مجلة
M.F.I.Ph.S
مونستر
للدراسات الإسلامية والفلسفية
Münstersche Fachzeitschrift für
islamische und philosophische Studien

ملف العدد:

الإسلام والتنوير

WWU MÜNSTER | Zentrum für Islamische Theologie ZIT MÜNSTER

المجلد 1 • العدد 1-2 | (2022)

eISSN: 2749-4330

eISSN: 2749-4330

Open access at: tanwir.de

WWU MÜNSTER | Zentrum für Islamische Theologie

WWU | Zentrum für Islamische Theologie
Hammer Str. 95 | 48153 Münster
www.uni-muenster.de/ZIT

مجلة مونستر M.F.I.Ph.S

مجلة مونستر للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة

Majallat Münster liddirasat al-Islameyya wa-lfalsafeyya

Münstersche Fachzeitschrift für islamische und philosophische Studien

مجلة محكمة تصدر عن المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة في جامعة مونستر، بألمانيا

Peer-reviewed journal edited by the Center for Islamic Theology at Münster University

Editor-in-Chief — رئيس التحرير

Mouhanad Khorchide
(Universität Münster, Münster)

مهند خورشيد
(جامعة مونستر، مونستر)

Editorial Board — هيئة التحرير

Yassine Yahyaoui
(Universität Münster, Münster)

ياسين اليحياوي
(جامعة مونستر، مونستر)

Abderrahmane Zaatri
(Universität Münster, Münster)

عبد الرحمن زعتري
(جامعة مونستر، مونستر)

Advisory Board — الهيئة الاستشارية

Assaad Elias Kattan
(University of Münster, Münster)

أسعد إلياس قطان
(جامعة مونستر، ألمانيا)

Angelika Neuwirth
(Free University of Berlin, Berlin)

أنجليكا نويفرت
(جامعة برلين المستقلة، ألمانيا)

Haidar Hobballah
(University of Religions and Denominations, Iran)

حيدر حب الله
(جامعة الأديان والمذاهب، إيران)

Georges Tamer
(University of Erlangen-Nuremberg, Erlangen)

جورج تامر
(جامعة إرلنغن، ألمانيا)

Assem Hefny
(University of Münster, Münster)

عاصم حفني
(جامعة مونستر، ألمانيا)

Adnane Mokrani
(Pontifical Gregorian University, Roma)

عدنان مقراني
(الجامعة البابوية الغريغورية، إيطاليا)

Aziz Al-Azmeh
(Central European University, Budapest)

عزيز العظمة
(الجامعة الأوروبية المركزية، هنغاريا)

Fathi al-Miskini
(Tunis University, Tunis)

فتحي المسكيني
(جامعة تونس، تونس)

Mohamed Sghir Janjar
(King Abdul Aziz Al-Saud Foundation for Islamic Studies and Human Sciences, Morocco)

محمد الصغير جنجار
(مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانيّة، المغرب)

Mohammed Maraqten
(Universität Münster, Münster)

محمد مُرقطين
(جامعة مونستر، ألمانيا)

Morad Diani
(Arab Center for Research and Policy Studies, Qatar)

مراد دياني
(المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، قطر)

Wasim Salman
(Pontifical Institute of Arab and Islamic Studies, Roma)

وسيم سلمان
(المعهد البابوي للدراسات العربيّة والإسلاميّة، إيطاليا)

Design and Production: Mounim Souibi

تصميم وإخراج: عبد المنعم صويبي

تُرسل كل الأوراق المُوجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة

majala@uni-muenster.de

Contents

المحتويات

Editorial Board ..... 05 ..... **هيئة التحرير**
Foreword تقديم

Special Issue:
Islam and Enlightenment

ملف العدد:
الإسلام والتنوير

Mouhanad Khorchide ..... 09 ..... **مهند خورشيد**
Quranic revelation as God's words in human discourse: An anthropological approach
الوحي القرآني بوصفه كلام الله في خطاب إنسانيّ: مقاربة أنثروبولوجية

Ahmad Milad Karimi ..... 41 ..... **أحمد ميلاد كريمي**
Ali Hamdan (trans.) **علي حمدان (مترجم)**
From the maxim of Know thyself at all times. On the question of religious self-criticism in Islam
من مبدأ الإيمان الفردي في كل وقت. حول سؤال النقد الدينيّ للذات في الإسلام

Morad Diani ..... 65 ..... **مراد دياني**
The Question of self and freedom between the Arab-Islamic and Western heritages. The problematic of enlightenment in its striving
سؤال الذات والحرية بين الموروثين العربيّ-الإسلاميّ والغربي: إشكالية التنوير في تمحّلاتها

Kamal Abdellatif ..... 93 ..... **كمال عبد اللطيف**
Towards a Reconstruction of Enlightenment Values in a Changing World
نحو إعادة بناء قيم التّنوير في عالم متغير (الجزء 1)

Souhail Hbaieb ..... 107 ..... **سهيل الحبيّب**
Narrative with enlightening tendencies in contemporary Islamic reform discourse: Origin, development and relapse
سرديّة ذات نزوعات تنويريّة في الخطاب الإصلاحي الإسلاميّ المعاصر: النشأة والتطوّر والانتكاس

Najib George Awad ..... 129 ..... **نجيب جورج عوض**
Philosophy as a 'resistance identity'? Dialogue on modernist philosophical difference with Taha Abdul Rahman
الفلسفة بصفتها 'هويّة مُقاومَة'؟ حوارٌ في الاختلاف الفلسفيّ الحداثويّ مع طه عبد الرحمن

Wasim Salman ..... 153 ..... **وسيم سلمان**
Georges Tarabichi: A contemporary reading of rationality and enlightenment in Islamic civilization
جورج طرابيشي: قراءة معاصرة للعقلانيّة والأنوار في الحضارة الإسلاميّة

Housamedden Darwish **171**
From the Secular or Religious (State) to the Civil (State). (Mis)Understanding of Thick Normative Concepts in the Arab and Islamicate world(s)

حسام الدين درويش **171**
من (الدولة) العلمانيّة أو الدينيّة إلى (الدولة) المدنيّة
(سوء) الفهم المتُعلّق بالمفاهيم المعياريّة الكثيفة

Research Papers — دراسات

Yassine Yahyaoui **201**
The study of the sacred as a humanistic horizon. On the Mircea Eliade's approach in the History of Religions

ياسين اليحياوي **201**
دراسة المُقدَّس بوصفها أفقًا إنسانويًّا. عن مقاربة ميرتشيا إلياديّ
في تاريخ الأديان

Translations — ترجمات

Jeremy Carrette **223**
Yassine Yahyaoui (trans.)
Foucault and the Study of Religion

جيريمي كاريت .....
ياسين اليحياوي (مترجم)
فوكو والدراسات الدينيّة

Book Reviews — قراءات كتب

Mounir Temouden **243**
From religion to rationality: A review of Religion in the making by Alfred Whitehead

منير تمودن **243**
تطور الدِّين إلى العقلانية قراءة في كتاب كيف يتكون
الدين؟ لألفرد هوايتهد

Yassine Yahyaoui **249**
The Concept of Peace in Judaism, Christianity and Islam by Georges Tamer and all

ياسين اليحياوي **249**
مفهوم السلام في اليهودية والمسيحية والإسلام
لجورج تامر وآخرين

تقديم

تستوحي المجلة اسمها من مدينة مونستر في علاقتها مع التنوير والإسلام. إذ مونستر هي المدينة التي عُقد فيها عام 1648 مُؤتمر السّلام التّاريخيّ الذي أنهى الحرب المذهبيّة بين البروتستانت والكاثوليك، وشهد توقيع إحدى مُعاهدات صلح ويستفاليا التي تُعدُّ الصيغة القانونيّة الجنينيّة للدولة الحديثة؛ وهي أيضا المدينة التي شهدتْ جامعتها عام 2011 تأسيس أول خمس مراكز علميّة للدراسات الإسلاميّة وتدريس الإسلام من منظور دينيّ في ألمانيا، وبعد أزيد من عشر سنوات على انخراط المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة Zentrum für Islamische Theologie في العمل الأكاديميّ والبيداغوجيّ، فإنَّ الإعلان عن انطلاق **مجلة مونستر للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة** هو تتويج لهذا المسار.

يندرج إصدار المجلة في إطار المنشورات المُتخصصة التي يصدرها المعهد، وهي **حوليّة اللاهوت الإسلاميّ والتربية الدينيّة**، الصادرة باللغة الألمانيّة، وتُعد منصة لتوثيق ومناقشة التحليل العلمي النظريّ والتجريبيّ للاهوت الإسلاميّ والتعليم الدينيّ؛ ومجلة **فلسفة** *falsafa* وهي حوليّة للفلسفة الدينيّة الإسلاميّة صادرة باللغتيْن الألمانيّة والإنجليزيّة، وتُقدم منصة لصياغة وجهات نظر مُعاصرة حول فلسفة الدين في سياق إسلاميّ.

يكمن الهدف وراءَ إصدار المجلّة في تعزيز الحوار بين الباحثين في الدراسات الإسلاميّة واللاّهوتيين، من خلال توفير منصَّة للنِّقاش العلميّ الأكاديميّ حول القضايا الفكرية والأخلاقية الأكثر راهنية في زمننا الحاضر. كما يتأسس مشروع المجلة على الحاجة المُلحة اليوم إلى إعادة التفكير في الدين الإسلاميّ، ليس بالعودة فحسب إلى اللاهوت/علم الكلام القديم، إذْ أنَّنا نضع الحاضر والمستقبل كأفق أساسيّ للبحث، من خلال معرفة ما نحن عليه اليوم وما يُمكن أن نكون عليه غدًا. إنَّ إعادة التفكير هذه، تُحتِّم علينا مُساءلة انتماءاتنا الهوياتيّة بشكل يسمح بإنتاج لاهوت إسلاميّ جديد؛ لاهوت يُناط به ليس العلم بالله وإنّما معرفة الإنسان في تجربته للتواصل مع القُدسيّ.

تبني المجلّة على التراكم المعرفيّ الذي حقّقته الدراسات الإسلاميّة وعلم الإلهيات، كما تنفتح على المقاربات العابرة للاختصاصات، باعتبارها شرطًا للإنتاج المعرفيّ. ذلك أنَّ وظيفة علوم الإلهيات كما نفهمها اليوم هي الاشتغال بالتفكر العقلاني بشتى أمور الدين، وذلك ليس بمعنى مُحاولة إثبات حقيقة هذه الأمور الدينيّة، بل محاولة إثبات عقلانيّة تبني مثل هذه الحقائق الدينيّة،

وهذا يعني أنَّنا لا نسْتطيع الاستغناء عن البحثِ الفلسفيّ عند الحديث عن المقولات الغيبيّة التي لا يمكن إثباتها بالتّجربة، وذلك كي نتمكّن منَ بناء مُترتبات على هذه المقولات نستطيع طرحها والتعامل معها بالمناهج العلميّة. وهي بذلك تفتح أفقًا جديدًا وتُوجِّه البحث في أمور الدين إلى بُعد أنثروبولوجي، يجعل من صميم قضايانا الراهنة السؤال عن كيفيّة تحقيق إنسان اليوم حُريته وإيمانه، وهو ما يُبرر الحاجة إلى دراسة القضايا قيد البحث وفق مقاربة عابرة للتخصصات.

وليس انطلاقنا من الدراسات الإسلاميّة هو حصر لاهتمامات المجلة بالإسلام وتاريخه فحسب، إذ تنفتح المجلة أيضا على جميع المُساهمات في الدراسات المسيحية واليهودية وأيضا مُختلف الأديان، بل وتستفيد منها؛ كما أنَّها تتفاعل مع الفلسفة وتتحاور معها، بالقدر نفسه الذي تتفاعل مع باقي العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة. ومن ثم، من شأن هذه المنصة أن تخلق فضاءً مُشتركًا للنقاش البين-دينيّ من جهة، وعابر الاختصاصات من جهة ثانية.

ويُحاول العدد الأول طرق قضية محورية، لطالما كانت محطّ اهتمام من طرف الباحثين بمُختلف تخصُّصاتهم، ألا وهي العلاقة بين الدين والحداثة. وقد اخترنا للعدد الأول ملفًا بحثيًّا بعنوان «الإسلام والتنوير»، لنُعيد استشكال قضاياه وأسئلته من جديد في إطار علاقته بزمننا الراهن، والتحديات التي فرضتها سيرورة الحداثة على الانتماءات الدينيّة عمومًا، والإسلاميّة على وجه الخصوص.

مهند خورشيد
رئيس تحرير مجلة مونستر
للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة

ملف العدد

الإسلام والتنوير

الوحي القرآني بوصفه كلام الله في خطاب إنسانيّ: مقاربة أنثروبولوجيّة

مهند خورشيد*

doi:10.17879/mjiphs-2022-3880

ملخص:

تُعالج هذه الورقة موضوع الوحي في السياق الإسلامي بوصفه كلام الله في خطاب إنسانيّ، في محاولة لإعادة تعريف الوحي من خلال اعتماد مفهومي الحرية والرحمة. وهي بذلك تسعى لتجاوز مأزق إبستمولوجيّ مُزدوج أسفرتْ عنه المقاربة التراثية الإسلامية والمقاربة التاريخية الفيلولوجية. ومن ثم، فإنَّ الورقة ستتطرق للقضايا الآتية: ما هي معقوليّة الحديث عن التجلي الإلهي بغض النظر عن السياقات التي يحدث فيها؟ كما يتبادر السؤال عن إمكانية اعتبار الوحي مصدرًا معرفيًّا، بحيث يكون مُحتواه موضوعًا للبحث العلميّ، فهل الوحي ضرورة معرفيّة أم مُجرّد تذكير بمعارف عقليّة؟ وما هي الكيفية التي يتم بها هذا التواصل وِفقَ الرؤية الإسلاميّة؟ إنَّ السؤال عن معقوليّة الحديث عن تواصل السماء مع الأرضِ يتعلّق أيضا بمبحث إبستمولوجيّ يتناول شروط إمكانيّة تحقق معارف دينيّة مبنيّة على الوحي؛ أمّا السؤال الثاني فيمسّ بشكلٍ جوهريٍّ علاقة الدين بالعقل، التي يُـمكن أن تُؤسس عليها مقولتا الحُرية والرحمة باعتبارهما ركنين أساسيَّين في إعادة تعريف الوحي؛ في حين أسعى في السؤال الأخير إلى تقديم قراءة جديدة تسمح بإعادة تعريف الوحي بوصفه تجليًّا إلهيًّا، وربط هذه المُحاولة بزمننا الراهن من خلال تقديم مقاربة هيرمينوطيقية تدمج بين الدراسات اللاهوتية والتاريخيّة للقرآن.

كلمات مفتاحية: وحي؛ تجلي إلهي؛ رحمة؛ مقاربة تاريخية-ثيولوجية؛ هيرمينوطيقا

* مدير المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة Zentrum für Islamische Theologie وأستاذ الدراسات القرآنية والتربية الدينيّة بجامعة مونستر، ألمانيا.

The Qur'anic Revelation as God's Word in Human Discourse

An Anthropological Approach

Mouhanad Khorchide*

Abstract:

This paper deals with the concept of revelation in the Islamic context as the word of God in a human discourse, in an attempt to redefine revelation by adopting the concept of freedom and mercy. Thus, it seeks to overcome a dual epistemological dilemma that resulted from the Islamic tradition approach and the philological historical approach. Therefore, the paper deal with the following issues: What is the reasonability of talking about the divine manifestation regardless of the contexts in which it occurs? Is revelation a cognitive necessity or just a reminder of rational knowledge? And how is the divine manifestation carried out according to the Islamic vision? The first question relates to an epistemological issue that deals with the conditions for the possibility of realizing religious knowledge based on revelation; as for the second question, it fundamentally deals with the relationship between religion and reason, relying on the concepts of freedom and mercy as essential pillars in the redefinition of revelation; while I seek in the last question to present a new approach that enables the redefinition of revelation as a divine manifestation, and to relate this attempt to our present time by using a hermeneutic approach to the Qur'an.

Keywords: Revelation; Divine manifestation; Mercy; Historical-theological approach;Hermeneutics

* Head of the Center for Islamic Theology and Professor of Qur'anic studies at the University of Münster.

مدخل

يُعدُّ الوحي (Offenbarung, Revelation) تعبيرًا إيمانيًّا عن تجلي الله للإنسان[1]، وهذا ما يجعل اللاهوت الإسلاميّ الذي يعتبر القرآن وحيًا إلهيًّا، لاهوتا قائمًا على فكرة التَّجلي الإلهي ومُتأسسًا عليها. لقد عرفتْ العرب قبل الإسلام مُفردة «وحي» باعتبارها كلام الله إلى أنبيائه[2]، ومع ظهور الإسلام أصبح القرآن مُرادفًا للوحي، باعتباره كلام الله المُوجه إلى جماعة المؤمنين. واستنادًا على هذا المعنى عدَّ علماء المسلمين القرآن المصدر الأساسيّ للإسلام[3]، فهو على حد وصفهم «كلية الشريعة وعمدتها»[4]. غير أنَّ هذه المقولة كثيرًا ما تُستخدم في سياق فِقْهيّ يجعل من القُرآن مصدرًا للتشريع الإسلاميّ. ما أحاول القيام به في هذه الدراسة هو الابتعاد عن اختزال الوحي في وظيفة تشريعيّة، وهذا لا يعني عدم قيامه بهذه الوظيفة، إلا أنَّ اقتصار فهم القرآن بكونه مصدرًا لاسْتنباط الأحكام التشريعيّة، يجعل من عمليّة التَّجلي الإلهي مُجرّد إرسال مجموعة تعليمات تشريعيّة من الله إلى الإنسان[5]؛ بيد أنَّها أعمق من ذلك، كما تشهد عل ذلك نظرة استقرائيّة للقرآن، إذ هي تجلي الله ذاته للإنسان[6]، مُفصحًا بذلك عن إرادة التواصل معه.

إنَّ الحديث عن الوحي هو إذن حديث عن تواصل الله مع الإنسان، المتعالي مع الحاضر، غير المشروط مع المشروط، المطلق مع النسبيّ. وينتج عن ذلك ثلاثة أسئلة: ما هي معقوليّة الحديث

1 Cf. Klaus von Stosch, *Offenbarung* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2010).

2 الشواهد في ذلك كثيرة، ويُمكن الإحالة في هذا السياق على بيت شعري منسوب إلى الحارث بن كعب المَذْحِجّي، يعود إلى القرن 2 ق.هـ/ 5م، جاء فيه: ونُؤْمِنَ بالإنْجيل والصُّحف الّتي *** بها يهتدي مَنْ كان لِلْوَحْيِ تاليا
يُنظر:
مُقبل التَّامّ عامر الأحمدي، **شعراء مذحج: أخبارهم وأشعارهم في الجاهلية**، ط 2 (صنعاء: مجمع العربية السعيدة، 2014)، ص 445.
يُنظر أيضا جذر وحي في: معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، شوهد في 2022/01/05، في: https://bit.ly/31rLU4a

3 عبد الوهاب خلاّف، **علم أصول الفقه**، ط 8 (الكويت: دار القلم، 1956)، ص 21.

4 محمد الخضري، **أصول الفقه**، ط 6 (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1969)، ص 210.

5 يُنظر نقد نادر حمامي للعقل الفقهي في الإسلام، في: نادر حمامي، إسلام الفقهاء (بيروت: دار الطليعة، 2006).

6 Cf. Mouhanad Khorchide, *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit* (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2018).

عن مثل هذا التواصل؟ كما يتبادر السؤال عن إمكانية اعتبار الوحي مصدرًا معرفيًّا، بحيث يكون مُحتواه موضوعًا للبحث العلميّ، فهل الوحي ضرورة معرفيّة أم مُجرّد تذكير بمعارف عقليّة؟ وكيف يتم هذا التواصل وِفقَ الرؤية الإسلاميّة بشكل يسمح لنا أن نُدرك غايته ونفهم محتواه اليوم؟

إنَّ السؤال عن معقوليّة الحديث عن تواصل السماء مع الأرض يتعلّق أيضا بمبحث إبستمولوجيّ يتناول شروط إمكانيّة تحقق معارف دينيّة مبنيّة على الوحي؛ أمّا السؤال الثاني فيمسّ بشكلٍ جوهريٍّ علاقة الدين بالعقل، وعلاقة المعرفة الدينيّة بتلك العقليّة عن مفهوم الوحي؛ أمَّا السؤال الأخير، فهو سؤال عن علاقة الله بالإنسان والإنسان بالله، وله ارتباط بهيرمينوطيقا القرآن الكريم حين يكون السؤال عن كيفيّة فهم الوحي اليوم.

هذه الأسئلة الثلاث هي موضوع هذه الورقة التي تتكون من أربعة محاور، الأول فلسفي يُعالج علاقة الوحي بالعقل والثاني ثيولوجي يسأل عن علاقة الله بالإنسان وعن عمل الله في التاريخ وذلك لمحاولة فهم عمليّة الوحي، والثالث والرابع هيرمينوطيقي يقترح مدخلاً ثيولوجيًّا تاريخيًّا لفهم القرآن الكريم.

أولا. علاقة الوحي بالعقل

1. علاقة المعرفة الدينيّة بالمعرفة العقليّة

يتميز العصر الحديث بكونه عصر مساءلة اليقينيّات والسلطات جميعها[7]. لم تنج الكنيسة من هذا التحول، حيث فقدت الكثير من قوتها بسبب الخلافات الداخلية والانشقاقات المذهبية اللّتان أسفرتا عن حروب دينيّة عانت منها أوروبا لعقود طويلة. كما أدى التقدم العلمي والاجتماعي في أوروبا إلى وضع علامات استفهام كثيرة على ما كان يبدو حينها من المُسلّمَات والبداهات التي لا تخضع للنقد أو المساءلة[8]. ولم تكن العقلانيّة بمعزل عن هذه المساءلة، إذ خضعت أيضا للاختبار النقدي الذاتي وذلك من خلال قاعدة المراجعات العقليّة النقدية لذاتها kritische Selbstprüfung der Vernunft. بهذا الشكل حدَّد «التنوير» بعضا من معالمه باعتباره المسعى المُستمر للاختبار النقدي الذاتي[9]، فهو يرى في العقلانيّة المرجع الوحيد، الذي يُساعد في تحديد معالم طريقنا في هذا العالم بشكل مُستقل. غير أنَّها ليست عقلانيّة مُطلقة، بل «عقلانيّة نقدية» تضع ذاتها باستمرار موضع المساءلة. إذ لا يعتمد التنوير على سلطة خارجية يُحيل إليها، بل ينطلق من الإنسان معتمدًا على عقلانيته بُغية تحريره من أي سلطة خارجيّة تدعي مصلحته.

7 von Stosch, p. 11.

8 Immanuel Carl Diez, *Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen–Jena (1790-1792)*, Henrich von Dieter (ed.), (Stuttgart: Klett-Cotta, 1997).

9 Ibid.

في هذا السياق أصبح العقل هو المرجعيّة النقديّة لاختبار الحديث عن الوحي/ التَّجلي، حيث سيرفض التنوير التسليم بأي معطيات قبل إخضاعها للمساءلة العقلانيّة. وانتقل ذلك أيضا إلى الفضاء الديني، فقد أصبح التسليم باليقينيات يتوقف على اجتيازها الاختبار العقلي النقدي. في هذا السياق تشكّل تياران حدّدا منظومة التنوير المعرفيّة وشكلا تحديًّا أمام الطرح الديني بما في ذلك الحديث عن الوحي الإلهي.

