبا ليقوم العلم بالباقي، ومنهم من جمع الاتجاهين فقال باستمرار دورها بالرغم من عدم بروزه إلى الظاهر المكشوف. ونحن لن ندخل في هذه النقاشات، وسنورد، للتوضيح والتقريب، مفهوم الميتافيزيقا، قبل أن نشير باقتضاب إلى الزاوية التي ينظر الأدب إليها من خلالها.

فالميتافيزيقا فرع من الفلسفة يتعلق بالطبيعة الأساسية للواقع، ويُسمى أيضاً علم ما وراء الطبيعة. وهو يهدف إلى تقديم وصف منظم للعالم وللمبادئ التي تحكمه. وخلافاً للعلوم الطبيعية التي تدرس مظاهر محددة من العالم، تُعدّ الميتافيزيقا علوماً استقصائية أكثر توسعاً في المظاهر الأساسية للموجودات. ويعتمد علماء الميتافيزيقا على أنماط تحليلية تعتمد بدورها على المنطق الخالص عوضاً عن النهج التجريبي الذي يتبعه علماء الطبيعيات. وقد ركز التكهن الخاص بما وراء الطبيعية، دائماً، على مفاهيم أساسية كالفضاء والزمن، والسببية، والهوية والتغيير، والاحتمالية والضرورة، والمتفردات والعموميات، والعقل والجسد⁽⁴⁾.

(4) أنظر: <https://www.marefa.org>

ومن الواضح أن الميتافيزيقا بوصفها بحثا عن معنى «الحقيقة» ترتبط بوشائج قريبي مع الأدب، فالميتافيزيقا والأدب يهدف كل منهما إلى الغوص وراء الظواهر الموجودة أمامه ليسبر الحقيقة الكامنة وراءها. ويمكننا القول بأن صلة الميتافيزيقا بالأدب (والدين أيضا) أقوى من صلتها بأي فرع آخر من فروع المعرفة البشرية من حيث إنها مثلهما، تهتم اهتماما مباشرا بالحقيقة النهائية في الوقت الذي تهتم فيه العلوم الجزئية (كعلم الطبيعة، أو علم الكيمياء، أو علم الفلك...) بدراسة جانب جزئي واحد من جوانب الأشياء، وتغض النظر عن جميع الأسئلة النهائية، فالميتافيزيقا تحاول الوصول إلى السمات العامة للحقيقة في جميع المجالات وليس في مجال جزئي معين.

ولا شك أن هناك الكثير من صور الأدب الرفيع تعبر عن محاولات الأدباء الغوص وراء الظاهر للكشف عن الباطن الحقيقي الكامن داخل النفس البشرية، فقد عبر سوفكليس في مسرحيته «أوديب ملكا» عن الإيمان العميق الذي كان يحمله الفرد اليوناني «للقدر». ويصور الأديب المصري نجيب محفوظ في «الثلاثية» شخصية الرجل الشرقي كما تجسدها بعض شخصياته في هذا العمل الأدبي، والتي تعد شخصية تعاني من الانفصام فهي قوية أمرة مسيطرة في المنزل على أولاده وزوجته، لكنها منحلة لا تمانع في ارتكاب الموبقات مع أصدقائه وعشيقاته من الغواني ليلا. وهكذا يغوص الأدب الرفيع وراء الظاهر ليكشف عن الباطن الحقيقي الكامن في أعماق النفس البشرية⁽⁵⁾.

(5) إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص 49-50.

ثانياً: فلسفة الأصل والوجود في الكتابة الروائية

رواية: « صبي الطين الأبدي » للروائي إدريس الجرماطي أنموذجاً

تنطلق الأبجديات الأولى للفلسفة باعتبارها تساؤل!، والميتافيزيقا باعتبارها تهتم بموضوعات الأصل والوجود، يجعلنا نتساءل هنا: هل يمكن أن نتصور نزوحها من مؤلفات التخصص إلى السرد الأدبي، أي هل يمكن للميتافيزيقا التي تقارع المسألة الدينية أن تصور في عمل أدبي معين؟

لا شك أن التجربة الغربية قد أبدعت في هذا الصدد، ويكفي أن نشير هنا إلى رواية «صوفي» للكاتب النرويجي جوستاين غاردر والتي أصدرها سنة 1991 م، وهنا كان لا بد أن ننقب عن تجربة تخوض في هذا المضمار، ولعلها كثيرة في هذا العالم الذي ننتمي إليه، ولكوني من أبناء الجنوب الشرقي، فقد جذبني هذا الفضول للنظر في بعض إنتاجات من أتعاسم معهم هذه البقعة السحيقة من الوطن، فتذكرت رواية أهدانيها الصديق العزيز إدريس الجرماطي في فبراير 2018، وبعد مرور هذه المدة من قراءتها الأولى أعود بعد عامين (فبراير 2020) للتنقيب فيها برؤية جديدة، فكتابات إدريس الجرماطي لا تقبل تلك القراءة الوحيدة لتضع بعدها على الرفوف، فكل قراءة جديدة تذهب بك إلى تحليل وتفسير مغاير للقراءة الأولى.

ما نود الإشارة إليه هنا أن كتابات الجرماطي قد لا تكون مستساغة للكثيرين، فهو لا يكتب بذلك الأسلوب الذي عهدناه في السرد البسيط الشيق الذي نللم تصوراتنا حوله بمجرد إنهاء الصفحة الأخيرة، كتابات الجرماطي متعبة وتستنزف الكثير من الطاقة والجهد، فهي تفرض عليك

أن تستحضر كل قواك التركيزية وتجدد كل الحواس لعلك تلمس شيئاً من المقصود الخفي وراء السطور، فما قد تستغرقه في قراءة مؤلف للجرماتي قد يسعفك في قراءة مثله مضاعفاً ثلاثاً أو أربع مرات في الحجم.

ومن هذه الكتابات نحيل على روايته صبي الطين الأبدي، رواية تنهل من عالم التساؤل والافتراض والشك والتأمل الكثير، فجعلها أسلوبها بالإضافة إلى ذلك أقرب إلى مؤلف فلسفي يأخذ بيدنا إلى ما وراء الطبيعة ننظر من خلاله إلى الأرض والبشر وتداعياتهم.. هذه النظرة الفوقية مثل لها الكاتب بمتابعة الأطوار والوقائع المشكلة للحبكة المعقدة للرواية من وراء ثقب صغير، ولنا أن نتصور هذه المتابعة وما تتطلبه من صبر وجدل، بهيئة جسمانية ورسالة فكرية معاً، والمتتبع لشخصية أحدثت فوضى في التقدير ورسم المعالم: جيرال!.. شخصية مزدوجة تمثل صفتين متصارعتين الطبيعة الإنسانية وشغفها المعرفي، ثم الغواية والتسلط الشيطاني.

الكون والحياة ودلالات الشساعة التي يوحيان إليها ربطهما الجرماتي بالمحيط، والساكن لا يعدو أن يكون بحارا يصارع القدر ويتمسك بتلابيب الوجود والبقاء، يعيش ويتعايش ويحكي ويصور.. هكذا الإنسان في كبده وعناؤه في بحر الحياة، هذا التعب الذي لا يقتصر على المعيش اليومي، وإنما بدأ من الأسئلة الوجودية التي راودتها منذ الأزل، بل وتراود الناشئة في خطواتها الأولى على مسرح الدنيا، تلك الأسئلة التي يطرحها الأطفال الصغار بفطرتهم ونقائهم عن الكون والخالق والمخلوقات، أسئلة قد ترعب الكثيرين فتجعلهم يلجؤون إلى تعنيف الصغير بتهمة التفكير في هذا المجال الذي استعصى حتى على البالغين، ولعل كاتبنا إدريس الجرماتي يحاول أن يكسر هذا النمط السائد إزاء هذا النوع من الفكر والتفكير الذي

يعتبره -على ما يبدو- حقا طبيعيا للصغير قبل الكبير، وهو ما جسده في مشهد تشكيل الصغير للمجسم الطيني والأسئلة التي تلت هذه العملية.

ومادام صديقنا قد فتح أمامنا هذا الباب المعقد بتلقائية وبساطة، فلنفتح جانبا مما تناوله في الرواية نستنبطه بذوقنا وفهمنا الخاصين، فكاتبنا لن يصادر أي حق في التفسير والتحليل، والضمانة معرفتي الشخصية به، إذ جمعتني به ظروف العمل ومكانه لمدة ناهزت الثماني سنوات.

التفلسف رياضة ذهنية فكرية لا تقتصر على المتبحرين في المجال، وإنما يمارسها كل حسب موقعه كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف المجدد طه عبد الرحمان، هذه الممارسة التي تتطلب ولا شك سلاح العلم والتعلم، والكاتب في محاولته للغوص في هذا الميدان اختار سلاحه المفضل، فلمقاربة موضوعه يلجأ الجرماطي إلى الكتابة، فـ«الكتابة مخالفة للعري وسلطان الوجود»⁽⁶⁾.. فهل بالكتابة السردية الأدبية يمكننا أن تقارب مسألتي الوجود ومعها تباعا مسألة الأصل؟

سنرتدي قبعة الكاتب نقتبس منه زاوية النظر لتصوير هذه الفهم والتحليل، فقد تختلف على المدون بين صفحات الكتب المتخصصة، لكن ما يهمنا هو كما هي عليه في الرواية، فالكاتب يتطرق بأسلوبه الشيق المعقد إلى مسألة الأصل باعتباره انطلق من اللانظام « في البدء كانت الفوضى»⁽⁷⁾ وهي حالة كونية تحيل إلى يد إبداعية دقت في تفاصيله النظامية الحالية،

(6) رواية «صبي الطين الأبدي» إدريس الجرماطي، التصنيف والطباعة : سليكي أخوين - طنجة - الطبعة الأولى فبراير 2018م. ص 10.

(7) نفس المصدر، ص 18

لكن هذا المستوى التنظيمي وفق سنة الحياة تتطلب تطورا وفق مراحل متعددة، وهو ما لمسناه في السرد المتتابع للرواية على مر فصولها الثلاثة، يأخذنا الجرماطي معه إلى العهود الأولى للتكون الحياتي البشري، أحوال الطقس والجو: الثلوج / العواصف أو بدايات التكون..الحياة البدائية الأولى وما ترمز إليه المنطقة الجبلية وتكرار اللحظات الليلية المظلمة..ثم يتقاطع الجرماطي مع القراءات الموازية للأصل والوجود وفق القراءات الفلسفية السبّاقة، فنجدته يتناول تيمة «النار» كأسلوب معيشي ومكون أساسي للملموس، والنار كما نعلم من العناصر الأخرى المتمثلة في الهواء والتراب والماء باعتبارها الأصول الأربعة للعالم كما ذهب إلى ذلك «أمبيدوكليس»الذي يرجعه المؤخون الفلاسفة إلى ما قبل سقراط!.

ولكون أنه بعد التكوين والوجود يحدث التلاحم والتلاحق والاحتكاك، والبشر على مد وجودهم في هذا التفاعل والتأثير والتأثر قد عرفوا الصراع بكل تجلياته، صراع داخلي وصراع مع الآخر، وهذا ما يحاول كاتبنا أن يصوره لنا في سرده المكثف، هذا الاستنباط لا يمكن الوصول إليه في سطر محدد أو في فصل بعينه، وإنما يتطلب الأمر التجوال في مساحة الرواية طولا وعرضا، سطحا وعمقا، ثم عمق العمق..فالجرماطي يتناول هذه المشاهد مسائرة لمسلسل التطور البشري في ما بعد الوجود، فإذا كانت مسألة الصراع مسألة حتمية تنتج عن الاختلاف والتنوع ومخافة الخطر والرغبة في العيش: «من يقي التراب من التراب / المعاناة من سلب الحرية / الدعارة والنخاسة..»⁽⁸⁾، وهي حقول تختزل تيمة الصراع القائمة منذ

(8) نفسه، ص 21-22

القدم، -إن كان الأمر كذلك- فإن الجميل هو تناول كاتبنا للصراع الذاتي للفرد، أي ذلك الفرد الذي يمارس الصراع ضد نفسه انطلاقاً من عدم الاعتراف بالأصل ومكوناته وكأنها مكونات دونية تمس من رفعة الإنسان وسموه، وهو إنما يعكس نوعاً بعدم الاعتراف بهذا الأصل وبالتالي ممارسة الأنانية والتكبر البشري المتجذر والذي لا يمكن محاصرته إلا بمجاهدة النفس وميولاتها، فهل سلم الكاتب بهذا التوجه الذي نلاحظه في الكثير من الناس؟

يبدو لنا أن الكاتب لا يريد التسليم بهذه النتيجة، فقد حاول أن يعيدنا إلى مسألة الفطرة التي تناولها من خلال مشهد تكوين الصبي لوجه طيني (ماء+ تراب) والذي شكل لديه صورة الأب الغائب كأنها الصورة الغاية، وهي عكس صورة الأب الحقيقي الذي ينبذه الطفل، وكأنني به يريد أن يوقظ في داخلنا ذلك الطفل الكامن الذي يتوق إلى أصله ولا يتردد في نبذ الصورة السطحية غير الواقعية للإنسان، فقيمة الإنسان وجماله من قيمة الأصل نفسه وما يتمتع به من جمال: «التراب يعني الجمال»⁽⁹⁾، كيف لا ونحن نستعذب رائحة التراب بعد سقوط المطر؟!.

إن الاحتفال الرائع بالأصل لدى الجرماطي لا يتوقف عند حدود الاعتراف به، ولكن يربطه بضرورة السمو النفسي والروحي لدى الفرد، الشيء الذي يربطه بملامسة التصوف الفلسفي والعرفاني في كثير من السطور والفقرات، فعلى غرار الكثيرين ممن أدلوا بدلوهم في هذا المضمار نجد إدريس الجرماطي يتحدث عن التمايز بين العوالم: العالم الأرضي / السفلي /

(9) نفسه، ص 61

المادة والعالم العلوي / عالم الأرواح، وبتجاوز التباين بين عالم المثل كما هو لدى هيكل وعالم المادة كما هو مصور لدى ماركس، نجد الجرماطي يقترب أكثر من التصور السقراطي القائل بضرورة سمو النفس وتحررها من قيود الجسد وأخلاقه، لتصل مكانة إدراك الحكمة كما دلت على ذلك محاورة فيدون، وإن كانت هذه النتيجة المبتغاة لا تكون إلا بعد المرور من جسر الموت / المعاناة كما قال سقراط، فإن نفس الشيء يسلكه الجرماطي في روايته صبي الطين الأبدي، فمن خلالها لا يمكن الوصول إلى عالم المثل (حيث الحكمة لدى سقراط) إلا من تحرر الروح من قيود قالبها الجسدي عبر مسلك المعاناة التي ربطها الكاتب باحترق الطائرة وتحاور ركباها فيها: الأب / سقراط و أفراد الأسرة / التلاميذ، فالموت المنتظر المتربص لم يمنع من النقاش والتساؤل والتأمل..خط ذ.إدريس في الصفحة 65: « كي ترحلي عن عوالم الخداع والنفاق ذلك، الموت حق طبيعي، أرسلني لهم طلبك، سنخصص لك مكانا هنا..في الإغماء الدائم حضرة أبدية..»

فهل كسر ذ. إدريس الجرماطي نمطه المعهود في الواقعية الملموسة إلى مسالك التصوف؟

سؤال يتطلب الغوص في مؤلفات قادمة تسعف بالمقارنة مع ما سبق أن ألفه في ظروف محددة.

المسألة الدينية في رحاب الأدب 2/2

التدين الشعبي وحياة العاش

اكتشفنا في الجزء الأول من هذا المقال كيف تماهى الأدب مع الميتافيزيقا فاستطاع بذلك أن يساير فلسفة أكبر المدارس الفكرية التي اهتمت بهذا العلم، حيث تناولنا ما يصطلح عليه بـ «الأدب الديني»، وعلاقة الأدب بالميتافيزيقي، وذلك قبل أن نتابع الحوار بين علم ما وراء الطبيعة، بالتعبير الذي قال به أندرينيكوس الأديسي تلميذ أرسطو، والمادة الأدبية إذ انغمسنا فيها مع نموذج رفعنا إلى مراتب النظر في الأصل والوجود التي حسبنا فيها الروائي المغربي إدريس الجرماطي فيلسوفا ميتافيزيقيا قبل صفته الأدبية.

ولأن في المجال الفلسفي هناك من نزل بالفلسفة من السماء إلى الأرض، فالعمل الأدبي أيضا لا يقتصر في تناول المجرى وهو بصدده معالجة مسألة دينية أو لاهوتية، بل يتغلغل بنا إلى عمق الواقع والمعاش نتحسس وجوده وحرارته وتجاذباته، وهكذا سننزل مع النموذج الثاني الذي اخترناه في هذا المقال إلى واقع الحياة اليومية البسيطة كيف تبدو في عين الأديب والروائي، قبل أن تتفاعل وتنفع مع الذات القارئة المتأمل، لنستحضر ذوق وعمق

هذا النمط من الحياة وما تستتبعه من سلوكات وممارسات منها حتى المتعلقة بالمسألة الدينية.

وقبل أن نسبر أغوار عمل أدبي قد تطرق للمسألة الدينية في محيطها الشعبي والهامشي، سنشير بداية إلى قضية التدين الشعبي من خلال صورته ونمطه وعلاقته بالرسمي مذهبيا ومؤسساتيا، لنقف على خصوصيته لا من حيث بساطته وحسب، بل من حيث تركيبه وعمقه أيضا.

فكيف استطاع الأدب، خصوصا الروائي منه، الإشارة، أو تناول المسألة الدينية في صورتها الشعبية؟ وكيف قاربها، هل يظل الأسلوب أدبيا محضا، أم أن الموضوع ينهل من مخرجات علوم أخرى كعلم الاجتماع؟

أولاً: التدين الشعبي

الممارسة الدينية مسألة فردية تستند على القناعة والإيمان بالدرجة الأولى، غير أن هذه الممارسة لا تنفك تتسع دائرتها من الفردية إلى الهوية الجماعية لمكونات نفس المجتمع، لتشكل بذلك ثقافة سائدة لها طقوسها ومكانتها وحرمتها.

وطبيعي أن تختلف طبيعة المسألة الدينية من مجتمع إلى آخر حسب درجة الوعي ونمط المذاهب السائدة وفهم الفرد والمجتمع لجوهر الدين وروحه، وقد عمد الباحثون في ميدان علم الاجتماع إلى اعتبار أن الممارسة الدينية تتميز أساسا بين المجال الحضري والمجال الآخر المقابل، والذي سنصفه هنا بـ«الهامش»⁽¹⁾ الذي يعاني من تمركز الأنظمة السياسية

(1) كتقسم المغرب إلى شقين: المغرب النافع (المدن الكبرى)، والمغرب غير النافع (كالجنوب الشرقي).