أ. التيار العقلانويّ

التيار الأول هو العقلانويّة Rationalismus، ويُعد رينيه ديكارت René Descartes (1596-1650) أهم مُؤسِّسيه. شكك ديكارت في موثوقيّة المعارف المبنيّة على التجربة وخبرة الحواس، إذ بإمكانها خداع الإنسان، لذا لا يمكن عدها مصدرًا لمعارف يقينيّة. وفق هذا الاتجاه الديكارتي يمكن الشك في مصداقية كل معرفة. لكن هناك، حسب ديكارت، حقيقة واحدة لا يمكن الشك بوجودها إطلاقًا، وهي حقيقة الشك نفسها. فحتى وإن استطاع المرء الشك بكل شيء، فلن يستطيع الشك بأنَّه يشك. وإذا كان الشك هو نوع من أنواع التفكير، إذن سيكون المرء على يقين بأنَّه هو الذي يشك وبالتالي الذي يفكر، وبعبارة ديكارت الشهيرة: أنا أفكر/ أشك، إذن أنا موجود Cogito, ergo sum. ومن هنا استخلص ديكارت مبادئ المعرفة الإنسانيّة. هذه الأنا المفكرة، أي الذات المُفكرة أو العقل عند التيار العقلانوي، هي التي ستقوم باختبار الأقوال المُتعلّقة بالوحي الإلهي واختبار المقولات الدينيّة.

وفي حين كان ديكارت على يقين بإمكانية إيجاد مدخل معرفي للمسيحيّة ومبادئها من خلال المعرفة الفلسفيّة، فقد عارض هذا الطرح علماء اللاهوت الإنجليز الذين عُرفوا بأتباع الربوبية Deismus، وهو اتجاه لاهوتي يؤمن بأن الله هو الخالق للكون، دون أن يكون له دور مؤثر فيه بعد ذلك. فالله يخلق ولكنه لا يتفاعل مع خلقه بحال، لذا فهو إله خالق دون أنْ يتجلى للخلق؛ وبناء عليه يرفض هذا الاتجاه الحديث عن أديان الوحي Offenbarungsreligionen. أما الاتجاه الذي انتشر في ألمانيا في فترة التنوير داخل مدرسة العقلانويّة فلم يرفض الحديث عن الوحي/ التَّجلي الإلهي، بل كان همُّه إثبات معقوليّة المقولات الدينيّة وتنقيتها في بعض الحالات من شوائب اللاعقلانيّة.

لقد أراد مثلاً لايبنيز Leibniz (1646-1716) الدفاع عن المقولات الرئيسيّة للمسيحيّة وذلك انطلاقا من العقلانويّة واعتمادًا على بعض آراء ديكارت، لكنه اكتفى بدحض الاعتراضات على المسيحيّة دون الانشغال بإثبات مقولات الإيمان أو محاولة استخلاصها من مبادئ العقل. فكان مُنكبًا على الدفاع عن الإيمان ضد الاعتراضات المقدمة ضده[10].

10 von Stosch, p. 15.

يعتبر الفيلسوف واللاهوتي الأمريكي نيكولاس بول وولتيرشتورف Nicholas Paul Wolterstorff (و. 1932) من أبرز ممثلي هذا الاتجاه الدفاعي. إذ يتبنى مقولة أن إيمان المؤمن مبررٌ طالما لم يتم إثبات خطأ هذا الإيمان، ويكفي في حالة الاعتراض على مواقف إيمانيّة أن يتمكن المؤمنون من دحض هذه الاعتراضات دون الحاجة لإثبات صحة مقولاتهم الإيمانيّة. لكن معظم أتباع المدرسة العقلانويّة يرفضون مُجرّد الاكتفاء بالموقف الدفاعي، ويطلبون من أصحاب المقولات الإيمانية إثباتها، حيث لا يجوز ادعاء اليقين إلا لِما أمكن للعقل إثباته.

ومن الجدير بالإشارة، أنَّ شاعر الأنوار غوتهولد إفرايم ليسينغ Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) كان على قناعة مِنْ أنَّ إثبات تطابق مقولات الدين مع ضرورات العقل هو قاعدة موثوقة للإيمان. وبهذا فإنَّ ليسينغ لا يسعى لاختزال أديان الوحي على كونها دين العقل، أي المستخلص من مُجرّد العقل، بل يطرح مبادئ للعقل لا يمكن تجاوزها وعلى الأديان تلبيتها. داخل هذا السياق لم يُحاول ليسينغ إثبات أفضلية دين على آخر، بل ركز على أهمية توافق ما تطرحه الأديان مع مبادئ العقل والأخلاق. في كتاب تربية الجنس البشري Die Erziehung des Menschengeschlechts[11] أوضح ليسينغ رؤيته للوحي، التي تتلخص في كون الوحي مُجرّد واسطة تربويّة للوصول إلى المعرفة، التي يُمكن الاستغناء عنها: «التربية لا تعطي الإنسان أي شيء لا يستطيع الحصول عليه من قبل ذاته. فهي تعطيه فقط ذلك الذي يمكنه الحصول عليه من قبل ذاته ولكن بطريقة أسرع وأقل مشقة. وهكذا الوحي، فهو لا يقدم للإنسان شيئًا لا يمكن للعقل من ذاته الوصول إليه، فكل ما يفعله هو تقديم أمور هامة للإنسان في وقت أقل»[12].

وفق هذه الرؤية، مِن غير الوارد أن يتعارض العقل مع الوحي، إذ تظل معارف العقل هي المعيار المُستخدم للحكَم على المقولات الدينيّة المُستقاة من الوحي. لا مجال وفق هذه الرؤية لتوسيع أفق المعرفة من خلال الوحي. حاجة الوحي مقصورة على أولئك الذين لم يتسلحوا بسلاح العقل والتفكير النقدي ليساعدهم في إيصال المعارف من طريق مباشر وقصير. إذن نجد هنا هرمية تُخضع معارف الوحي لحُكم العقل. يُضاف إلى ذلك رفض ليسينغ، ومعه المدرسة العقلانويّة، لمصداقيّة المعارف المؤسسة على خبرات تاريخيّة، فهذه الأخيرة تبقى خاضعة للصدفة: «الحقائق التاريخيّة الصدفية يستحيل بحال أن تكون دليلاً على حقائق عقلانيّة ضرورية»[13].

11 إفراييم لسنج، **تربية الجنس البشري**، ترجمة حسن حنفي (القاهرة : دار الثقافة الجديدة، 1977)؛
Gotthold Ephraim Lessing, *Werke. Band 8, Theologiekritische Schriften 3, PhilosophischeSchriften* (München: Carl Hanser, 1979).

12 Lessing, p. 490.

13 Ibid., p. 12.

ب. التيار الإمبيريقيّ

أما التيار الثانيّ، فهو المدرسة الإمبيريقيّة (التجريبيّة) التي تعتمد، خلافًا للمدرسة العقلانويّة، على الخبرات التاريخيّة للوصول إلى حقائق معرفيّة، إذ هذه الخبرات هي أساس المعرفة. لذلك رفض جون لوك (1632 John Locke-1704)، أحد مؤسسي المنهج التجريبـيّ، رؤية ديكارت بأن الأفكار المتولدة في العقل هي معارف علميّة، فهذه الأخيرة تتأسس فقط على إدراكنا نحن للأمور، وفي خطوة لاحقة يتم من خلال الاستقراء وانطلاقًا من هذه الخبرات تعميم المعارف وفق مبادئ العقل. على هذا الأساس، يرفض جون لوك تشكيك ديكارت بالمعارف القائمة على مدارك الحواس، بل يرفض بدوره مصداقية معارف ما قبل الخبرة/ الإدراك a priori [14].

آزرتْ المدرسة التجريبيّة مبدأ الطبيعانية Naturalismus، الذي يرى أن موضوعات البحث العلمي هي فقط تلك القابلة للقياس والرصد الكميّ. وداخل هذه الرؤية، فإنَّ مساءلة المسيحيّة مساءلة نقدية من وجهة نظر المدرسة التجريبيّة، ليست في كونها دينًا مُؤسّسًا على مقولات تاريخيّة ومن ثم على معطيات واقعية، بل يرجع ذلك إلى أنَّ المقولات التاريخيّة في المسيحيّة تُعبرِّ عن وقائع أحاديّة، أي غير مُتكرِّرة. هُنا يُسجِّل ديفيد هيوم David Hume (1711-1776)، وهو أحد مفكري هذه المدرسة، الملاحظة التالية المتعلّقة بقيام المسيح من قبره: «إذا حدثني أحدهم عن رؤيته لميت استيقظ من موته، فسأراجع نفسي وأتساءل إن كان احتمال كذب الراوي أكبر أم احتمال وقوع الحادثة»[15]. بالنسبة لهيوم، يُعد احتمال الكذب أو وجود سوء فهم، راجحًا على كل الأحوال، لأن قيامة ميت من موته مُعارضٌ لكل الخبرات الإمبيريقيّة المعاينة.

لقد وضع كل من التيار العقلانوي والإمبيريقي، المسيحيّة أمام تحدٍ كبير. فكلاهما يُشكل معضلة أمام الحديث عن الوحي الإلهي. مما جعل بعض علماء اللاهوت المسيحي يُحاولون الدفاع عن مقولة الوحي باعتبارها واقعة تاريخيّة يمكن للإنسان إدراكها إمبيريقيًّا، ولكن فقط من خلال التمكين الإلهي له. لقد كان هذا الدفاع -بشكل غير مقصود- تأييدًا للمذهب التجريبي، كونه يؤكد ضرورة أنَّ مقولات الدين قابلة للإدراك التجريبيّ، وإن كان هذا غير مُمكن إلا بمُساعدة الله. حاول لاهوتيون آخرون حلّ الإشكال من خلال التفريق بين معرفة وجود الله من جهة، ومعرفة ذاته وصفاته من جهة أخرى. فذهبوا إلى أنَّ الأولى طبيعية يمُكن للعقل الوصول إليها -وهم بذلك يلتقون مع فلاسفة العقلانويّة-، أما المعرفة الثانية فهي تعتمد على الوحي، وليس للعقل دور في

14 يُلاحظ اليوم نوعًا من عودة الروح الإمبيريقيّة وطغيانها على جميع العلوم، حتى عند الحديث عن الحرية والحب، حيث يبحث بعضهم عن تفسيرات بيولوجية لمثل هذه الخبرات الإنسانيّة، كما يبحث آخرون عن مناطق فسيولوجية في الدماغ هي المسؤولة عن إدراك الإنسان للوحي.

15 David Hume, *Untersuchung über den menschlichen Verstand* (Hamburg: Meiner, 1964), p. 135f.

التعرف عليها. غير أنَّ هذه النظرة اللاهوتية تُعزِّز مقولة عدم عقلانيّة الوحي، وأنَّه خارج عن حيز التفكير العقلاني، إذ هو مُجرّد مسألة إيمانية خالصة.

ج. الحل الكانطي لإمكانيَّة المعرفة الدينيّة

رصد الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804) نقاط ضعف عند كلا المدرستين، العقلانويّة والإمبيريقيّة، وقام بدور هام في توسيع أفق إمكانيَّة المعرفة الدِّينيّة. احتج كانط على المدرسة العقلانويّة بأنَّ أتباعها جعلوا من مجموعة من مبادئ تفكيرهم مُطلقات دون مساءلتها مساءلة نقدية وإعادة النظر في صحتها، وبذلك جعلوا منها نوعًا من الدغمائيّة؛ كما أخذ على الإمبيريقيّين تشكيكهم في مصداقية الخبرات التاريخيّة مما قد يؤدِّي نهاية المطاف إلى منهج تشكيكي Skeptizismus. اقترح كانط مدخلاً آخر للمعرفة وذلك في سياق ما يعرف بالنقلة الكوبرنيكيّة، التي تعكس فرضية أن معارفنا تابعة للأشياء، كما عكس كوبرنيكوس فرضية أنَّ الكرة الأرضية هي مركز الكون. فوفْق كانط لا تتبع معارفنا الأشياء، بل الأشياء هي التي تتبع معارفنا، أي تصورنا للأشياء هو الذي يحدِّدها، أما الأشياء بحد ذاتها فغير موجودة بشكل موضوعي. بناء على هذا فإن نقطة انطلاق أي عمليّة معرفيّة تبحث عن الحقيقة هي الاختبار العلمي لإمكانياتنا المعرفيّة بما في ذلك المُساءلة النقدية للعقل Selbstprüfung der Vernunft. انطلاقًا من هذا المنظور فإن مصدر المعرفة ليس الأشياء كما هي، بل الشخص العارف.

يرى كانط أنَّ كل معرفة تبدأ بخبرة ما، لكنه لا يوافق الإمبيريقيين في أنَّ التقدم الزمني للمعرفة الإمبيريقيّة يترتب عليه أولية موضوعيّة، إذ توجد معارف هي عبارة عن أحكام مُركبّة تتميز بأن ضرورتها الفكرية وصلاحيتها الشاملة يمُكن إثباتهما بواسطة العقل، ولذلك فهي معارف سبقيّة، أي تسبق الخبرة/ التجربة a priori، لذا فإن جميع القواعد الرياضية والمنطقية وكذلك مصطلحات المكان والمادة، هي بمثابة معارف سبقيّة. مما يعني أنَّ جميع علوم العقل النظرية تتضمن أحكامًا مركبة سبقية كمبادئ عامة.

تتمثَّل المهمة الحاسمة للفلسفة النقديّة، كما يراها كانط، في إثبات إمكانية مثل هذه الأحكام المركبة السبقيّة، خصوصا وأنَّ السبقية التي يتحدث عنها كانط ليستْ مُتضمنة في الأشياء التي حولنا بل في الإنجاز التأسيسي للفاعل العارف؛ إذ المعرفة السبقية للأشياء تتوقف على ما نُضمِّنه نحن فيها، وهذا ما يعرف في فلسفة كانط بالفلسفة الترانسندنتاليّة، التي تتجاوز، مثلها مثل المدرسة العقلانويّة، مجال المدرسة التجريبيّة، لكن هذه المجاوزة لا تتجه نحو الأمام لعالم خال من التجربة/ الخبرة، بل تتجه إلى الخلف، من خلال تحليل شروط إمكانيّة المعرفة لدى الإنسان الفاعل. إنَّ البحث عن إثبات الشروط شاملة الصلاحية لإمكانية الخبرة كموضوع سابق لهذه الخبرة ومن دون خبرة، يُبقِي على إمكانية الميتافيزيقا، وبهذا يستبعد كانط المدخلين التجريبيّ والعقلانويّ، لأنّهما ينظران للميتافيزيقيا على أنّها نظريّة للخبرة وليس كعلم فوق أيّ خبرة. هنا ينتقل

كانط إلى الشروط السبقية لإمكانية الخبرة عند الشخص الفاعل، وهي النقلة الحاسمة في فلسفة كانط الترنسندنتاليّة، التي ستفتح أُفقًا للتفكير في معقوليّة الحديث عن الوحي. لم يكن غرض كانط استخدام فلسفته لاختبار الحديث عن الله، حيث يرى أنَّ العقل النظريّ لا يُمكنه أن يقول أي شيء عن الله. وهنا أراد كانط برفضه لأي إمكانيّة لمعرفة عقليّة تتعلّق بالله من خلال العقل المحض فتح الأفق للإيمان خارج نطاق العقل النظري. إذ حسب كانط، فإن الله المُطلق لا يمكن أن يكون موضوع خبرتنا البشريّة، ذلك أنَّ معرفة الله على أنه هو الله المتعالي تُعدُّ مغالطة في ذاتها، إذ كيف للنسبي المتناهي أن يخبر المطلق غير المتناهي؟ من أجل هذا حورب كانط بداية من قبل الكثير من اللاهوتيين، إلى أن بدأ في سياق عصور التنوير إدراك أهمية فلسفة كانط الترنسندنتاليّة[16] باعتبارها قادرةً على تقديم إجابات عقلانيّة عند الحديث عن الوحي[17].

2. معقوليّة الحديث عن الوحي

تكمن وظيفة الثيولوجيا أو علوم الإلهيات، كما تُفهم في السياق الألماني المُعاصر، في الانشغال بالتفكر العقلاني في شتى المباحث الدينيّة[18]، ليس بمعنى محاولة إثبات حقيقتها -من قبيل وجود الله أو الوحي أو الرسالة أو غيرها من المُعتقدات الإيمانيّة-، بل محاولة إثبات عقلانيّة تبني مثل هذه المقولات الدينيّة[19]. فمنذ عصر التنوير يُناط بعلوم اللاهوت المختلفة وضع كل المقولات الدينيّة على منصة الاختبار العقلاني ومواجهتها بالحجج المعارضة، بهدف التحرر من كل نظرة دُغمائيّة في الطرح الدينيّ. ولا تأتي هذه المُطالبة بهدف زعزعة الإيمان الديني أو الشك لمُجرّد الشك، بل هي اختبار الفهم الإنسانيّ بالوسائل العقلانيّة. مما يُبرِز أهميّة البحث الفلسفي حال الحديث عن الغيبيات التي لا يمكن إثباتها بالتجربة. فعند الحديث عن تجلي الله في القرآن، لا يطلب البحث العلمي إثبات وجود الله وتجلّيه للإنسان، بل يطلب إثبات معقوليّة جميع هذه المقولات، مما يسمح ببناء مُترتبات عليها يُمكن مُعالجتها بالمناهج العلميّة.

إنَّ السؤال المطروح هنا تحديدًا يتعلّق بمدى معقوليّة الحديث عن إمكانية تواصل الإنسان مع الله، أي مدى معقوليّة الحديث عن تواصل المتناهي مع اللامتناهي، النسبي مع المطلق. إذا

16 Richard Schaeffler, *Unbedingte Wahrheit und endliche Vernunft. Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis* (Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden 2017), p. 139ff.

17 Georg Essen & Magnus Striet (eds.), *Kant und die Theologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005).

18 Jürgen Werbick, "Teilnehmer- und Beobachterperspektive: Wissenschaftstheoretische Reflexionen", in: Khorchide Mouhanad & Marco Schöller (eds.), *Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und islamischer Theologie* (Münster : Agenda-Verl., 2012), p. 34-41.

19 Ibidem.

لم نستطع إثبات معقوليّة هذه القضيّة، فلا يُمكن الحديث عن الوحي كتواصلٍ إلهيّ إنسانيّ[20].

تُساعد الفلسفة الترنسندنتاليّة على تحقيق هذا المرام، إذ تبحث كما أصَّل لذلك كانط في الشروط القبليّة للمعرفة البشريّة، أي شروط تمكن الإنسان من المعرفة[21]. فالحديث عن تجلي الله للإنسان يعني الحديث عن دخول المُطلق/ اللامشروط في عالم النسبيّ/ المشروط[22]، مع تمكن النسبي من التعرف والتواصل مع المُطلق. تُعالج الفلسفة الترنسندنتاليّة شروط إمكانية مثل هذه المعرفة، وذلك من خلال طرحها للسؤال من نظرة أنثروبولوجيّة، تبحث عن شروط المعرفة في الإنسان ذاته، هل يمكن للإنسان أن يتعرف على المطلق في عالمه النسبي؟ ما هي الشروط التي يجب أن تتوفّر في العقل كي يتمكن من معرفة تجلي الله أو خبرة هذا التَّجلي؟ ما الذي يجب أن يكون موجودًا في الإنسان كي لا يبقى تجلي الله غير مُدركٍ وكي يتمكن من التواصل مع تجلي الله له؟

كان عالِم الإلهيات الكاثوليكي كارل رانر Karl Rahner (1904-1984) من أوائل من أدخل المنهج الترنسندنتاليّ في البحث الثيولوجيّ وذلك في إطار ما يعرف بالنقلة الأنثروبولوجيّة[23]، التي تسعى لدراسة الدين انطلاقًا من الإنسان وفق المقولة الشهيرة: «الدين جاء لخدمة الإنسان وليس الإنسان الذي جاء لخدمة الدين»[24].

تحدث رانر عن ثلاثة شروط معرفيّة لا بد أن تتوفر في الإنسان كي يكون الحديث عن التواصل بين المطلق/ الله والنسبيّ/ الإنسان، حديثًا عقلانيًّا منطقيًّا[25]:

أولا: لا بد أن تكون لدى الإنسان القُدرة على مفارقة كل ما هو نهائيّ، أي القدرة على التعالي. يجد رانر أن هذا الشرط متوفر في الإنسان، من خلال قدرته على مساءلة كل شيء حوله، بما في ذلك مساءلة ذاته، أي أنه يستطيع دائمًا أن يفارق كل قضية ويتعالى عن كل قضية كي يُسائلها. وكما

20 إنَّ القضية هنا ليست إثبات وجود الله أو حقيقة القرآن، بل إثبات معقوليّة الحديث عن تواصل السماء والأرض.

21 Franz Ungler, "Ontologie und Transcendentalphilosophie", *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, (1992), vol. 24, p. 75-85; Franz Ungler, "Die Kategorie Widerspruch", in: Thomas Sören Hoffmann & Franz Ungler (eds.), *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zu Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994), p. 217-234.

22 Mouhanad Khorchide, *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit,* (Verlag Herder: Freiburg im Breisgau 2018).

23 Magnus Lerch & Aaron Langenfeld, *Theologische Anthropologie* (Paderborn: Schöningh 2018), p. 75.

24 المقولة مُستوحاة مما ذكره يسوع بأن ابن الإنسان جاء ليَخْدِم لا ليُخدم، يُنظر متّى 20: 28؛ مرقص 10: 45

25 Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums, Sämtliche Werke, Band. 26* (Zürich: Benziger, 1999). p. 8-90.

يقول رانر: «بهذا يبقى الإنسان دائمًا في حالة جريان نحو ذاته»[26]، لأنه ما يزال يسأل ويسائل نفسه، وكلما وصل لجواب وضع هذا الجواب في موقع المساءلة من جديد، وهكذا دواليك. يمثل رانر لهذا بالجريان بمثابة السعي نحو أفق، كلما اقترب منه إلا وبعد عنه[27].

ثانيًا: إنَّ قُدرة الإنسان على السُؤال المستمر عن ذاته ليست مُجرّد مؤشر على وجود هذا الأفق اللامتناهي، بل إنَّ وجوده هو شرط إمكانيّة سؤال الإنسان المستمر وتعاليه الدائم عن كل جواب[28]، وذلك وفق الفلسفة الترنسندنتاليّة التي تبحث، كما سبقتْ الإشارة إلى ذلك، عن شروط إمكانية حصول المعرفة.

ثالثًا: يطرح رانر في النقطة الثالثة السؤال عن سبب إمكانية العقلِ مفارقة/ تجاوز المتناهي، هل ترجع إلى قدرة ذاتية تمُكنّه أيضا من التعرف على الله والتواصل معه، أم تشترط قدرة العقل هذه وجود الله مسبقًا كي نتمكن من فهمها أصلاً؟ سارع رانر باختيار الإجابة الثانيّة، مُعتبراً أنَّ الله، ليس فقط ذلك الأفق اللامتناهي، بل هو سبب قدرة العقل على تجاوز ذاته؛ فالله كما يقول رانر هو الهدف الذي نصبوا إليه والمبُتدأ الذي ننطلق منه.

ما يخلص إليه رانر، من خلال اعتماد الفلسفة الترنسندنتاليّة في مقاربته اللاهوتيّة، هو أنَّ تمكين الله للعقل الإنسانيّ من مُفارقة ذاته هو الذي يمُكِّن العقل من مفارقة المتناهي والتواصل مع اللامتناهي/ الله، لكن دون تجلي الله ما كان العقل لتكون له القدرة على هذه المفارقة. لذلك يتحدث رانر عن المؤمن غير الواعي بإيمانه، لأن قدرة العقل التي منحه الله إياها على مفارقة ذاته هي هبة إلهية سابقة للوعي الإنسانيّ ويسعد بها كل إنسان؛ أما الإيمان الحقيقي فيتأسس وفق رانر عند وعي الإنسان بتجلي الله ويتجاوب على إثر ذلك إيجابيًّا مع هذا التَّجلي.

يُوافق اللاهوتي الكاثوليكي توماس بروبر Thomas Pröpper (1941-2015)[29] على المقاربة التي قدَّمها رانر في أنَّه لولا تجلي الله للإنسان لما أمكن الحديث عن تواصل حقيقي مع الله. لكن خلافا لما ذهب إليه رانر، لا يشترط بروبر أنَّ الله هو الذي مكَّن العقل من مفارقة المتناهي؛ أي لا يضع

26 Lerch & Langenfeld, p. 76.

27 Ibidem.

28 على سبيل المثال، حين يسأل المرء عن تعريف مُعينَّ لشيء ما، فإنَّه يسأل عن حدود هذا الشيء، غير أنَّ مُجرّد القدرة على السؤال عن الحدود تعني مُسبقًا وجود ما هو خارج هذه الحدود في العقل؛ أي أن السؤال عن الحد هو بنفسه تعالي عن ذلك الحد. إذ لا يستطيع المرء تحديد مدينة ما إلا إذا كان على علم أن هُناك وجود خارج حدود هذه المدينة وإلا لما كان للسؤال عن حدود المدينة أي معقوليّة؛ كذلك حين يعي المرء بأن ذاته نسبية ومحدودة ومتناهية، فإن ذلك لم يكن ممكنًا لولا أن العقل في تعال مستمر ومسبق عن حدوده.

29 من أبرز المؤثرين المعاصرين في الفكر الكاثوليكي الألماني.

شروطًا ثيولوجيّة مُسبقة[30]، مُعتمدًا في تحليله على مفهوم الحرية في الفلسفة الحديثة، التي ترجع لكانط وفشته وشلنج وغيرهم. يمكن تلخيص فكرة بروبر، بشكل مُركز، في خمس نقاط مُركبة[31]:

أولًا: يُفرق بروبر بين مستويين للحرية الإنسانيّة[32]. يُعبرِّ الأول عن الحرية المطلقة، التي ترتبط تحديدًا بالمستوى النظريّ، إذ يستطيع كل إنسان أنْ يُقرِّر مصيره بنفسه كما يشاء؛ في حين، يُعبرِّ المُستوى الثاني عن الحرية المادية العمليّة، ذلك أنَّ قرارات الإنسان تُحددها مُختلف الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة والعرفيّة والصحيّة والماديّة وغيرها.

لكن الحُرية النظريّة، كما يذهب لذلك بروبر، ليست مُجرّد مبدإ تنبع عنه حريتنا العمليّة، بل هي قاعدة ترنسندنتاليّة تصف شروط إمكان الحرية؛ أي أن وجود الحرية النظرية المطلقة هو شرط واجب لوجود الحرية العمليّة، فبدونها، كما يؤكد بروبر لا يمكننا أن نتصور إمكانيّة أي تواصل إنسانيّ، كالتخاطب، والصداقة، والحب، والأخلاق، والقانون، والهوية، والعقلانيّة.

ثانيًا: يطرح بروبر السؤال عن الكيفيّة التي يُمكن من خلالها انتقال الحرية النظرية الترنسندنتاليّة لتصبح حرية مادية معينة، وحتى يتحقق ذلك، فلا بد لها أن تشرق وتنفتح على محتوى معين.

ثالثًا: يتساءل بروبر عن المحتوى الذي سيحقق للحرية النظرية المطلقة صيرورتها لحرية عمليّة على أكمل وجه. لن يتم ذلك إلا إذا كان المحتوى الذي ستنفتح عليه الحرية هو حرية مُطلقة مُماثلة، وذلك في الآخر المفارق. فتصبح هذه الحرية المطلقة في المفارق هي محتوى الحرية النظرية المطلقة. لا تتحقق الحرية، إذن، إلا بتمكينها لحرية مفارقة، أي انفتاحها على حرية أخرى.

رابعًا: يعرض بروبر إشكالية المُطلق والنسبي، ذلك أنَّ الحرية على المستوى النظري مُطلقة، ولكنها على المستوى المادي العملي نسبيّة. ولأن الحرية مُطلقة نظريًّا، فإنَّها تُريد الاعتراف المطلق بكل ما هو مفارق لها والانفتاح عليه، لكنها عمليًّا تعجز عن ذلك بسبب القيود العمليّة الكثيرة. تسعى الحرية إذن لما لا يمكنها تحقيقه. فالحرية النظرية المطلقة لا بد لها، كي تحقق نفسها، أن يكون محتواها، الذي ستنفتح عليها لتمكنها من الوجود، هو ذَات الحرية المطلقة، لكن هذه الأخيرة كيف لها أن تكون مطلقة وفي ذات الوقت هي المحتوى المادي المتناهي للحرية؟

خامسًا: لإيجاد جواب على هذه الإشكاليّة، يذهب بروبر إلى ضرورة وجود حرية مطلقة مفارقة، هي مطلقة نظريًّا وعمليًّا في ذات الوقت، وهذا هو شرط إمكان الحديث عن حرية للإنسان، وإلا فلا حرية أصلًا. وهنا يصل بروبر إلى فكرة الإله، حيث يمكن تسمية هذه الحرية

30 Lerch & Langenfeld, p. 86-87.

31 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie* (Freiburg : Herder, 2011).

32 Hermann Krings, “Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken”, in: *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze* (Freiburg in Breisgau, München: Alber, 1980).

المطلقة باسم الله الذي فيه تجتمع تلك الحريتين، فالله هو الحرية المطلقة بمعناها النظري والعملي. إذن لا يمكن الحديث عن حرية إنسانيّة عمليّة دون أن يكون هناك وجود لحرية مطلقة كاملة. والحرية الكاملة هي تلك التي تكون من ناحية نظرية وأخرى عمليّة مطلقة. فالإله هو تلك الحرية المطلقة، ولذلك فإن هذا الإله لن يدخل إلى التاريخ أو يتدخل فيه إلا بطريقة تحافظ على حرية الإنسان.

لا تروم مقاربة كل من رانر وبروبر إثبات وجود الله، إذ الإشكالية التي اعترضتهما تتعلّق في المقام الأول بإمكانية تواصل الإنسان مع الله، حال تجلي الإلهي، أي تواصل النسبي مع المطلق. يجد بروبر هذه الإمكانية مُبررة، بكون الله هو الحرية المطلقة التي لولاها لما كان للعقل أن يُبرِّر، في إطار الفلسفة الترنسندنتاليّة، حُرية الإنسان. وهكذا يمكن فهم حرية الإنسان على أنها منحة إلهيّة، ومن ثم فإن هذا الإله سيحافظ دائمًا على حرية الإنسان، حتى في تجليه.

بناء على هذا التأسيس النظري، يمُكن القول بأنَّ الفلسفة الترنسندنتاليّة تسمح لنا بفهم التَّجلي الإلهي، ليس فقط من خلال لغة الإنسان الثقافيّة، بل أيضا على المستوى النفسيّ ومن خلاله كإنسان بكل ما يحمل من هموم ومخاوف وآمال وتطلعات، إلى غير ذلك. إنَّ الحديث عن الله بأنَّه حرية الإرادة المُطلقة، يوافق الرؤية الأشعرية التي ترى في الإرادة الإلهية الصفة المركزية التي تتأسس عليها باقي الصفات[33]، فالله هو المريد لذاته أن تكون هي كما هي، وذلكَ من خلال إرادته المطلقة ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (البروج 85: 16). تدعو فلسفة الحرية الحديثة لإعادة التفكير في الإرادة الإلهية من منظور أنثروبولوجي، لا يُصادر حرية الإنسان، بل على العكس تمامًا، يؤيدها بربطها بالإرادة الإلهيّة. وهذا ما سأتعرض إليه في المبحث القادم.

ثانيًا. في الحاجة إلى إعادة تعريف الوحي

1. الوحي في سياقه التاريخي

إنَّ اعتماد منهج استقرائي يتتبع العرض القرآني للوحي بوصفه تواصل الله مع الإنسان، يُعِين على إعادة فهم الوحي، في الوقت نفسه الذي يُسائل العديد من المُسلمات والبداهات التي تناقلتها كتب التفسير في التقليد الإسلامي.

33 أبو بكر بن الطيب الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2000) ص 38-39؛ أبو حامد الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي (نيقوسيا : الجفان والجابي للطباعة والنشر، 1987)، ص 161.

ينقل القرآن مجموعة من الحوارات[34]، وما يهم في هذا السياق هو حوار الله مع المُفارق له[35]، وتحديدًا مع الإنسان، الذي كثيرًا ما يرد جوابًا على سؤال ما، أو موقف مُعيّن حدث في سياق الوحي[36]. على أنَّ الجدير بالمُلاحظة، أنَّ القرآن لا يذكر تفاصيلاً عن السياق التاريخيّ لتفاعل الله مع الإنسان من خلال هذه الحوارات والانفعالات[37]. إذ على سبيل المثال، في النص الآتي: ﴿قَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾ (التوبة 9: 30)، لا يقصد القرآن عموم اليهود، وإنَّما فرقة مُعينة من يهود المدينة، إذ يظهر أنَّ القرآن يصف عقيدة هذه الفرقة باعتبارها مُخالفة للعقائد اليهودية المعروفة، ومع ذلك نجد أنَّ القرآن لا يذكر شيئًا عنها أو عن السياق الداخلي الذي جاء فيه النص، مما يُشير إلى أنَّ القرآن في تواصله مع مُتلقِّيه الأوائل ينطلق من وجود معرفة مُسبقة، لذلك لم يكن بحاجة لإيضاح أكثر.

يُحيل هذا الأمر على فكرتين أساسيّتين. الأولى على طبيعة القرآن التواصلية، باعتباره تواصلاً شفهيًّا في سياقات تاريخيّة مختلفة، امتدتْ من سنة 610م/ 13ق. هـ إلى 632م/ 11هـ، قبل أن يتحول إلى مُصحف مكتوب بين دفتين بعد وفاة النبي محمد ﷺ. وداخل هذا الإطار، فإنَّ قراءة القرآن وفق ترتيب النزول -القراءة الكرونولوجيّة-، خلافًا لترتيب المُصحف، يسمح بفهم أعمق للسياقات الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، بل والدينيّة، التي يتواصل معها القرآن، باعتبارها ليستْ فقط سياقات مُتعددة، بل تخضع لتطورات وظروف مختلفة، مما يجعل التقسيم الذي

34 يُنظر: معن محمود عثمان ضمرة، «الحوار في القرآن»، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2005.

35 قد يكون هذا المفارق الإنسان نفسه، وهذا ما يغلب على الحوارات القرآنية؛ وقد يكون الحوار مُوجها لشخص النبي محمد ﷺ (المائدة 5: 67؛ الأنفال 8: 64، 65، 70؛ 9: 73؛ الأحزاب 33: 1، 28، 45، 50، 59؛ الممتحنة 60: 12؛ الطلاق 65: 1؛ التحريم 66: 1، 9)؛ أو شخصًا آخر من قبيل حوار الله مع موسى عليه السلام في سورة طه (20: 11-37)؛ أو جماعة معينة من قبيل أهل الكتاب (آل عمران 3: 64، 65، 70، 71، 98، 99)؛ أو نساء النبي (الأحزاب 33: 32)؛ أو الذين آمنوا (وردتْ في آيات كثيرة)، أو الناس دون تحديد (البقرة 2: 21، 168)؛ أو بني آدم (الأعراف 7: 31، 35)؛ كما قد يكون المُحاوَر جمادًا (فصلت 41: 11)؛ أو كائنًا غير الإنسان، من قبيل الحيوانات (النحل 16: 68) أو الملائكة (البقرة 2: 30)، أو إبليس (الأعراف 7: 12).

36 فنقرأ مثلاً آيات قرآنية موجهة لمحمد ﷺ تبدأ بلفظة «يسألونك»، لتجيب بعد ذلك على التساؤل المطروح (البقرة 2: 189، 219، 220، 222؛ الإسراء، 17: 85؛ الكهف 18: 83)؛ أو آيات يُماهي فيها الله بين نفسه والفقير المحتاج فيطلب لنفسه القرض الحسن -الصدقة- (البقرة 2: 245) ؛ أو آيات تنقل لنا غضب الله إزاء من يتجاهل المسكين ولا يحض على طعامه (الماعون 107: 3؛ الحاقة 69: 34)، و أخرى تعبر عن غضب الله إزاء المتكبرالذي يهمز ويلمز، وهو مشغول بجمع المال (الهمزة 104: 1-9)؛ وأخرى تعبر عن تعاطف الله مع المظلومين وتسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم (الحج 22: 39).

37 قد يحتج أحدهم هنا أن الباحثين القدامى أمثال الواحدي والعسقلاني والسيوطي قد نقلوا لنا أسباب نزول آي القرآن الكريم، لكن دراسات حديثة مثل **أسباب النزول** لبسام الجمل توضح أن نسبة قليلة فقط من الآيات القرآنية وصلنا عنها سببًا للنزول، يُنظر: بسام الجمل، **أسباب النزول: علما من علوم القرآن** (الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)

وضعه ثيودور نولدكه (1836 Theodor Nöldeke-1930)[38] لفترات تبليغ القرآن وفق ترتيب النزول/ التسلسل الزمَني[39]، جُهدًا مهمًا لا يمكن الاستغناء عنه في البحث القرآني. ووفق النظرة الإسلاميّة، فإن القرآن لم ينزل دفعة واحدة بل منجمًا خلال عقدين من الزمن، وذلك في سياقات زمنية ومكانية وسياسية واقتصادية واجتماعية مختلفة، رافق خلالها الناس عن قرب، وتواصل مع مواقفهم ومُتطلباتهم وأسئلتهم.

أمَّا الفكرة الثانية، فهي أهمية الفضاء المعرفي وما قبليات المُتلقين الأوائل في فهم وظيفة القرآن. وهذا ما انتبهتْ له الباحثة الألمانية أنجيليكا نويفيرت Angelika Neuwirth، حين أكَّدتْ على أنَّ القرآن قد تفاعل مع ذات الفضاء المعرفي للمسيحيّة واليهوديّة، المعروف باسم «العصور القديمة المتأخرة» Spätantike Zeit[40]. تنتقد نويفيرت احتكار هذا الفضاء من طرف الباحثين الغربيين بوصفه مُجرّد حقبة تكوينيّة لأوروبا، إذ تقول في ذلك: «إنَّ موضعة القرآن في سياق العصور القديمة المتأخرة يحتاج بالتأكيد إلى أن نكون متحفظين، ليس لمُجرّد مواصلة نقاشات القرن التاسع عشر التي (...) تنزع للنظر إلى القرآن باعتباره مُجرّد مستفيد سلبيّ من ثقافة العصور القديمة المتأخرة، بل للحاجة إلى التركيز على القرآن بصفته مؤثرًا حيويًّا وخلاّقًا في مناقشات العصور القديمة المتأخرة»[41].

38 Theodor Nöldeke, *The History of the Qur'ān*, Wolfgang H. Behn(tran.), (Leiden, Boston: Brill 2013); تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، ترجمة جورج تامر (بيروت: مؤسسة كونراد – أدناور، 2000).

39 قسم نولدكه التسلل الزمني للقرآن إلى أربعة مراحل: الفترة المكية المبكرة (من 610م إلى 615م)؛ التفرة المكية الوسيطة (من 615م إلى 619م)؛ الفترة المكية المتأخرة (من 619م إلى 622م)؛ الفترة المدنية (من 622م إلى 632م). لمقارنة عمل نولدكه مع باقي مُحاولات الترتيب التاريخي للقرآن عند كل من العلماء المسلمين القدماء والباحثين الأوروبيين والعرب، يُنظر: عبد المجيد الشرفي (محرر)، **المصحف وقراءاته. المقدمة** (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016)، ص 63-69.

40 Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010).

41 أنجليكا نويفرت، «قراءة القرآن في الفضاء المعرفي للعصور القديمة المتأخرة. لماذا نحتاج قراءة أكاديمية للقرآن؟»، **قنطرة**، 2021/07/08، شوهد في 02/01/2022، على: https://bit.ly/3fDTbS2 ؛
تقول نويفرت في نص آخر: «الإقصاء الذاتي للشرق الأدنى من التاريخ الأوروبي يسير جنبا إلى جنب مع الإقصاء الغربي للقرآن (...) إن نشأة الكتب المقدسة تحدث في عمليّة التفاعل المُتشرك. بدلا من ذلك، النظرة الغربية للقرآن يُمكن تلخيصها في فكرة سياسية إلى حد كبير، وهي أنَّ القرآن نص أجنبي بالأساس عن الثقافة الأوروبية، بينما الكتب الأخرى التي تنتمي إلى المنطقة الجغرافية نفسها كتبت في نفس التقليد -خاصة الأدب الكتابي وما بعد الكتابي- معترف بأنها وثائق مؤسسة للهوية الأوروبية»، يُنظر: أنجليكا نويفرت، «القرآن بوصفه نصا من نصوص العصور القديمة المتأخرة»، ترجمة بدر الحاكيمي، **مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث**، 2019/01/23، ص 14، شوهد في 2022/01/02، على: https://bit.ly/34Sgwgz؛
Angelika Neuwirth, "The Qur'ān as a late antique text", in: Bilal Orfali (ed.), *In the shadow of Arabic: the centrality of language to Arabic culture* (Leiden: Brill, 2011), p. 507.

تقرأ نيوفرت القرآن على أنه إحدى وثائق زمانه[42]، لا ليتزامن مع الإسلام المتأخر، بل ليتزامن مع العصور القديمة المتأخرة. وهذا يُفسِّر تناص القرآن مع عديد من سرديات العصور القديمة المتأخرة، مُوظِّفًا إياها في نقل رسالته، مما يُؤكِّد على أنّ الوحي القرآني لم يتم بمعزل عن محيطه الثقافيّ، وأنّه لم يتجاهل هذا المحيط، بما في ذلك الأديان التي وُجدَت فيه، بل تفاعل معه تفاعلاً إيجابيًّا، مكّنه من مد جسور معرفيّة بينه وبين متلقيه الأوائل، سواء كانوا يهودًا أو مسيحيين أو أحنافا أو وثنيين أوغيرهم. كما تجدر الإشارة أيضا، إلا أنَّ القرآن لم يستخدم اللغة العربية بصفتها لسانا فقط، بل بصفتها لغة اجتماعية وثقافية واقتصادية ونفسية للمتلقين الأوائل[43]، يتجلى الله من خلالها.

لم يتعامل المتلقون الأوائل مع القرآن كما نفعل اليوم، كما لو أنه كتاب مستقل عن الحياة ينقل مجموعة من التعاليم الإلهية أو كتاب يُقرأ لتُفك رموزه[44]؛ بل كان وعيهم به على أنه وجود مستمر لله في حياتهم، إذ ليس القرآن هو الذي رافقهم، بل الله نفسه[45]، وذلك بصفته إلها مُهتمًا بشؤونهم وحزينًا لحزنهم وفرحًا لفرحه، الذي تجلَّى لهم برحمته المُحبّة لهم ولجميع خلقه داعية الجميع للتواصل معه. تجلت رحمة الله للمتلقين الأوائل في صوت القرآن المتلو[46]، على وجه خاص، الذي من خلاله تجلت الوجدانيات الإلهية[47].

42 Angelika Neuwirth, "The Discovery of Writing in the Qur'ān: Tracing an Epistemic Revolution in Late Antiquity," in: Nuha al-Shaar (ed.), *The Qur'an and Adab: The Shaping of Literary Traditions in Classical Islam* (Oxford : Oxford University Press, 2017).

43 إن اعتماد المفسرين على الإعجاز البلاغي للقرآن كأهم حجة على النبوة يؤكد على الطبيعة البلاغية الشفهية للقرآن، فقد جاء القرآن في سياق تاريخي ارتبط فيه المتلقون الأوائل بالبلاغة العربية ووصل فيه الشعر العربي إلى ذروته، يُوضح الجاحظ (776م/ 159هـ – 869م/ 255هـ) هذا المعنى في قوله: «وكذلك دَهْرُ محمد ﷺ، كان أغلب الأمور عليهم (المتلقون الأوائل)، وأحسنها عندهم، وأجلها في صدورهم، حُسن البيان، ونظم ضروب الكلام، مع علمهم له، وانفرادهم به. فحين استحكمتْ لفهمهم وشاعت البلاغة فيهم، وكثر شعراؤهم، وفاق الناس خُطباؤهم، بعثه الله عز وجل، فتحداهم بما كانوا لا يشكون أنهم يقدرون على أكثر منه». ورغم أن الجاحظ يُورد فكرته من موضع حجاجي يُظهر إعجاز القرآن، إلا أنَّ طريقة تعامله مع القرآن، كما هو الحال عند المُتلقين الأوائل، تُشير إلى أنَّهم عرَّفوا القرآن بوصفه نصا بلاغيًّا وجماليًّا وشفهيًّا. وكان رأي الجاحظ حول الإعجاز البلاغي للقرآني مُعتمدًا عند من جاء بعده من قبيل أبو بكر الباقلاني (950م/ 338هـ – 1013م/403هـ) وبدر الدين الزركشي (1344م/745هـ- 1392م/794هـ). يُنظر: عمرو بن بحر الجاحظ، «حجج النبوة»، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1963)، ج 3، ص 279.

44 Klaus von Stosch, *Herausforderung Islam: Christliche Annäherung* (Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2019), p. 11ff

45 Khorchide, *Gottes Offenbarung in Menschenwort.*

46 تتحدث العديد من الآيات عن القرآن بوصفه خطابًا شفهيًّا مَتلوًا. يُنظر على سبيل المثال آيات الفترة المكية الأولى والثانية: العلق 96: 1؛ المزمل 73: 4؛ القيامة 75: 18؛ الإسراء 17: 106. كما تطرَّقتْ الباحثة آن-سيلفي بواسليفو عن الكيفية التي عرَّف بها القرآن نفسه، وفي لفظ قرآن نفسه ما يُشير إلى أنه ليس كتابا مُدونًا بل هو ما يتم تلاوته، سواء أمام مُخاطبين من المؤمنين وغيرهم أو في طقوس عبادة عندما كان يتلو النبي القرآن في الصلاة. يُنظر: Anne-Sylvie Boisliveau, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentie* (Leiden: Brill, 2014), p. 40-58.

47 Navid Kermani, *Gott ist schön das ästhetische Erleben des Koran* (München: Verlag C.H.Beck, 2018).

لذلك شكل القرآن للمتلقين الأوائل يد الله الممدودة والداعية للتواصل الحميم معه: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة 5: 54). يدعو الله الإنسان لقبول محبته وتوجيه حياته نحوه، ولا يتحقق ذلك إلا بطريقة عملية بوصفها صيرورة في حياة الإنسان الذي قبل محبة الله وتفاعل معها بأن أصبح يدا لهذه المحبة، ويؤكد الله للإنسان في تجليه له تواجده معه وله دائمًا، وهذا ما يقصده القرآن بوصفه لنفسه أنه هدى. يطلب القرآن من محمد ﷺ ليس مُجرّد قراءة القرآن، بل تلاوته: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ...﴾، ﴿ٱتْلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيْكَ...﴾ (تكررت في عدة آيات)، ﴿ورتّل القرآن ترتيلا﴾ (المزمل 73: 4)، فجمال القرآن في صوته ونغمته يحمل أكثر بكثير من مُجرّد معاني الكلمات التي يمكن أن نحللها لغويًّا وفيلولوجيًّا. لذلك تجلى الله في صوت ونغم القرآن كي تبقى معانيه مفتوحة، ولا تنتهي آفاقه التي تتحرك في إطار الرّحمة، بوصفها مركز ووسط القرآن وغايته.

من خلال ما تقدَّم، يمُكن أن نصل إلى استنتاجين أساسيين. الأول، أنَّ عمليّة الوحي ليست خارجة عن التاريخ الإنسانيّ، بل هي عمليّة تواصل[48] المتعالي مع الإنسان الحاضر في سياق تاريخي معين؛ الثاني، أنَّ هذا التواصل لم يتم فقط في التاريخ، بل أيضا من خلال التاريخ، أي من خلال الإنسان نفسه، بأسئلته وآماله ومخاوفه وتطلعاته والتحديات التي تواجهه ومواقفه إزاءها، سواء تعلّق الأمر بالإنسان الفرد أو الجماعة، ومن ثمَّ فإنَّ للتاريخ دور إيجابي في تشكُّل الوحي القرآني، حيث كان الإنسان فاعلاً أساسيًّا، وليس مُتلقيًّا سلبيًّا.