والاقتصادية في مراكز كبرى، بينما تعاني المناطق الأخرى من الإهمال وقسوة العيش. ولعل هذا ما يجعل الأفراد المنتمين إلى هذه البيئات المختلفة يخالفون من حيث نظرتهم وتناولهم للمسألة الدينية غي حياتهم اليومية. وهكذا يرى الدكتور حليم بركات⁽²⁾ على أن الفرد في هذه المناطق الهامشية يتميز بإيمانه العميق من حيث تعبده لقوى الحياة المقدسة وتخوفه من قوى الشر، وهو شديد التمسك بانتمائه الديني بالقدر الذي هو متحرر من المؤسسات الدينية الرسمية التي غالبا ما يكون مركزها في المدن. إن إيمانه نابع ليس من المجردات، بل متصل بالواقع المحسوس وبالعلاقات الحميمة المتجسدة بالأولياء الذين يرى فيهم وسطاء مقدسين بينه وبين الله والذين يمنحونه البركة الإلهية. من هنا الصراع بين الدين الرسمي الذي يشدد على المجرد والمؤسسة، ويرى كل ما عداه خروجاً عن الدين الحقيقي، وبين الدين الشعبي الذي يشدد في تعبه على العلاقات الشخصية الحسية بالأولياء والقديسين دون التنكر للمؤسسة والمفاهيم المجردة البعيدة المنال. من هنا، تكثر المزارات والأضرحة في القرى وتمتزج طقوس عبادتها بطقوس الطبيعة عند مختلف الطوائف.

ولا تختلف هذه النتيجة كثيرا عن الخلاصة التي خلص إليها إدوارد فستمارك كأحد أوائل الباحثين الانتروبولوجيين الذين درسوا المجتمع المغربي في بداية القرن العشرين، فقد ذهب في أبحاثه إلى أن التدين الشعبي للمغاربة يختلف عن الدين الأرثوذكسي الفقهي، كالاعتقاد في الجن والبركة والعين الشريرة وعبادة الأولياء والسحر، مشددا على الجانب

(2) المجتمع العربي المعاصر: بحث في التغيرات والأحوال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط 2، س 2009، ص 151.

الواقعي والطقوسي لهذه المعتقدات في مختلف مناطق المغرب⁽³⁾.

فهل استطاعت الكتابة الروائية المغربية من تقربنا من هذه الروح البسيطة لحياة الهامش، من خلال الممارسة المعيشية والدينية والثقافية..؟ هذا ما سنحاول أن نقف عليه في النقطة الثانية:

ثانياً: الممارسة الدينية وحياة الهامش في الكتابة الروائية رواية: «مدينة القرابين» للروائي إدريس الشعراي أنموذجاً

عندما سألوا توفيق الحكيم: لماذا تكتب؟ لأن حياتك هنيئة؟.. أجابهم: كلا!.. صاحب الحياة الهنيئة لا يدونها، إنما يحيها!..

كالعادة نجد في المعاناة دافعا للكتابة والإبداع، فالسرد الحكائي يجد في الغالب ضالته في الأماكن المكتظة بالفراغ والظلم والتمييز والاحتقار وكل السلبيات التي تحط من كرامة الفرد وتهدد وجوده الإنساني، ليحل محله النبذ والرفض والكره... ببساطة حياة الهامش بؤرة مستفزة على السرد والحكي، هذا ما أثار الأستاذ إدريس الشعراي في الغالب وهو يفكر في خط أولى سطور روايته مدينة القرابين⁽⁴⁾.

في هذه المدينة تحضرنا حياة الهامش والبسطاء بكل تجلياتها وتفصيلها الدقيقة، يجول بنا ذ. الشعراي بين دروبها وناسها نقاسمهم مجالسهم وأكلهم وفرحهم وترحهم... نعيش هذه الأحداث والوقائع من خلال تلك

(3) أنظر: عبد الغني منديب، الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، أفريقيا الشرق، المغرب، س 2006، ص: 18-19
(4) مطبعة basma print، المغرب، س 2014.

المفاتيح التي وضعها الكاتب في أيدينا حتى نشعر بذلك الانتماء الذي يشبه الانتماء الحقيقي للفضاء الذي يحدثنا عنه، تقابلنا كل الأشياء التي تشير وتلمح إلى هذا النوع من الفضاء الاجتماعي، من أسماء الشخصيات: (العروبي، زويزو، بعيزة، ولد الخماس، البهجة، إيس، امباركة...)، ثم الأمكنة: (القبيلة، الضريح، الفرن البلدي، الخيرية، الحي الشعبي...)، كلها رموز توحى بالحياة الهامشية التي تصارع الزمن من أجل البقاء والاستمرار وإثبات الوجود.

يعزز الروائي هذه المشاهد بالإضافة إلى الركون في العديد من المرات إلى استعمال اللهجة المغربية الدارجة، بإبراز النمط الفكري السائد باعتباره فكر شعبي قائم على الإيمان والتصوف المتجلي أساسا في البحث عن البركة واليمن والخير، يدشن لنا هذا بالعبرة الشهيرة لدى مجتمعاتنا الشعبية على لسان بطل الرواية وهو يضع أقدامه بمدينة أخرى قصدها بعد أن غادر أصله بحثا عن رغيف العيش: « التسليم أرجال البلاد»، وكذا القيام بالاستحمام في حمام الشيخ لطرده النحس/ التابعة⁽⁵⁾ ثم حضور رمز القربان بشكل بارز على شكل ثور أحمر سواء في الغابة أو في المدينة... واصطدامنا مع الشخصيات العديدة التي أشار إليها الكاتب بطريقة تخفي هويتها الكاملة من خلال الإشارة إلى الحروف الأولى من الاسم، أو الاكتفاء بلقب يتيم يجعلنا نفكر في احتمالية كون هذه الشخصيات واقعية يعرفها الكاتب حق المعرفة، واحترما لخصوصية ما آثار لعبة الستر والكتمان هذه، الشيء الذي يدل في الآن ذاته على أننا نستشف أنه يسرد الأحداث من واقع معيش مشاهد، وليس فقط مستعار من الذاكرة والخيال والملكة.

(5) ص 39.

وطبعا تتعدد دلالات وصور الحياة الهامشية، لكنها تتفق في خطوط عريضة مجمع عليها، تناولها ذ. الشعراي بتيمة جميلة تستسيغها أذواقنا نحن معشر العارفين بدواليب هذه الحياة وهذا الاجتماع البشري القديم، قصة تنطلق مع رجل هجر الأهل والمكان بحثا عن لقمة العيش، اختار مهنة «الحكواتي» الذي يروي أزياءاته في الحلقيات التي يلتف حولها عشاق هذا اللون من السرد، وحينما نشير إلى الحكيم والحلقة تتسابق إلى الذهن المدينة الحمراء مراكش والشخصية المراكشية بكامل جمالها وروحها النقية المرحية واللهجة المستحبة المستساغة، كاتبنا لم يشأ أن يكسر هذه القاعدة التي تعد بمثابة قانون في هذا الإطار، فكان البطل ابن الحمراء الملقب بـ «البهجة»، الإنسان البسيط الذي جاء من بيئة فقيرة إلى أخرى مثلها، وربما يعد هذا هو السر الذي جعله يتكيف وهذه البيئة التي حل بها بالإضافة إلى ما تتمتع به من سحر وبركة ولغز خفي يرغم على التأقلم والتعايش.. فكيف نتصور أن تكون الأزياء التي يرويها الحكواتي في حلقياته؟ ألا تكون مستلهمة من البيئة والنمط الفكري في حد ذاتهما؟

يأتينا الكاتب بين ثنايا سطور روايته بالجواب المضمرة، فالمدينة المستقبلية فضاء لا يختلف عن المصدر بالنسبة للبطل، مدينة تعمها البساطة ويسيطر عليها الفكر الأسطوري والخرافي والتدين المتجذر، ثم محدودية الرؤية التي اكتشفها الحكواتي بنفسه إبان سرده لأولى أزياءاته بالمدينة فقد « فهم.. أن من بين الأهالي من يؤمن بأن المدينة هي حدود الدنيا.. وهذا أصل حيرتهم»⁽⁶⁾، هذه الوضعية البئيسة والمستعصية تذهب

(6) ص 42.

بنا إلى المصادقة على الحضور القوي لسمتي الفقر والفراغ في هذه البقعة من الأرض كنتيجة طبيعية للحياة الهامشية في المغرب غير النافع أساسا. والرواية كلها تدور حول الحكى وتصوير الحال والمآل للأفراد والأماكن، لكنها لا تخرج كثيرا عن دائرة الفاقة والحاجة التي يعانيتها سكان هذه الرواية الذين يصل بهم الأمر حد تنظيم المزايدة التي» يبيع من خلالها الناس الفقراء ما ملكت أيماهم من أحذية وأفرشة وأثاث مقابل بعض النقود لمواجهة مصاريف السوق»⁽⁷⁾، والفقر كاد أن يكون كفرا كما هو شائع، هذا ما لم يغفل عنه ذ.الشعراني وهو يصور لنا حياة إحدى الشخصيات وهو المكنى «الغضبان» والذي لا يكف عن سب الفقر الذي حرمه من تحقيق أحلامه في العيش الكريم ومساعدة أمه المسكينة، فحاجته منعه من السفر لإتمام دراسته رغم تفوقه الشيء الذي تسبب له في أزمة نفسية وعقلية انتهت بضياح شبابه وحياته!⁽⁸⁾، ثم يمر بنا عبر مشهد آخر لا يقل صعوبة في المتابعة والمتمثل في انتظار فقراء المدينة رحيل الفلاحين الذين يتركون ما بقي من الخضر التي أتوا بها إلى السوق لتكون لهم مصدر رزق مجاني..هو مشهد لن نستغرب أن نصادف بسببه انفجارا داخليا لدى الفرد يترجمه إلى سلوكات خارجية عنيفة قد لا نستسيغها متى سلبنها من سياقها وتداعياتها.

هذه الوضعية التي لا يمكن أن نتوقع إزاءها إلا حضور الفراغ التام الذي يجتاح المدينة وأهلها، والذي يفترض أن يواجه بالإمكانات المتوفرة لمجابهته، والمحددة في الرواية بشكل أساسي في الحكى ممارسة واستماعا،

(7) ص 45.

(8) ص 53.

من خلال المداومة في الحضور إلى الحلقيات والمجالس لطرد هذا الإحساس البغيض بانعدام الدور والواجب، هذه الهواية الإجبارية لا تتم في هذا النوع من المجتمعات بمعزل عن آليات الهروب من الواقع بصيغته التقليدية المعروفة: السبسي⁽⁹⁾، الماحيا⁽¹⁰⁾، التدخين... ف «المدينة يا بني تلبس ثياب الفراغ الأسود محكوم عليها بالإهمال والنسيان..تنعدم فيها كل أنواع المشاريع الجالبة للاستثمار»⁽¹¹⁾، ولا يتردد الكاتب في التذكير من موقعه هو الآخر بالحالة المأساوية لقطاع حيوي يفترض أن يجد له موقعا أساسيا في هذا النوع من المجتمعات لهشاشتها وفاقتها وهو القطاع الصحي الذي جسده في مستشفى المدينة الذي « بقي على حاله كما تركه الاستعمار الفرنسي غير مجهز بما يلزم لاستقبال الحالات الجراحية الطارئة، أهو انعدام الضمير؟ أم الاستهتار بأرواح المهمشين؟»⁽¹²⁾، سؤالين قاسيين فعلا.. لكن ماذا لو قلنا أن المدينة ما هي إلا تجسيد لوطن بأكمله؟!...هنا - ولا ريب- الأزمة بكل تجلياتها.

لكن بالرغم من هذه القساوة المحيطة بحياة الهامش، تحضر تلك اللمسة السحرية والغريبة التي تجعلك منجذبا إلى هذا الفضاء للزيارة أو حتى للاستقرار، شعور روحاني يجعلك تستكين لهذا النمط من العيش من حيث لا تدري، سيما وأنها مدينة تصر على «الحفاظ على وضعها السكوني الصوفي»!

(9) غليون يستعمل لتدخين الحشيش.

(10) لهجة مغربية مختصرة لكلمتي «ماء الحياة» ويقصد بها خمرة شعبية محلية الصنع تستخرج أساسا من فاكهة التين.

(11) ص 65.

(12) ص 130.

كل من يلج رواية مدينة القرابين سيجد نفسه منتقلا من قصة إلى أخرى، وكأنها ساحة فسيحة تضم العديد من الحلقات السردية، هي آلية لتصوير متنفس البساط في حياة الهامش التي يعيشونها، لكنها في الآن ذاته مناسبة لتناول مواضيع ولمحات مهمة، فالأستاذ الشعراي يستغل أزمياته في الرواية لتكسير المؤلف في مسيرة القراءة والعيش التخيلي مع الأحداث والشخصيات، فمن الأمور التي حاول الخروج عن المؤلف حولها علاقة الإنسان بالحمار، هذا الحيوان الذي ربطته الثقافة الشعبية بالقرف والدونية والغباء، إذ لا تنفك الألسن تردف كلمة «حشاك» عند الإشارة إليه، لكن كاتبنا يصور لنا علاقة الشخصية الفريدة «إيس» بحماره «لخضر»، الشخصية رفع الحيوان إلى مستوى الصداقة والأخوة والعشرة المتأصلة بالألفة، وهي توجه يحاول الكاتب أن يخلخل به هذا التصور المتجذر في عمق الكثير من الناس، فيستحضر بالتالي تلك الإشارة القرآنية الجميلة التي تناولت الحمار إضافة إلى كونه وسيلة للركوب فهو أيضا زينة!.. كما كسر نمطية الفقيه التقليدي، ووضعنا أمام شخصية «الحكيم» الذي يجمع بين الدين والعلم (تفسير الظواهر الطبيعية علميا، تفسير مصدر الأمراض...)

لا يكتفي ذ. الشعراي بهذا في أزمياته، بل يأخذ بيدنا نسبر أعماق التاريخ، نتعاطف وإياه مع القضية الفلسطينية: «اليهود الصهاينة هم أكبر لصوص في العالم، سرقوا فلسطين وقتلوا وهجروا أهلها، تاريخهم مليء بالغدر وسفك الدماء والسراقات»⁽¹³⁾، يجرنا للخوض في تاريخ أمريكا وعن إبادة الهنود الحمر في وقاحة منفلتة من المحاسبة والعقاب، كما

تناول تاريخ الحلاج الحسين بن منصور (224هـ - 857م) ومواقفه الفقهية، تحدث عن الاستعمار، وعن كيفية ظهور الأضرحة وبروز الولاية الصالحة في مدينة تشكلت عبر هذه النواة التي حامت حولها المدينة العتيقة والتي توسعت في العمران بوفود أعراق مختلفة شكلت ما يسمى المدينة الجديدة وضواحيها في إشارة إلى تشكل المدن وتوسعها... بل ووقفنا على علاقة السلطة السياسية بالسلطة الدينية التي مثل لها الكاتب بصفارة الإنذار التي تواكب آذان المغرب في رمضان، والتي فسرها على لسان إحدى الشخصيات بكون ذلك يعني «تدخل الدولة في الدين»⁽¹⁴⁾.

الجميل في أزليات إدريس الشعراي من خلال روايته مدينة القرابين الصادرة طبعتها الأولى سنة 2014 أنها بالإضافة إلى تأنيثها لحياة البساطة والروحانية في المجتمعات الشعبية، فإنها بالإضافة إلى ذلك تتخللها قصائد بديعة عن الطبيعة والجمال، وهذا ليس بغريب، ذلك أن الأستاذ الشعراي يعد رائد القصيدة الجمالية، المهتم بمجال الجماليات في فلسفتها الكونية وفي جميع مجالاتها الفنية.

هكذا نقف عند هذا النموذج الثاني الذي صور لنا فضاء خاصا، ببساطته ومكوناته وعالمه الفريد، والذي بالطبع تحتل فيها المسألة الدينية حيزا هاما، استطاع العمل الأدبي أن يقربنا إلى حقيقتها وكنهها، بل إن الأدب يستطيع أن يجعلنا ننتقل من مرحلة التفكير والتخيل إلى مرحلة الإحساس والعيش. هنا نستطيع أن نقول، كذلك، بأن العمل الأدبي عمل تاريخي وتاريخي للحياة البشرية في زمان ومكان معينين.

(14) ص 134.

الدين والاعتراب 2/1

عن الجوهر والمفهوم

تقتضي السلامة المنهجية عند التطرق لموضوع محدد التمهيد بالتعريف به، ويعد مصطلحي «الدين» و«الاعتراب» من المفاهيم التي عرفت تنوعاً وتفرعاً في التعريفات المقدمة لها، وإن كان موضوع الاعتراب يمكن الإحاطة به في جوانب محددة، فإن موضوع الدين ليس بالسهولة التي يمكن أن نتصورها، لذا نجد المفكر السوري فراس السواح⁽¹⁾، عن حق، يؤكد على أن جدوى وأهمية تقديم تعريف للدين بما يخوله للباحث من عدم ملاحقة ظواهر بعيدة عن الدين، أو يتابع جوانب ثانوية منه على جوانبه الرئيسية، إلا أن محذور هذه الطريقة يكمن في أن التعريف قد يقود إلى سبل مضلة، إذا لم تكتمل صياغته عقب دراسة متأنية لتجليات الظاهرة الدينية عبر التاريخ، ولدى مختلف الجماعات البشرية، لأنه في هذه الحالة سوف يعكس المواقف المسبقة للباحث وإسقاطاته الخاصة، أو مواقف وإسقاطات الثقافة التي ينتمي إليها ونظرتها إلى الثقافات

(1) المرجع السابق، ص 22.

الأخرى. وحسبنا في هذا المقام الاكتفاء بالتعريف الذي يقدمه «المعجم الوجيز»، بكون الدين هو اسم لجميع ما يتدين به وجمعه أديان⁽²⁾.

غير أن ما يمكن الإشارة إليه بصفة عامة، على هامش التعريف الممكن وغير الممكن للدين، هو أن الأخير يأتي باعتباره نص ذو مصدر إلهي، وبالتالي تميزه بإطلاقيته وصلاحيته وروعة مكنونه، غير أن ممارسته داخل الاجتماع البشري يفضي بنا إلى نمط تديني قد ينزاح عن جوهر الدين، ليقع في ممارسات تعد غريبة عن الدين نفسه، أو يفضي بنا إلى حالة إنسانية تكون في إطارها أمام حالة فردية تشعر هي ذاتها بعدم الانتماء إلى الوسط المتدين، وإلى ثقافته التي يعد التدين من أبرز مكوناتها.

وللوقوف على العلاقة الرابطة بين الدين ومفهوم الاغتراب، الشيء الذي يمكن أن يفرز لنا ما يسمى بـ «الاغتراب الديني»، فيفترض بنا أولاً تحديد جوهر الدين ومكنونه ورسالته كونه إلهي المصدر من جهة أولى، أو لكونه ناتج بعد مسيرة طويلة من فلسفة عميقة وحكيمة لشخص تركت فلسفته آثاراً جليلة لدى أتباعه حتى كادت هذه الفلسفة أو الحكمة أن تصنف ديناً وضعياً بشرياً، أو أنها صنفت كذلك فعلاً، من جهة ثانية. ذلك أن الوقوف على حقيقة الدين وجوهره كفيل بأن يوضح لنا الصورة الحقيقية والواقعية للشكل التديني داخل الاجتماع الإنساني، وبالتالي محاولة إجراء المقارنة بين روح النص وواقع الممارسة، لنستطيع بعدها القول بأن الظاهرة الدينية مكرسة فعلاً داخل المجتمع استناداً إلى أصولها وفروعها المؤطرة في

(2) المعجم الوجيز، من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، س 2009، ص 241.