لقد جرت العادة في التقليد الإسلاميّ على تعريف القرآن الكريم على أنه كلام الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، المعجز بلفظه، المتعبد بتلاوته، المكتوب في المصاحف، والمنقول إلينا بالتواتر. يستند هذا التعريف على رؤية للقرآن تعتبره خطابا أحادي الاتجاه، حيث لا يقوم السياق التاريخي ولا المتلقون الأوائل، بمن فيهم النبي محمد ﷺ، بأي دور إيجابي، إنها فقط عمليّة تلق سلبيٍّ للوحي. وهنا لا بد أن تكون نقطة الانطلاق هي إعادة النظر في حديثنا عن الله وعن صورةً هذا الإله، فهل هو ذلك المحرك غير المتحرك، أم أنه المُتحرك المحرك، الذي هو ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن 55: 29) و﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد 57: 4)؟ أي أن الذي يؤثر في التاريخ ويتجلى للإنسان، إنَّما يقوم بذلك من داخل التاريخ ومن خلال الإنسان نفسه.

إنَّ صورة الإله التي أنطلق منها، لها دور رئيس في فهمنا للوحي، فهل هو مُجرّد خطاب أحادي ورسالة إلى الإنسان يتلقاها بشكل سلبي ولا يتفاعل معها إلا من خلال فك رموزها اللغوية؟ أم أنَّ الوحي تواصل مراوح بين الله والإنسان، يتشكل على إثره الوحي باعتباره تفاعلاً إيجابيًّا بين المُطلق والنسبي؟

48 تطرق نصر حامد أبو زيد لهذه الفكرة في كتابه **مفهوم النص**، يُنظر:
Navid Kermani, *Offenbarung als Kommunikation das Konzept waḥy in Naṣr Hāmid Abū Zayds Mafhūm an-naṣṣ* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996);
نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1990).

2. الوحي بوصفه تجليًّا خطابيًّا

ما أقترحه في هذه الدراسة، أن الوحي هو بمثابة «تجلٍ خطابيّ»؛ أي أنّه تجلي لله من خلال الخطاب. إنَّ الحديث عن الوحي بوصفه تجلي الله للإنسان في القرآن، لا يُمكن أن يكون حديثًا معقولاً إلا إذا انطلقنا من صورة إله كامل في ذاته[49] لا يقصد من تجليه للإنسان سوى إرادة مُشاركة الإنسان محبته، كما جاء في القرآن: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ (الرحمن 55: 1-3) وقوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة 5: 54)[50]. لقد تكلم الله عن علاقته بالإنسان بوصفها محبة، ولا يُمكن لها أن تتم إلا إذا كانت قائمة على الحرية، التي هي قانون المحبة، وهذا يصل بنا إلى عمق التفكير الفلسفي الألماني الحديث عن الحرية.

يُمكن رصد انتقال النقاش الفلسفي عن مفهوم الحرية إلى السياق العربي من خلال أعمال الفيلسوف المصري زكريا إبراهيم، لاسيما في كتابه مُشكلة الحرية[51]، حيث يبدو مُطلعًا على أعمال الفيلسوف الألماني فريدريك شيلينج Friedrich Schelling (1775-1854)[52] من خلال تلميذه اللاهوتي السويسري شارلز سكريتان Charles Secrétan (1815-1895) الذي له أعمال عدة عن الحرية باللغة الفرنسية[53].

في كتابه عن مشكلة الحرية، ينتقد إبراهيم الفيلسوف إسبينوزا، الذي خلص إلى أنَّ الحرية الإنسانيّة عبارة عن وهم من الأوهام. فجعل الإنسانيّة مُجرّد ظواهر آلية تسير وفق قوانين ثابتة كالقوانين الرياضية[54]، يعترض إبراهيم على هذه الفكرة قائلا:

49 قدَّم العديد من اللاهوتيين حُججًا عقليّة على إثبات وجود إله كامل، ومن أقدم هذه المُحاولات في التقليد المسيحي القاعدة التي وضعها عالم اللاهوت الفيلسوف أنسلم أسقف كانتربري Anselm von Canterbury (ت. 1109م) في دليله الأنطولوجي على وجود الله: الله هو ذلك الذي لا يمكن تصور إله أكبر منه، فهو دائمًا أكبر من تصورنا عنه، وهذه هي القاعدة الإسلاميّة التي تقول: الله أكبر وليس مُجرّد الأكبر.

50 قد يعترض أحدهم أن محبة الله هنا تخص فقط فئة معينة، هي فئة الصالحين، لكن الله ابتدأ في الآية الكريمة بنفسه إذ أحب الله الإنسان ابتداءً، وجواب الإنسان بالقبول، أي بقبول محبة الله تكون بصلاحه وعمله على نشر الرّحمة والعدل في مجتمعه، فالصلاح ليس شرط محبة الله للإنسان، بل هو شهادة تشهد على أن الإنسان قبل محبة الله وبهذا قبل الدخول في محبة الله.

51 زكريا إبراهيم، **مشكلة الحرية**، ط 2 (القاهرة: مكتبة مصر، 1963 [1957]).

52 cf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (Hamburg : Meiner, 1997 [1809]).

53 cf. Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté* (Paris: Germer-Baillière, 1879).

54 إبراهيم، ص 164.

«ألا تشهد التجربة بأنَّنا نتغيّر، وأنه ليست ثمة ضرورة مطلقة باطنة فينا؟ وفضلاً عن ذلك، فما الذي يمنعنا من أن نفترض أن الله قد أراد فعلاً أن تكون هناك مخلوقات حرة فاعلة، أعني إرادات أخرى غير إرادته الخاصة؟ بل لماذا لا نقول أنه لما كان من المستحيل أن تكون الأشياء مخالفة لما يريده الله، فإنه لابد أن تكون لدى الله قدرة على خلق موجودات حرة؟ حقًا إن مثل هذه القدرة المستقلة التي يهبها الله بمحض إرادته لإرادات أخرى، قد تبدو للبعض بمثابة نقصان في القدرة الإلهيّة، ولكن أليس في وسعنا أن نقول إنَّ قدرة الله المطلقة تتمثل في صورة أسمى، وتظهر بشكل أوضح، حينما تخلق موجودات قادرة حقًا، بدلاً من أن تخلق موجودات عاجزة لا تملك قدرة ذاتية ولا تقوى على توجيه نفسها؟ والحق أنه ماذا عسى أن تكون تلك المقدرة الإلهيّة، إذا كان كل ما تستطيع أن تفعله إنما هو أن تخلق أشباح موجودات؟ أليس مثل هذا الخلق بعيدًا كل البعد عما نتصوره عن قدرة الله المطلقة؟ وإذن فلماذا لا نقول أنه كلما أعطى الله مخلوقاته قدرة مستقلة ونشاطًا حقيقيًّا، كانت قدرته أكمل وأظهر، لإن عظم المنحة يكشف عن عظمة المانح، وحريتنا هي في الحقيقة أصدق تعبير عن قدرة الله المطلقة؟»[55].

يكشف النص، ومُجمل أطروحة إبراهيم حول الحرية، على توافق بينه وبين شيلينج، وهو أيضا ما يذهب إليه العديد من الفلاسفة الألمان المعاصرين[56]، في أنَّ الحرية تتحقق كلما منحتْ الحرية؛ أي أنَّ حريتي تتحقق كلما سمحت للآخر بأن يمارس حريته.

تُحيل هذه الفكرة إلى ما ذهب إليه الكثير من المُتصوفة في العالم الإسلاميّ -ولها حضور أيضا في النصوص المسيحيّة واليهودية-؛ في أنَّ الله خلق الإنسان على صورته، وأظهر تجليات ذلك أنَّ الإنسان مخلوق من روح الله، لتكون بذلك عمليّة الخلق أعلى مستوى للعطاء الإلهي، حيث لم يشمل العطاء مُجرّد الجسد المادي فقط كما تشترك فيه سائر الحيوانات والنباتات، ولكن أكرمه الله وميَّزه عن سائر المخلوقات بالروح، وهذه قمة الكرم والجود الإلهي من جهة، وقمة الحب الإلهي؛ لأن العطاء من الروح لا يكون إلا عن حبّ. إنَّ التأسيس لمفهوم الحرية من هذا المنظور يفتح بابًا جديدًا لحل المشكلة التي واجهت علماء الكلام الأشاعرة والمعتزلة، حين طرحوا السؤال الآتي: هل الله خالق أفعال الإنسان، أم أن الإنسان من يخلق أفعاله؟ لقد انتصر الأشاعرة لإرادة الله وحريته، على حساب حرية الإنسان؛ في حين، انتصر المعتزلة لإرادة الإنسان وحريته على حساب إرادة الله.

تجاوزًا لهذه المُفارقة عند علماء الكلام، فإنَّ الفكر الفلسفي الحديث، بالتوازي مع الفكر الصوفي الإسلاميّ، يسمحان بالتوفيق بين إرادة الله وحرية الإنسان. فمن جهة البحث الفلسفي فإنَّ

55 إبراهيم، ص 164-165

56 منذ تسعينيات القرن الماضي زاد الاهتمام بفلسفة شيلينج، لاسيما في موضوع الحرية والوجود، يُمكن رصد هذا الاهتمام عند العديد من الفلاسفة الألمان، من قبيل مارتن هايدغر Martin Heidegger (1889-1976) وكارل يسبرز Karl Jaspers (1883-1969) ويورغن هابرماس Jürgen Habermas وغيرهم.

منح الحرية ليس تحديدًا/ تقييدًا لها بل على العكس من ذلك، هو تأكيد على الحرية الذاتية وإثمار لها؛ ومن جهة النظر الصوفي فإنَّ منح الله الحُرية للإنسان لا ينقص من كمال الله، بل هو تعبير عن تجلي إرادة الله، وذلك كله من تجليات رحمته.

يُساعد هذا التأسيس النظري، على الفلسفة والتصوف، إلى الوصول إلى النتيجة الآتية: إنَّ علاقة الله بالإنسان علاقة محبة، لأنَّها من جهة، تعبير عن حرية الإرادة الإلهية والإنسانيّة في الوقت نفسه، ومن جهة ثانيّة، هي محبة لأنَّها تعبير عن الانفتاح على الآخر انفتاحًا غير مشروط.

إنَّ الوحي، من خلال هذا التأسيس النظري، لا يسلب الإنسان حريته، كما لا يجعل منه متلقيًّا سلبيًّا، بل له دوره التأسيسي في عمليّة الوحي التي هي تجلٍ إلهي من خلال الخطاب الإنسانيّ، أي من خلال التاريخ.

كما يتمثَّل الغرض من التَّجلي الإلهي، بوصفه علاقة الله بالإنسان، في الإفصاح عن محبة الله للإنسان، أي أن الله كان ومازال مريدًا للإنسان إرادة غير مشروطة، تجعل من الإنسان هدفًا لا وسيلة أو وظيفة لهدف آخر، وهذا ما يُعبِّر عنه القرآن عندما يورد صفة الرّحمة والخلق في آية واحدة: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الإنْسَانَ﴾ (الرحمن 55: 1-3). لَا أتحدث هنا عن صفة الرّحمة كصفة لله بجانب صفات أخرى، بل كتعبير عن ذات الله، وأنَّ الله هو الرّحمة التي منها تنبع صفاته الأخرى كالعدل، لذلك يتحدث القرآن عن رحمة الله على أنها مطلقة[57]: ﴿رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف 7: 156). كما طابق القرآن اسم الله مع اسم الرحمن: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ (الإسراء 17: 110). كما توجد إشارة مُهمة في القرآن تُماهي بين الله والرّحمة، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللّهِ قَرِيبٌ مِنَ المُحْسِنِينَ﴾ (الأعراف 7: 56) ولم يقل قريبة، مع أنَّ الرّحمة مؤنثة، وفي اللغة العربية يُمكن إعطاء المضاف حكم المضاف إليه في التذكير والتأنيث إذا صح الاستغناء عنه دون أن يتغير المعنى، فيقوم المضاف إليه مقامه[58]، ففي قوله ﴿رَحْمَت اللّه﴾، الرّحمة هنا هي المضاف واسم الجلالة المضاف إليه، فيجوز انصراف تذكير اسم الجلالة على كلمة الرّحمة، لأنه يصح حذف كلمة الرّحمة، فيبقى المعنى غير متغير: «إنَّ اللّه قَرِيبٌ». إذن يجوز لغويًّا في هذا الموضع تذكير كلمة الرّحمة، لكن السؤال المفتاحي هو لماذا وقَع الخيار على التذكير؟ يُمكن تقديم الإجابة من خلال نقطتين، الأولى: أنَّ عبارة «إنَّ رحمة الله قريبةٌ»، تجعل من القرب مُجرّد صفة للرحمة، أمَّا التذكير فيجعل كلاهما قريب، الرّحمة والله؛ الثانية: في تذكير الرّحمة إشارة إلى أنَّ الله هو الرّحمة، وقد اختصها القرآن بهذه الخاصية تأكيدًا على ذاته الرحمانيّة.

57 Khorchide, *Gottes Offenbarung in Menschenwort.*

58 عن إيراد هذا المعنى في تفسير الآية يُنظر: محمود شهاب الدين الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.]) ج 8، ص 141؛ وعن إيرادها في كتب اللغة يُنظر: عمرو بن عثمان سيبويه، **الكتاب: كتاب سيبويه**، تحقيق عبد السلام هارون، ط 3 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988) ج 3، ص 247-248.

كما أنَّ البحث الفيلولوجي يُساعد على ربط الرّحمة بالمحبة، ذلك أنَّ كلمة «رحمن» في القرآن، ذات أصل سرياني آرامي وتعني الإله المُحب، بمعنى الرّحمة المُحبة للإنسان؛ وضمن هذا المعنى يندرج مفهوم الرّحمة في الإطار النظري الذي أقدمه، إذ هي اصطفاء الله للإنسان مُنذ الأزل، ودليل على أنَّ الله يريده ويبحث عن التواصل معه تواصلاً قائمًا على المحبة: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة 5: 54). وكما ذكرت آنفا، فقانون المحبة هو الحرية، إذ لا محبة صادقة مع الجبر.

إنَّ هذا الحضور المركزي للرحمة كمحدد لعلاقة الله بالإنسان يبلغ مداه في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء 21: 107)، حيث جعل القرآن الرّحمة الإلهية القيمة الأساسية للقرآن ومقصده الأسمى، والمحور الذي حوله تدور رسالة النبي محمد ﷺ في مختلف سياقاتها، لذلك بالإمكان القول إنَّ الوحي القرآني ليس سوى تجل للرحمة الإلهية المُحبة.

إنَّ الحديث عن الرّحمة المحبة كمحدد لعلاقة الله بالإنسان، يُحيل مباشرة إلى التواصل بين الحرية الإلهية والحرية الإنسانيّة، لأن الحرية هي شرط المحبة. إذ المحبة هي إرادة الآخر إرادة غير مشروطة، لا تجعل من الآخر وسيلة، بل هدفا في ذاته؛ فهي لا تستخدمه، بل تتقبله، إذ لا محبة مع الجبر/ غياب الحريّة.

لفريدريك شيلينج مقولة مشهورة في كتابه فلسفة الوحي[59]، يذكر فيها أنَّ حريتنا وحرية الله هي الأصل الأسمى، ولذلك فهي السبب النهائي لكل شيء. وبهذا عبر عن فكرته المتمثلة في أن الحرية جوهر الله وجوهر الإنسان في ذات الوقت، وهذا يتوافق مع المنظور الأشعري الذي يرى أن صِفة الإرادة الإلهية محور صفات الذات الإلهيّة. من المؤكد أن موضوع الحرية يمثل أكثر الموضوعات جدلاً في النقاش الفلسفي اليوم، فمسألة كون الحرية هي السبب النهائي لكل شيء ليست من المسلمات إطلاقًا، بل يجري النقاش الحاد حول هذه القضيّة، خاصة في الفلسفة التحليليّة.

يسمح لنا الفكر الفلسفي الحديث اليوم عن الحرية بالتوفيق بين إرادة الله وحرية الإنسان. حيث أن تمكين الآخر أن يكون حرًا، هو ليس تحديدًا للحرية بل بالعكس من ذلك، منح الحرية هو تأكيد وإثمار للحرية الذاتيّة. ومن ثم فإن منح الإنسان الحرية لا يقلص من حرية الله، إذ بهذا العطاء تتجلى إرادة الله ورحمته وفق فهم الرحمة على أنها إرادة الآخر إرادة غير مشروطة.

يترتب على هذا، إعادة النظر في مفهوم الوحي. فالله فاعل في التاريخ من خلال الإنسان، لا مُصادرًا لحرية الإنسان بل محافظا عليها. كما أنَّ التَّجلي الإلهي يُمكن أن يتم أيضا من خلال الإنسان، كما هو الحال مع عيسى عليه السلام الذي هو روح من الله ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ

59 Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Schellings Offenbarungsphilosophie und die von ihm bekämpfte Religionsphilosophie Hegels und der Junghegelianer Drei Briefe* (Berlin: Springer, 1843).

وكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ (النساء 4: 171)، أو أن يوحي بكلامه مستخدمًا لغة الإنسان في تطورها التاريخي والاجتماعي، كما هو الحال مع القرآن، الذي وُصف بالروح ﴿وكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ (الشورى 42: 52) وبالرّحمة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس 10: 57)، فيكون القرآن هو تجلي الله بلغة الإنسان وتاريخه وثقافته وظروفه وأسئلته ونفسيته، يهدف بالأساس إلى دعوة الإنسان للتحرر، ليس فقط من كل ما يحول بينه وبين كونه هدفًا لذاته، بل هو تجل يدعوه لتحقيق مبدأ الحرية في عمله على تحرير الإنسانيّة كي يصبح أخاه الإنسان أيضا هدفًا في ذاته لا وسيلة لهدف ما.

لذلك لا يمكن فهم القرآن دون وضعه في سياق متلقيه الأوائل. ولا يعني ذلك البتة أنَّ القرآن موجه فقط للجماعة الأولى، بل هنا تساعدنا النظرية الأشعرية التي تفرق بين الكلام النفسي المُطلق لله؛ وبين كلام الله المخلوق، الذي يُعبر عن الكلام النفسي لله من خلال لغة الإنسان وثقافته، أي في التاريخ ومن خلال التاريخ، وتحديدًا في مكة والمدينة زمن الوحي. يسمح هذا التمييز بفهم الوحي على أنه كلام الله من خلال كلام الإنسان، ويُساعد بذلك على تركيز النظر على الدور التأسيسي للسياق التاريخي على الوحي، دون جعله كلامًا إلهيًّا خارجًا عن الزمان والمكان أو كلامًا بشريًّا ليس للإلهي أي دورٍ فيه.

ثالثا. المُقاربة الثيولوجيّة التاريخيّة

مدخلًا هيرمينوطيقيًّا لفهم القرآن

إنَّ الانطلاق من كون القرآن تجليًّا إلهيًّا، يعني أن القرآن يُمثل دخول الله في التاريخ من خلال لغة الإنسان، ليس فقط المنطوقة بل أيضا لغته الحضارية والاجتماعية والنفسيّة، مما يجعل دراسة وتحليل السياق التاريخي لنزول القرآن أمرًا لا يمكن الاستغناء عنه من أجل فهم القرآن.

هذا يعني أننا نستطيع وصل مقدمة ثيولوجية، في كون القرآن هو تجلي الله، مع مدخل تاريخي علمي ينظر للقرآن بوصف كتابًا داخل التاريخ. إنَّ الحاجة إلى هذه المُزاوجة بين المقاربة الثيولوجية والتاريخية، مردها إلى قصور كل مقاربة إذا استُخدمتْ على حدة. فالتعامل مع القرآن من منظور ثيولوجي بحت، سيجعل القرآن فوق التاريخ، مُغفلاً بذلك دور التاريخ الفعّال في تشكل كلام الله ككلام بلغة إنسانيّة؛ كما أنَّ التعامل مع القرآن فقط من منظور تاريخي فيلولوجي، سوف يختزله في مُجرّد نصوص شكّلها التاريخ، وهذه الرؤية تتجاهل دور القرآن الروحي في تشكل جماعة المؤمنين باعتباره مؤسسا لحركة دينيّة وأيضا مساحة تواصل الإنسان مع الحضرة الإلهيّة.

إن الإصرار على اختزال البحث القرآني في المدخل التاريخي النقدي/ الفيلولوجي، أو في السؤال عن فهم الجيل الأول للقرآن، قد يبدو اليوم مدخلاً جذابا لمقاربة موضوعيّة، خاصة لقراءة القرآن بشكل

يصالحه مع الحداثة. لكنني أجد أن هذا المدخل، مع أهميته، غير كاف للتعامل مع القرآن بوصفه تجل إلهي. يشير الباحث الألماني توماس باور، في كتابه عن التعددية المعرفيّة في الإسلام للآتي: «اختزال القرآن في المدخل التاريخي النقدي سيغلق كل الأبواب أمام قبول التفسير الصوفي للقرآن مثلاً، لأن مثل هذا المدخل التفسيري للقرآن لم يكن موجودًا في عصر الوحي»[60]. يصبو باور لإبقاء الباب مفتوحًا أمام القراءة التعددية للتفسير القرآني، لذلك ينتقد بعض المداخل الحديثة لقراءة القرآن التي لا يهمها الحفاظ على تعددية أفهام القرآن، ونتيجة سعي بعض هذه المناهج للوصول إلى فهم واحد للقرآن، فإنها تغلق بذلك حركية القرآن وقبوله تعددية القراءة والفهم؛ لذلك فإنَّ أي قراءة من هذا النوع هي فكرة سياسية ستنحو بشكل واضح نحو الطابع الأيديولوجي، وهذا مناقض للمناهج التقليدية لقراءة القرآن التي تحدثت دائمًا عن تعددية الأفهام. لذلك أجدني أوافق باور في قوله: «إذا أردنا الاعتراف بأن القرآن يمتلك معاني ربانية وإنسانيّة سامية وصالحة لكل زمان ومكان، كما أكد على ذلك المفسرون التقليديون دائمًا حتى وإن لم يلتزموا بذلك دائمًا عند التطبيق، فلن يبقى أمامنا طريق لذلك سوى بالتخلص من النظرة التاريخيّة البحتة للقرآن التي تريد أن تختزله في سياق تاريخي معين»[61].

غير أنَّ هذا الموقف الحذر من القراءة التاريخيّة للقرآن، لا يعني الدعوة إلى التخلي عن المناهج التاريخيّة النقدية/ الفيلولوجية؛ إذ ما ينبغي التأكيد عليه، هو ضرورة تجنب الاستخدام السلبي لهذه المناهج العلمية الذي قد ينحو اتجاه منع تعددية الفهم، ومن ثم إغلاق القرآن، والاكتفاء بالبحث عن الفهم الوحيد الصحيح.

جدير بالإشارة إلى أن المقاربة التاريخيّة هي أداة بحثيّة، شأنها في ذلك شأن أي مقاربة أو أداة أخرى تُساعد في فهم أفضل لموضوع البحث. وإذا أُخِذ هذا الأمر بالحسبان، فيُمكن القول أن المدخل التاريخي النقدي لدراسة القرآن في سياقه التاريخي يُساعد بشكل حاسم في فهم نزعة التواصل الحوارية بين الوحي الإلهي والسياق التاريخي المعيش زمن الوحي، وذلك لإظهار التفاعل المشترك بين السماء والأرض، وهكذا تظهر قصة الوحي كقصة الله مع الإنسان والإنسان مع الله.

إن هدف هيرمينوطيقا القرآن في وِفق ما أقدِّمه في هذه الدراسة هو الكشف عن معطيات هذا التواصل في التاريخ وفي الحاضر، ولَكن دون تضييع أو تهميش لدور الإنسان التأسيسي لهذا التواصل، ودون فصل تواصل الإنسان مع الله عن تواصله مع ذاته ومحيطه ومع أخيه الإنسان، إذ لا يُمكن الاستغناء عن كليهما لفهم التَّجلي الإلهي.

إذا كانت نقطة الانطلاق، كما ذكرتُ، تتجلى في كون القرآن تجليًّا لله؛ وإذا كانت الرّحمة المُحِبة للإنسان، التي تريده إرادة غير مشروطة، هي تعبير عن ذات الله، فهذا يعني أنني عندما

60 Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin Verlag der Weltreligionen, 2011), p. 130.

61 Ibed. p. 130f.

أتعامل مع القرآن فإنني في تواصل مع الحضرة الإلهيّة، أي مع رحمته التي هي ذاته. وهكذا يُمثل القرآن أكثر بكثير من مُجرّد كونه رسالة من عند الله موجهة للإنسان، ففي القرآن يحضر الله بذاته وبرحمته. لذلك تتميز الهيرمينوطيقا التي أقدمها هنا بكونها إذ تطرح السؤال عن كيفية فهم القرآن، لا تقتصر على فهم القرآن بوصفه نصا أو مصدرًا تشريعيًّا، بل تطرح السؤال عن تواصل الإنسان مع الله من خلال القرآن وعن كيفية التعامل مع القرآن على أنه حدثٌ يريد أن يكون فاعلًا روحيًّا عند مُتلقيه في زمننا الراهن أيضا. ومن ثم، يُصبح القرآن تواصلاً مُراوحًا بين الإلهي والإنسانيّ، يقصد بشكل أساسي دعوة الإنسان للتحرر من كل قيود العبوديّة، ويدعو قارئيه ومستمعيه ليتواصلوا معه كدعوة للحرية الإنسانيّة، كما تواصل معه النبي محمد ﷺ والجيل الأول.

هذا التمييز بين النظر للقرآن على أنه رسالة إلهية تحتوي على مجموعة من التعاليم والتشريعات من جهة، وبين النظر إليه على أنه حدث للحضرة الإلهية حيث تجلى الله في القرآن ليحرك الإنسان كي يصبح يدًا للمحبة والرّحمة من جهة أخرى هو ما سأتطرق إليه في المحور التالي.

رابعًا. الرّحمة بوصفها مفتاحًا هيرمينوطيقيًّا لدراسة القرآن

يجعل القرآن الكريم من صِفة الرّحمة الإلهية المركز الذي تدور حوله الرسالة المحمدية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء 21: 107)، وهو بهذا يعطينا مفتاحًا هيرمينوطيقيا نقرأ القرآن من خلاله. إن الحديث عن الرّحمة لا يقتصر على مغفرة الله لذنوب عباده، إذ يُميِّز القرآن بين اسم الله الرحمن واسمه الرحيم. وقد صنَّف علماء الكلام صِفة الله الرحيم كصِفة فعلٍ لله، تُعبّر عن مغفرة الله لذنوب عباده، أمَّا صِفة الرحمن فهي من أسماء الذات الإلهية التي لا يجوز وصف الله بضدها. أي أن هناك بعدًا للرحمة يتعلّق بمغفرة الذنوب وآخرًا أُطلِقُ عليه مصطلح «البعد الرحماني للرحمة»، يتعلّق بذات الله كما يتعلّق بعلاقة الله بالإنسان.

وردت رحمة الله في مفهومها الرحماني في القرآن الكريم واصفة ذات الله وجاعلة من اسم الله الرحمن مرادفًا لاسمه الله: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ (الإسراء 17: 110). كما أنَّ لرَحمانية اللهَ بُعدًا أنطولوجيًّا يتعلّق بخلق الإنسان وببعثه يوم القيامة، إذ الله بصفته الرحمن ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ (الرحمن 55: 1-3)، والمرجع والمآل إلى الرحمن: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ (مريم 19: 93). كما ربط القرآن بين اسم الله الرحمن وعلاقته بالمؤمنين الصالحين بالْوُدِّ/ المودة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا﴾ (مريم 19: 96). والرّحمة هي الصِفة الوحيدة التي كتبها اللهَ على نفسه، مرة في سياق الحديث عن بعث الإنسان يوم القيامة: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ (الأنعام 6: 12)، ومرة في سياق الحديث عن المغفرة الإلهية: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ

سُوَءًا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الأنعام 6: 54). لا يسع المجال هنا لذكر جميع الآيات القرآنية المتعلّقة برحمانية الله؛ ما أريد طرحه هنا بداية، يتمثّل في تحديد مفهوم الرحمانية الإلهيّة، ومن ثم محاولة عرض ما يترتب على الرحمانية من مسائل تتعلّق بهيرمينوطيقيا القرآن الثيولوجية التاريخيّة.

يمكن تلخيص معاني الرحمانية في القرآن كصفة ذات لله تكشف للإنسان عن إرادة الله له، أي أن الله يريد الإنسان وأنه مازال مريدًا له لذات الإنسان، لا لهدف آخر، فهي تُعبرِّ عن محبة الله للإنسان كهدف للخلق: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة 5: 54).

سأسجّل هنا ملاحظة مهمة سبق وأن أشارتْ إليها أنجيلكا نويفيرت، الباحثة الألمانية في الدراسات القرآنية ومديرة مشروع **المدونة القرآنية** *Corpus Coranicum*، حيث توصَّلتْ إلى أنَّ اسم الله «الرحمن» ظهر لأول مرة في القرآن خلال المرحلة المكية الوسيطة (من 615م إلى 619م)، وذلك بصورة مركزة وملفتة للنظر في سورة مريم[62]، التي عرضتْ قصة مريم وعيسى عليهما السلام. تكررتْ صفة الرّحمة الإلهية في هذه السورة أكثر من أية سورة أخرى، ليؤكد القرآن بذلك على مبدأ الرّحمة كأَصلٍ مُشترك بين رسالتَي محمد وعيسى. وصِفة ذات الله الرحمن في القرآن، كما أشرتُ سابقًا ، كلمة سريانية آرامية الأصل وتعني الإله المحب، وهذا ما عبرَّ عنه القرآن حين وصف علاقة الله بالإنسان على أنها علاقة محبة: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة 5: 54)[63].

إنَّ كون علاقة الله بالإنسان مبنية على الرحمانيّة، التي هي تعبير عن رحمة الله المُحبة للإنسان، يترتب عليها مسائل تدور جميعها حول كون الإنسان هدفا في ذاته، ليس وسيلة لهدف آخر. وهذا هو الأمر الذي يُمكن تأكيد من خلال النقاط الآتية:

1 - إن الرّحمة الإلهية المحبة، ليست الرّحمة كمُجرّد مفهوم للمغفرة، هي القيمة المركزية في القرآن، لذلك يُمكن القول إن الوحي القرآني هو ليس إلا تجلي الرّحمة الإلهية المحبة للإنسان.

2 - لا يحدث هذا التَّجلي بشكل أحادي الاتجاه، إذ القرآن ليس كلام الله مع نفسه أي بشكل مونولوجي، بل هو تواصل الله مع التاريخ، وإذا صح التعبير، دخول الله في التاريخ، ولذلك لا يمكن فهم الوحي دون فهم تاريخ السياق القرآني في القرن السابع الميلادي.

62 Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike, p. 487f; Angelika Neuwirth, Der Koran. Mittelmekkanische Suren. Bd 2,1: Frühmittelmekkanische Suren* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2017), p. 605, 641.

63 إن هذه الآية التي تتحدث عن علاقة الله بالإنسان كعلاقة محبة، وردتْ في سورة المائدة، وقد تحدَّثتْ عن عيسى عليه السلام وعن العشاء الأخير، مؤكِّدةً من جهة أنَّ المحبة والرّحمة هما أصل الأديان السماوية ومِحورها وهدفُها، وجامعة من جهة أخرى بين مفهومي الرّحمة والمحبة.

3 - مهمة هيرمينوطيقا القرآن من هذا المنظور الثيولوجي التاريخي هي الكشف عن رحمة الله في تواصله/ دخوله في التاريخ: أين أصبحت هذه الرّحمة ملموسة؟ كيف غير تجلي الله في وحيه للقرآن المتلقين الأوائل في مكة والمدينة ومحيطهما خلال القرن السابع الميلادي؟ أين كان اتجاه التغيير؟ أتحدث عن اتجاه التغيير عن قصد، ذلك أن القرآن أشار للاتجاه وهو مازال مفتوحًا ويدعوني اليوم لمواصلة الحركة في هذا الاتجاه. هذه «القراءة السهمية» للقرآن مهمة لأنها تؤكد على حركيّة القرآن. الأمر الذي يعني أن القرآن بوصفه تجليًّا لله مازال مفتوحًا للتواصل مع الإنسان. الاتجاه الذي أراد القرآن تحريك المجتمع الأول، مجتمع التنزيل، نحوه لا بد من الاستمرار فيه في سياقنا نحن أيضا، وأعيد التركيز هنا على مسألة الاتجاه وليس النص/ المضمون الحرفي، فيبقى القرآن بهذه الطريقة في صيرورة مستمرة.

4 - إنَّ مُحاولة الاقتراب من تجربة المُتلقين الأوائل مع التَّجلي الإلهي/ القرآن، أي النبي محمد ﷺ والجيل الأول، سيُساعد على توضيح معنى القراءة السهميّة. فقد خبروا القرآن كتواصلٍ إلهيٍّ مُباشرٍ معهم، وليس بصفته كتابا منزلا من السماء ، وقد كان هذا التواصل معنيًّا بالتعبير عن محبته لهم، ودعوته ليكونوا أيادي الرّحمة من خلال تعاملهم مع الآخرين، وإرادة تحريرهم من الظلم والفقر والخرافة. لقد خبروا الوحي كحدث تجلَّى الله فيه برحمته المحبة لهم، فخبروه كفاعل روحي يصبو لتغيير حياتهم في اتجاه التحرر، أي في اتجاه تجلّي الرّحمة والمحبة من خلالهم هم.

ومن الجدير بالذكر أن هدف هذه الهيرمينوطيقا ليس مُجرّد الكشف عن تجلي رحمة الله من خلال القرآن في التاريخ أي في زمن الوحي، بل هدفها أيضا هو تحديث هذا التَّجلي في زمننا الراهن، وإبراز إمكانيات هذا التحديث في السياقات المختلفة. إذ لا يتمثل الهدف في الوصول إلى المعنى الصحيح والنهائي لنصوص القرآن، فما تُقدمه مقاربتي الهيرمينوطيقية هو صوابية انفتاح القرآن على أفهام عدة تُعبر عن تجلي رحمة الله في القرآن.

يُمكن تلخيص المنهج الهيرمينوطيقي الثيولوجي والتاريخي الذي أُقدِّمه في هذه الدراسة من خلال خُطوتين:

الخطوة الأولى: الكشف عن مظاهر وشواهد تجلي الرّحمة الإلهية في القرآن من خلال السياق التاريخي للوحي. إذ تُركز هذه الخُطوة على البحث في الكيفية التي تحققت من خلالها الرّحمة في تاريخ الوحي، سواء من خلال دراسة كيف أصبح المتُلقي الأول فاعلاً أساسيًّا في تحقيق المقصد من التَّجلي الإلهي، الحب والرّحمة والعدالة والحرية؛ ما هو التغيير الذي بدأه القرآن كتجلي لرحمة الله والتي تعبر عن نفسها في الدرجة الأولى في تحرير الإنسان وتحريكه كي يكون هو أداة الحب والرّحمة الإلهيين؟

الخطوة الثانية: تكريس الوعي بين المسلمين اليوم، بأن التواصل مع القرآن ليس مُجرّد عمليّة فكريّة، أو لغويّة، بغية تفكيك رموز القرآن وفهم نصه، بل تواصل مع الرّحمة الإلهيّة، إنه حدث يدعو الإنسان لأن يكون يدًا لتحقيق المحبة والرّحمة في حياته، وبهذا تسمح الهيرمينوطيقا للمسلمين اليوم اكتشاف هذه الرّحمة في تواصلهم مع القرآن، كلٌّ وِفق سياقه التاريخي الخاص به، والسعي إلى تحقيقها في حياته، حيث يُصبح التواصل مع القرآن فعلاً وممارسة للمحبة بدافع المحبة ولهدف المحبة، ويبقى القرآن أيضا حيًّا وناطقًا في حياتهم، لأنه ليس مُجرّد مجموعة تعاليم قيلت في القرن السابع الميلادي ليتوقف بعدها تواصل الله مع الإنسان. القرآن كتواصل مع التَّجلي الإلهي يعني أن الإنسان له دور فعال في هذه العمليّة وأن عليه استحضار سياقه الحالي في هذا التواصل مع الله ليتمكن من تحقيق تجلي رحمة الله. إنَّ الهيرمينوطيقا، وفق هذا المعنى، ليست مُجرّد نظرة للوراء، بل تريد أن تجعل من التواصل مع القرآن حدثًا، فهي أكثر من مُجرّد عمليّة فهم لنص القرآن وفك لرموزه؛ إنها دعوة للانتقال من القراءة أو الاستماع للقرآن إلى مجال الحدث الذي يمس البعد الوجودي للإنسان. إنها دعوة للانتقال من قراءة القرآن على أنه نص لقراءته على أنه فاعل روحي.

إنَّ القراءة الهيرمينوطيقية للقرآن تُمكن من إعادة النظر في مفهوم العبادة، فهي لا تعني مُجرّد امتثال أوامر أو اجتناب نواهي إلهيّة، بل تعني أن يكون الإنسان يدًا لتحقيق المحبة والرّحمة الإلهية وأداتهما، وهذا هو جوهر التدين ومعياره، إنه في الدرجة الأولى الإنسان الذي من خلاله تتجلى رحمة الله وحبه، شريطة أن يقبل هذا الإنسانُ محبَّةَ الله، ليصير بذلك يدًا يعمل الله من خلالها كما جاء في الحديث القدسي المعروف الذي يخبر فيه الله عن علاقته بمحبوبه: «كنتُ سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها وقدمه التي يمشي بها»[64]. أمَّا إذا رفض الإنسان قبول محبة الله، فسيَحِلّ الظلم، وتنتشر المجاعات، وتنشب الحروب، وتعُمّ الكراهيّة، لِتَحُول جميعها دون تحقق محبة الله ورحمته، كما جاء في الحديث «يا ابن آدم مرضت فلم تعدني»[65].

خاتمة

لقد سعيتُ في هذا البحث إلى دراسة جوانب مُختلفة ترتبط بمفهوم الوحي بوصفه تجليًّا إلهيًّا، وكيف يُمكن استثماره في زمننا الراهن من خلال إعادة فهمنا له، وفق أفق جديد. كما حاولتُ

64 محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري: الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه**، تحقيق جماعة من العلماء (بيروت: دار طوق النجاة، 2001 [بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، 1893])، ج 8، ص 105، حديث رقم 6502.

65 مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1955)، ج 4، ص 1990، حديث رقم 2569.

مُعالجة الموضوع بمقاربة هيرمينوطيقية تدمج بين الدراسات اللاهوتية والتاريخيّة للقرآن، بعيدًا عن التحيُّزات المعرفيّة أو الردود الحجاجيّة.

لقد انطلقتُ في بناء الإطار النظري، من مُحاولة الاستفادة من البحث الفلسفي حول الحُرية موازاة مع الاستفادة من التراث الكلامي والصوفي في الإسلام. من جهة، فإنَّ الإله الكامل في ذاته لا يحتاج من أجل كماله على وجود الخلق. ويترتب على هذا أنَّ الإنسان، بوصفه كائنًا يتميّز بإرادة مُستقلة، يقتضي أن يكون خلقُه هدفًا في حد ذاته، لا لحاجة أخرى، ومن هنا يمُكن الانتقال من مفهوم الحرية إلى مفهوم المحبة، إذ الغاية من خلق الإنسان باعتباره إرادة لله أن يُعطي دون أن يأخذ، هي المرادف لمعنى الحب؛ فالحب لا يكون مشروطًا، ولا مُقيَّدًا بالحصول على منفعة أو تحقيق مصلحة. بمعنى آخر، لو كان للكون إله، فلا يمكن أن يكون هذا الإله سوى إله المحبة، الذي يُعطي دون أن يأخذ.

إنَّ التوقف بالبحث عند هذا الحد، سيجعل من الدراسة لاهوتية صرفة، غير أنني حاججتُ في الورقة، بأنَّ الحرية بوصفها قانون المحبة، لها آثار مُهمة على تصورنا لحرية الإنسان، إذا ما استُثمرتْ في بُعدها الأنثروبولجي؛ إذ لا يمكن أن تتحقق علاقة المحبة إلا إذا كانت عن اختيار وإرادة، لا عن إجبار أو تهديد أو خوف. فَكونُ الله هو الإله المحب يشترط أن يكون الله قد منح الإنسان الحريّة، وهيّأ له، في بعد أنثروبولوجيّ، شروطًا تُمكنِّه من التفاعل مع المحبة الإلهية بالقبول أو الرفض. ومن ثم فإنَّ علاقة المراوحة بين الله والإنسان بوصفها علاقة محبة تعني أنها علاقة مبنية على الحريّة، لذلك لن يدخل هذا الإله المحب في التاريخ ويفعل فيه إلا بطرق لا تُقيد حرية الإنسان أو تجعله فاقدًا لها، إذ التفاعل الحر للإنسان مع التَّجلي الإلهي هو قبول للإنسان بأن يكون الله فاعلا في التاريخ من خلاله.

كما تمُكِّن القراءة الهيرمينوطيقية للقرآن على ضوء لاهوت الرّحمة بإعادة النظر في أهم تحد يقف أمام خطاب الرّحمة، إنه ادعاء احتكار الحقيقة المطلقة Religious exclusivism، الذي يترتب عليه النظرة الاستعلائية تُجاه الآخر، إذ يستحضر أتباع دين مُعين أفضليتهم لمُجرّد انتمائهم لدين لا يعتنقه الآخرون، ويترتب على ذلك عنف مادي ورمزي بادعاء أنَّ الجنة والسعادة الأبدية مقصورة عليهم. ولكن كيف يمكن الحديث عن الرّحمة الإلهية مع ادعاء تعذيب الله معظم خلقه، ليس لجرم إنسانيّ ارتكبوه، بل لمُجرّد اتباعهم دين آخر أو عقيدة أخرى؟ إنَّ هذا التحدي يستدعي منا بذل مزيد من الجُهد في الأبحاث والدراسات لتناول هذه المسائل بما يُحقق التوافق مع رحمة الله ومحبته ومكانة الإنسان في الأديان، ذلك أنَّ فهم الدين باعتباره رسالة تحمل القيم الإنسانيّة التي تخدم الإنسان، سيسمح لنا بتجاوز الجانب السلبي من الاختلاف الديني بين المسلم والمسيحيّ واليهوديّ والهندوسيّ وغيرهم، والعناية بجانبه الإيجابي باعتباره إغناء للقيم الإنسانيّة وإثراء لها.

قائمة المراجع

أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1990.

الأحمدي، مُقبل التَّامّ عامر. **شعراء مذحج: أخبارهم وأشعارهم في الجاهلية**. ط 2. صنعاء: مجمع العربية السعيدة، 2014.

الألوسي، محمود شهاب الدين. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.].

إبراهيم، زكريا. **مشكلة الحرية**. ط 2. القاهرة: مكتبة مصر، 1963 [1957].

الباقلاني، أبو بكر بن الطيب. **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**. تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2000.

البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري: الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه**. تحقيق جماعة من العلماء. بيروت: دار طوق النجاة، 2001 [بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، 1893].

الجاحظ، عمرو بن بحر. **رسائل الجاحظ**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1963.

الجمل، بسام. **أسباب النزول: علما من علوم القرآن**. الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

حمامي، نادر. **إسلام الفقهاء**. بيروت: دار الطليعة، 2006.

الخضري، محمد. **أصول الفقه**. ط 6. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1969.

خلاّف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**. ط 8. الكويت: دار القلم، 1956.

سيبويه، عمرو بن عثمان. **الكتاب: كتاب سيبويه**. تحقيق عبد السلام هارون. ط 3. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988.

الشرفي، عبد المجيد (محرر). **المصحف وقراءاته**. المقدمة. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016.

ضمرة، معن محمود عثمان. «الحوار في القرآن». رسالة ماجستير. كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية. نابلس، 2005.

الغزالي، أبو حامد. **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**. تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي. نيقوسيا : الجفان والجابي للطباعة والنشر، 1987.

لسنج، إفراييم. **تربية الجنس البشري**. ترجمة حسن حنفي. القاهرة : دار الثقافة الجديدة، 1977.

نولدكه، تيودور. **تاريخ القرآن**. ترجمة جورج تامر. بيروت: مؤسسة كونراد – أدناور، 2000.

نويفرت، أنجليكا. «القرآن بوصفه نصا من نصوص العصور القديمة المتأخرة». ترجمة بدر

الحاكيمي. **مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث**. 2019/01/23، شوهد في 2022/01/02، على: https://bit.ly/34Sgwgz

_____. «قراءة القرآن في الفضاء المعرفي للعصور القديمة المتأخرة. لماذا نحتاج قراءة أكاديمية للقرآن؟». **قنطرة**. 2021/07/08، شوهد في 02/01/2022، على: https://bit.ly/3fDTbS2

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1955.

Bauer, Thomas. *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin Verlag der Weltreligionen, 2011.

Boisliveau, Anne-Sylvie. *Le Coran par lui-même: Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentie*. Leiden: Brill, 2014.

Diez, Immanuel Carl. *Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen–Jena (1790-1792)*. Henrich von Dieter (ed.). Stuttgart: Klett-Cotta, 1997.

Essen, Georg & Magnus Striet (eds.). *Kant und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

Hume, David. *Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Hamburg: Meiner, 1964.

Kermani, Navid. *Gott ist schön das ästhetische Erleben des Koran*. München: Verlag C.H.Beck, 2018.

_____. *Offenbarung als Kommunikation das Konzept waḥy in Naṣr Ḥāmid Abū Zayds Mafhūm an-naṣṣ*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996.

Khorchide, Mouhanad. *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2018.

Krings, Hermann. "Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken." in: *System und Freiheit*. Gesammelte Aufsätze. Freiburg in Breisgau, München: Alber, 1980.

Lerch, Magnus & Aaron Langenfeld. *Theologische Anthropologie*. Paderborn: Schöningh 2018.

Lessing, Gotthold Ephraim. *Werke. Band 8, Theologiekritische Schriften 3, PhilosophischeSchriften*. München: Carl Hanser, 1979.

Neuwirth, Angelika. "The Discovery of Writing in the Qur'ān: Tracing an Epistemic

Revolution in Late Antiquity." in: Nuha al-Shaar (ed.). *The Qur'an and Adab: The Shaping of Literary Traditions in Classical Islam*. Oxford : Oxford University Press, 2017.

_____. "The Qur'ān as a late antique text". in: Bilal Orfali (ed.). *In the shadow of Arabic: the centrality of language to Arabic culture*. Leiden: Brill, 2011.

_____. *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.

_____. *Der Koran. Mittelmekkanische Suren. Bd 2,1: Frühmittelmekkanische Suren*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2017.

Nöldeke, Theodor. *The History of the Qur'ān. Wolfgang H. Behn (tran.)*. Leiden, Boston: Brill 2013.

Pröpper, Thomas. *Theologische Anthropologie*. Freiburg : Herder, 2011.

Rahner, Karl. *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums. Sämtliche Werke. Band. 26*. Zürich: Benziger, 1999.

Schaeffler, Richard. *Unbedingte Wahrheit und endliche Vernunft. Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden 2017.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hamburg: Meiner, 1997 [1809].

_____. *Schellings Offenbarungsphilosophie und die von ihm bekämpfte Religionsphilosophie Hegels und der Junghegelianer Drei Briefe*. Berlin: Springer, 1843.

Secrétan, Charles. *La philosophie de la liberté*. Paris: Germer-Baillière, 1879.