المرجع الديني الأصلي المتمتع بالشمولية والأزلية والصلاحية المطلقة داخل الزمان والمكان باعتباره منسوب إلى المصدر الإلهي، أو للحكم بأن الدين أو المتدين يعيشان حالة الاغتراب داخل المجتمع الذي يوجدان فيه، وهذا لن يتأتي لنا إلا بعد أن نحدد إطارا عاما لمفهوم الاغتراب كمصطلح مجرد، وذلك حتى نستطيع أن نستشف تجليات الاغتراب في علاقته بالدين.

وعليه، وحتى نتناول مسألة الاغتراب الديني بشيء من التبسيط المتضمن لحد أدنى من التوضيح والوضوح، ارتأيت التطرق في هذا الجزء الأول إلى جوهر الدين، سواء بالإشارة إلى الدين السماوي الذي مثلت له بالإسلام والمسيحية، أو ما يمكن أن نصفه، تجاوزا، بالدين الوضعي، والذي هو في أساسه فلسفة وحكمة ضاربتين في عمق التاريخ والحضارة الشرقيتين، وهما البوذية والكنفوشيوسية، في محاولة للإحاطة بما يؤطر الإنسان من الناحية الروحية بشكل عام، قبل أن نتحدث عن الواقع المعاش للممارسة الدينية أو الفلسفية، والتي من خلالها سنطرق إلى موضوع الدين والاعتراب سواء من ناحية اغتراب الدين كمصدر مؤطر، أو اغتراب الفرد عن هذا المصدر حيث تأتي السلوكيات والممارسات معلنة القطيعة أو الرفض أو التهميش.

وبذلك، سنتناول في هذا الجزء نقطتين أساسيتين نفرد الأولى لجوهر الدين، والثانية لمفهوم الاغتراب باعتبارها تمهيدا لموضوع الاغتراب الديني المزمع التطرق إليه في الجزء الثاني بحول القدير عز وجل:

أولاً: جوهر الدين

الدين، تلك الكلمة الساحرة، الغامضة، الآثرة ذات البريق الذي لا يخفت والمنبع الذي يفيض خيراً وعبقاً لم ينقطعاً منذ فجر التاريخ، إنه واحة الراحة والاستقرار والسكينة للإنسان الهائم في الطبيعة⁽³⁾، وكل هذه الميزات التي يحملها الدين إنما تنطلق من جوهره وحقيقته، فالأديان إنما أتت لتيسر على البشرية حياتها سيما من الناحية النفسية، والجانب النفسي أساسي لاستمرار الإنسان وتطوره ومساعدته على العطاء والإبداع كما خلصت إلى ذلك جل الدراسات النفسية الحديثة، والحديث عن الجوهر هنا يجب أن يظل في مثاليته المستوحاة من النصوص والتعاليم، ولا يجب أن نخلطها بالممارسة والتأويل البشريين، لأن هذا سيدخلنا لا محالة في مسألة التدين التي تظل خاضعة لسياق وظروف الزمان والمكان، وبالتالي تجعلنا أمام تمييز بين روح النص وتفسيره، وهو ما سيكون موضوعاً للجزء الثاني من هذا الفصل.

ولأخذ نظرة عامة حول الخطوط العريضة لجوهر الدين سنتناول الإسلام والمسيحية ممثلين للديانات السماوية، وبعض النماذج التي تحسب على الأديان الوضعية وإن كانت في حد ذاتها فلسفات روحية وأخلاقية بالأساس، لكن ممارستها تأتي على شكل تدين بطريقة أو بأخرى:

1 - الإسلام

تتجلى عظمة الدين الإسلامي في شموليته، وقدرته على الإحاطة بمختلف مناحي الحياة، وكذا تأطير علاقات الإنسان، ليس ببني جنسه وحسب، وإنما مع محيطه وعالمه الخارجي ككل.

(3) مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، س 2016، ص 7

إن المتأمل في القرآن الكريم يجد أنه يركز على محورين أساسيين هما مركبا الإيمان والأخلاق، ويجعل مساحة الأخلاق هي أساس التعبير عن الإيمان، فالإيمان هو تصور عقلي مؤثر في الالتزام القيمي، وتغيره هو قرار ينتقل به الإنسان من معتقد إلى آخر. إنها معركة تدور في العقل، كما أنها نقطة البداية لمشروع الدين، وقد أولاهما القرآن عناية كبيرة في سور كثيرة، لأن كسب معركة المقدمات الفكرية هو بداية التغيير الكبرى، إذ أن صناعة المجتمعات هي قضية مرتبطة بالقيم، وصراع معقد يومي بين مصالح الإنسان الآنية ومواقفه المبدئية⁽⁴⁾. أما من ناحية الأخلاق فالشريعة الإسلامية شريعة أخلاقية، وليست الأخلاق أدبا يجمع صاحبه، ولكنها التزامات من واجبات الدين. والأخلاق في الإسلام غاية تربية للعبادات، والتزام أدبي في المعاملات، يجعل حياة الناس قائمة على المعروف والحسنى، وقد حث الإسلام على أمهات الفضائل ودعى إلى المثل العليا، وأثنى على مكارم الأخلاق، وقال الله في نبيه ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾⁽⁵⁾ كما أن الشريعة الإسلامية تنبثق من فكرة الحلال والحرام، والإيمان بالآخرة، وتربي الضمير الإنساني ليكون رقيقا على المسلم في السر والعلن، يخشى عقاب الله الأخروي أكثر من خشيته للعقاب الدنيوي، فالفعل التعبدية، أو المدني، أو الجنائي، أو الدستوري أو الدولي، له تأثيره المترتب عليه في الدنيا من أداء الواجب، أو إفادة الحل والملك، أو إنشاء الحق أو زواله، أو توقيع العقوبة، أو ترتيب المسؤولية، ولكن هذا الفعل الذي يترتب عليه أثره في

(4) جاسم سلطان، النسق القرآني ومشروع الإنسان (قراءة قيمية راشدة)، الشبكة العربية

للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، س 2018، ص 14.

(5) الآية 4 من سورة القلم

الدنيا له أثر آخر مترتب عليه في الآخرة هو المثوبة أو العقوبة الأخروية⁽⁶⁾. وبذلك يقيم الإسلام من داخل النفس البشرية رقابة على تعاليمه، بحيث يرهاها المسلم في جوف الليل، كما يرهاها في وضوح النهار⁽⁷⁾.

الإسلام في جوهره، إذا، يعنى برعاية وحماية المصالح الأساسية بمفهومها العام، وفي هذا الصدد يقول الراحل محمد سعيد رمضان البوطي⁽⁸⁾ بأن المصالح في الشريعة الإسلامية منضبطة ومحدودة من جميع أطرافها، بما لا يدع مجالاً للاضطراب أو الغموض في فهمها، ومرتبة في أنواعها ترتيباً لا يترك أي سبيل للتناقض أو التداخل فيما بينها، ومتفرعة من أصل راسخ متين مستقر ثابت في قلب كل مؤمن صادق، ألا وهو العبودية لله عز وجل، أصل يتأسس على مبدأ من قوله عز وجل: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽⁹⁾ فأنى لوسائل التلاعب والعبث أن تتسلل إليها وهي منضبطة من حيث الأساس الذي تقوم عليه، ومن حيث الفروع التي تشملها، ومن حيث الترتيب الدقيق فيما بين أنواعها.

الإسلام في جوهره إذا، عدل كله، رحمة كله، سماحة كله، تيسير كله، إنسانية كله، وأهل العلم قديماً وحديثاً -يتفقون- على أن كل ما يحقق هذه الغايات الكبرى هو من صميم الإسلام، وما يصطدم بها أو يتصادم

(6) مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي: التشريع والفقهاء، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع،

الرياض السعودية، ط 4، س 2012، ص: 21-22

(7) مناع القطان، المرجع السابق، ص 23.

(8) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دار الفكر دمشق سوريا، ط 10، س 2016، ص 30.

(9) الآية 162 من سورة الأنعام

معها إنما يتصادم مع الإسلام وغاياته ومقاصده. وعلى الجملة فإن فهم جوهر الإسلام، ومعرفة أسرار رسالته السمحة، والوقوف على مقاصده وغاياته السامية، وتطبيق ذلك كله في ضوء مستجدات العصر ومتطلباته، يعد ضرورة ملحة لمواجهة التحديات المعاصرة، وكبح جماح الجماعات الإرهابية والمتطرفة، ومحاصرة الفكر المتطرف، وكسر دوائر التحجر والجمود والانغلاق وسوء الفهم وضيق الأفق، والخروج من هذا الضيق إلى عالم أرحب وأوسع وأيسر، وأكثر نضجاً ووعياً، وبصراً وبصيرة، وتحقيقاً لمصالح البلاد والعباد، ونشر القيم الإنسانية الراقية التي تحقق أمن وأمان وسلام واستقرار وسعادة الإنسانية جمعاء، فخير الناس أنفعهم للناس، وما استحق أن يولد من عاش لنفسه.⁽¹⁰⁾

2 - المسيحية

بالنسبة للمسيحي، الله هو المصدر المطلق للمعايير، ويعتبر الأمر تجديفاً إذا وضعنا أنفسنا مكانة . ومع ذلك ، إذا كان الشخص لا يخضع بالكامل لمقاييس الأخلاقية المؤسسة في طبيعة الله، يكون منطقياً أن السلطة الأخلاقية التي تسود على البشر هي دوافعنا . من المهم للمسيحي أن يفهم خداع الأخلاق الدنيوية حتى يقدر أن يتجنب قصور النماذج الأخلاقية التي لا أساس لها . كل مجموعات الأخلاق الدنيوية هي ابتعاد عن شريعة الله⁽¹¹⁾، فالأخلاق في المسيحية إذن ليست هي غاية الحياة ولا هي طريقها

(10) محمد مختار جمعة، جوهر الإسلام ومقاصده العليا،

منشور على موقع: <http://www.almokhtarone.com>

(11) أخلاق المسيحية الكتابية، منشور على موقع: <http://hismasterpiece.worthyofpraise.org>

ولا مبدؤها بل الله نفسه. «أنا هو الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ»⁽¹²⁾، يقول الرب يسوع المسيح. مسيحياً الحياة هي الله والله هو الحياة»⁽¹³⁾ هو المبدأ والغاية «الألفُ وَالْيَاءُ، الْبِدَايَةُ وَالنَّهَائَةُ، الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»⁽¹⁴⁾، الحياة هي «الْحَبِّ» ف «اللَّهُ مَحَبَّةٌ، وَمَنْ يَنْبُتُ فِي الْمَحَبَّةِ، يَنْبُتُ فِي اللَّهِ وَاللَّهُ فِيهِ»⁽¹⁵⁾.
إذًا، لا أحد يستطيع أن يحب ما لم يعرف الله، من يعرف الله يحبه ومن أحبه يحفظ وصاياه.

وعموماً يذهب المتدين المسيحي إلى اعتبار هذا الدين قائم بالأساس على المحبة والتسامح والإخاء، وهذه المبادئ تعد جوهر هذا الدين وكنهه.

3 - البوذية والكنةشيوسية

يقوم أساس الأخلاق البوذية⁽¹⁶⁾ للناس العاديين على «المفاهيم الخمسة» المشتركة بين جميع المدارس البوذية. المبادئ أو الفضائل الأخلاقية الخمسة (pañca-silani) ليست أوامر ولكنها مجموعة من الالتزامات أو المبادئ التوجيهية الطوعية لمساعدة المرء على أن يعيش حياة يسعد فيها دون قلق، وأن يكون قادراً على التأمل بشكل جيد. من المفترض أن تمنع المبادئ المعاناة وأن تضعف آثار الجشع والكراهية والوهم. كانت تلك هي التعليمات الأخلاقية الأساسية التي منحها بوذا للناس العاديين والرهبان

(12) إنجيل يوحنا 14: 6

(13) سفر تثنية الاصحاح 30: 15 - 20

(14) سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي 22: 13

(15) رسالة يوحنا الرسول الأولى 4: 16

(16) راجع: <https://ar.wikipedia.org>

على حد سواء. عندما يلتزم أي شخص بتعاليم بوذا، فإنه يقوم بالقسم بشكل رسمي على خمسة مفاهيم أساسية:

- أتعهد بالالتزام بقانون التدريب للامتناع عن أخذ الحياة (القتل)؛
- أتعهد بالالتزام بقانون الامتناع عن أخذ ما لم يعط لي؛
- أتعهد بالالتزام بقاعدة الامتناع عن سوء السلوك الحسي؛
- أتعهد بالالتزام بقاعدة الامتناع عن الكلام الكاذب؛
- أتعهد بالالتزام بقانون الامتناع عن المشروبات الكحولية والخمور وغيرها من المسكرات، التي هي أساس الغفلة.

إن الالتزام بهذه المفاهيم ليس البعد الوحيد للأخلاق البوذية، هناك أيضا العديد من الفضائل والدوافع والعادات الهامة التي تروج لها على نطاق واسع النصوص والتقاليد البوذية. في جوهر هذه الفضائل الجذور الثلاثة: عدم التعلق، والإحسان، والتفاهم.

ومن الفضائل التي يتم الترويج لها على نطاق واسع في البوذية: السخاء، والسلوك السليم، والتنازل، والحكمة، والطاقة، والصبر، والصدق، والعزم، وحسن النية، والالتزان.

أما الكنفشيوسية فتقام هي الأخرى على مبدأ أساسي وهو الإنسانية، وهي صفة أخلاقية أساسية في الكنفشيوسية وتسمى بـ «الجين / Jen» (ليكون النزوع إنسانيا لا بد من الالتزام بالجين= ويعني الفضيلة والإحساس- الرجولة- الإنسانية- الحب والخير وطيبة القلب...) وكل هذه الخصائص تكمن في أعماق الإنسان، والجين عند كنفشيوس هو حب الناس وهذا هو جوهر انسانية الإنسان، يقول كنفشيوس: «يرغب كل إنسان في الثروة

والشرف، ولكنهما إذا تم تحقيقهما عن طريق مخالف لمبادئ الأخلاق فإنه لا يعني الإبقاء عليهما، ويكره كل إنسان الفقر وتواضع المرتبة، ولكن إذا لم يكن بالإمكان تجنبهما إلا بمخالفة المبادئ الأخلاقية فإنه لا ينبغي تجنبهما، وإذا ما نأى شخص ريع المكانة عن الإنسانية (الجين) فكيف يمكن أن يحقق تلك المكانة؟ ذلك أن الإنسان رفيع المكانة لا يمكنه التخلي أبداً عن الإنسانية (الجين) حتى ولو من أجل وجبة طعام واحدة، فهو في لحظات التعجل وهو مسرع يعمل وفقاً لها، وفي أوقات الشدة والاضطرار يعمل وفقاً لها».

إذن لا يتسم الإنسان بالإنسانية في الكنفوشيوسية إلا إذا تأسست أفعاله على مبدأ الجين. ومنه فالقاعدة المثلى التي ينبغي على الإنسان أن يتبعها لتحقيق سعادته هي تجنب أن ينفلت منه مبدأ الجين، أي أنه وبدون هذا المبدأ تصبح حياتنا تافهة ولا قيمة لها، وقول كنفوشيوس بالحرف: «إن المثقف الحقيقي ورجل الإنسانية (الجين) لا يسعى أبداً لكي يحيى على حساب الإضرار بالجين وإنما نجده يؤثر ويفضل التضحية بحياته لكي يحقق الإنسانية».

ليحقق الإنسان كماله الإنساني لا بد له من التزام ومراعاة الجين وهذا الأخير هو قاعدة أساسية / ذهبية في فلسفة كنفوشيوس وتبنى على القول التالي: «يجب أن تعامل الآخرين كما تحب أن يعاملوك به» فأن تكره شيئاً معيناً وترغم الآخرين على القيام به هو شيء يتنافى مع مبدأ الجين⁽¹⁷⁾. ويضاف إلى ذلك مبادئ أخرى يشكل جوهر هذه الفلسفة والقائمة على أساليب المعاملة الشاملة كافة مناحي الحياة (Li)، ودور العائلة (الهيسياو)، وفضيلة الاستقامة (Yi).

(17) عبد المالك بنعثو، المرجع السابق.

ثانياً: ما الاغتراب؟

1 - الإطار العام

توضع كلمة «الاغتراب» في استعمالات مختلفة في التراث اللغوي والفكري والسوسيولوجي، ورغم تعدد هذه الاستخدامات إلا أن ثمة علاقة قائمة تربط فيما بين مفهوم الاغتراب الذي يضرب بجذوره في أعماق التراث السوسيولوجي والاستخدامات الحديثة الشائعة لهذا المفهوم، ويدل على صحة هذا بافتراضات المنظرين للارتباطات المحتملة لمفهوم الاغتراب بالتبدل، والتسلطية، والمجاراة، والتعصب، والانسحابية، والعصاب، والنكوص، والانتحار، والهامشية... الخ⁽¹⁸⁾.

ويعرّف الاغتراب على أنه الحالة السيكو-اجتماعية المسيطرة بشكل تام على الفرد، بحيث تحوّلته إلى شخص غريبٍ وبعيد عن بعض النواحي الاجتماعية في واقعه⁽¹⁹⁾.

وباستجماع التعاريف المتنوعة المعطاة لمصطلح «الاغتراب»، قدمت الباحثة الجزائرية جديدي زوليخة⁽²⁰⁾ تعريفاً له بكونه: «الحالة التي يتعرض فيها الإنسان إلى الضعف والعجز والانهيار في الشخصية، أي جانب إحساسه بالانفصال عن المجتمع والانسلاخ عن الثقافة الاجتماعية السائدة فيه.»

(18) ابراهيم زكرياء، معنى الاغتراب عند الإنسان العربي المعاصر، مجلة العربي، عدد 194، الكويت، ص 75.

(19) أنظر: <https://mawdoo3.com/>

(20) الاغتراب، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد 8، جوان 2012، ص 349.

ويؤكد الدكتور حليم بركات⁽²¹⁾ على أن حالة الاغتراب تتصل به مشكلات التفكك الاجتماعي والسياسي، وخلخلة القيم، والتبعية والطبقية، والسلطوية، فتسود علاقات القوة والنزاع لا علاقات التعايش والتضامن والاندماج. فهناك، في نظره، أوضاع تحيل الفرد (سيما العربي) إلى كائن مغترب عن نفسه ومجتمعه ومؤسسته وتضطره إلى أن يساوم ويتكيف مع واقعه الأليم بدلا من العمل على تغييره.