Stosch, Klaus von. *Herausforderung Islam: Christliche Annäherung*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2019.

Stosch, Klaus von. *Offenbarung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2010.

Ungler, Franz. "Die Kategorie Widerspruch." in: Thomas Sören Hoffmann & Franz Ungler (eds.). *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zu Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994, p. 217-234.

_____. "Ontologie und Transcendentalphilosophie." *Wiener Jahrbuch für Philosophie*. (1992), vol. 24, p. 75-85.

Werbick, Jürgen. "Teilnehmer- und Beobachterperspektive: Wissenschaftstheoretische Reflexionen." in: Khorchide Mouhanad & Marco Schöller (eds.). *Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und islamischer Theologie*. Münster: Agenda-Verl., 2012, p. 34-41.

من مبدأ الإيمان الفردي في كل وقت
حول سؤال النقد الدينيّ للذات في الإسلام*

أحمد ميلاد كريمي**
ترجمة: علي حمدان***

doi:10.17879/mjiphs-2022-3883

ملخص:

بالرغم من أنّ المعنى الثقافي والرّوحي للإسلام يعيش أزمة عميقة، فلا يمكن الحديث، وفقاً للمؤلف، عن جمود الرّوح الإسلامية. فالإمكانيات الداخلية للإسلام، المتمثّلة في الارتباط الوثيق بالعقل والتحفيز على النقد الدّيني العقلاني للذات، لا يمكن فهمها إلّا في سياق ثقافة التنوير، مع الأخذ بالحُسبان أنّ الحديث هنا ليس عن تنوير معين أو حقبة تنويرية بصبغة مسيحية، بل عن ثقافة التنوير. إنّ الوحي، القائم عليه الإسلام بوصفه دين وحي Offenbarungsreligion، يتمّ تعريفه في القرآن الكريم على أنّه فرقان أو فراقين منطقية وأخلاقية، بل وحتى جمالية. من هنا يُدرك الإسلام كطريق السعادة، الذي يؤدي بالإنسان إلى التنوير أو التنويرات المتعددة والمتعلقة بذاته وعالمه ومغزى وجوده ومصيره. لكنّ مضامين الوحي ليست أشياءً معطاة وواضحة، بل إنّ الوحي بصفته الفرقانية يعدّ من هذه الناحية وظيفةً وتكليفًا للمؤمنين، الذين هم وحدهم من يرسمون ملامح الدّين من خلال تفسيراتهم له، والقائمة بشكل رئيسيّ على مبدأ التقييم العقلاني للتأكد من معقوليتها وديمومة قابليتها للنقد؛ إذ لا وجود لمرجعية دينيّة عليا في الإسلام (السنيّ). تحصيل الإيمان في دين الإسلام لا يعني سوى المعالجة الداخلية للدّين نفسه، التي تتمّ في مكان ثالث، يتمّ فيه تحديد الفهم الدّيني على أنّه سعيٌ دائمٌ وراء المعرفة وعجز عن إدراك الحقيقة المطلقة، وأنّ الإيمان الحقيقي مُتمثّل في رجاء الإنسان اللّامنقطع في تحصيل الهداية، فيرتقي التّدين بذلك ليكون سبباً للتواضع المعرفي والانفتاح على الآخر [المتُرجم: علي حمدان].

كلمات مفتاحية: دين الوحي؛ فرقان؛ تنوير؛ عقلانية؛ المكان الثالث

* العنوان الأصلي للمقالة:
Ahmad Milad Karimi, “Von der Maxime, jederzeit selbst zu glauben. Zur Frage der religiösen Selbstkritik im Islam”, in: A. M. Karimi (ed.), *falsafa: Jahrbuch für islamische Religionsphilosophie. Band 3. Religion und Aufklärung*, (Freiburg i.Br: Verlag Herder, 2020), p. 78-102.

** أستاذ الفلسفة الإسلاميّة بجامعة مونستر، ألمانيا.
*** باحث دكتوراه بجامعة مونستر، ألمانيا.

From the maxim of Know thyself at all times

On the question of religious self-criticism in Islam

Ahmad Milad Karimi*

Translated by: Ali Hamdan**

Abstract:

Although the cultural and spiritual meaning of the religion of Islam is in deep crisis, it is not possible to talk, according to the author, about the rigidity of the Islamic spirit. The internal capabilities of Islam, represented in the close connection with the reason and the motivation for rational religious criticism of the self, can only be understood in the context of the culture of enlightenment, bearing in mind that the discussion here is not about a specific enlightenment or an enlightenment era with a Christian character, but rather about the culture of enlightenment. Revelation is defined in the Qur'an as a logical, moral, and even aesthetic criterion *al-furqān*. Here, Islam is understood as the path of happiness, which leads human to enlightenment related to himself, the meaning of his existence and his destiny. However, the contents of revelation are not always clear; rather, revelation as the Criterion makes the believers the only ones who draw the features of religion through their interpretations, based mainly on the principle of rational evaluation to ensure its reasonableness and permanence of criticism. The meaning of faith in Islam is the internal treatment of religion itself, which happens in a third place, in which religious understanding is defined as a constant pursuit of knowledge and an inability to grasp the absolute truth [Ali Hamdan].

Keywords: The religion of revelation; Criterion; Enlightenment; Rationality; Third place

* Professor of Islamic Philosophy at the University of Münster, Germany.

** PhD researcher at the University of Münster, Germany.

أولا. الوحي بوصفه فرقانًا[1]

تتمثّل دعوى الإسلام، الذي عبّر عن نفسه بنزول القرآن، بأنّه عبارة عن تنوير حاسم. ليس المقصود هنا تنويرًا معينًا بصبغة حداثيّة. التفكير يدور بشكل مبدئي حول موضع هذا الدّيني، الذي تجلّى كفرقان، وذلك لإنّه أولاً يَعد الإنسان بالمعرفة، وثانيًا لوجوب إدراكه بحد ذاته كمعرفة. من هنا يُعرَّف الوحي القرآني بأنَّه فرقانٌ، وهو ما يصرح به القرآن بشكل واضح، في الآيات التالية: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا (1) الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا (2) وَاتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا (3)﴾[2].

المتلقي الأول للوحي -الذي يشار إليه بشكل لائق بكلمة «عبد»، وذلك لإنّه فيما يتعلق بالقرآن يسحب إرادته بشكل تامّ مقابل إرادة الله تلبيةً لمقتضيات النبوة- يتمّ تعريفه على هذا الفرقان، وبالتالي هو لا يؤدي وظيفته كأيّ منذر أو واعظ آخر، بل بصفته داعيًا إلى التفريق [بين الحقّ والباطل] بناءً على الفرقان المُوحى إليه.[3] وفي ضوء ذلك فإنّ هذه الدعوة الفرقانيّة لا تخصّ شعبًا مُعينًا أو أُمّةً معينةً ولا تخصّ كذلك جنسًا معينا، بل إنها دعوة شاملة -«للعالمين»-، وذلك لإنّها متجذّرة في الفرقان ولإنّ الحقيقة معيارها.[4] الفرقان قبل كل شيء هو المعرفة الأساسيّة بأنّ الباطل هدّام لنفسه، ولذلك كُلّف النّبيّ أنّ يقول: «جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ ۚ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا»[5]. لا يقول الوحيّ إلا ببطلان ما كان بالفعل باطلاً بنفسه ومن نفسه. الوحيّ يفرّق فقط بين الباطل والحقّ، وهذا هو استحقاقه بصفته فرقانًا. فمن جهة، يجري التفريق هنا من المنظور المنطقي، بحيث يميّز [الوحيّ] بين ما هو حق وما هو باطل، وذلك من خلال الإشارة إلى إدراك آخر لله (مقارنة مثلاً بالمسيحية)؛ ومن جهة أخرى، يجري التفريق

1 الشروحات في هذا المقالة هي نسخة معدّلة وموسّعة عن المقالات التالية:
Ahmad Milad Karimi, “Gegen die Mörder Gottes. Religion und Selbstkritik aus islamisch-theologischer Perspektive”, *Stimmen der Zeit*, no. 5 (Mai 2020), p. 331-338; Ahmad Milad Karimi, “Verklärte Aufklärung”, in, *Warum es Gott nicht gibt und Er doch ist*, (Freiburg i.Br: Verlag Herder, 2018), p. 79-98.

2 الفرقان 25: 1-3

3 ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، (البقرة 2: 42، قارن أيضًا الآية: النساء 4: 71). وفي هذا الصدّد يشير القرآن إلى حقيقة الرسالة نفسها، يُنظر هنا الآية: البقرة 2: 47.

4 ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَن يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ (7) لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ (8)﴾ الأنفال 8: 7-8.

5 الإسراء 17: 81

من المنظور الأخلاقي بين الخير والشّر، لإنّ الوحيّ يُعتبر في الوقت نفسه معيارًا فرقانيًّا (ميزان)، عمله موجّه أساسًا للسعي الدؤوب وراء الخير الأسمى[6].

ومن ثم، يُدرك امتلاك الوحي، كمرجعية للتمييز من الناحيتين النظرية والعمليّة (وحتى الجالمية أيضًا)[7]، بوصفه طريق السعادة[8]. لا يُقيّم الإسلام هنا على أنّه هو السعادة ذاتها، بل هو طريق[9] السعادة[10]. هذا الطريق (طريق الوسط بين الإفراط والتفريط، كما عُرِّف في العصر القديم وبالذات عند أرسطو)[11] مُؤسّس كما يُوضّح الغزالي بشكل دقيق على العلم والعمل[12]. إنَّ العلم والعمل هنا غير منفصلين عن بعضهما البعض، ولكن من حيث نشاطهما يجري تحديد كلّ منهما بشكل معاكس للآخر: العمل ينحصر في إزالة ما لا ينبغي، في حين أنّ العلم مُتمثّلٌ في السعي نحو تحصيل ما ينبغي[13]. هذا يعني أنَّ العمل يجب أن يكون راسخًا في العلم، أي في القُوَّة العقلية المُطابقة له، التي تُدرَك على أنّها قُدرةٌ أو قوةٌ عاملة؛ إنّها العقل العملي. يقول الغزالي: «إنّ الأفعال نتائج الأخلاق، كما أنّ الهويّ إلى أسفل نتيجة الثقل الطبيعي»[14]. من هذه الناحية فلا العمل ولا العادة، ولا الموقف الناتج عنهما، هو ما يشكل ركيزة الأخلاق عند الغزالي، وإنّما هي تلك القوة

6 إنّ معيار السعي الحقيقي لتحقيق الخير هو إرادة الخير ذاته. لهذا يعرّف القرآن الإنسان الأتقى بأنّه ﴿الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّىٰ (18) وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰ (19) إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ (20) وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ (21)﴾ الليل 92: 17-19.

7 ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ﴾ الرعد 13: 17. قارن في هذا الصدّد:
Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, I, 5, 1097 a15–b6.

8 إذا استوعبنا مفهوم الأخلاق على أنّه نظام معياريّ، بمعنى ركيزة تسأل في المقام الأول عن المبدأ الأخلاقي، فستظهر السّعادة بالتالي، من منظور نظرية الفعل، كمبدأ توجيهيّ في الإسلام، من حيث أنّه (أيّ المبدأ التوجيهي) مُتجذّر في إدراك الفرقان، بمعنى أن يعرف [المؤمن] مُفرّقًا [بين الحق والباطل] أنّ الخير لا يتحصل من خلال إشباع الرغبات/ الشهوات وإنما عن طريق العقل.

9 قارن، الفاتحة 1: 6.

10 يميّز الغزالي بين سعادة دنيوية وسعادة أخروية، إذ يُقسم في كتابه **ميزان العمل** الخيرات/ السعادة إلى خمسة أنواع: السعادة الأخروية والنفسية والبدنية والخارجة [أو المطيفة بالإنسان] والتوفيقية، يُنظر: أبو حامد الغزالي، **ميزان العمل**، تحقيق وتقديم سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، 1964)، ص 64؛ وفي الوقت الذي تُحدّد السعادة الدنيوية من كل ما هو دنيوي، يفهم الغزالي السعادة الأخروية على أنّها «بقاء لا فناء له، وسرور لا غم فيه، وعلم لا جهل معه، وغنى لا فقر معه يخالطه» يُنظر: المرجع نفسه، ص 64؛ لكن السعادتان مرتبطتان ببعضهما البعض، لأنّ تحصيل الحياة الآخرة إنّما جُعل بواسطة الحياة الدنيا.

11 Cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Ingram Bywater (ed.) (Oxford: Clarendon Press, 1894 [1962]), II, 2, 1104 b28 & II, 5, 1106 b22.

12 الغزالي، **ميزان العمل**، ص 11-13.

13 المرجع نفسه، ص 23.

14 المرجه نفسه، ص 40.

العقليّة التمييزيّة على العمل بوصفها -كما وردت في كلمات كانط- «مبادئ [الأخلاق] الباطنيّة، التي لا يراها المرء»[15]. ومن هنا فإنّ الإسلام بوصفه دين وحي Offenbarungsreligion يحدّد نفسه بإنّه دين الفرقان، الذي يؤدي مع أشكال التفريق المتعدّدة [بين الحق والباطل وبين الخير والشر والصواب] ومن خلالها إلى التنوير، فالوحي بحد ذاته يمكن أن يُدرَك على أنّه تذكير بسؤال: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[16]. هنا يقوم الأمر أولاً على تنوير [الإنسان] فيما يتعلّق بذاته (في الوجود والعلم والعمل)، وثانيًا على تنويره فيما يتعلّق بالعالم (كعالم مشترك وبيئة محيطة)، وثالثًا -وهو الأساس- حول التنوير فيما يتعلّق بسبب الوجود. من هذه الناحية يظهر أنَّ الاعتقاد القائل إنّ زيادة التنوير تُفضي إلى تضاؤل أكبر للتدين، لم يُثبت صحّته؛ فما تمَّ تجاهله هنا هو أنّ الدين ينتمي جوهريًا إلى الإنسان إذا ما جرى تقبّله كفرقان. وفي ضوء ذلك لا يمكن تحديد [مفهوم] الإيمان بشكل آخر، كما يقول أيضًا جلال الدين الرومي: «وهكذا فإنّه لابدّ من وجود المؤمن المميّز الكيّس الذي يعرف مَنْ تلك الواحدة 'المؤمن كيّسٌ مميّزٌ فَطِنٌ عاقل' والإيمان هو التمييز والإدراك نفسه»[17].

ثانيا. الدين بوصفه قضية مفتوحة

رغم أنّ الإسلام بصفته دين الفرقان يقوم على العلم[18] بحثًا عن الحقيقة بكونها الخير الأسمى، فهو ليس الفاعل (أو الذات الفاعلة) ولا هو موضوع الفعل. الخطأ المتمثّل في تجريد الدين من العنصر الإنسانيّ [كشيء جوهري للدين]، أو تجريده بالأحرى من نفسه عند الحديث عنه، هو خطأ ذو تأثير خطير، وذلك بسبب الإيهام الناجم عنه، المتمثّل في تصوّر وجود إسلام [مستقل] خارج المسلمين. هذا الإسلام الذي لا وجود له أصلاً بهذا التفرد الصارم والشمولي، يصبح موضوعًا للتفكير –وليس نادرًا ما يُوضع في قفص الإتهام- ويُختزَلُ ويُثبَّتُ في تفسير واحد ومنظور واحد ورسالة واحدة. هذا الإسلام البعيد كلّ البعد يمثّل مفهومًا جامدًا، يجري التعامل معه إمّا أثريًّا أو تضخيميّا بمجرد اعتباره صورة الماضي. وبمّا أن الإسلام ليس فيلمًا وثائقيًّا يمكن مشاهدته وتحليله من جديد مرارًا وتكرارًا بشكل جامد، وبمّا أنّ المؤمنين ينتمون بشكل أساسيّ للإيمان، فلا بدّ إذن من فهم الإسلام كحركة/ عمليّة Prozess، يكون المسلمون بغموض تديّنهم جزءًا منها. فمن جهة يرتبط الحكم الدينيّ بأفراد الدّين أنفسهم Subjekte der Religion، الّذين

15 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. AA. Bd. 4*, Der Königlich Preußischen Akademie für Wissenschaften (ed.), (Berlin, 1904), p. 407.

16 الزمر 39: 9

17 جلال الدين الرومي، **كتاب فيه ما فيه**، ترجمة عيسى علي العاكوب (بيروت: دار الفكر المعاصر، [2001])، ص 176.

18 من هنا كان أحب الدعاء إلى قلب النّبي محمد، أن يقول: «رب زدني علمًا» طه 20: 114.

يعبّرون عن هذه الأحكام؛ ومن جهة أخرى، يدور الأمر حول فحص نقديّ مُتجدد ومستمر لهذا التعبير وتطبيق الأحكام بتأمل في عقلانيتها وفق المعايير العقلية – إن كان ذلك ممكنًا. من هنا فإن تحصيل الإيمان لا يعني سوى المعالجة الداخلية للدّين نفسه، الذي لا يكفّ عن وضع نفسه بجميع جوانبه تحت التصرّف بوصفه فرقانًا (أو فراقين) بالمعنى المشار إلية سابقًا.

في المقابل، إذا أدرك المرء دينَ الإسلام كذات فاعلة، بزعم أنّ الإسلام يفعل كذا أو يترك كذا، فسيظهر بوضوح أنّ ما يُساء فهمه هنا، هو أنّ المسلمين أنفسهم هم الّذين يشبّكون إسلامهم بالحياة والفكر، كممثلين لدعوى الله. ليس القرآن هو من يتكلم أو يدين أو يقاضي، إنّما المسلمون أنفسهم هم من يتكلمون ويدينون ويقاضون بالقرآن. وبناءً على ذلك لا يمكن الدفاع عن الإسلام، كما لا يمكن أيضًا مهاجمته. إنَّ المفارقة في [فكرة] الدفاع عن الإسلام، تكمن في رؤية الإسلام كذات فاعلة لتبرئته ممّا ينسب إليه. أمّا المفارقة في الهجوم عليه، فتكمن في رؤية الإسلام كموضوع للفعل ومواجهته أيضا كفاعل.

الدّين في حد ذاته لا يقوم بأيّ عمل ولا يفسّر أيّ شيء. إذ يمكنه أن يكون ركيزة الثقافة والقيم، ويُمكنه أيضا من خلال الدفاع عن المساكين والمحتاجين أن يرتقي بالناس إلى الأفضل، دون أن يُختزل في مجرد أخلاقيات. ولكن في الوقت نفسه يمكنه أن يكون ركيزة للعنف والشر وامتهان البشر، بحيث يصبح الإنسان معه –كما هو في قول غوته– «أكثر حيوانية من أيّ حيوان آخَر»[19]. ومن الواضح أن هناك أمثلة كافية لكلا الظاهرتين في كلّ الأديان. لكنّ القول بإنّ الإسلام شديد التجريد غير موجود -أي الإسلام في حد ذاته- لا يعني التقليل من حجم المشكلة، فالدّين على صورة التعصب الدّيني واحدٌ من الأزمات التي نواجهها اليوم على الصعيد العالمي. في الواقع سيكون من الصبيانية، الزعم أنّ كلّ الحملات الوحشيّة والهدّامة والمهينة للإنسان والمعادية للمرأة وأنّ كلّ أعمال العنف والهجمات الإرهابيّة لا تمت للإسلام بصلة.

إنّه لخوف مُبرر من هذا الفهم للإسلام، الذي يتحكم بطريقة شمولية في جميع مجالات الحياة، فلا يُمكن إغفال أنَّ ضحايا هذا الفهم هم في الأغلب المسلمون أنفسهم. لكنّ السؤال الأهم هو عن معنى القول إنّ كل هذا «ليس له علاقة بالإسلام». بالطبع إن الإسلام الموجود بالفعل محصور في مناطق ثقافية غالبًا ما تتسم بالفقر الثقافي وبانعدام فرص التعليم والأمن وباليأس الإقتصادي وبانهيار البنى التحتيّة وبغياب فرص السّلام. إنَّ الإسلام ليس سبب كلّ تلك المشاكل، كما أنَّه لا يقدّم حلولاً لها. ومهما بدا المظهر الدّيني بسيطا، فإنّ بساطتَه يسكنها تعقيد دقيق، لا يمكن فكّه وإدراكه بقواعد ساذجة وبروايات وتحديدات مفارقة للتاريخ وبالعجز

19 Cf. Ahmad Milad Karimi & Thomas Jürgasch, "'Nicht vernunftgemäß zu handeln ist dem Wesen Gottes zuwider': Überlegungen zu einem vernünftigen Religionsbegriff", in: Thomas Jürgasch et al. (eds.), *Gegenwart der Einheit: zum Begriff der Religion. Festschrift zu Ehren von Bernhard Uhde* (Freiburg i.Br. Berlin Wien: Rombach, 2008), p. 167-187.

عن الدقّة وبالابتعاد [عن الآخر]، ذلك لإنّ الأديان ملتبسة ambivalent. إنَّ التباسها في كونها دينًا خالصًا، هو في الوقت نفسه لاتمايزها Ununterschiedenheit، الذي ينبغي أن يُدرَك على أنّه «مباشرة بسيطة»[20]. في هذه المباشرة Unmittelbarkeit لا يكون الدّين باعتباره اللّامتمايز شرطًا، بل نتيجةً لذلك الوسيط Vermittlung، الذي نزل وحيًا في حياة النّبي محمد. هذه النتيجة، التي فيما يتعلّق بالإسلام تضمّ في الوقت نفسه اليهودية والمسيحية[21]، هي كذلك شرطٌ، وتُعتبر من هذه الناحية شرطا متوسطًا*.

وعلى هذا يترتب بشكل حتميّ أمران جوهريان. الأمر الأول هو أنَّ أفراد الدّين يصبحون محور تفسيرهم الدّيني، إذ هم وحدهم من يُمثّل الركيزة التي يقوم عليها الدّين، باعتبارهم الحاملين لمسؤولية رسم ملامح الدّين، فمن خلال تفسيرهم [للدّيني]، الذي لا يجب احتكاره من قبل مؤسسة معيّنة، يمنحون الدّين وتحديداتهم [الدّينية] من الناحيتين النظرية والعمليّة تشكيلاتها وحيويتها، ولا يتحقق هذا التفسير الحُر إلا من خلال الاعتراف من حيث المبدأ بأنّ أيّ تفسير فردي لا يُمكنه ادعاء صلاحية مطلقة وثابتة لنفسه، كما لا يُمكن عدّ أيّ تفسير للدّين على أنّه تفسير وحيد وشمولي له، لإنّ كلّ تفسير يأخذ بالحُسبان دينامية الرؤى الدّينية وتطوّرها [ويبني نفسه بالتالي عليهما]؛ ومن جهة أخرى، فإنّ كلّ التفسيرات بلا استثناء مُعرضة للخطأ. يُوفّر استبصارُ احتمالية الوقوع في الخطأ مساحةً للانفتاح على التعلّم الفردي للدّين[22]. وبذلك يرتقي الدّين ليكون سببًا للانفتاح. وبما أنّه في سياق الإسلام لا يوجد مرجعيّة دينيّة عُليا، أي أنَّ وجود سُلطة دينية عليا

20 حول مفهوم «المباشرة البسيطة»، يُنظر:

Georg W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*, Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (eds.), (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971), vol. 5, p. 68.

21 إنّ الترابط الدائم والداخلي بالديانات الأخرى راسخ في فهم الإسلام لذاته، وأوضح تعبير عن هذا الترابط يجده المرء في السعي [الدائم] وراء الخير والعدل: {وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} البقرة 2: 148.