2 - تمهيد عن الاغتراب الديني

بعد الإشارة إلى بعض المفاهيم والمجالات المتصلة بمصطلح «الاغتراب»، والذي نستشف منه بالأساس أنه يعني في عمقه ذلك الشعور بعدم الانتماء إلى الفضاء المجتمعي بما يحتويه من مكونات وعناصر أهمها المكون الثقافي، والذي يجعلنا نفترض أن الفرد يحس بنفسه غريبا عن هذا المكون لعدم تقبله، أو لعدم الاقتناع به، أو لكونه يلمس في نفسه طاقة عقلية وروحية متجاوزة لما هو كائن وسائد في المجتمع.

من هذا المنطلق، نطرح السؤال: هل يمكننا أن نقف على «الاغتراب الديني»؟ أي على ذلك الشعور الذي يحس فيه الفرد بالغربة وعدم الانتماء، والانسلاخ من مجتمع يسوده نمط تدين معين؟

هل الاغتراب شعور إنساني يهم الفرد فقط، أم أننا أمام اغتراب للدين نفسه أمام الأفراد؟

هي مجمل الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها في الجزء التالي.

(21) المرجع السابق، ص 556.

الدين والاعتراب 2/2

ازدواجية الاعتراب: الدين والفرد

بعد أن انتهينا في الجزء السابق من هذا المقال من تبسيط المبادئ الأولى المشكلة لما يمكن أن نصطلح عليه هنا بـ «الاعتراب الديني»، والمتمثلة في التطرق لجوهر الدين سواء في صورته السماوية أي من خلال مصدره الإلهي المطلق، أو من خلال بعض الفلسفات الشخصية سيما تلك التي برزت في الشرق القديم، وكذا لمصطلح أو مفهوم الاعتراب بمختلف التعاريف التي أعطيت له، لنحصره في هذا المقام في شعور الفرد بالابتعاد وعدم الانتماء إلى مجتمعه بروافده المتنوعة.

وهنا سنصل إلى مسألة الاعتراب الديني، لكن سأحاول مقاربتة من زاوية مخالفة نوعاً للدراسات السالفة، وذلك بأن نفككه إلى شقين، نخصص الأول إلى تبيان اغتراب الدين نفسه أولاً، وذلك باعتباره «ثورة» على الأوضاع السائدة والمطبع معها، فالدين في ظهوره الأول في المجتمعات بما يخالف طبيعتها الهادئة القائمة والمستقرة وفق ما هو متعارف عليه، يحدث اضطراباً وتجاذبات، بين مقتنع ومحارب، وهنا يختلف تماماً عن

التعريف الماركسي الواصف إياه بالأقيون، وفي هذا الصدد يأتي الدين مغتربا في محيطه، وكأنه منفصل عن واقعه وتوجهاته، لكن، وما دام الدين حاجة ملحة في الفطرة الإنسانية، فالفصل يعود إليه في نهاية المطاف، إذ أن يسود كثافة راسخة مهيمنة، لنجد الاغتراب يتحول من الدين كإطار، إلى الفرد كمؤطر، والاغتراب الفردي قد يتخذ صورتين: الأولى اغتراب المتدين في مجتمع مخالف لقناعاته الشخصية، أو اغتراب الفرد غير المتدين في مجتمعه المتدين. وفي كل الحالات نكون إزاء اغتراب ديني يكرس نتائج سلبية لا تخدم الفرد ولا المجتمع معا.

فأين يتجلى اغتراب الدين؟

وما مظاهر اغتراب الفرد؟

وهل هناك تفسيرات لكل النتائج الممكنة التوصل إليها؟

هو ما سنحاول الوقوف عليه من خلال النقطتين التاليتين من هذا المقال:

أولاً: اغتراب الدين

جاء الدين مرافقا للحياة البشرية، فظهور الأخيرة رافقه ظهور المظاهر التدينية المعبرة عن حاجات الإنسان الروحية، بغض النظر عن دوافع هذا الشعور بالحاجة إلى الدين سواء أكانت إيمانا بقوى علوية خارقة، أم لتفسير ظواهر معقدة، أو أنها فطرة قد غرست في الإنسان بنفحة إلهية بما تقتضيه الحكمة الوجودية له، فما يهمننا في هذا المقام أن الدين إنما قدر له الوجود مع الإنسان من أجل مضايقة نزوع الشر والأنانية والشهوة التي تشكل جزءا من تكوين الفرد، والأديان في جوهرها وروحها، حسب

اقتناعي الصميم، تهدف إلى تحسين العيش وتجويده، في محاولة للسمو بالروح والأخلاق والفكر للدرجة التي يمكن فيها للإنسان أن يعيش بسلام، ويتعايش مع غيره من بني جنسه وممن يقاسمونه فضاء الوجود برمته من أحياء وجماد، لذا سبق وأن بسطنا جوهر الدين في الجزء الأول من هذا المقال، والذي خلصنا فيه إلى صفاء النبع الديني، سواء في شقه الإلهي، أو في بعض الفلسفات الإنسانية المتجذرة في حضارة الشرق العريقة.

ومما يألفه البشر هو الميل إلى الاستقرار والهدوء والطمأنينة، وكل جديد بالنسبة للكثيرين يعد نوعاً من الإزعاج والخطر الداهم للحياة المستقرة، فالأفراد الذين عهدوا العيش في بيئة ساكنة، وتحت ظل ممارسات أو أنماط فكرية أو عقائدية محددة، تكون في نظرهم هي السبب أو الأساس في استقرارهم وثباتهم وهدوئهم، بل واستمراريتهم، يصعب عليهم تقبل أي نمط فكري أو عقائدي مخالف، والعلة التي يستندون فيها على رد كل جديد هو الخوف من الاضطراب وغياب الأمن بكل تجلياته، وذلك بغض النظر عن صحة تراثهم أو عدم صحته.

والمختصون في تاريخ الأديان وعلومها، يقفون دوماً على أن الدين يأتي كـ«ثورة» تمس الأفكار والمعتقدات السائدة، وهكذا نجد دعوة النبي نوح عليه السلام التي طالت مدتها ولم يستجب لها إلا القليلون الذين اقتنعوا بصوابية نبي الله، لكن في المقابل تمردت الأغلبية وركنت إلى المعهود، ونفس الشيء مع نبي الله موسى عليه السلام الذي اصطدمت دعوته بما هو قائم في العهد الفرعوني وما تميز به من ادعاء للألوهية التي لم تسفر إلا على التنكيل والظلم والاستبداد، كما واجه عيسى عليه السلام رافضيه ومنتقديه بالرغم من كل المعجزات والبراهين التي أيد بها من لدن خالقه عز وجل.

وفي الحضارة الشرقية القديمة، لم تنبثق حكمة وفلسفة كونفوشيوس إلا نتيجة لتردي الأوضاع، حيث سيدرك أن المعاناة والمشاكل التي يعيشها الشعب إنما هي بسبب السلطة الحاكمة التي لم تعتمد أي مبدأ إنساني أو أخلاقي في الحكم. وبوذا جاءت دعوته مخالفة تماما لحياة الرفاهية والبخ التي تعيشها الطبقة الغنية، في حين سادت عدم المساواة والظلم والاحتقار لباقي المكونات الأخرى من الشعب. كما ظهرت المدرسة الطاوية إثر تظافر عدة شروط وأوضاع اتسمت بالأزمة وكان مؤسس هذه المدرسة هو «لاو تسو» عاش أواخر القرن 6 ق.م وهو يدعو في فلسفته إلى حياة التواضع والابتعاد عن منطق الربح (حياة تنتفي فيها الأنانية والربح والمنفعة الشخصية)⁽¹⁾.

هنا يتضح لنا جليا، أن الدين في حد ذاته يعرف اغترابا عن البيئة التي ظهر فيها بداية، إذ يأتي في اللحظات الأولى من بروزه كمكون غريب بل وخطير على باقي المكونات الأخرى التي تظل في نظر غالبية الأفراد هي المكونات الأصلية، وما دونها فهو وافد «شاذ» وغير مرغوب فيه، لذا فلا غرابة أن نجد أن الدعوة الدينية - الجديدة طبعا- ستلقى دوما موجة من الرفض والمواجهة، وفي كثير من الأحيان إعلان الحرب ضدها من أجل استئصالها وإيقاف تأثيرها، لذا يتطبع الدين، بما هو مخالف للثقافة السائدة أو المهيمنة، بطابع الغرابة، ليحمله في صراع بين إثبات الوجود، أو الركون إلى الهامش والنسيان كونه مفارق للواقع والممارسة.

وتظل الشريعة الإسلامية، في نظري المتواضع، أحسن من عبر عن اغتراب الدين، إذ تناولته في مرحلة البداية، وتنبأت له بوضعية مستقبلية، وفي هذا الإطار نستحضر الحديث النبوي الشريف الذي جاء فيه: «بَدَأَ الْإِسْلَامُ

(1) عبد المالك بنعثنو، المرجع السابق.

غَرِيباً، وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيباً، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ»⁽²⁾. وقد شرح الإمام ابن باز⁽³⁾ - رحمه الله تعالى- الحديث بقوله: « فالإسلام بدأ قليل في مكة، لم يؤمن به إلا القليل وأكثر الخلق عادوه وعاندوا النبي ﷺ وآذوه عليه الصلاة والسلام وآذوا أصحابه الذين أسلموا، ثم انتقل إلى المدينة مهاجراً وانتقل معه من قدم من أصحابه، وكان غريباً أيضاً حتى كثر أهله في المدينة وفي بقية الأمصار، ثم دخل الناس في دين الله أفواجاً بعد أن فتح الله على نبيه مكة ﷺ، فأوله كان غريباً بين الناس وأكثر الخلق على الكفر بالله والشرك بالله وعبادة الأصنام والأنبياء والصالحين والأشجار والأحجار ونحو ذلك، ثم هدى الله من هدى على يد رسوله محمد ﷺ وعلى يد أصحابه، فدخلوا في دين الله وأخلصوا العبادة لله وتركوا عبادة الأصنام والأوثان والأنبياء والصالحين، وأخلصوا لله العبادة فصاروا لا يعبدون إلا الله وحده، لا يصلون إلا له ولا يسجدون إلا له ولا يتوجهون بالدعاء والاستغاثة وطلب الشفاء إلا له سبحانه وتعالى، لا يسألون أصحاب القبور ولا يطلبونهم المدد ولا يستغيثون بهم ولا يستغيثون بالأصنام والأشجار والأحجار، ولا بالكواكب والجن والملائكة، بل لا يعبدون إلا الله وحده سبحانه وتعالى، فهؤلاء هم الغرباء، وهكذا في آخر الزمان هم الذين يستقيمون على دين الله، عندما يتأخر الناس عن دين الله، عندما يكفر الناس، عندما تكثر معاصيهم وشرورهم يستقيم هؤلاء الغرباء على طاعة الله ودينه، فلهم الجنة والسعادة ولهم العاقبة الحميدة في الدنيا وفي الآخرة».

(2) رواه مسلم، حديث (145)، وانفرد به عن البخاري، وأخرجه ابن ماجه في « كتاب الفتن » »

باب بدأ الإسلام غريباً « حديث (3986)، راجع: <https://www.alukah.net>

(3) أنظر الموقع الرسمي: <https://binbaz.org.sa>

إن اعتبار الدين غريبا في المجتمع يستتبع أن يكون الفرد المتدين هو أيضا يعيش حالة من الاغتراب في مجتمعه الذي بدأ ينسلخ من الإطار الديني السائد وقتا ما، أو يتجلى في حالة الاغتراب التي يمثلها الفرد الذي يجد نفسه منفصلا عن واقع مجتمعي متدين، لا يجد في نفسه اقتناعا أو ميولا لما هو سائد ومعمول به، وهو موضوع مناقشة النقطة الثانية من هذا الجزء.

ثانيا: اغتراب الفرد

اغتراب الفرد، وكما أشرنا سلفا، قد تتجلى لنا من ناحيتين، الأولى تمثلها الحالة النفسية والاجتماعية التي يعيشها الفرد المتدين في بيئة تتسم بعدم التدين في غالبية مظاهرها، كبعض البلدان الغربية، أو في بيئة تعرف دينا مخالفا، أو مذهباً دينيا آخر ضمن نفس المنظومة الدينية العامة، شأن الشيعة والسنة على سبيل المثال، أو في بيئة لم تعد فيه للممارسة الدينية السليمة مكان بعد أن مورست لعقود عديدة، ففي هذه الحالة، يأتي الفرد نوع من الشعور بالاغتراب والابتعاد عن المجتمع الذي يوجد فيه، وكأنه الوحيد الذي يأتي طقوسه ضمن مجال يعتبر ممارساته الدينية حالة غريبة أو شاذة أو غير مرغوب فيها، أو ربما سيتعرض لكثير من الهجوم والسخرية والاحتقار، فكيف يمكن أن نتصور وضعية شخص هندوسي في بيئة مسلمة، أو سني بين الشيعة أو العكس؟، ألا يعد الاستنكار الجمعي له قمة الشعور بالغربة في ذات المجتمع الذي يعيش فيه، أو ربما ولد وترعرع فيه، لكن شاءت ظروف ما أن يسير عكس التوجه العام بخصوص التعاطي مع المسألة الدينية المجمع حولها؟.

ويطالعنا في هذا الإطار، الحديث المروي عن رسول الله ﷺ الذي جاء فيه: «يأتي على الناس زمان الصابر فيهم على دينه كالقابض على الجمر»⁽⁴⁾، وهذا التشبيه يعكس مدى ما يقاسيه ويعانيه المؤمنون في ذلك الزمان في سبيل الاحتفاظ بدينهم وتعاليمه، فالمغريات والصعوبات تأتي من كل جهة، وتصل إليهم وهم في مكانهم. فالمتدين غريب في مجتمعه! بل وفي بيته وعائلته!! وإن زماننا الذي نعيشه اليوم هو داخل في هذه الأحاديث، حيث تجد الملتزم بدينه وعقيدته، كالقابض على الجمر حقاً لما يلاقه من استهزاء، وسخرية، واتهامات، ونبذ من المجتمع، ولما يعايشه من الفساد الذي انتشر بجميع صورته وأشكاله، حيث استخدمت في نشره أحدث الطرق وأجمل الأساليب، فأصبح الناس بعيدون عن دينهم وعقيدتهم، فالذي يرونه على التزام في مظهره، وتدين في عبادته، ومخالف لما هم عليه من العادات الجاهلية، يلمزونه، ويسخرون منه، ويحاربونه، بل ويتعرض إلى أنواع من الأذى من قبل أبناء جلدته، وعشيرته، ومن أبناء الإسلام أنفسهم⁽⁵⁾.

أما الحالة الثانية فيمثلها الفرد الذي يلمس في نفسه الانفصال وعدم الانتماء إلى مجتمع يسوده نمط تديني معين، وذلك بالرغم مع عدم رفضه للدين، بل سنجده يقر بالانتماء لتلك العقيدة، ويؤمن بمبادئها وتعاليمها، لكن ممارسته تأتي مخالفة تماماً لكل ذلك، فيبدو غريباً بالنسبة لغيره (المجتمع)، كما يبدو الأخير له غريباً بصورة أو بأخرى.

(4) رواه الترمذي (2260)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (8002)

(5) مقال: كالقابض على الجمر، منشور على موقع: <https://ar.islamway.net>

إن هذه الوضعية لا تعدو أن تكون انعكاساً لحالة التناقض والصراع النفسي والداخلي للفرد، أي أن يؤمن فكراً ووجدانياً بمبادئ محددة، لكن تصدر عنه سلوكيات وتصرفات منافية للمبدأ ومناقضة له تمام التناقض، ومن هذه التناقضات ما مثل له المفكر المغربي أحمد عصيد في إحدى حلقاته بسلسلة التنوير المصورة والمنشورة على الشبكة العنكبوتية⁽⁶⁾ من قبيل حب المنتمين إلى الشمال الأفريقي والشرق الأوسط للحديث عن المثال، لكنهم يأتون عكس ما يمثل بالنسبة لهم المثال والنموذج، فيتم الحديث عن النظافة باعتبارها من الإيمان ولا يتورع عن رمي الأبال في الفضاء العام دون الشعور بالإزعاج جراء ذلك، يتحدث عن تكريم المرأة ويمتحن كرامتها، يتحدث عن التسامح ويمارس العنف والكرهية... الخ.

وبالرغم من تحفظنا على الحكم العام الذي نستشفه من تفسير ذ. عصيد والذي يعد في نظرنا خطأ منهجياً، لأن التعميم (القول بتناقض العقل الإسلامي جملة!) يحمل من الظلم وعدم الإنصاف ما يحمل تجاه المجتمع بكل مكوناته، إلا أن ما ذهب إليه ملحوظ وموجود في مجتمعاتنا بنسب متفاوتة، ومنتفق معه أنها تمثل فعلاً أزمة للسلوك الديني، ولا يمكننا جحود ذلك.

ولعل هذا الشرح الذي قد يلمسه البعض بين الجوهر الديني والسلوك الشخصي مرده إلى الخطاب المنتج دينياً، وهنا يذهب أبوزيد⁽⁷⁾ إلى أن قراءة

(6) الحلقة 11: تناقضات العقل الإسلامي،

رابط الحلقة: <https://www.youtube.com/watch?v=Ix6uV9QFZGI>

(7) نصر حامد أبوزيد، التجديد والتحريم والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث الرباط المغرب، س 2017، ص 54.

التاريخ الإسلامي تجعلنا ندرك إلى أي حد كان للسياسة والمصالح تأثير في التأويلات والتفسيرات المتعددة للدين، بل إن السياسة والمصالح كانت دائما هي صاحبة التأثير الأقوى في هيمنة هذا الفهم أو ذاك للدين، وهذا الأمر لا يخص الدين الإسلامي، بل ينسحب على كل الأديان. وتكفي نظرة سريعة لإدراك حجم التبدلات التي حصلت على مستوى اللاهوت والعقيدة في الدين المسيحي إبان عبور أوروبا لمرحلة الأنوار. ولا يبتعد عنه هنا عبد الجبار الرفاعي⁽⁸⁾ الذي أكد على أنه جرى التلاعب بوظيفة الدين في مجتمعاتنا الإسلامية، فعندما يتحول الدين إلى مؤسسة، أي يتمأسس، ويتحول وحدة من المؤسسات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، فإن هذه المؤسسات ترتبط عضويا بكل ما يعيشه المجتمع من مصالح ملابسات وتناقضات. الأيديولوجيات والمؤسسات في المجتمع مشتقة منه، ومعبرة عن كل ما يضح فيه من اختلافات، وصدامات، ومصالح... الخ.

ويخلص ذ. سعيد ناشيد⁽⁹⁾ إلى أن الخطاب الديني عندنا يفرض على الإنسان المتدين أن يعيش في حالة خصام دائم مع كل شيء: العالم، الحضارة، الطبيعة، العقل، الجسد، الحواس، المرأة، الأقليات، الفلسفة، الموسيقى، النحت، الغناء، الرقص، الإبداع... الخ. والنتيجة أننا أصبحنا في آخر المطاف بين خيارين اثنين: إما أن نهجر ديننا لكي ننقذ الإنسان فينا، أو نضحى بالإنسان لكي نحفظ ديننا.. غير أن الخروج من الدين قد لا يكون خروجا آمنا، لاسيما إذا كان سريعا وانفعاليا، بل قد تعقبه هزات ارتدادية عنيفة.

(8) المرجع السابق، ص 22.

(9) دليل التدين العاقل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، س 2017، ص 18.

هذه الخلاصة التي وصل إليها ذ. ناشيد، سواء اتفقنا معها أم لم نتفق، فإنها تصور إلى حد بعيد ذلك الاغتراب الفردي الذي يعيشه الإنسان إزاء دينه ومجتمعه، وهو الشعور الذي لا يخدم أي كان، سواء الفرد بالتأثير سلبا عليه في أغلب الأحوال، هذا إن لم يستثمره فيما يفيد وفق منهج التسامي الذي قال به فرويد، كما لا يخدم المجتمع نفسه وذلك بانحلال أواصر الترابط والتلاحم التي من المفترض أن تطبع أبناءه، بما يحقق الاستمرارية والرقى في الآن ذاته.

التراث والعصر

العقل الحدائي: المنطلق والتناقض !

بعد النكسة العربية المشهورة سنة 1967، تلقى العقل العربي صدمة زلزلت جل الركود الذي عرفه سيما على المستوى الفكري، إذ ذاك انبثق السؤال عن مكامن الخلل؟ فانقسمت القراءات والتحليلات إلى مستويات مختلفة، لكن يمكن إجمالها في شقين أساسيين: الأول ذهب إلى أن السبب الرئيس يتمثل في الانسلاخ عن التوجه الديني القويم، والركون إلى تقليد الغرب المتقدم بكل تفاصيله، حتى ما خالف منه المعهود داخل الثقافة العربية والإسلامية، أما الثاني فيرى العكس تماما، إذ ينسب التقهقر والتخلف إلى الجمود والاستمرار في عصر الانحطاط الذي يقف وراءه التراث الديني.

على أن الإنصاف يفرض علينا هنا القول بأن في كلا الاتجاهين مستويات وتيارات مختلفة تتأرجح بين التطرف والاعتدال، وممن يجعلنا نعتزف لهم بالاقتراب من الصواب هم القائلين بأهمية كل من التراث (أساس الانطلاق) والحدائث (كمتطلب للعصر).

غير أن بعض المنشغلين في التراث قصد البحث عن مكامن القوة الكفيلة بالاستثمار في الوقت الراهن، إذ يسلكون مناهج النقد والتنقيح، قد يقعون في تناقض بسبب المنظور الذي يُنظر من خلاله إلى كل من التراث والعصر في الآن ذاته، وحتى لا نرتكب الخطأ المنهجي القائم على التعميم، سنؤكد في هذا الصدد إلى أن هذه الملاحظة تهم بعض القراءات التي سنحت لنا الظروف بالإطلاع عليها، والتي تستند على «الرؤية الحديثة» في مقاربتها لكل من العصر وزمن السلف، وهنا، وبلا شك، يصطدم مع ما يتم الدعوة إليه، أي أن هذا «العقل التنويري» الذي يرفض أن يُنظر إلى العصر الحالي بعقلية القرون الوسطى، لا ينفك هو نفسه من النظر إلى عهد هذه القرون بعقلية العصر الحديث، وهذا أمر نعتبره لا يستقيم وصحة النتائج التي يرمي إليها الباحث وفق هذه الخطة المنهجية غير السليمة من أساسها.

فعل أي أساس تقوم دعوة العقل الحداثي ؟

وأين يتجلى الخطأ المنهجي في مقارنة التراث، الشيء الذي ينتج عنه

تناقض للعقل الحداثي؟

أولاً: التجديد... أو رفض العقل التراثي في العصر الحديث

تقوم دعوة العقل الحديث على ضرورة التجديد ومواكبة متطلبات العصر، وهذه الدعوة تستند في أسسها على مراجعة التراث بكل مكوناته، والعمل على نقده وتمحيصه قصد الأخذ بالمجدي والنافع، وطرح ما تجاوزه الزمن، وكل ما هو متسم باللاعقلانية. والقراءة العصرية للتراث كما يذهب إلى ذلك الراحل محمد عابد الجابري -رحمة الله عليه- هي معاصرة بمعنىين أساسيين: فمن جهة تحرص هذه القراءة على جعل

المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، ومن هنا معناه بالنسبة لمحيطه الخاص. ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرا لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن، إن إضفاء المعقولية على المقروء من طرف القارئ معناه نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الشيء الذي يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائها⁽¹⁾.

فالعقل الحدائي أو التنويري في علاقته مع التراث يسعى، كما يؤكد أغلب ممثليه، إلى عدم التنكر للماضي، وإنما لإعادة قراءة نصوص الدين وتعاليمه وتراث الإسلام الدائر عليها من مدخل التمييز القاطع بين المطلق والنسبي، بين دائرتين لا تقبلان التطابق وبين مصدرين متمايزين. ويقع ضمن ذلك التمييز بين الإلهي والنبوي والبشري، بين الدين بما هو خطاب المتعالي والفكر الديني بما هو تمثّل بشري لمعاني الخطاب الأول. وليس ينبغي هنا أن يصار إلى أي محاولة مطابقة بين النص والفهم، وحسبان فهم الإمام هذا أو العالم ذاك فهما مطابقا للغرض الإلهي من القول، لأن أول ما يتولد من ذلك أن ينظر إلى رأي إمام أو فقيه آخر مخالف للأول بحسابه رأيا زائغا عن مقصد النص وغير مطابق للمعنى المقصود من القول الديني⁽²⁾.

(1) نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب،

ط6، س 1993، ص 11-12

(2) عبد الإله بلقزيز، الديني والديني، المرجع السابق، ص 16.

فالعقل الحدائي، من وجهة نظره، يدعو إلى رفض العقل التراثي في تناول مسائل العصر، ذلك أن العقل التراثي منتج وفقا لظروف زمانية ومكانية محددين، أي أنه أتى استجابة لظروف البيئة التي تكون فيها، وهذه الظروف تختلف تمام الاختلاف مع الظروف الحالية، وبالتالي لا يمكن الركون إليه لفهم الواقع المعاصر. في هذا الصدد يذهب يحيى محمد⁽³⁾ إلى أن طريقة الاجتهاد التقليدية تواجهها تهمة بارزة حول منهجها في معالجة القضايا الفقهية. فبحكم اعتمادها، في الأساس، على النصوص، سيما نصوص الحديث، وباعتبار أن هذه النصوص تعالج في الغالب قضايا جزئية تظهر بمظهر المطلق الشامل، فقد تشكل من ذلك قالب ذهني جزئي منفصل عن كليات مقاصد الشرع، ومجرد من اعتبارات الواقع وما ينطوي عليه من حقائق تساعد على الفهم العقلاني، ومتصادم أحيانا مع العقل والمنطق.

ما سبق وأن بسطناه أعلاه لا يخرج عن اشتغال العقل الحدائي داخل التراث ومنه، وتمسك المشتغلين بهذا المنهج بالرغم من تمسكهم بالانتماء إلى المرجع الديني الذي يعالجون تراثه، إلا أن ذلك لا يعفيهم من المواجهة مع التيار الديني الأصولي الذي يرى أن التخلف لم ينتج إلا نتيجة للبعد عن نهج الإسلام وطريقة السلف، وينادي بالعودة -بالتالي- إلى الدين والسلف الصالح حتى يعود للأمة مجدها الغائب⁽⁴⁾. بينما يقاسم تيار الإصلاح الديني الذي يمثله الأفغاني ومحمد عبده في جانب مهم توجهات التيار الحدائي في الشق المتعلق بالتفسير والتأويل للنص والموروث الديني. لذا

(3) فهم الدين والواقع، أفريقيا الشرق المغرب، س 2011، ص 21.

(4) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 3، س

2008، ص 11.

فمن السهل ملاحظة أن تيار الإصلاح الديني يسعى بالتأويل العقلاني للنصوص الدينية والتراثية فتح المعنى الديني ليستوعب كثيرا من منجزات العصر في كل المجالات، في حين يهتم التيار الآخر بتثبيت المعنى الديني ويسعى لإعادة صياغة الواقع الاجتماعي ليتلاءم مع المعنى والتأويل التراثيين، ورغم أن هذا الفارق يحصر الخلاف في مسألة المعنى، أي في قضايا التفسير والتأويل، فإنه يلخص كل الفروق الأخرى: يلخص الفارق بين خطاب منفتح نحو الآخر ويقبل التعايش معه والإفادة من منجزاته وبين خطاب منغلق يحصر الهوية في الماضي الذي يسعى لتغيير الوعي بالمنطق والبرهان والحجة وأساليب الاقتناع المعرفي وبين خطاب يسعى لتغيير الواقع بالقوة⁽⁵⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن العقل الحداثي لا يمثله النموذج الذي تطرقنا إليه أعلاه، وإنما يمثله أيضا التيار الذي طرح الحداثة والتجديد تحت شعارات قومية وماركسية، واستعار منطلقاته من ثقافات شعوب قائمة بأنظمتها، بغض النظر عن بنيتها الثقافية والاقتصادية والسياسية، كما استبعد هذا التيار الدين من مشروعات الحداثة باعتباره تراثا رجعيًا يعرقل، بل ويناقض، مسيرة التحديث. وإذا كان الراحل محمد شحرور⁽⁶⁾ -رحمه الله- يعتبر هؤلاء غير منتبهين إلى أنهم باستبعاد الدين قد استبعدوا الأخلاق، وغفلوا عن أن القانون الأخلاقي جزء لا يتجزأ من الدين، وأن الأخلاق قوانين كونية لا علاقة لها بعرب أو عجم، فإن ما يعاب عليهم أيضا، إلى جانب عدد من المنتهين إلى التيار الإصلاحية من داخل التراث، هو

(5) نصر حامد أبوزيد، المرجع السابق.

(6) الإسلام والإيمان، المرجع السابق، ص 21.

الزاوية التي ينظرون منها إلى مسألة متعلقة بالمسألة التراثية نفسها.

وهذا هو موضوع النقطة الموالية:

ثانياً؛ جمة النظر إلى التراث...أو تناقض العقل الحدائى

بالموازاة التي يرفض فيها العقل الحدائى تناول قضايا العصر بمنطلقات ورؤى قائمة على المناهج والفهم القديمين، أي النظر إلى العصر بعقل تراثى، فان جانب منه لا ينفك يكسر هذه القاعدة، ولا يجد حرجا في أن ينظر إلى زمن التراث بعقلية عصرية، معتمدا على منطلقات ورؤى حديثة لا تتناسب ولا تساير الظرفية التي تكونت ونشأت فيها المسألة التراثية موضوع البحث أو النقد أو الفحص.

إن العقل الحدائى في دفاعه عن التجديد يؤكد على ضرورة ربط المسائل بسياقاتها التي أطرتها زمانيا ومكانيا حتى يتسنى فهمها فهما جيدا قبل الأخذ بها أو استبعادها في العصر الراهن، إلا أن فيه (أي العقل الحدائى) من لا يحترم هذه الشروط، فينتقد نفس المسائل بمنظور قائم على الحدائى وحقوق الإنسان كما هي متعارف عليها في القرن الواحد والعشرين، لا كما هي منظور إليها قبل الإسلام وما بعده في القرون التالية. وهذا قمة التناقض.

الرجوع إلى التراث هو رجوع إلى التاريخ في البداية والنهاية، وعلى الباحث هنا أن يتقمص دور المؤرخ في حده الأدنى على الأقل، مستعينا بقواعد ومناهج البحث التاريخي، والذي يعد علم النفس التاريخي من أهم مكوناته، فالبحث التاريخي لا يمكن فصله عن الجانب الذهني والنفسي للباحث، أي عليه تناول الوقائع والأحداث بعقلية وطاقة نفسية

أقرب لعصرها قبل النطق بالحكم الفصل في المسألة فيوجه سهام النقد والتجريح لهذه الوقائع أو للأفراد أو لنمط معين من الفهم بعد استئصاله عن ظروف الإنتاج والتكوين والتكوّن.

ففي تناوله لمفهوم التاريخ بالحلم، يقول المفكر والمؤرخ المغربي عبد الله العروي: « أن الوقائع تغير نفسانية المشاركين فيها، لو كانت النفسية العادية، كما يجربها المؤرخ يوميا في نفسه وفي نفس أقاربه، هي التي تساير الحوادث الكبرى عبر العصور وفي كل الأوطان، لما كان للتاريخ عبرة»⁽⁷⁾.

فلنأخذ على سبيل المثال، لا الحصر، الحياة الزوجية للرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم، فالبعض لا يتوانى من إعمال الحقوق الحديثة المرتبطة بالإنسان عامة وبالمراة على وجه الخصوص، وقد يوجه الانتقاد في هذا الصدد دون أن يكلف نفسه جهد التساؤل لماذا لم يعمل خصومه عليه السلام برميّه بهذه التهمة وهم الذين يبحثون له عن أصغر زلة للظفر بنصر جلي عليه، وهم الذين رموه بالكهانة والشعر والجنون، هل لأنهم يجهلون الحياة الزوجية لنبي الإسلام أم لأن الظروف المؤطرة لهذه القواعد عامةً وتصطبغ بالصبغة العادية التي يأتيها الجميع في تلك الحقبة؟، وهل يضمن لنا المنتقدون هنا ألا يأتوا بمثل هذه الأمور لو كانوا هم أنفسهم يعيشون في تلك الفترة سواء كانوا من المساندين أم من المحاربين؟.

لذا يؤكد البعض⁽⁸⁾، عن حق، أن هذه الشبهة حديثة نسبياً، فرغم تهجم

(7) مفهوم التاريخ: الألفاظ والمذاهب / المفاهيم والأصول، المركز الثقافي المغربي، الدار البيضاء المغرب، ط5، س 2012، ص 161.

(8) محمد عبد العزيز الهواري، شبهة زواج النبي صلى الله عليه وسلم من عائشة وهي صغيرة السن، منشور على موقع: <https://ar.islamway.net>.

الخصوم - المعاصرين للبعثة النبوية - المتواصل على الإسلام لم ينتقدوا أبداً النبي - ﷺ - لزواجه من السيدة عائشة، بل كانوا ينتقدونه بسبب تعدد الزوجات، حتى جاء ما يسمى بعصر النهضة بمفاهيمه الحديثة فأضافوا هذه الشبهة التي تتلاءم مع توجهاتهم الثقافية!!.

زد على ذلك القوانين والقواعد المنظمة للحروب والغزوات في تلك الفترة، فهل يمكن قياسها على المواثيق الدولية وقانون المحاكم الجنائية الدولية، فهل من الإنصاف الإقرار بها لشعوب وملل لأنهم من الأمور العادية المستساغة في تلك الحقب، ثم ينكرها على أفراد محددين يعيشون في نفس الفترة؟ أم لا نستبعد أن يكون المنتقد العصري على جواده وفي يده السيف غازيا محاربا لو كان فردا في تلك البيئة؟.

ولنقس على هذا كل الأمور والمسائل الأخرى والتي وإن كانت لا تتناسب وتوجهاتنا الحديثة، ولا تسائر ثقافتنا التي راكمناها تحت ظل شروط بيئة مقيدة بالزمان، فإنه يجب أن لا نفرصها عن شروطها الخاصة أيضا، وذلك قبل إعمال مهام النقد والتمحيص.

فمعايير الإنصاف التي لا تقبل زيغ التناقض تفرض علينا في هذا المقام أن نوازن بين جهات النظر التي ننظر عبرها إلى العصور، فإن رفض العقل الحدائي النظر إلى العصر الحالي بعين تراثية، فلا يستقيم أيضا أن ننظر إلى التراث بعين حدائية، فنسقط الأحكام هكذا جزافا، بل المنطق يفرض أن نتناول المسائل في سياقها، ونحللها بناء على تلك الشروط التي أفرزتها، ثم نمارس قواعد الأخذ والرد بما يناسب هذا العصر أو ذاك.

في ختام هذه النافذة:

نتفق مع القائلين بأن الجمود على القديم ضار في الدين كما هو ضار في أية ناحية أخرى من نواحي النشاط الإنساني، فهو يقضي على حرية الذات المبدعة، ويسد المنافذ الجديدة للإقدام الروحاني⁽⁹⁾، وأن حقيقة تجديد الخطاب الديني تنطلق حيث يترتب علينا أن نلح على التماور والتفاهم حتى يتم قبول هذه الصيغة الحضارية الراقية وسيلة لعلاج كل القضايا الشائكة، على كل الجبهات وفي كل المستويات⁽¹⁰⁾. غير أن هذا يستتبع أن تكون نظرتنا شاملة، متوازنة ومنصفة، وأن يتم التعامل مع تراثنا من منطلق الحكمة والبحث عن المفيد والهام، وفق منهج قائم على ربط المسائل والوقائع بسياقاتها، وذلك قبل استنباط أحكام متعلقة بالحاضر أو الماضي.

إن التريث والتأني والتمعن قبل الحكم من قواعد وشروط العدالة، وعلينا ألا نتبجح كثيرا بمنجزاتنا الحداثية التي وصلنا إليها في عصرنا هذا تحت متطلبات بيئية وثقافية محددة، فمن يدري، قد تكون أسمى هذه المنجزات في مجال الحقوق والحريات في نظر أجيال قادمة، أكبر جريمة!.

أم أنّ على هذه الأجيال القادمة ألا تعمل رؤيتها المعاصرة والحديثة، أو لعلها ما بعد الحديثة، لعصرنا هذا الذي سيعد في نظرها تراثا وماضيا أنتجه سياق محدد؟. هنا مربط الفرس...!

(9) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، منشورات الجمل، بيروت لبنان، س 2015، ص 252.

(10) سعيد الكرواني، نحو تجديد الخطاب الديني: تأسيس البنية الحوارية وحق الاختلاف، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، س 2007 م / 1428 هـ، س 14.

التأويل وإشكالاته عند أبو زيد

أو الصراع بين التفكير والتكفير

لقد شكلت قضية التأويل في المسألة لب الصراع بين التيارين المتباينين في المجتمع العربي والإسلامي بصفة أساسية، ذلك أن التيار التقليدي المحافظ يؤكد على أن التأويل قد استفرد به الأوائل بحكم الظروف الزمانية والمكانية التي أهلتهم إلى القرب من المنبع الذي سطع فيه الوحي الإلهي، وبالتالي يضحى فهمهم وتفسيرهم الأصح مقارنة مع المتأخرين أو المعاصرين الذين لا يتمتعون بهذه «الميزات» التي أفرد بها الرعيل الأول ومن تلاهم، وحتى وإن سمح للمعاصرين بعملية التأويل في المسألة الدينية فلا بد لهم من التقيد بالإطار والمنهج الذي خلفه السلف، أي أننا في نهاية المطاف سنخرج بنفس النتيجة التي خلص السلف إليها بطريقة أو بأخرى، وأي شيء جديد مخالف لهذا النظام سيجعل من أصحابه عرضة للرمي بالتبديع وليس مستبعدا الحكم بالإخراج من الملة، وهذا الخيار الثاني هو توجه التيار الثاني الموسوم بـ«الحدائي» أو «التنويري» الذي يرى أن قضية التأويل قضية بشرية مخولة للبشر كلهم الأحياء منه بالدرجة الأولى قبل الأموات، ذلك أن الدين، في نظرهم، منزل للأحياء أساسا، وهؤلاء لهم ظروف

محددة مرتبطة بالزمان والمكان الذين يفرضان سياقات معينة تجعل من عملية التأويل ضرورية وفق متطلبات العصر، الشيء الذي يجعل من عبارة «صالح لكل زمان ومكان» قادرة على التفعيل على أرض الواقع، لا مجرد شعار ميت لا يجد له متنفساً إلا على مستوى الشعارات والعواطف لا غير.