* المترجم: الإسلام بحد ذاته هو دين مباشر، ولكنّه في الوقت نفسه مباشرة متوَسّطة، أيّ أنّه دين يرى نفسه كإعادة صياغة متجددة للديانات الإبراهيمية؛ اليهودية والمسيحية على وجه التحديد. وبهذا المعنى فإنّ الإسلام هو نتيجة حركة دينيّة تجلّت في اليهودية ومن ثمّ في المسيحية، ولكنّها تتجلّى في الإسلام كمباشرة جديدة. ومن هنا فإنّ هذا الوسيط Vermittlung يحمل في داخله اليهودية والمسيحية، بمعنى أنّ اليهودية والمسيحية يتمّ رفعهما في الإسلام بالمعنى الهيجلي هنا. وهذا الإسلام يُعدّ من المنظور التاريخيّ شرطًا أساسيًّا للسعادة أو الخلاص. إذن فالأمر يتعلّق هنا بحركة داخلية بين النتيجة والشرط، فالقرآن مثلاً يُعتبر شرطًا أساسيًّا للإسلام، فلا إسلام بدون قرآن، ولكنّ هذا الشرط هو في حدّ ذاته نتيجة للتراثات التواراتية والإنجيلية، التي يتضمنها.

22 وفقًا لفولتير فإنّ إدراك المرء لقابليته للخطأ يعتبر مبدأ التسامح الأول. يقول فولتير: «ما هو التسامح؟ هو الإنسانيّة على الإطلاق. إنّنا جميعًا مجبولون بضَعف وأخطاء؛ ولذلك فإن قانون الطبيعة الأول هو أن نغفر لبعضنا البعض حماقاتنا»، يُنظر:

Voltaire, "Toleranz", in: *Über die Toleranz*, (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2016 [1763]), p. 31.

(على الأقل في الإسلام السّني) سيكون أمرًا غير مفهوم، فقد ساد مبدأ التقييم (العقلاني)، للتأكد من مدى صحة التفاسير الفردية للقضايا الدّينية. إنَّ مبدأ التقييم العقلاني، كونه سعيّ وراء عقلانية [الطرح الدّيني]، لم يثبت نفسه في علم الفقه الإسلاميّ وعلم الكلام فحسب،[23] بل هو جزء أصيل من لحظة التحقّق الذاتيّ من مدى صحة الطرح الدّيني. إنَّ ما يحدّد الفهم الدّيني داخل الإسلام ليس إعلان الحقيقة، بل إدراك العجز عن إعلان الحقيقة. يسير هذا جنبًا إلى جنب مع الموقف المبدئي، القائل بأنّ المعرفة الدّينية هي دائمًا معرفة جماعيّة، وذلك لضمان عدم ظهور تعسف شموليّ في الآراء الدّينية أو موقفٌ نسبي [من المعرفة]، يوفّر لكلّ شخص مبررات لزعم وفعل كلّ ما يريد، وهو ما اعتبره هيجل سوءَ فهم لمفهوم الحرّية[24]. إنّ الحقيقة تتجلى في البحث الصادق والسعيّ ورائها[25]، وفي تدعيم الحججّ وصقلها، وكذلك في الاجتهاد لتحصيل مزيد من المعقولية [للطرح الدّيني]. لكنّ المعقولية الأخيرة/ المطلقة تبقى بعيدة عن المنال. وطبقًا لذلك فإنّ التدّين في السياق الإسلاميّ لا يعني أن المرء مهتد أو مُتحرّر، بل يعني رجاءَ المرء [اللاّمنقطع] بأن يكون على طريق الهداية. والمعنى المتمثّل هنا في لاتحصيلية [الشعور بالأمن من ناحية الهداية] هو شيء جوهري في موضوع الإيمان.

ويتمثّل الأمر الثاني [المترتب على فهم الإسلام بالشكل الموضّح سابقًا] في أنّ الإسلام هو عمليّة غير مكتملة وغير قابلة للاكتمال. إذ ليس ماضيه الجزء الأضخم فيه، ولا مستقبله سيرتقي على تراثه الماضي. ففي الحالة الأولى يُبجّل الماضي، وفي الحالة الثانية يُبجّل الحاضر أو المستقبل. وفي هذا الصدد فإنّ الدّين والفلسفة متقاربان، فكلاهما لا يعرفان تقدمًا؛ بل إنّ تاريخ الإيمان وتاريخ الفكر عبارة عن إصرار دائم على اللاّوصول. ومن ثم، فإنّ أيّ تفسير تاريخيّ وأي تعبير عن فهم دينيّ للإسلام مرهون بسياق عصره. صحيح أنّ الرسالة الدينيّة بحد ذاتها يُنظر إليها على أنّها عابرة للتاريخ ومُتجاوزة للسياقات، ولكنّ فهم الرّسالة وتفسيرها يظلان محصورين ضمن نسيجهما الزماني. فإذا كان كل دين مرهون بسياق عصره، ألا يكون من ثم كل دين هو ذلك الشيء الذي كان عليه في زمانه؟ لهذا السبب لا يمكن إرجاع القرآن إلى رسالة جوهرية واحدة. كذلك أسماء الله الحسنى، لا يمكن اختزالها في اِسم واحد. كما لا يُمكن إرجاع كل الآراء الفقهية والأفكار

23 Cf. Ahmad M. Karimi, *Hingabe. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie*. Rombach Wissenschaften (Freiburg i.Br.: Rombach Verlag, 2015).

24 «عندما يسمع المرء أنّ الحرّية في ذاتها هي أنّ يفعل المرء ما يريد، فإنّ هذا التصوّر [لمفهوم الحرّية] لا يمكن اعتباره إلاّ نقصًا كليًّا في تكوين الفكر، إذ يخلو هذا التصوّر من أدنى فكرة عن الإرادة الحرة والحقّ والأخلاق»، يُنظر: Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 66.

25 يقول ليسنغ في ذلك ما يلي: «ليست الحقيقة، التي يمتلكها أو يظن اِمتلاكها شخص ما، بل هو ذلك الجهد الصادق المبذول في تحصيلها، من يجعل قميةً للإنسان»، يُنظر:
Gotthold Ephraim Lessing, "Über die Wahrheit (Eine Duplik 1778)", in: *Gotthold Ephraim Lessings Schriften*, Karl Lachmann (ed.) (Leipzig: Göschen'sche Verlagshandlung, 1897), vol. 13, p. 24.

العقائدية إلى مذهب واحد ولا إلى إسلوب واحد ولا إلى نتيجة واحدة[26]. إنّ البحث لاستعادة الرسالة الأصلية لدين الإسلام، التي يقوم بها الأصوليون، وبشكل ملحوظ الإصلاحيون أيضا، لا يقدّم نفسه كمُعاد للتراث وحسب، بل يتسبب في القطيعة مع التراث، ويؤدي قبل أي شيء آخر إلى تبسيط للسياقات اللّاهوتية التاريخيّة المعقدة، وتجري ملاحظة ركاكته في خاصيته الهجينة[27].

ثالثا. إصلاح مجهول (الهوية)

على ضوء ما قيل، فإنّ السؤال هو ما إذا كان الإصلاح لا يُشكّل ضرورةً، يجب أن ينفتح عليها كلّ دين وبالأخصّ دين الإسلام؟ إذا كان الإصلاح مطلبًا ضروريًا لإزالة حالة الجمود والتحجّر الذي لا روح فيه، وإذا كنّا لا نريد أن نُخلّف وراءنا إيمانًا ميّتًا لا يبعث فينا إلّا أصواتًا هامدة تواجه شعور التماسك، فهنا إذن لا يُمكن رفض ذلك القديم البعيد الذي أصبح ماضيًا صامتًا، ولا يمكن رفض ما قيل وفُعل وفُكّر؛ بل إنّ ما يقف أمامنا هو ذلك الذي خلفنا؛ إنّه التراث. إنَّ كلمة «نحن» das Wir لوحدها تبعثنا على التفكير. مَن هم الذين ليسوا «نحن»؟ ومن الذي يُسمح له بقول «نحن»؟ إذا أرادت النحن أن تكون ثابتة، بحيث «تبقى هي نفسها ضمن متغيرات السّلوكيات والمعيشات»،[28] فستُحدد [النحن] «سؤال مَنْ» المُتعلقة بالحياة اليوميّة الدّينية das Wer des alltäglich-religiösen Lebens*. إنّ الأمّة بحدّ ذاتها، التي كثيراً ما يُتكلّم باسمها كما لو كانت ذاتًا فاعلةً، لا تطالب بأن تكون هي «النحن»، لإنّها [وببساطة] لا يمكنها المطالبة بأيّ شيء،

26 لقد قام توماس باور وبشكل مقنع بإبراز تاريخ الأفكار في الإسلام ضمن ثقافته الملتبسة، يُنظر:
Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2011;
يُنظر أيضا الترجمة العربيّة للكتاب: توماس باور، **ثقافة الإلتباس. نحو تاريخ آخر للإسلام**، ترجمة: رضا قطب (بيروت: دار الجمل، 2017)

27 يُثبت هانز جورج غادامر أنّ: «على التفسيرية/ الهرمنيوطيقا الانطلاق من فكرة، أنّ على الشخص السّاعي إلى الفهم الارتباط بالموضوع، الذي يجري تناوله في النصّ التراثي، والتمتع بعلاقة أو اكتساب علاقة بالتراث، الذي نشأ فيه النص. من جهة أخرى يدرك الوعي التفسيري، أنّ الارتباط بالموضوع لا يكون على شكل إجماع لا ريب فيه وواضح بذاته، كما هو حال [الارتباط] عندما يكون التراث باق غير منقطع»، يُنظر:
Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), p. 300;
يُنظر أيضا الترجمة العربيّة: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج. الخطوط الأساسيّة لتأويلية فلسفيّة**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2007)، ص 404.

28 Martin Heidegger, *Sein und Zeit. Gesamtausgabe. Band 2*, Friedrich-Wilhelm v. Herrmann (ed.) (Frankfurt am Main: Klostermann, 1973), p. 114.
يُنظر الترجمة العربيّة: مارتن هايدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، ص 233.

* المترجم: حول مفهوم «مَنْ» (das Wer) عند هايدغر يُنظر المرجع نفسه، ص 231 – 258.

فهي ليست إلّا مظهرًا شكليًّا عن «المرء» الاعتيادي، الذي يتحكّم إملاؤه بكلّ شيءٍ. فمن المريح الاختباء وراء ستار اللّاتمايز والمُطالبة بالرغم من ذلك بالاعتراف. «في هذا التستّر واللّاثبوت يُظهر المرء ديكتاتوريته الحقيقية»[29]، كما يقول مارتن هايدغر. في بنية «النحن» يكون «كلّ واحد كماَ الآخر». في صياغة جماعية غير معيّنة وغير قابلة للتعيين يُظهر نفسه اللّامحدّد الفعلي، لكنّه يظهر مُمليًا، لإنّه يدّعي نحنًا لا عثور فيها على أحد. إن [مفهوم] «النحن» يعفي من المسؤولية، إذ «بِاستطاعته بسهولة تحمل المسؤولية عن كلّ شيء، وذلك لإنّه لا أحد هناك يحتاج لتحمل المسؤولية عن أيّ شيء»[30]. وإذا ما تكلمتْ «النحن»، فإنّ «المرء» اللّامحدّد هو في الحقيقة من يفعل ذلك. هو ليس ذاتًا معيّنة ولا عامة، ولا هو شخص ولا جماعة، لا هو روح العالم ولا هو إنسان أعلى Übermensch؛ «المرء» مثل زعيم مجهول الهوية في عباءة الجماعة الصامتة، تعبرّ ألفاظه المعلنة عن الجمود الحقيقي. من هو هذا [اللّامحدّد] - من هي هذه «النحن»؟ ألا ينبغي وجود هيئة دينيّة، تكنوقراطية دينيّة ناطقة، جنس متميّز فوق كلّ الأجناس؟ ألن يكون كلّ شيء [بوجود تلك الجهة] مريحًا ومستساغًا، حيث لن تكون الأسئلة والتحديات الدّينية أمورًا شخصيّة ومُتعلّقة بوجود الفرد، بل ستكون مسائل مؤسساتيّة؟ أم سيكون الدين بذلك عبارة عن «عبادة مزيّفة» Afterdienst Gottes[31] تحت قيادة نخبة دينيّة؟ ضدّ ماذا [ولمن] يتوجّه الإصلاح، إذا كانت دوافعه دينيّة؟ لا يبدو أنّ وجود هيئة دينيّة سُلطوية، تعتبر نفسها صوتا شخصيًّا للحقيقة بحدّ ذاتها، ينتمي إلى مضمون الإسلام. وإذا كانت موجودة وكانت قد اِختارتْ لنفسها أن تكون متحدثة بِاسم المسلمين، فهل يعني ذلك أنّه لم يمضِ الكثير من الوقت عليها حتى حرفت كلّ ما هو دينيّ – بِاسم الدّين نفسه، وفي بادرة الواجب الدّيني؟

إذا جرى إدراك الوحيّ كفرقان، فإنّ هذا الفرقان لا يكشف عن نفسه كواقعة، بل كوظيفة وتكليف للمؤمنين أنفسهم الذين، بوصفهم هم أفراد الدّين، مسؤولون من خلال العلم والعمل على الانفتاح المبدئي لدين الإسلام. وهنا لا يمكن رؤية تلك المسؤولية في تعسّف تفسيرات الدّين الواحد ولا في الموقف الحارس لتفسير يدّعي لنفسه الصلاحية في كلّ الأوقات والأزمنة. إنّ كلّ إصلاح، يجري فهمه والتعبير عنه بوصفه حركة إصلاحية مشمولة برعاية إلٰهيّة[32]، محكوم عليها

29 Heidegger, p. 126;

هايدغر، ص 253.

30 Heidegger, p. 127;

هايدغر، ص 254.

31 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA. Bd. 6. 1. Auflage 1781*, Der Königlich Preußischen Akademie für Wissenschaften (ed.) (Berlin,1904), p. 167.

32 في هذا الصدّد يشير إقبال بشكل صائب وصارم في خطابه أمام رابطة مسلمي عموم الهند في 30 ديسمبر للعام 1930 أنّ «وجود لوثر في العالم الإسلاميّ هو ظاهرة مستحيلة [الحدوث]»، اقتباس عن:
Annemarie Schimmel, *Muhammad Iqbal. Prophetischer Poet und Philosoph* (München: Eugen Diederichs Verlag, 1989), p. 92.

بالفشل، لإنّ الأمر هنا لا يتعلّق بالإصلاح نفسه، بل بشخص المُصلح. لا يمُكن قراءة نهاية النبوة مع شخص النّبي محمد، الذي يعتبر خاتم النّبيين[33]، على أنّها تصحيح أخروي للبنية الدّينية لا يمُكن تكراره. مع النّبي محمد يتراجع الشّخص أمام فكرة الشخصية وتتراجع أهمية الإنسان خلف فكرة الإنسانيّة. إنّ حيوية النبوة يجري صياغتها في الإسلام بموت النبي. هذه القراءة التفكيكية تُظهر أيضًا أنّه لا يكمن أن يكون هناك إصلاح كحركة مقاومة وتجديد فريدة تحت عباءة شخص صائغة لهذا الإصلاح.

من هنا يجب على الإصلاح إخفاء هويته، كما يجب على المصلح الإنكفاء وراء الإصلاح. ولذلك لا يجب أن يكون الإصلاح حدثًا فريدًا من نوعه، يكرّر نفسه بمرور الوقت، بل شيئًا ينتمي إلى المخزون الدّيني، أي إلى الإيمان النشط نفسه. وأمام هذه الخلفية فإنّ على التفكّر في الدّين تشكيل نفسه في صيغة دين التفكّر/ التأمّل. إنّ المطالبة بإصلاح مجمل الدّين بدفعة واحدة يبقى إرادة مجملة غير مبررة علميًا بشكل كاف وتتجاهل ظروف [تشكّل] نسيج معقّد من مواقف الدّين ومضامينه المتعددة المعاني والطبقات[34]. وكثيرًا ما يُشار في القرآن إلى حقيقة أنّه لا يذّكر (من الناحية الدّينية والأخروية وحتى الأخلاقية أيضًا) إلّا أولي الألباب[35]. النداء من أجل إصلاح بدون إصلاحيين، من أجل إصلاح مخفيّ الهوية يرى في التفكّر في الدين المحاولة، التي لا حدود لها ولا هدوء فيها، المتمثّلة أولاً في اِستيعاب الحاضر في تأمّل الإيمان، بمعنى الإنخراط بشكل يلائم العصر zeitgemäß في ظروف وتحديات الوقت الحاضر، وثانيًا في رسم وتشكيل الحاضر والمستقبل المرتبط به بطريقة متجاوزة للوقت unzeitgemäß. إنّ تثبيت [مكانة] المرجعية المتأصل في مفهوم التراث لا يعني في السياق الإسلاميّ طاعة غير مُتأمّلة أو تقليدًا أعمى،[36] إنمّا اِمتلاكٌ متوارَث لتلك

يُنظر النص الأصلي:

Muhammad Iqbal, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Latif Ahmad Sherwani (ed.), 2nd edition (Lahore: Iqbal Academy, 1977 [1944]), p. 3-26; cf. Ahmad M. Karimi, "Muhammad Iqbal und der Aufbruch zu einem lebendigen Islam", in: Ahmad M. Karimi & Mouhanad Khorchide, *Jahrbuch für islamische Theologie und Religionspädagogik*, (Freiburg i.Br: Kalam Verlag KG, 2016), vol. 4, p. 193-214.

33 يُنظر: الأحزاب 33: 40.

34 إذا كانت المطالبة الجذرية بالإصلاح تقوم على ضرورة تغيير ما هو قائم، فإنّ أيَّ تغيير، الذي يعني في جوهره تغيير التصوّر عن الدّين، لا بدّ أن يسبقَه تفسير لذلك الدّين. ولكن من أجل تفسير مجمل الدّين، لا بدّ أن يؤخذ بالحُسبان وبشكل كاف كلّ تشعبات الدّين. إنَّ أيّ إرادة للإصلاح تستند إلى تصوّر معيّن، يكون هو نفسه قابلاً للإصلاح، إذا ما جرى أولاً إدراكه. هذا المسار لا يمكن ببساطة تطبيقه على مجمل الدّين، أيّ الدين كدين. ومن هذه النّاحية فإنّ طريق العلم والتحصيل العلمي للدّين هو موقف متنوع، لإنّه لا يقبل الأحكام الشمولية، وإنمّا يستند إلى الاختصاصات المعنيّة ويسعى جاهدًا من خلال حوار فيما بينها من أجل معقولية التصوّرات والأفكار الدّينية.

35 يُنظر على سبيل المثال الآية 269 من سورة البقرة: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.

36 يقول الغزالي: «من قلد أعمى، فلا خير في متابعة العميان وأتباعهم»، الغزالي، **ميزان العمل**، ص 30.

البصيرة، التي انبثقت عن الخطاب العقلاني حول معقولية [الطروحات الدّينية]، بمعنى أنّ [مكانة] المرجعية لا تمُنح ولا تُكتب لها [بشكل تلقائي]، بل يجري تحصيلها وفحصها. الإعلاء من شأن التراث، الناتج عن الإقرار بعلو مكانة الرؤى والأحكام المكتسبة [من خلاله]، لا يمكن قراءته كمصدر للأحكام المسبقة اللاّموضوعيّة والموجهة ضد ثقافة التنوير الراسخة في [مفهومي] العقل والحرية.[37]

فالعقل نفسه، أي علم المنطق، يجري تحصيله تاريخيًّا وهو ملازم لتراثه. ما هو مطلوب هنا إذن هو العمل على الوصول إلى الجديد من البنيّة والصياغة التاريخيّة للإسلام، وإبرازه، وذلك من خلال تنفيذ أعمال الإصلاح بلا كللّ – من داخل التراث نفسه ومع التراث، ولكن دائمًا بنظرة ناقدة للتراث. وهذا في الوقت نفسه هو طبع القرآن بحدّ ذاته، الذي يعبرّ عن نفسه من صميم التراث الإبراهيمي ويسعى مع التراث وبقصد ناقد لتحقيق الجديد الخاصّ به والمُستصَلح. ففي القرآن يقرأ المرء قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (135) قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾[38].

ولكن، ألا يُطالَب [الإنسان] في الإسلام بالخضوع والعبودية وسحب إرادته في مقابل إرادة الآخر المطلق؟ هل يمكن أن يوجد هنا مجال للشكّ ومكان للنقد وللنقد الذاتيّ للتصوّرات الدّينية، إذا كانت كلّ الدّيانات الإبراهيمية تشهد بقدرة الله الحاكمة؟[39] يبدو أنَّ إبراهيم، باعتباره الصورة الأصليّة للإيمان الحنيف الحقيقي، يُجسِّد في هذا السياق مثال الطاعة والعبودية الكليّة اللاّمُتأمّلة الخارجة عن نطاق النقد والنقد الذاتيّ، الخارجة كذلك عن نطاق الفحص العقلاني. أم أنّ إبراهيم نفسه هو الاختبار الحقيقي في حياة المؤمنين؟ إنّ إبراهيم لا يُشكّل جوابًا عن تحدي الإيمان، بل هو السؤال الأعمق والأكثف مضمونًا. ومن خلال فرض إبراهيم علينا كسؤال، أنّ الإيمان لا يُعطى بسيطًا شفافًا، يفتح الدّين مجاله الخاص به للنقد، يفتح فضاءه للاحتجاج والشكّ والتصحيح والإحجام عن النفس. هنا يظهر بوضوح أنّ الإجابة عن التساؤلات لا تتحدَّد خارج نطاق التراث، فمفهوم التراث لم يكتمل [ولا يمكن له أن يكتمل] بأيّ حال من الأحوال. بل إنّ التراث هو تجسيد للواقع التاريخيّ، الذي يعرض فيه القديم المُتجاوز زمانيًا نفسه مرارًا وتكرارًا في السياق الإسلاميّ الدّيني كشيء معاصر. فقط من خلال ذلك يمكن للإسلام بتوافق مع الإدعاء المُعبرّ عنه فيه أن يكون بقدمه معاصرًا. وبهذه الطريقة يخلق التراث وقتًا كمقياس للتغيير، يشتمل على كلّ ما هو دينيّ. فبهذا المعنى لا يُقبل التراث والدّين عمومًا على أنّه ذلك المعطى وذلك الماضي، وإنّما باعتباره قضية مفتوحة لكون الإنسان، إذا ما أدرك هذا الإنسان نفسه كسؤال في حضرة الله اللاّمُتحصّلة.

37 حول إعادة تأهيل أفكار التراث والمرجعية الدينيّة، يُنظر: Gadamer, p. 281-290.

38 البقرة 2: 135.

39 يمُكن مُقارنة: سفر التثنية 7: 11 مع إنجيل لوقا 5: 27 والعلق 96: 1.