وحيثما نتحدث عن فعل «التأويل» وإعماله في الفكر الحديث يحضرنا مشروع الراحل نصر حامد أبوزيد والذي تميز بجرأة الطرح من جهة، وحدة الانتقاد والهجوم من جهة ثانية، فالمتطلع على مؤلفات وسيرته سيقف على هذه التجاذبات الكبيرة التي لم تقتصر على حياته الفكرية وحسب، وإنما طالت حتى حياته الشخصية، فالبحث في موضوع التأويل عند أبوزيد جر عليه التفتيش في عقيدته لحد وصل الحكم بردته أو «كفره».

فأين يتجلى الإطار العام لمسألة «التأويل» عند نصر حامد أبوزيد؟

وما هي تبعات هذا الموضوع الذي احتل شقاً هاماً في مشروع الفكرية؟

أولاً: التأويل... المفهوم والإطار عند أبو زيد

يعرف مصطلح التأويل إشكالا كبيرا من حيث الاستعمال، فإن كان هناك اتفاق على مستوى مفهومه اللغوي، إلا أن المعنى الاصطلاحي يطرح العديد من الإشكالات الجلية للعيان.

فالتأويل في اللغة ينصرف إلى تأويل الكلام: أي تفسيره وبيان معناه وإعطاء معنى لحدث أو قول أو نص لا يبدو فيه المعنى واضحاً لأوّل وهلة⁽¹⁾. وفي الاصطلاح: هو نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى

(1) أنظر قاموس المعاني: <https://www.almaany.com>

دليل؛ لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، وهذا تعريف الأصوليين واختيارهم⁽²⁾.

وعلى العموم فالتأويل تتباين التعريفات التي أعطيت له، والغايات التي يُسعى لها من خلاله وذلك حسب المذهب أو الانتماء العقدي للفرد، فالتأويل يتناول من زاوية السنة بطريقة تخالف ما هو متعارف عليه عند الشيعة، كما له مدلول خاص عند المتصوفة أو ممن يسمون بالتأولة، أو غيرهم من الفرق والمدارس الفكرية الأخرى.

أما بالنسبة لنصر حامد أبو زيد فـ«مشكلة التأويل» المتعلق بقراءة وتفسير النصوص الدينية في تراثنا العربي والإسلامي، قد ظهرت في سياق نشأة الفرق السياسية-الدينية فيما عرف بحقبة «الفتنة» في التاريخ المبكر للدولة العربية الإسلامية، وقد ارتبطت هذه النشأة بخلاف في تحديد معنى ودلالة مصطلحي «التفسير» و«التأويل»، ومحاولة بلورة الفرق بينهما في الاستخدام والتوظيف. ومن الثابت تاريخياً أن مصطلح «التأويل» كان هو المصطلح السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح «التفسير» أقل تداولاً. لكن مصطلح التأويل بدأ يتراجع بالتدرج ويفتقد دلالاته المحايدة، ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي⁽³⁾. ليؤكد أبو زيد بأن المصطلح اتسعت رقعة استعماله لتشمل في الفكر الحديث حقولاً معرفية مختلفة في العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلمي الاجتماع والانتروبولوجيا، وعلم الجمال والنقد

(2) مرهف عبد الجبار، تعريف التأويل، منشور على موقع: <https://vb.tafsir.net>

(3) الخطاب والتأويل، المرجع السابق، ص 173-174.

الأدبي والفولكلور، إذ صارت «التأويلية» جوهر ولب «نظرية المعرفة» في محاولتها لوصف فعل القراءة، أي قراءة لأي ظاهرة تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية أو اقتصادية⁽⁴⁾. وهذا في نظره ما أفرز تيارين مختلفي الرؤية بشأن التعاطي مع قضية التأويل ويتمثلان في التالي:

التيار الأول: والداعي إلى نمط جديد في التفكير، وتجاوز، تبعا لذلك، للتراث باعتباره ماضيا بخيره وشره، بليبراليته وتقليديته، بعقلانيته وأساطيره، أي يمكننا هنا وصفه بالقطيعة التامة مع التراث.

التيار الثاني: وهو عكس التيار الأول، والذي يقوم على شعار «الإسلام هو الحل»، ذلك أنه يصعب عند هؤلاء التمييز أو التفرقة بين التراث والإسلام في حد ذاته، فأصحاب هذا الشعار بمختلف توجهاتهم وتعدد مرجعياتهم يتعاملون مع التراث بوصفه منجزا مقدسا لا يجب المساس به إلا بالتوقير والتعظيم والإجلال⁽⁵⁾.

وبين التيارين المتضادين ظهر تيار «الوسطية والتوفيق» والذي يقف موقف التوفيق والاستلهام من التراث، لكن أبو زيد يجد أن هذا التيار أيضا يعاني من مشكلة ما أسماه بـ«التلفيق» أي أنه ينتقي عناصر فكرية هنا وهناك، ومن أنظمة مختلفة، بل ومتعارضة أحيانا، ليصنع منها على تفاوتها بناء واحدا يصلح للحاضر⁽⁶⁾.

وعموما، فقد قرأ المفكر نصر حامد أبو زيد النص القرآني انطلاقا من رغبته في بناء جدلية بين الماضي والحاضر من جهة، والبحث عن الخصائص

(4) المرجع السابق، ص 177.

(5) المرجع السابق، ص 180.

(6) المرجع السابق، ص 184.

اللسانية العميقة للغة الدينية التي توفر لها الانفتاح الزماني والمكاني من جهة أخرى. فهو يسعى من خلال تأويله لمختلف آي القرآن إلى تحقيق الفهم الدقيق لها بفك شفرات النص والحصول على دلالات للعلامات النصية التي تشكله. وهذه القراءة وجب أن تتجاوز كل القراءات السابقة خاصة التاريخية منها أو تدحضها نهائياً، ولا سبيل لذلك إلا باعتبار هذا النص نسيجاً لغوياً متماسكاً لا تظهر معانيه إلا بجعل المناهج التي تتصل بنظريات ما بعد الحداثة وسيلة وإجراءاتها سلاحاً لا غنى عنه. فما هي المرجعيات الفكرية التي وجهت تأويله للنص القرآني؟ وما الإجراءات النقدية التي توسل بها لفك شفرات هذا النص؟ وهل استطاع فعلاً أن يتجاوز ما يطلق عليه اسم التفسير التاريخي للنص الديني؟ وما علاقة التفسير بالتأويل في نظره؟⁽⁷⁾.

ثانياً: مشروع أبو زيد... من هم التجديد إلى المحنة

استفاض نصر حامد أبو زيد في مشروعه في مسألة التأويل وإشكالاته المطروحة على مستوى اللفظ والاستعمال، وكذا ضرورة إعماله بما يخدم، من منظوره، قضية النهضة والرقى للأمة العربية والإسلامية، الشيء الذي جعلنا نقف على مدلولات التجديد الذي حمل أبو زيد في مشروعه الفكري.

فالتجديد عند نصر حامد، كما لمسنا في العديد من مؤلفاته، ينطلق بداية من رفع اللبس والتداخل بين «التراث» كمنتج بشري و«الإسلام» كدين، فقد تساءل: لماذا حينما يذكر «التراث» يتبادر إلى الذهن «الدين» أو الفكر الديني بصفة عامة، والإسلامي منه بصفة خاصة؟ ليقدم لنا توضيحاً

(7) راجع: asjp.cerist.d

مفاده أن هذا السؤال يمثل طرفا من المشكلة التي نحن بصدد مناقشتها، أما السؤال الذي يمثل الطرف الثاني منها فهو: لماذا يلح علينا هاجس «التراث» هذا الإلحاح المؤرق، والذي يكاد يجعلنا أمة فريدة في تعلقها بحبال الماضي كلما حز بها أمر من الأمور التي مرت بأزمة من الأزمات وما أكثرها؟ فإذا كان التقدم يشير إلى المستقبل ويدل على الحركة، فإن «التراث» يشير إلى الماضي ويدل على السكون والخمود، وكأن العربي قد كُتب عليه دون البشر كافة أن يسير قدماه إلى الأمام بينما يلتفت رأسه إلى الخلف، فلا هو يحقق التقدم ولا يقنع بالحياة التي ورثها عن الأسلاف. ويظل المشكل ماثلا: كيف نحقق التقدم دون أن نتخلى عن «التراث»؟⁽⁸⁾.

فأبو زيد مقتنع بأن «التجديد» حاجة دائمة، وسيرورة اجتماعية وسياسية وثقافية، بدونها تتجمد الحياة وتفقد رونقها، وتدخل الثقافات نفق الاندثار والموت، ولكل تجديد سياقاته الخاصة، فهو ليس حالة فكرية طارئة، بل هو الفكر ذاته في تجاوبه مع الأصول التي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصة، فما لا يعد تجديدا عند أبو زيد في مجال الفكر هو «ترديد» وتكرار لما سبق قوله، وليس هذا من الفكر في شيء، ولا يمت للفكر بأدنى صلة من قريب أو بعيد. وبما أن قانون الحياة الطبيعي هو التغيير في كل شيء، سواء كان ذلك التغيير مدركا وملحوظا أو لم يكن كذلك، فإن قانون الفكر هو «التجديد»، ذلك هو قانونه من حيث هو فكر في حد ذاته⁽⁹⁾. وهكذا نجد أن مشروع نصر حامد يستند على أداة التأويل في

(8) النص والسلطة والحقيقة، بمراجعته السابقة، ص 13.

(9) التجديد والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، بمراجعته السابقة،

ص 15-16.

عملية التجديد التي يدعو إليها، مع تأكيده في هذا الصدد على انطلاقه من مبدئين أساسيين هما⁽¹⁰⁾:

المبدأ الأول: هو أن الإيمان العميق بصلابة الإسلام وقوته في نفوس الناس يتم كلما تأسس على «العقل» وقوة الحجة، ولعل الإسلام هو الدين الوحيد من بين الأديان المنزلة الذي يعطي لإيمان العقل أولوية قصوى، وينحاز له ضد «التقليد» والتمسك بأهداب الماضي وعبادة ما كان عليه الآباء والأجداد.

المبدأ الثاني: أن ثوابت الإيمان الديني هي «العقائد» والعبادات- الإيمان بالله وملائكته ورسله وبالיום الآخر وبالقدر خيره وشره وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا- والإيمان لا يستبعد الفهم والشرح والتأويل. ففي مجال العقيدة اختلفت اجتهادات العلماء المسلمين مثلا حول فهم طبيعة «الإيمان» واختلفوا حول تعريفه. كما أن الإيمان بثوابت العقيدة لم يمنع الاجتهاد في شرحها وتأويلها، لأن مجال «الاجتهاد» لا سقف يحده ولا شروط تعوقه سوى التمكن المعرفي، أي الإمام التام بشروط العلم وأدواته المعرفية والتمرس بأدوات البحث ومناهجه حسب المواصفات التي وصل إليها التقدم المعرفي في عصر الباحث.

إن المتفحص للمشرع الفكري لنصر حامد أبو زيد سيجد لا محالة دعوة إلى أعمال التفكير الحر بشكل واسع، والتفكير باعتباره عملية ذهنية ستنبص في قضية «التأويل» والإشكالات المتعلقة به، فالتأويل وكما أشار أبو زيد نفسه قد يأخذ منحى ومعان سلبية وذلك متى عني به - كما عند البعض-: صرف اللفظ عن ظاهره الذي يدل عليه ظاهره إلى ما يخالف ذلك،

(10) دوار الخوف، بمراجعته السابقة، ص 6-7-8.

لدليل منفصل يوجب ذلك، وهذا التأويل لا يكون إلا مخالفاً لما يدل عليه اللفظ ويبينه، لهذا ذهب البعض إلى أن تسمية هذا تأويلاً لم يكن في عرف السلف، وإنما سمي هذا وحده تأويلاً طائفة من المتأخرين الخائضين في الفقه وأصوله والكلام، وهذا هو التأويل الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على نمه، وصاحوا بأهله من أقطار الأرض، ورموا في آثارهم بالشهب.. فأهل التأويل المذموم -من هذا المنطلق- مراتب ما بين قرامطة وباطنية يتأولون الأخبار والأوامر، وما بين صائبة فلاسفة عامة الأخبار عن الله واليوم الآخر، حتى عن أكثر أحوال الأنبياء، وما بين جهمية ومعتزلة يتأولون بعض ما جاء في اليوم الآخر وفي آيات القدر ويتأولون آيات الصفات، وقد وافقهم بعض متأخري الأشعرية على ما جاء في بعض الصفات، وبعضهم في بعض ما جاء في اليوم الآخر، وآخرون من أصناف الأمة وإن كان تغلب عليهم السنة، فقد يتأولون أيضاً مواضع يكون تأويلهم من تحريف الكلم عن مواضعه (11).

فهذا التضاد بين ما يدعوا إليه أبو زيد في المسألة التأويلية، وبين ما يذهب إليه البعض إلى أن للتأويل نفسه جانبا سلبيا قدحيا هو ما جعل الصراع قائما بين «التفكير والتكفير»، أي أن الدعوة إلى أعمال الفكر قد تقابله تهمة الكفر والزندقة، وهذا ما أشار نصر حامد أبو زيد إلى أنه وصف به إبان ظهور كتابه «نقد الخطاب الديني» (12) إذ ورد فيه أن عبد الصبور شاهين وصفه بكونه « وضع نفسه مرصادا لكل مقولات الخطاب الديني، حتى ولو كلفه ذلك إنكار البديهيات، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة».

(11) أنظر: <https://dorar.net/>

(12) سينا للنشر، مصر، ط 2، س 1994، ص 15.

ونحن نعلم تأويل البعض لمعنى إنكار المعلوم من الدين بالضرورة والعقوبة المقررة لذلك.

والأكيد أن هذا كان الشرارة الأولى لانطلاق ما سمي إعلامياً بـ «قضية أبو زيد»⁽¹³⁾، أو «محنة أبوزيد» التي انتهت بالحكم قضائياً برده والتفريق بينه وبين زوجه كونها هي مسلمة وهو مرتد!.

كلمة...

بعد الزخم الإعلامي والفكري الذي وجدته قد قام حول قضية الراحل نصر حامد أبو زيد رحمه الله تعالى، ولعل ضجته لم تهدأ إلى يومنا هذا، قررت الرجوع إلى مؤلفاته مباشرة للوقوف على مشروعه وعلى الاتهامات التي وجهت إليه، وحتى النقد الموضوعي الذي اطلعت عليه من لدن ممن تمكنت من القراءة لهم، وذلك تطبيقاً لنصيحة الراحل محمد عابد الجابري التي قرأتها في بحثه حول ابن خلدون والتي تساءل فيها عن أي ابن خلدون نريد؟ ابن خلدون كما هو عند مؤيديه أو معارضييه؟ أو كما هو في مؤلفاته. وكان اختيار الجابري للبحث عن ابن خلدون في كتابه مباشرة هو المنهاج السليم لأي قارئ في نظري، فقد نطرح هنا أيضاً نفس السؤال: أي أبو زيد نريد؟

فلا يمكن الحكم على مشروع ما من خلال مؤيديه أو منتقديه، وإنما من خلال المؤلفات بالإطلاع المباشر كما أكد على ذلك أبو زيد في إحدى ندواته العلمية. وهذا ما جعلني أقف، بفهمي الخاص، على أن الرجل -رحمه الله-

(13) المرجع السابق، ص: 21.

لم يكن يستحق هذا الكم الهائل من الهجوم الذي وصل حد الحكم بردته وكفره، فمهما أخطأ في اجتهاده فالظاهر أنه لم ينكر ثابتاً شرعياً، والأكد أن أي باحث ومهتم بالمسألة الدينية قد يؤخذ عليه الكثير من الأفكار، وقد يجده متوافقاً معه في بعضها، فقط نحتاج لتلك المجادلة والتي هي أحسن كما علمنا الشارع الحكيم. وكم استغربت وأنا أتابع إحدى لقاءاته التلفزيونية المسجلة حين قام أحد المتصلين يتواصل مع البرنامج لا ليستفسر عن مشروعه لكن لكي يطلب من أبو زيد أن ينطق بالشهادتين خمس مرات أمام المشاهدين، وحينما نطقها وهو يبتسم بنوع من الحرقرة والسخرية، عقب متصل آخر بأن بونبارت نطق بالشهادة أيضاً كذبا وهو يدخل مصر!. وإذا كان أبو زيد قد رفض النطق بالشهادتين أمام المحكمة فإن تعليقه كان «ألا يؤسس لنظام يفتش في عقائد الناس»، وأحسبه قد قال الحق في هذا.

لقد كان لهذا الهجوم على ما يبدو أثرا في مشروع نصر حامد أبو زيد، إذ جعله يتفرغ أكثر للرد على منتقديه ومهاجميه وعلى «كل الاتهامات التي قيلت هجوما على منهج الباحث وشخصه»⁽¹⁴⁾، الشيء الذي جعله ربما يستنفذ طاقته الفكرية في هذا الدفاع على حساب المزيد من التوضيح والتبيان لمشروعه ولقضية التأويل التي تطرق إليها، وكان هذا سيبدد الكثير من الغموض أو يقارب وجهات النظر، لكن لقدرة الله حكم الفصل فقد توفاه إليه وهو بين يديه نسأل له ولجميع موتانا الرحمة والمغفرة.

(14) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير: ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي

القاهرة مصر، ط2، س 1995، ص 14.

الدين والسلطة

في فكر عبد الرحمن الكواكبي

ومقارنته بالفكر المعاصر⁽¹⁾

تمهيد:

لقد احتل فكر عبد الرحمن الكواكبي حيزا هاما داخل الفكر الفلسفي والسياسي على حد سواء، سيما في كتابه: «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»⁽²⁾ الذي حل فيه آليات وتجليات الاستبداد سيما في شقه السياسي والسلطوي.

ونحن إذ نرغب في التطرق إلى جدلية الديني والسياسي من منظور الكواكبي، فإننا اخترنا تناوله من خلال الاعتماد على الدين كألية، إن لم نقل أنها أهم الآليات على الإطلاق، في ممارسة الاستبداد السياسي، ذلك

(1) منشور بمجلة الإصلاح العدنان 169 و170 لسنة 2021.

(2) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مكتبة الناظفة للنشر، الجيزة

مصر، س 2012.

أن الفاعل السياسي المستبد الذي يختار الركون إلى الدين لتكريس الهيمنة والقوة والتسلط، إنما يعتمد من وجوه عدة ومتنوعة، فمن استمداد الشرعية منه، إلى توظيف نصوص منه تدعو إلى الطاعة والاستسلام. هذا التوظيف الذي يرى الكواكبي أنه لا يتم بواسطة الفاعل السياسي الحاكم لوحده، وإنما يحتاج في ذلك إلى بطانة تسهل له هذه المأمورية، وهم «فقهاء الاستبداد» كما نعتهم الكواكبي. وإذا ما تعمقنا في تحليلات صاحب طبائع الاستبداد، سنلفي أن لنوعية الرعية أو العوام دور في تكريس أنماط التسلط المختلفة.

وقد لا حظنا أن الكواكبي وهو يربط بين الاستبداديين الديني والسياسي يميز بين الدين بما يعنيه من مقدس مصدره الله تعالى وما يتضمنه بالتالي من تعاليم ومبادئ العدل والإنصاف والمساواة والحرية... ونبذه، في المقابل، لكل مظاهر الظلم والاستبداد والقهر، وبين ممارسة هذا الدين وفق فهم وتصور بشريين قائم على المصالح الذاتية، وكأنه هنا يقيم تمايزا بين الدين والتدين كما يذهب إلى ذلك الفكر المعاصر وهو بصدد حديثه عن الظاهرة الدينية بصفة عامة.

وما دام أن الفكر الفلسفي السياسي لا يهتم بالماضي وحسب، وإنما يحلل الحاضر ويستشرف المستقبل، فإنني قد وجدت أنه من الأفيدي، ونحن نتطرق إلى فكر الكواكبي بشأن الاستبداد السياسي وعلاقته بالدين، أن نورد توجهات فكرية معاصر تطرقت إلى الموضوع ذاته، وذلك لنقف على مدى تأثير فكرنا المعاصر بنظرية الكواكبي وتوجهاته الفكرية في ذات المضمار، لنفتح تساؤلا ضمنيا حول مدى إمكانية استمرار توظيف الدين في ميدان السياسة لغاية التسلط والاستبداد؟

وعليه، وقبل أن نخوض في هذا الموضوع الذي ننقب فيه عن نظرة الدين للسلطة والحكم بصفة عامة، قبل أن نفكك التوظيف البشري للدين في سبيل تكريس الهيمنة والاستبداد، ارتأيت التمهيد بالتطرق لمفهومى الدين والاستبداد حتى نستبين سبيل التحليل الذي نصبو إليه.

أولاً: مفهومى الدين والاستبداد

سنتناول في هذه النقطة تبيان هذين المفهومين بشكل مختصر كما يلي.

1 - مفهوم الدين

ننطلق في تبيان مفهوم الدين بالبداية بالمعنى اللغوي، والذي يتكون من الحروف التالية (د،ي،ن) وهذا الفعل له أصل واحد ترجع إليه الفروع كلها - حسب معجم مقاييس اللغة- وهو جنس من الانقياد والذل: فالدين الطاعة، يقال دان له يدين ديناً، إذ أصحب وانقاد وطاع، وقوم دين، أي مطيعون منقادون، قال الشاعر: وكان الناس إلا نحن ديناً، والمدينة كأنها مفعلة، سميت بذلك لأنها تقام فيها طاعة ذوي الأمر، ومن هنا نفهم قوله تعالى ﴿ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ ﴾⁽³⁾ أي في طاعته⁽⁴⁾.

ويمكن تعريف الدين بصيغة اصطلاحية عامة بكونه: مجموعة من المعتقدات والأفكار لدى الشخص، وهو الإيمان بمجموعة من السلوكيات والفرائض والقبول بها في الحياة، وإتباع دين معين والإخلاص له يعتبر

(3) الآية 76 من سورة يوسف.

(4) محمد شحرور، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقى بيروت لبنان، ط 4،

س 2018، ص 234.

تدينًا، ويؤمن الإنسان أن الله هو صاحب الأديان السماوية كلها، وأن كلّ دين هدفه التقرب من هذا الإله⁽⁵⁾.

ويميز المفكر عبد الجواد ياسين بين الدين باعتباره الوحي المنزل من عند الله سبحانه وتعالى، وهو الفكرة المطلقة والكلية والمتعالية، غير القابلة للتغيير بفعل الاجتماع، وبين التدين بما هو ممارسات الأفراد للدين داخل سياقات فكرية وزمكانية محددين⁽⁶⁾.

2 - مفهوم الاستبداد

نأخذ تعريفنا للاستبداد من خلال ما قدمه عبد الرحمن الكواكبي نفسه في الكتاب سالف الذكر، إذ قدمه من الناحية اللغوية على أنه: غرور المرء برأيه، والأنفة عن قبول النصيحة. أو الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة.

ويراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصة لأنها أعظم مظاهر أضرارها التي جعلت الإنسان أشقى ذوي الحياة. أما الاستبداد في اصطلاح السياسيين فهو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة. وتستعمل كلمات أخرى للدلالة على هذا المصطلح كاستعباد، اعتساف تسلط، وتحكم. ليأخذ المستبد صفات مماثلة كالطاغية والجبار والحاكم بأمره⁽⁷⁾.

(5) أنظر: <https://mawdoo3.com>

(6) يراجع كتابه: الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، المركز الثقافي العربي، ط 2، س 2014.

(7) الكواكبي، المرجع نفسه، ص 11.

ويعتبر الكواكبي أن أشد مراتب الاستبداد التي يتعوذ بها من الشيطان هي حكومة الفرد المطلق الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية⁽⁸⁾.

ثانياً :

السلطة السياسيّة من رهاية الدّين إلى الاستبداد البشري

ينطلق الكواكبي عند تناوله للسلطة السياسية من الأفق الواسع والإيجابي الذي منحه إياه الدين، الإسلامي خصوصاً، وذلك قبل أن نقف على تمثيلات الاستبداد السياسي الذي يتبناه الفرد أو الجماعة في حق الأمة استناداً على الدين كآلية لتسويغ هذا التسلط والاستبداد.

1 - الحكم من منظور الدّين

الحقيقة أن الكواكبي وهو بصدد الحديث عن ثنائية الدين والاستبداد قد بدأ باستغلال الدين لتكريس الاستبداد في السلطة السياسية، وذلك قبل أن يختم بموقف الدين (الإسلامي) من الاستبداد، ونحن في هذا العرض سنقوم بالعكس، إذ سنبدأ بتصوير الدين لمسألة الاستبداد كما حلها الكواكبي، باعتبار أن هذا هو الأصل، بينما يأتي الفعل الاستبدادي كمارسة بشرية يفترض فيها أن تكون هي الاستثناء.

فالكواكبي يرى أن الإسلام جاء مؤسساً على الحكمة والعزم، هادماً للتشريك بالكلية، ومحكماً لقواعد الحرية السياسية المتوسطة بين

(8) الكواكبي، المرجع نفسه، ص 12.

الديمقراطية والأرستقراطية، فأسس التوحيد، ونزع كل سلطة دينية أو تغلبية تتحكم في النفوس أو في الأجسام، ووضع شريعة حكمة إجمالية صالحة لكل زمان وقوم ومكان، وأوجد مدينة فطرية سامية⁽⁹⁾. فهذا القرآن الكريم مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والتساوي حتى في القصص منه، ومن جملتها قول بلقيس ملكة سبأ من عرب تبّع تخاطب أشراف قومها: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ . قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأَوْلُو بِأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ . قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾⁽¹⁰⁾، فهذه القصة تعلم كيف ينبغي أن يستشير الملوك الملأ: أي أشراف الرعية، وأن لا يقطعوا أمرا إلا برأيهم⁽¹¹⁾.

وبعد أن سرد الكواكبي لمجموعة من الشواهد المعززة لطرحة⁽¹²⁾، يخلص إلى أن الديانة الإسلامية بريئة مما رميت به من تأييد الاستبداد مع تأسيسها على مئات الآيات البينات التي منها قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾⁽¹³⁾. فهي إذن مؤسسة على أصول الحرية برفعها كل سيطرة وتحكم بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإيحاء، وبحضها على الإحسان والتحابب، وقد جعلت أصول حكومتها الشورى الأرستقراطية، أي شورى أهل الحل والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم، وجعلت أصول إرادة الأمة

(9) الكواكبي، المرجع نفسه، ص 24.

(10) من الآية 32 إلى الآية 34 من سورة النمل

(11) الكواكبي، المرجع نفسه، ص 25.

(12) الكواكبي، المرجع نفسه، ص 26.

(13) الآية 159 من سورة آل عمران

التشريع الديمقراطي، أي: الإشتراكي.. فلا يوجد في الديانة الإسلامية نفوذ ديني مطلقا في غير إقامة شعائر الدين، ومنها القواعد العامة التشريعية التي لا تبلغ مائة قاعدة وحكم⁽¹⁴⁾.

نستخلص من هذا التحليل الذي يقدمه لنا الكواكبي على أن الدين باعتباره الأصل المؤطر والمتميز بإطلاقيته لا يخدم الاستبداد بالمرّة، وما نلمسه من الناحية العملية لا يعدو تطبيقات بشرية قائمة على الفهم الخاص للنص، أو باستغلاله لخدمة المصالح الشخصية الضيقة، وهنا نجد تماثلا بين ما خلص إليه عبد الرحمن الكواكبي، وما قال به الراحل محمد عابد الجابري بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان» أمر مُسَلَّمٌ به، لأن هذا ما يؤمن به كل مسلم، ولن يبقى المسلم مسلما إذا شك لحظة في هذه المسلمة الدينية. ولكن المسألة المطروحة، والتي يجب طرحها دائما، هي مسألة ما إذا كان المسلمون اليوم صالحين لزمانهم، أي قادرين على أن يعيشوا عصرهم، أن يدشنوا سيرة جديدة تكمل سيرة السلف القديمة، وتجعل منها واقعا حيا صالحا لأن تستلهمه الأجيال المقبلة في بناء سيرتها الخاصة⁽¹⁵⁾. فهل هذا ما نلمسه فعلا ونحن نطبق المبادئ الدينية على

المجال السياسي من وجهة نظر الكواكبي؟

هذا ما سنتطرق إليه في النقطة الموالية.

(14) الكواكبي، المرجع نفسه، ص 29-30.

(15) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، س 1996، ص 143.

2 - الدين كآلية للاستبداد

يرى عبد الرحمن الكواكبي بأن الشرعية الدينية من أهم أسس السلطة السياسية، وعند تدقيقنا في مكونات هذه السلطة سنجد الثروة من أبرز تجلياتها، لذا لا غرابة أن نجد أيضا من يعتبر نشوء طبقة أرستقراطية في المجتمعات الإسلامية وجدت في الدين طريقها إلى الثروة⁽¹⁶⁾.

وعلى كل فالكواكبي لم ينفك يربط الاستبداد، بما يهدف إليه من احتكار للسلطة والثروات، من استغلال الدين لتحقيق هذه الغاية، أي أنه يتم الانحراف بقيمه ومبادئه العليا والفضلى إلى غايات أخرى دنيئة غايتها التحكم في الرقاب وإشباع الأهواء والنزوات.

يوضح الكواكبي أن أكثر آراء العلماء الناظرين في التاريخ الطبيعي للأديان قد تضافرت على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، والبعض قال أنه وإن لم يكن هناك توليد فهما أخوان، فما بنى عليه نتيجته قائم على مقدمات ما نشاهد عليه المسلمين منذ قرون إلى الآن من استعانة مستبديهم بالدين⁽¹⁷⁾.

والركون إلى الدين كآلية للاستبداد، في نظر عبد الرحمن الكواكبي، يتمثل في استلهام السياسي المستبد لما توصف به الذات الإلهية من صفات، فإن كان الحكم والقهر مما ينفرد به الله سبحانه وتعالى وهو يقيم عدله ورحمته في الخلق، فإن السياسيين كذلك يبنون استبدادهم على أساس من هذا القبيل،

(16) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث في التغيرات والأحوال، مركز دراسات الوحدة

العربية، بيروت لبنان، ط 2، س 2009، ص 300.

(17) الكواكبي، المرجع نفسه، ص 19

فهم يسترهبون الناس بالتعالي الشخصي والتشامخ الحسي، ويذلونهم بالقهر والقوة وسلب الأموال حتى يجعلونهم خاضعين لهم، عاملين لأجلهم، يتمتعون بهم كأنهم نوع من الأنعام التي يشربون ألبانها ويأكلون لحومها وبها يتفاخرون. وهذا التشاكل بين القوتين ينجر بعوام البشر، وهم السواد الأعظم، إلى نقطة أن يلتبس عليهم الفرق بين الإله المعبود بحق، وبين المستبد المطاع بالقهر. فيختلطان في مضايق أذهانهم من حيث التشابه في استحقاق مزيد من التعظيم، والرفعة عن السؤال وعدم المؤاخذة على الأفعال⁽¹⁸⁾.

هذا التداخل والالتباس بين ما هو إلهي وما هو من صفات المستبد السياسي نجد أن أحد المفكرين المعاصرين وهو المغربي طه عبد الرحمن قد وظفه عند حديثه عن صلة الدين بالسياسة من منظوره الخاص، إذ خلص إلى أن السياسي ينهل من صفات «العالم العلوي غير المرئي» لشرعنة أو ممارسة تصرفاته السياسية، إذ يؤكد على أن الفاعل السياسي يرفع العالم المرئي إلى مرتبة العالم الغيبي بمحاولته لتنزيل المبادئ المؤطرة لعالم الغيب على العالم المرئي، وذلك من خلال مجموعة من الممارسات (المبادئ على حد تعبيره)، والمتجلية في نسبة الفاعل السياسي الأشياء إلى نفسه وما ينتج عن ذلك من شعور بالملكية والسيادة على ما ينسب إليه (وقد يكون ذلك قدرات، قرارات، منجزات...)، الشيء الذي يحمله على حب التسيد على الغير، هذا التسيد الذي يصل ذروته عن طريق مبدأ السلطان الذي يجعل به من ملكه ملكوتا واسعا، ومن قوته جبروتا قاهرا، ومن شخصه ذاتا متألهة موحدة، متوسلا لكل ما لديه من أجهزة لكي يبت في نفوس المحكومين حب الخوف، لكل هذا ينتج مبدأ التنازع مع الغير حول

(18) الكواكبي، المرجع نفسه، ص 20

مواقع القوة والقرار⁽¹⁹⁾.

ويرى عبد الله العروي بدوره بأن كل دولة قامت في دار الإسلام، مهما بلغت من الاستبداد قد حافظت بالضرورة على قسم من الشريعة وحرصت على تطبيقها لأنها ضامنة للنظام والأمن، فتطبق الشريعة داخل السياسة، وتجعل الدولة المستبدة نفسها ترث شيئاً من خلافة الرسول. وكل دولة، مهما خضعت للشرع، تلجأ بالضرورة إلى القوة وتعتمد العصبية لكي تدوم وتستمر⁽²⁰⁾. ومن جهته يعتبر الكواكبي أن من بين ما تستعين به الدولة المستبدة في إرساء نظامها، العمل على نشر الدين بين رعاياها، على أنه ليس أي دين، وإنما بممسوخ من الدين ولبعض أهله المغفلين على ظلم المساكين⁽²¹⁾، وقد سلط الكواكبي على فئة خاصة من هؤلاء هم «الصوفية» الذين جعلتهم - كما أشار - الإنعامات على زواياهم أن يقولوا: لا يكون الأمير الأعظم إلا ولياً من أولياء الله، ولا يأتي أمراً إلا بإلهام من الله، وأنه يتصرف في الأمور ظاهراً ويتصرف قطب الغوث باطناً. على أن الكواكبي يوسع دائرة هذه الفئات حينما يسأل من يسميهم بـ«فقهاء الاستبداد» من أين جاؤوا بتقديس الحكام عن المسؤولية حتى أوجبوا لهم الحمد إذا عدلوا، وأوجبوا الصبر عليهم إذا ظلموا، وعدوا كل معارضة لهم بغيا يبيح دماء المعارضين⁽²²⁾.

(19) طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإثتمانية، منشورات المركز

العربي الثقافي، الدار البيضاء المغرب، ط 2، س 2012. ص 179

(20) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 10، س

2014، ص 131.

(21) الكواكبي، المرجع نفسه، ص 22

(22) الكواكبي، المرجع نفسه، ص 28

وهكذا قد نصادف في التفسيرات الحديثة لبعض النصوص الدينية ما يوافق ما خلص إليه الكواكبي في تحليلاته، ومنها ما ورد في صحيح مسلم وعند الحاكم من الحديث التالي: «عن أبي سلام قال: قال حذيفة بن اليمان قلت: يا رسول الله إنا كنا بشر فجاء الله بخير فنحن فيه فهل من وراء هذا الخير شر، قال: نعم، قلت: هل وراء ذلك الشر خير، قال: نعم، قلت: فهل وراء ذلك الخير شر، قال: نعم، قلت: كيف؟ قال: يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدائي ولا يستنون بسنتي وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك، قال: تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع». إذ من التفسيرات التي قدمت له نجد التالي:

* قال الشوكاني في النيل: قوله في جثمان إنس بضم الجيم، وسكون المثلث أي: لهم قلوب كقلوب الشياطين، وأجسام كأجسام الإنس، قوله: وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع فيه دليل على وجوب طاعة الأمراء وإن فعلوا في العسف والجور إلى ضرب الرعية وأخذ أموالهم،

* وقد ذكر شيخ الإسلام في منهاج السنة: أن رسول الله ﷺ قد أخبر أنه يقوم أئمة لا يهتدون بهديه ولا يستنون بسنته، قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان الإنس، وأمر مع هذا بالسمع والطاعة للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فتبين أن الإمام الذي يطاع هو من كان له سلطان سواء كان عادلاً أو ظالماً⁽²³⁾.

(23) مصدره: <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/107887>

خاتمة:

إن هذه القراءة المتواضعة لفكر الكواكبي حول الجدلية التي تربط الديني بالسياسي بما يجعل من الدين آلية من الآليات التي يستعملها الطاغية في تكريس استبداده، جعلنا نستنتج أن نظريته هذه لا تزال حاضرة في الفكر الفلسفي السياسي المعاصر، إذ تخلص الكثير من الدراسات الفكرية على أن العصر الحاضر يشهد أن بعض الأنظمة السياسية والطبقات الحاكمة تمكنت من استخدام الإسلام أداة فعالة في تثبيت شرعيتها وسيطرتها، فقد أقامت بعض العائلات الحاكمة شرعيتها على الانتساب إلى النبي، وتأسست في العديد من البلدان العربية أسر حاكمة على أساس تحالف قبلي-ديني متين كما يتجلى في الوهابية والسنوسية والمهدية، أو على فرض الوصاية على المؤسسات الدينية والاستعانة بعلماء الدين الذين يبررون سياستها، أو بث تلك الثقافة الدينية التي تدعو إلى طاعة وليّ الأمر ونصرة السلطان وترك السياسة لأصحابها⁽²⁴⁾.

فالدين، إذا، كما أكد على ذلك علي مبروك، كان ولا يزال جزءاً من لعبة القوة السياسية وإحدى أدوات احتيازها، والإمساك بمفاتيحها في العالم العربي والإسلامي، وضمن هذا السياق، ثمة علاقة طردية بين تصور بعينه للدين، وبين حجم القوة التي يوفرها للقائمين على توظيفه سياسياً، أي أنه كلما كان الدين حرفياً وقطعياً كان مقدار القوة التي يقدمها لهؤلاء الساعين إلى التخفي وراءه أكبر -بما لا يقاس- من تلك التي يوفرها لهم حين يكون موضوعاً لتفكير مفتوح⁽²⁵⁾.

(24) حلیم بركات، المرجع نفسه، ص 308.

(25) علي مبروك، مفهوم الشريعة: بين تسييس الإسلام وتحريره، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط المغرب، س 2017 ص 71

ختاما

إن البحث في مسألة النزاع حول الحقيقة في المجال الفكري بصفة عامة، وفي المجال الديني بصفة خاصة، لأمر شاق وممتع في الآن ذاته، لكنه سيفتح آفاقا جديدة لإمكانية التعايش المشترك بين الخلق، ولإيماننا بأن الدين جاء ليجمع الشمل لا ليشتت، وأن أي شيء مخالف لهذا الهدف إنما جاء بناء على التأويل البشري الخاص، ولذا يجب أن نفهم أن مسألة الفهم الخاص للمسألة الدينية لا تعني الحقيقة الدينية ذاتها، فقد يخطئ الفهم والتأويل وقد يصيب، وتظل الحكمة ضالة المؤمن، التي يجب أن يأخذ بها متى كانت في صالح الفرد والمجتمع، حتى ولو أتت من المختلف فكريا أو مذهبيا أو غيره، فالوطن يسع الجميع، لكن الأفكار الضيقة هي التي لا تسع أي كان...حتى صاحبها!.

لذا سعينا في هذا الجهد البسيط إلى محاولة مناقشة ومقاربة الحقيقة كما هي من منظور ديني، يشكل فيها الفكر الإنساني والبشري المحور والأساس، الشيء الذي يجعل من مهمة التأويل ودور التفسير متنوعا ومتشعبا في الآن ذاته، لكنه في نفس الوقت يفتح الباب مشرعا للتفكير، ولمزيد من التفكير، لأن الإنسان ببساطة كائن مفكر، لا تستقيم حياته من

دون هذه الملكة التي وهبه الله تعالى.

ولا نتردد في القول بأن هذا المجهود بشري بدوره، يكتنفه من النقص والقصور الشيء الكثير، لكنه في نفس الوقت يضم نية صادقة ومحبة عميقة لهذه الأمة العظيمة.

والله الموفق وهو الهادي لسبيل الرشاد.

قلعة الورود بالجنوب الشرقي للمملكة المغربية

صيف 2021.

قائمة المراجع المعتمدة:

أولاً: الكتب

- * فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علماء الدين، سوريا، ط 4، س 2002 ؛
- * عبد الجواد ياسين، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، المركز الثقافي العربي، ط 2، س 2014؛
- * جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة، دار الساقي لبنان، ط 3، س 2015؛
- * محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، الحقيقة، دار تبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 2، س 2005؛
- * عياد أبلال، الجهل المركب: الدين والتدين وإشكالية التحول الديني في المجتمع العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود سنة 2018؛
- * أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياع، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، س 2005؛
- * حلیم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، س 2000؛
- * علي الوردي، خوارق اللاشعور، دار الوراق للنشر، لبنان، ط 6، س 2018؛
- * فجر جودة النعيمي، علم النفس الاجتماعي: دراسة لخفايا الإنسان وقوى المجتمع، دار الرافدين للنشر والتوزيع، لبنان، س 2016؛

- * عبد الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة الإنسانية في الدين، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، طبعة 2، س 2013؛
- * علي الوردي، مهزلة العقل البشري، دار الوراق للنشر، لبنان، ط 7، س 2018؛
- * محمد شحرور، الإسلام والإيمان: منظومة القيم، دار الساقى، لبنان طبعة 3، س 2018؛
- * عبد الرحمان بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، دار الفكر لبنان، 2002؛
- * مسند الإمام أحمد؛
- * أبو حامد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، تقديم ومراجعة: صدقي محمد جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج 1،
- * محمد سليم العوا، المدارس الفكرية الإسلامية: من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، س 2016؛
- * علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ط 2، س 1976؛
- * نصر حامد أبوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 7، س 2011؛
- * محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 10، س 2009؛
- * طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 5، س 2014؛

* ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 4؛

* عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، ج 1 : العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 4، س 2012؛

* أبوزكرياء يحيى بن شرف النووي الدمشقي، رياض الصالحين، دار المعرفة، الدار البيضاء المغرب، س 1997؛

* بول ماسون- أورسيل، الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف مصر؛

* صحيح الإمام مسلم؛

* صحيح الإمام البخاري؛

* عبد الرحمان بن ناصر السعدي، بهجة قلوب الأبرار وقررة عيون الأخيار، مدار وطن للنشر الرياض، ط 2، س 2011؛

* عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء المغرب، ط 5، س 2012؛

* صالح الورداني، عقائد السنة وعقائد الشيعة: التقارب والتباعد، الغدير للدراسات والنشر، بيروت لبنان؛

* أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: الدكتور أحمد مبارك البغدادي، ص 3، ط 1 / 1409 هـ / 1989 م، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت؛

* السيد علي خامنئي، الصلاة عماد الدين، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت لبنان، س 1999؛

- * الكليني، الكافي، ج 11، ص 7، أبواب المتعة، ح 1؛
- * البشير المشري، الموروث وأثره في التشريع الإسلامي، دار الطليعة بيروت لبنان، س 2010؛
- * محمود المصري، الزواج الإسلامي السعيد، مكتبة الصفا مصر، س 2006؛
- * محمد بن يعقوب الكليني، الكافي 1/ 212؛
- * المجلسي، بحار الأنوار، ج 26،
- * ابن تيمية، منهاج السنة النبوية - (ج 7)؛
- * علي إمام عبد العزيز عبيد، مفهوم الإلحاد في التاريخ الإسلامي: دراسة تحليلية، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، مصر، س 2019؛
- * هشام عزمي، الإلحاد للمبتدئين، دار الكاتب للنشر والتوزيع، مصر، طبعة 2، س 2015؛
- * لماذا أنا ملحد، رسالة منشورة في مجلة الإمام، أغسطس 1937، مطبعة التعاون الاسكندرية مصر؛
- * رينيه ديكارت، انفعالات النفس، ترجمة جورج زينات، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، مصر، س 1993؛
- * عمرو الشريف، الإلحاد مشكلة نفسية، نيوبوك للنشر والتوزيع، مصر، س 2015؛
- * عبد النبي الحري، «طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعات على أرض الحكمة الرشدية»، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر الطبعة الأولى، بيروت، س 2014؛

- * محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، س 1996؛
- * طه عبد الرحمان، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، منشورات المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء المغرب، ط 2، س 2012؛
- * كريم لحرش، الدستور الجديد للمملكة المغربية: شرح وتحليل، مكتبة الرشاد للنشر والتوزيع، المغرب، ط 2، س 2016؛
- * زهير نعيم، مدخل إلى أسس التفكير القانوني، مطبعة المعارف الجديدة الرباط المغرب، س 2020؛
- * محمد الكشور، الوسيط في شرح مدونة الأسرة الكتاب الأول: عقد الزواج وآثاره، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء المغرب، ط 2، س 2009؛
- * عمر بنعيش، تطور قواعد النسب في القانون المغربي، طبعة 1434 / 2013؛
- * الدليل العملي لفقہ الإرث توزيع التركات، مجموعة مؤلفين، مطبعة ومكتبة البلابل، فاس المغرب، ط 2، س 2011؛
- * عبد الحق صافي، القانون المدني الجزء الأول: المصدر الإرادي للالتزامات : العقد، الكتاب الأول تكوين العقد، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء المغرب، س 2006؛
- * محمد خيري، قضايا التحفيظ العقاري في التشريع المغربي، منشورات المعارف المغرب، ط 5، س 2010؛
- * عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 10، س 2014؛

- * تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، دار الساقى بيروت لبنان، ط 5، س 2009؛
- * ياسر الزعاطرة، لماذا يفشل الإسلاميون سياسيا؟ عن الحملة الجديدة على «الإسلام السياسي» و«التدين»، جسور للترجمة والنشر، بيروت لبنان، ط 2، س 2020؛
- * لواء أحمد عبد الوهاب، الإسلام في الفكر الغربي: دين ودولة وحضارة، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة مصر، س 1993؛
- * عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت لبنان، س 2015؛
- * عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام ج 2 : نقد النظرية السياسية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط 2، س 2012؛
- * عبد الإله بلقزيز، الديني والديني: نقد الوساطة والكهنة، منتدى المعارف بيروت لبنان، س 2018؛
- * برهان غليون، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط 6، س 2013؛
- * محمد الحداد، الدولة العالقة: مآزق المواطنة والحكم المدني في المجتمعات الإسلامية، التنوير للطباعة والنشر، تونس، س 2018؛
- * حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث في التغيرات والأحوال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط 2، س 2009؛
- * عبد الغني منديب، الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، أفريقيا الشرق، المغرب، س 2006؛

- * المعجم الوجيز، من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، س 2009؛
- * مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، س 2016؛
- * جاسم سلطان، النسق القرآني ومشروع الإنسان (قراءة قيمية راشدة)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، س 2018؛
- * مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي: التشريع والفقهاء، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض السعودية، ط 4، س 2012؛
- * محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دار الفكر دمشق سوريا، ط 10، س 2016؛
- * نصر حامد أبوزيد، التجديد والتحريم والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث الرباط المغرب، س 2017؛
- * سعيد ناشيد، دليل التدين العاقل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، س 2017؛
- * محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 6، س 1993؛
- * محمد يحيى، فهم الدين والواقع، أفريقيا الشرق المغرب، س 2011؛
- * نصر حامد أبوزيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 3، س 2008؛

- * عبد الله العروي، مفهوم التاريخ: الألفاظ والمذاهب / المفاهيم والأصول، المركز الثقافي المغربي، الدار البيضاء المغرب، ط5، س 2012؛
- * محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، منشورات الجمل، بيروت لبنان، س 2015؛
- * سعيد الكرواني، نحو تجديد الخطاب الديني: تأسيس البنية الحوارية وحق الاختلاف، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، س 2007 م / 1428 هـ، س 14؛
- * نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، طبعة 2، س 1994؛
- * نصر حامد أبوزيد، التفكير في زمن التكفير: ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي القاهرة مصر، ط2، س 1995؛
- * محمد يحيى، مشكلة الحديث السني والشيوعي، أفريقيا الشرق المغرب، س 2014؛
- * عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مكتبة الناظفة للنشر، الجيزة مصر، س 2012؛
- * محمد شحور، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقى بيروت لبنان، ط 4، س 2018، ص 234؛
- * علي مبروك، مفهوم الشريعة: بين تسييس الإسلام وتحريره، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط المغرب، س 2017؛
- * الحسين الخشن، فقه العلاقة مع الآخر المذهبي: دراسة في فتاوى القطيعة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت لبنان، س 2018.

ثانياً: المقالات والمواقع الإلكترونية

* جودت سعيد ، صدمة الأفكار أو ما سمعنا بهذا، منشور بمجلة الفرقان،
العدد 55، س 1427 / 2006؛

* ابراهيم زكرياء، معنى الاغتراب عند الإنسان العربي المعاصر، مجلة
العربي، عدد 194، الكويت؛

* حامد محمد عامد عثمان ، مقاصد القرآن الكريم في بناء وتنمية حضارة
الإنسان» «الكرامة الإنسانية نموذجاً»، مجلة كلية الدراسات الإسلامية
والعربية بكفر الشيخ، العدد الأول، المجلد الثاني، 2017؛

* الاغتراب، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد 8، جوان 2012؛

* عمر الموريف، العقاب الجنائي بين حق الدولة وحق الضحية، منشور بالمجلة
الايكترونية الممارس للدراسات القانونية والقضائية، العدد الأول، شتنبر
2018، صص: 91-105، رابط الموقع الاليكتروني: www.maroclaw.com؛

* مرهف عبد الجبار، تعريف التأويل، منشور على موقع:
<https://vb.tafsir.net>

* محمد مختار جمعة، جوهر الإسلام ومقاصده العليا، منشور على
موقع: <http://www.almokhtarone.com>

* جهان نجيب لنفس المؤلف على موقع: <https://couua.com>؛

* محمد عبد العزيز الهواري، شبهة زواج النبي صلى الله عليه وسلم من
عائشة وهي صغيرة السن، منشور على موقع: <https://ar.islamway.net>؛

* أخلاق المسيحية الكتابية، منشور على موقع:

؛<http://hismasterpiece.worthyofpraise.org>

* عمر محمد عبد الرحمن، الإسلام دين ودولة، منشور على موقع:

؛<http://www.manaratweb.com>

* الإسلام دين ودولة، مجلة دعوة الحق العدد 160، منشور بالموقع الرسمي

لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية: <http://www.habous.gov.ma>؛

* رأفت البابلي، السخرية والاستهزاء مرض نفسي، منشور على موقع:

؛www.raafatbabil.cdhost.com

* أبو القاسم محمد عبد القادر، حقوق الإنسان وموقف النبي صلى الله

عليه وسلم منها، مجلة القسم العربي جامعة بنجاب لاهور باكستان،

العدد 17، 2010، ص 26؛

* ما الإلحاد؟، منشور على موقع شبكة الملحدين العرب: www.il7ad.org؛

* أنس سعدون، مكانة الشريعة الإسلامية في تشريعات المغرب في ظل

الدستور الجديد: استيعاب التناقضات في إطار التوافق وتحكيم «أمير

المؤمنين»، منشور على موقع: <https://legal-agenda.com>؛

* خالد بن محمد الشهري، الإلحاد: تعريفه وأشكاله ونشأته، منشور على

موقع: www.alukah.net؛

* هشام تسمارت، لماذا يُخضع المغرب مدونة الأسرة لـ«الشريعة» دون

باقي القوانين؟ منشور على موقع: <https://www.hespress.com>؛

* تعريف الاغتراب، موقع: <https://mawdoo3.com>؛

* إبراهيم الطالب، الإسلام والتشريع.. لماذا تُعطل المرجعية الإسلامية في وضع التشريعات في المغرب؟ منشور على موقع: <http://howiyapress.com>؛

* ياسر الحراق، الفصل 220 من القانون الجنائي المغربي..نقد وتوصية، منشور على موقع: <http://www.almothaqaf.com>؛

* الباحث عماد أكضيض، الحماية الجنائية للمقابر و حرمة الموتى بين أحكام الشريعة الإسلامية والقانون المغربي والمقارن، منشور على موقع: <https://www.droitentreprise.com>

* رقية خالد: النقل والعقل، منشور على موقع: <https://www.alukah.net>

* الاحصائيات المنشور على موقع: <https://www.youm7.com>؛

* موقع طريق القرآن: <https://quranway.com>؛

* موقع الروح: <http://www.alro7.net>؛

* <https://www.islamweb.net>

* <https://quran.ksu.edu.sa>

* موقع خالد بن عثمان السبت: <https://khaledalsabt.com>

* تفسير الإنجيل، <http://www.syriacstudies.com>

* موقع: <ar.wikipedia.or>

* موقع: <https://www.alukah.net>

* عمر بن عبد الاله المقبل، خطبة في سفر، منشور على موقع:

<https://ar.islamway.net>

* <https://www.wikiwand.com>

* قاموس المعاني: <https://www.almaany.com>

* ابراهيم الأميني، ما الإمامة؟ منشور على موقع:

* <https://www.islam4u.com>

* صالح الكرباسي، معنى الإمامة ومفهومها عن الشيعة الإمامية، منشور

على موقع: <https://www.islam4u.com>

* صبري محمد خليل خيري، مفهوم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي:

قراءة منهجية، منشور على موقع:

* <https://drsabrikhalil.wordpress.com>

* محمد التيجاني السماوي، أنظر: <https://www.islam4u.com>

* موقع ابن باز: <https://binbaz.org.sa/fatwa>

* استعمالات لفظي الخلافة والإمامة، منشور على موقع:

* <https://dorar.net/aqadia>

* صالح الكرباسي، على موقع: <https://www.islam4u.com>

* الزواج عند الشيعة، أحكام النكاح عند الشيعة الإمامية مطابقة لفتوى

مراجع الشيعة المعاصرين، منشور على موقع: <http://aqaedalshia.com>

* موقع ويكي شيعة: <https://ar.wikishia.net>

* علوي عبد القادر السقاف، موثق الدرر السنية: <https://dorar.net>

* خالدة البلداوي، حرمة المؤمن الشيعي ووجوب نصرته والسعي في حوائجه

وعادة أعدائه، منشور على موقع: <http://imamhussain-lib.com>

* عيون أخبار الرضا 1/57، راجع: <http://arabic.al-shia.org>؛

* الندوة العالمية للشباب الإسلامي، عقيدة أهل السنة والجماعة، منشور
على موقع صيد الفوائد: <http://www.saaaid.net>؛

* جعفر يايوش، الأدب الديني التأسيس والموضوع والمنهج، منشور
على موقع: <http://midad.com>؛

* <https://www.marefa.org>.

ثالثاً: روايات

* إدريس الجرماطي، صبي الطين الأبدي، صادرة عن سليكي أخوين،
طنجة المغرب، الطبعة الأولى، فبراير 2018؛

* أدريس الشعراني، مدينة القرابين. مطبعة basma print، المغرب،
سنة 2014.

رابعاً: محاضرات:

* عبد المالك بنعثو، محاضرات في مادة حكمة الشرق، شعبة الفلسفة.



المؤلف

عمر الموريف، من مواليد 1983 ببومالن دادس المغرب مؤطر ومكوّن. مدير تحرير مجلة الممارس للدراسات القانونية والقضائية. حاصل على الماستر في القانون تخصص العلوم الجنائية والأمنية بكلية الحقوق بمراكش ودبلوم الدراسات العامة في الفلسفة بكلية الآداب بمراكش؛ ودبلوم في العلوم الشرعية من أكاديمية زاد العلمية وباكوريتين في الآداب وفي العلوم الشرعية.

باحث وروائي صدرت له مجموعة من المؤلفات منها:

* روايتي «أدراج الرياح»، و«القحافي»،

*مجموعين قصصيتين، «المرجفون في القبيلة» و«فصول الذاكرة»

* دراسة تحليلية لأزمة السياسة الجنائية تحت عنوان: «خريجو السجون»

* «إجراءات التقاضي في الدعوى المدنية التابعة»؛

* «الحماية القانونية للأرشيف».

كتاب
الإصلاح

الكتاب التاسع والثلاثون - جانفي 2022

ISBN 978-9938-72-344-1



9 789938 723441