رابعا. المكان الثالث

بما أنّ الإسلام يُدرك على أنّه دين مُوحى به، فإنّ الوحي باِعتباره كلمة الله المطلقة يمثّل في دين الإسلام المرجع الأول والأعلى للحقيقة الدينيّة، التي نُقلت مع العالم النبوي ومن خلاله. لكنّ الحاسم في الأمر هنا، هو أن هذا الوحي القرآني (وتشابك الحياة النبوية معه) ليس شيئًا مُعطىً ببساطة. فالقرآن كقرآن يبقى بعيد المنال das Unverfügbare، ينقل نفسه، ببُعده هذا، بشكل مباشر في فعل التلاوة الجمالي[40]. أما السياق الموضوعيّ والمضموني للقرآن، الذي لا يمكن اِعتباره شيئًا واقعًا خارج صورته، فيجري اِلتقاطه عن طريق الفهم. بين المؤمن وبين القرآن توجد إذن مسافة لا يمكن تجاوزها، التي يمكن وصفها بالمكان الثالث، اِعتمادًا لمصطلح هومي بهابها[41]. هذا المكان الثالث يمثّل فضاء الفهم المفتوح وفضاء التعدّدية والشكّ والتصحيح وفضاءً للاِحتجاج على الله. كلّ تقرّب من القرآن يتحدَّد إذن في هذا الفضاء الثالث، إذ لا يمكن تخطي الفهم بوصفه المغزى الداخلي للنصّ نفسه. ومن هنا يُفهم إذن لماذا لا يُشكّل القرآن نصًا اِخباريًا محضًا ولا تقريرًا تاريخيًّا أو مجموعة [نصوص تضمّ] قوانين معياريّة حصرًا، بل نصًا شاعريًا متعدّد المعاني، يتّسم بالأمثال والاستعارات، لا يتطلّب معرفة تاريخيّة فقط، بل فهمًا أدبيًا بلاغيًا وقدرة على الانفعال اللّاهوتي متعدد الأديان وشعورًا روحانيًا لطيفًا وإلمامًا بالعلوم الفقهية وانفتاحًا فلسفيًّا متافيزيقيًا. وأمّا الفهم المنبثق عن هذا المكان الثالث ومن خلاله، فهو بالأساس متعدّد، لإنّ كلّ فهم يقرّ مسبقًا بإنّ موضوع الفهم يكمن أيضًا فهمه بشكل مختلف. إنّ فعل الفهم هنا يتعلّق بروح القرآن وليس بحروفه، وبناءً على ذلك يستحيل ببساطة قراءة القرآن قراءة حرفية، وكلّ قراءة من هذا النوع تعدّ مغالطة تفسيرية، فهي تُعدّ أولاً خطأ دينيًّا، وذلك لإنّ قناعة المرء بأنَّه قادر على الالتزام بظاهر القرآن تحصر بالتالي مرجعية العلم الإلهي والمطلق ، التي لا يمكن الوقوف عليها والتي تجد التعبير عنها في القرآن، فالقرآن هو كلمة الله الخالصة[42]. وثانيًا تفشل [هذه القراءة] في إدراك حقيقة أنّ الفهم عمومًا لا يمكنه أن يكون فريدًا وأبديًا، إنّما هو دائمًا ظاهرة تاريخيّة متنامية، لا يمكن حدوثها بشكل مستقل عن السياق وعن الذات الفاهمة بالأخص.

40 حول التفسير الجمالي للقرآن يُنظر المراجع التالية:
Ahmad M. Karimi, "Versuch einer ästhetischen Hermeneutik des Koran", in: Mouhanad Khorchide & Klaus von Stosch (eds.), *Herausforderung an die islamische Theologie in Europa* (Freiburg i.Br: Verlag Herder, 2012), p. 14-31; Ahmad M. Karimi, "Die Bedeutung der Koranrezitation. Zur inneren Verwobenheit von Ästhetik und Offenbarung im Islam", *Theologisch-praktische Quartalschrift*, no. 164 (2016), p. 265-271.

41 cf. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London/ New York: Routledge, 1994), p. 37.

42 يُنظر على سبيل المثال: أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميّين واِختلاف المصلّين**، تحقيق هلموت ريتر (فيزبادن: فرانز شتاينر، 1963)، ص 291؛ أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (القاهرة: مطبعة مصطفى الباب الحلبي وأولاده، 1939)، المجلد 1، ص 113.

لا يعمل المكان الثالث ضدّ جمود التصوّرات الدينيّة فحسب، بل يعمل في نفس الوقت ضدّ عشوائية [التفكير الدينيّ]، التي تشرّع أيّ تفسير للدين. إنّ الانفتاح والغموض وتعدّد الأصوات الكامنين فيه، سيُساء فهمها جميعا إذا لم يتأسس التفسير الدينيّ على أيّ مبدأ. إنَّ كل الفضائل من قبيل العدل، والسلام، وإيواء المحتاجين، ومعاملة جميع النّاس بالمثل بغض النظر عن لون بشرتهم وجنسهم وميولهم الجنسي وانتماءاتهم الوطنية، وحماية حرية التعبير والدين؛ حتى وإن لم تحظى إلى يومنا هذا بالتقدير الكافي والشامل، فإنّها في روح القرآن تُشكّل بالفعل مُثلاً عليا، وتُعدُّ في الوقت نفسه معيارًا وتوجيهًا. إنَّ الصلاحية المطلقة لهذه الفضائل، التي يأمر بها العقل، ينبغي اعتمادها دينيًّا ووضعها موضع التنفيذ. ومن هنا فإنّ النقد الدينيّ للذات يتنمي لجوهر الإيمان. الدّين والنقد الذاتيّ في الإسلام لا يعْتبران حرف العطف «و» الرابط بينهما جمعًا، بل يأخذاه على محمل الجدّ كأداة تفسيرية، وذلك إذا ما قادت الحياة الدينيّة بتواضع معرفي إلى العيش في المكان الثالث. المكان الثالث هو مكان فحص النفس والتصحيح المستديم لها، وهو أيضًا مكان الشكّ بها. هذا الصراع مع النفس يتجذّر في استبصار عدم كمالها وكذلك في الوعي بإنّ الإيمان الحالي هو دائمًا غير كاف. لذلك يقول الرومي مُصيبًا: «وقد بقي البعض في التنازع. وأولئك هم تلك الطائفة التي تشعر في داخلها بالغمّ والألم والأسى والحسرة، ولا ترضى بحياتها. وهؤلاء هم المؤمنون»[43]. ومن ثم، فإنّ الإيمان يتأتى على مسافة من نفسه، إذا ما جرى إدراكه على أنّه احتجاج على الله وشكّ في كلّ ما يُؤمن به [الإنسان] وفرصة لتجاوز الذات. لذلك يبدو واضحًا لماذا لا يمكن تحديد موقع الاحتجاج والشكّ خارج حدود الدين، فهما ينتميان إلى فهم الدين لنفسه. كلّ شكوى دينيّة وكلّ نقد يجب أن يكون في الحقيقة نقدًا للذات، نقدًا داخليًا للذات، إذا ما أراد الإيمان أن يتحقق حدوثه. إنّ التشكيك في الإلٰه وسلطته والتشكيك في الوعد الدينيّ والسّلام الأخروي ليس تعبيرات للشكّ الإلحادي (فقط)، بل إنّه ينتمي إلى مخزون الإيمان ذاته لقد أثر هذا الموقف الفكري بشدة في عدد من الشخصيات في التاريخ الإسلاميّ من قبيل عمر الخيام، وفريد الدين العطّار، ومولانا الرّومي، وحافظ الشيرازي، وكثير غيرهم. ومن هنا يمكن النظر إلى الإيمان على أنّه فرض، لإنّه لا يشجع على «الرّاحة» و«الكسل» و«الجبن»، استحضارًا هنا للجوانب المركزية المناهضة للتنوير، التي أبرزها كانط في مقاله الشهير حول سؤال التنوير[44]. بل على العكس من ذلك: إنّ الإسلام يعني دائمًا السعي والبحث وراء معنى أن يكون المرء مسلمًا. هذا الصراع مع الإسلام غير المكتمل وغير القابل للاكتمال باعتباره تعبيرًا عن كون المرء مسلمًا متأصلٌ في إحياء المكان الثالث. إنّ مكان فهم الاختلافات الأدائي (وليس الفيزيائي) كمكان الالتباس والجدل «الجميل» يخلق باستمرار شيئًا جديدًا – في خطاب يبقى دائمًا نشطًا، لإنّ كلّ شيء هنا مفتوح وقابل لإعادة تفسيره وترجمته

43 جلال الدين الرومي، **كتاب فيه ما فيه**، ص 127.

44 Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, *Berlinische Monatsschrift*, no. 12 (1784), p. 481.

ووضعه في سياقات جديدة مرارًا وتكرارًا. ومن ثم، فإنّ الإيمان يُؤدي إلى انشغال [دائم]، انشغال [دائم] مع الله، يجعل من الإيمان أعمق صور الوجود الإنسانيّ.

وفقًا للقرآن فإنّ القلب يجد في ذكر الله الطمأنينة[45]، ولكن إيجاد [الطمأنينة] يُعرّف بكونه عمليّة الإيمان الفعلية، المتمثّلة في الزلل عن «الطريق المستقيم»[46]، لإيجاده من جديد والفشل مرة أخرى [في الثبات عليه]، ليُهدى [المؤمن] إليه من جديد. وفي أثناء ذلك، لا يفتتح المكان الثالث للدين الحوارَ الداخلي والرابطَ الدائم بين الوحي والعقل فحسب، بل إلى جانب العقل، الذي أصبح ناقدًا لذاته (منذ الغزالي وكانط)، يستوعب [هذا المكان] بداخله الدين أيضًا، الذي أصبح هو الآخر ناقدًا لذاته، إذا كان الدين أكثر من مُجرَّد تلك «الشمس الوهمية، التي تدور حول الإنسان»[47]، كما يفترض ذلك كارل ماكس.

لكن إذا كان النقد الدينيّ يرى في صورة الدين عمومًا، باعتباره خيالاً وظيفيًّا، حالةً مزريةً يُخطئ فيها الإنسان مجبورًا تحديده الحقيقي، فإنّ [النقد الدينيّ] يكون هنا أيديولوجيًا، ذلك لإنّه يعتبر أنّ فهم الدين هو الدين نفسه، ومن ثم يثبت ذلك التفسير [للدين]، الذي هو أصلاً يعارضه. إذ لا يمكن إنكار أنّ الأفكار الدينيّة المتشدّدة وتفسيرات الدين المُحفّزة على القتال وحتى الإرهابية منها دائمًا ما كانت موجودة، وبالأخصّ في حاضرنا المُعوْلم، وبذلك تكون بعيدة كل البعد عن نقد الذات وخارج العقل والتنوير ومتعارضة مع فضائل الإنسانيّة ومُثلها وقيمها. لكن تبسيط مفهوم التدين في فهم هشّ كهذا هو ببساطة أمر منقوص، فبالطبع يمكن للدين «كعمل بشري» على حد تعبير كارل بارث أن يكون «عبادة وثنية وشرعوية».[48] ومن أجل ذلك يجري التعبير في القرآن نفسه عن نقد حاسم مُوجّه ضدّ الدين، الذي يظهر إمّا كمجرد تدين زائف[49] وإمّا في شكل تكوين جماعات طائفية ذات طابع قوميّ أو عرقي أو تفضيلي لجنس دون الآخر. تبعًا لذلك يُدرك الإسلام على أنّه هبة، هبة من الله، ليمنح الإنسان حياته لله، وليفهم [الإنسان] نفسه بعلاقته بالله كإنسان في خدمة البشر، وهذا يُعاش من خلال حقيقة أنّ الإنسان لا يملك الله، بل في هذا التعجيز -أنّ الله لا يمكن إدراكه وتحصيله-، يبقى السؤال عن الله حيًّا. إنّ الله يبقى إذن سؤالاً، ذلك السؤال، الذي لا يمكن أن يوجد ما هو أكثر منه إثارةً للتساؤل.

45 يقول الله تعالى في القرآن: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾، الرعد 13: 28.

46 الفاتحة 1: 6.

47 Karl Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, in: Karl Marx & Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, (Berlin, [DDR]: Deitz, 1978), vol. 1, p. 378.

48 Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die kirchliche dogmatik. 1. Die lehre vom wort gottes. Prolegomena zur kirchlichen dogmatik. Zweiter halbband* (Zollikon-Zürich: Evangelischen Verlag, 1938), p. 355.

49 يُنظر: البقرة 2: 177.

خامسا. مِن مبدأ الإيمان الفردي في كلّ وقت

إنّ النقد اللاّهوادة فيه، الذي لا يهاب شيئًا ولا أحدًا، ينتمي -كما قال فريدرش إنجلز عام 1880م- إلى السمة المميزة للتنوير: «الدين، النظرة إلى الطبيعة، المجتمع، نظام الدولة، كلّ شيء خضع للنقد الأكثر قسوة. كان على كلّ شيء إمّا تبرير وجوده أمام كرسي قضاء العقل أو التخلي عن الوجود. لقد جرى تطبيق العقل المُفكّر على كلّ شيء بوصفه المعيار الأوحد»[50]. هذا الموقف الفكري بقيادة العقل، الذي طوّر نفسه من داخل الفلسفة الحديثة وتُوّج بالثورة الفرنسية، باعتباره معيار الحق، يظهر وكأنّ لا بديل له. ولكنّ هذا المظهر يوحي أنَّ هناك تنويرًا عابرًا للسياقات والدين والثقافات، الأمر الذي لا يخلو من الإشكاليات، وذلك لإنّ التنوير يُستخدم هنا كمفهوم شامل، هو أقرب إلى اللاّوضوح.[51]

إنّ فهم التنوير على أساس أنّه علاج لكلّ داء لا يُعتبر في تحديده غير الدقيق هذا إلاّ انحرافًا عمّا يقدمه التنوير نفسه، وذلك لإنّه في لاتمييزه [لمضامين التنوير] يبجّل التنوير. وكما هو منقول تاريخيًّا فإنّ الحركة الفكرية التنويرية في خاصيتها النقدية كانت مرتبطة حقيقة بالدين المسيحية ومؤسساتها الكنسية[52]. إذ لا يُمكن عد التنوير إنجازًا للمسيحية، بل هو في الواقع إستفزازٌ لها، حيث كانت نظرتها

50 Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. Gesammelte Werke*, (Berlin: 1882), vol. 19, p.189.

51 كما هو معروف، قام موسى مِندلسون، قبل إيمانويل كانط، بإبداء رأيه حول سؤال التنوير الذي أثاره القس البروتستانتي يوهان فريدرش تسولَنر بشكل استفزازي، يُنظر:
Moses Mendelsohn" ,Über die Frage :was heißt aufklären?", *Berlinische Monatsschrift*, no. 4 (1784), p. 193-200;
يقول تسولنر: «ما هو التنوير؟ هذا السؤال الذي يكاد يكون بنفس أهمية سؤال: ما هي الحقيقة؟ ينبغي الإجابة عليه قبل الشروع بالتنوير. ومع ذلك لم أجد جوابًا عليه ولا في أي مكان!»، يُنظر:
Johann F. Zöllner, "Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?", *Berlinische Monatsschrift*, no. 2 (1783), p. 516;
وإلى جانب موسى مِندلسون سوف يشقّ التنوير في السياق اليهودي (השכלה /هسكله) طريقه الخاص به من خلال مفكرين آخرين مثل دافيد فريدهاندلر وماركوس هرتس. يُنظر في هذا الصدّد المراجع التالية:
Christoph Schulte, *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte* (München: Beck, 2002);
Mordechai Graetz, "Jüdische Aufklärung", in: Mordechai Breuer & Michael Graetz (eds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band I, Tradition und Aufklärung : 1600-*1780 (München : Beck, 2000), p. 251-351.

52 كما هو معروف كتب كانط عام 1793 ما يلي: «وإنّه فقط من أجل وجود كنسية ما، والتي يمكن أن يكون ثمة منها أشكال مختلفة جيدة على حد سواء، إنّما يمكن أن يكون ثمّة شيء مثل أحكام الشريعة (Statuten)، بمعنى أوامر ووصايا مأخوذة على أنّها إلهيّة، وهي في التحكيم الخلقي المحض تحكّميّة وعرضية. أمّا أن نأخذ هذه العقيدة القائمة على أحكام الشريعة، (التي هي منحصرة على كلّ حال في نطاق شعب ما، ولا يمكن أن تتضمّن الدين الكوني للعالم)، على أنّها أمر جوهريّ من أجل خدمة الله وعبادته بعامة، وأن نجعل منها الشرط الأعلى للفوز بالرضا الإلهي عن الإنسان، فهذا لا يعدو أن يكون وهمًا في الدين (Religionswahn) يكون اتّباعه ضربًا من العبادة الزائفة (Afterdienst)، بمعنى ذلك النوع من

التقليديّة للعالم والإنسان وعلاقتها بالدولة ومفهومها للسلطة سواء على المستوى الفرديّ أو على المستوى الجماعي والمجتمعي عرضةً للنقد، حتى أنّ مسيحية العصر الحديث تقوم بشكل حاسم على هذا النقد وعلى موقف مُتحفظ من مسيحية [العصور الوسطى]. ومن ثم، فإنّ فرض هذا السياق التاريخيّ على التراثات الدينيّة الأخرى لا يمكن أن يجري إلّا بالقوة. إنَّ مفكرين مثل توماس هوبز، وجان جاك روسو، وفرانسوا ماري آروويه (فولتير)، ويوهان جورج هامان، وكريستوف مارتن ويلاند، وأندرياس ريم، وغوتهولد إفرايم ليسينغ، وإيمانويل كانط وغيرهم، فكّروا وكتبوا في وجهات نظر مختلفة وبالذات في سياق المسيحية، وفي كثير من الأحيان من منطلق نقدي للدين المسيحي.

ليست المسألة هنا تحفظًا على مبدأ التنوير [المتمثّل بمقولة] «التفكير بشكل فردي في كلّ وقت»[53]، ولا يمكن أن تكون المسألة هنا التقليل من شأن ثقافة التنوير، على أساس أنّها مُخصّصة وليست شاملة. بل إنّ الأمر هنا هو تمييز في المطلب، أنّ الدين وكلّ ما هو دينيّ يجب أن يخضع للتنوير[54]. فالدين لا يمكن تنويره بأي حال من الأحوال، بل البشر، الذين يجدون موطنهم في الدين. وكذلك يجب ألّا يُفهم الدين على أنّه مسألة خاصّة، بل هو بصدق مسألة شخصيّة، وكشخص فإنّ المرء دائمًا هو جزء من الجمهور، فالإنسان هو مكان الدين. ومن هنا فإنّ المُسلِمات والمسلمين مطالبون بتفسير دينهم بمسؤولية وعلم وتواضع، مُعتمدين بذلك على عقولهم، وذلك حتى لا يجري توجيههم من الخارج، مُتسببين بذلك لأنفسهم بأنفسهم، وهو الأمر الذي يؤدي كما هو معروف إلى القصور Unmündigkeit. فلا التنوير هو تنوير واحد، ولا مشروع فترة التنوير من تاريخ الفكر الأوروبي، الذي يجب النظر إليه على كلّ حال بنظرة تمييزية، ظلّ من هيجل[55] إلى

التقديس المزعوم لله، الذي هو معمول على نحو مضادّ تمامًا للعبادة التي فرضها علينا بنفسه»، يُنظر: إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت: جداول، 2012)، ص 265-266.

53 Immanuel Kant, "Was heißt: Sich im Denken orientieren?", in: *Abhandlungen nach 1781, AA. Bd. 8*, Der Königlich Preußischen Akademie für Wissenschaften (ed.), (Berlin, 1904), p. 146.

54 يتبنّى برنهارد أودِه أطروحة تقول أنّ الإسلام باِعتباره دين العقل في حدّ ذاته يبدو تنويرًا (للمسيحية)، وهو بالتالي غير ملزم بتلبية المَطلب القائل أنّ [الإسلام] يفتقر إلى تنوير، يُنظر:
Bernhard Uhde, "Islamischer Glaube versus christliche Kultur. Zur Kritik an der These vom Aufklärungsbedarf des Islam", in: Thomas Böhm et al. (eds.), *Glaube und Kultur: Begegnung zweier Welten?*, (Freiburg i. Br.: Herder, 2009), p. 141-155.

55 "Aufklärung des Verstands macht zwar klüger, aber nicht besser", Hegel, *Werke*, vol. 1, p. 21.
إنّ النقد الجدلي للدين من قبل التنويريين الفرنسيين بالأخصّ، لا يملك قدرة إقناع كافية، كما يقول هيجل بالتحديد في كتابه **ظاهريات الرّوح**، يُنظر: المرجع السابق، الجزء 3، ص 409؛ ويُنظر أيضا:
Jürgen Stolzenburg, "Hegels Kritik der Aufklärung. Zum Kapitel: 'Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben' in der Phänomenologie des Geistes", in: Wolfram Hogrebe (ed.), *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes* (Würzburg : Königshausen & Neumann, cop. 2008), p. 155-174.

[تيودور] أدورنو و [ماكس] هوركهايمر بلا نقد[56]. داخل هذا السياق، أعرب أيضًا ميشيل فوكو في مقال له بعنوان «ما هو التنوير؟» «Qu'est-ce que les Lumières?» عن شكوكه حول المدى الذي يمكن فيه الحديث عن التنوير عمومًا بلا نقد ودون أن يؤدي ذلك إلى نقله إلى نقيضه، بحيث ينحطّ إلى [درجة] الابتزاز، [يقول فوكو]: «هذا لا يعني، أنّ على المرء أن يكون إمّا مع التنوير أو ضدّه. بل بمعنى أدق يعني ذلك، أنّ على المرء رفض كلّ ما يمكن أن يشكّل بديلاً مبسطًّا وذا مرجعية: فإمّا أن تقبل التنوير وتبقى في تراث عقلانيته، (الأمر الذي يراه البعض إيجابيًّا والبعض الآخر تهمةً)، أو أن تنتقد التنوير محاولاً بناءً على ذلك تجنّب مبادئ العقلانية هذه، (الأمر الذي يمكن النظر إليه أيضًا مرةً على أنّه أمر جيد ومرةً أخرى على أنّه أمر سيء). ولا يمكن للمرء الإفلات من هذا الابتزاز بالكامل، بأن يُدخل تفصيلات دقيقة جدليّة من خلال السعي لتحديد الأشياء الجيدة والأخرى السيئة، التي يمكن أن يحتويها التنوير»[57].

وبالرغم من أنّ المعنى الثقافي والروحي لدين الإسلام يعيش أزمة عميقة، فلا يمكن الحديث عن جمود الروح الإسلاميّة. الإمكانات الداخلية للإسلام، بمعنى الارتباط العميق مع العقل نفسه من ناحية، والتحفيز على النقد الذاتيّ العقلاني من ناحية أخرى، يمكن فهمها في سياق ثقافة التنوير. الحديث لا يدور فقط عن حقبة أو فترة التنوير (بصبغة مسيحية)، ولكن عن ثقافة التنوير. فالثقافة هي باستمرار عمل (فردي وذاتيّ التفكير)، يصفه كانط بإنّه «شاقّ»[58]. ولذلك ينفي كانط صحة الرأي القائل بأنّ هناك زمنًا مستنيرًا، إنّما هناك زمن أو أزمنة للتنوير، لا تعرف بديلاً آخرًا له، ففيها لا يُجبر أحد على التنوير كإيديولوجيا جديدة، بل فيها افتقار للحرية في وقت تكون فيه الحرية مطلوبة، وتبسيط في وقت تكون فيه روح التعقيد مطلوبة، وقهر في وقت يكون فيه تقرير المصير ضرورة ملحّة، وتقليل من شأن الآخر في وقت يكون فيه التلاقي على مستوى النظر ضرورة. في [أزمنة التنوير] تسمى هذه الأمور بأسمائها وتتضّح خطورتها. لهذا فإنّ من مخزون ثقافة التنوير التفكير الإيماني المنبثق عن المكان الثالث بتواضع معرفي، وذلك لتجاوز [فكرة] التسامح والوصول إلى تدين يُنتج إنسانًا راشدًا وناقدًا في مجتمع تعددّي وحرّ وديموقراطي ويملأه روحانيًّا بمعنى وجوده.

56 إنّ الشكّ الصادر عن أدورنو و هوركهايمر حول ما إذا كانت البشرية قد نجحت بالفعل من خلال التنوير «بالدخول في حالة إنسانيّة حقيقية» هو شكّ مبرّر تمامًا. الجدل لا يدور هنا حول التنوير بشكل عام، ولكنّ النقد الموجّه ضد الأسلوب، الذي من خلاله جرى التعبير عن التنوير في تاريخ الفكر الأوروبي بشكل سلطوي على أساس أنّه «عقل صناعي» وتُوّج في وبال ظافر (triumphalen Unheil)، يُنظر:
Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, "Dialektik der Aufklärung", in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, (Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1997), vol. 3, p. 11.

57 Michel Foucault, *Existenz und Ästhetik: Schriften zur Lebenskunst* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007), p. 183.

58 Immanuel Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", p. 482.

لا الوحي بحدّ ذاته ولا المضامين التي يحتويها من مواعظ وقصص وأحكام وأفكار فلسفيّة ولاهوتيه، يمكن قبولها كمعلومات خالصة أو كمجموعة قوانين معطاه أو كرسائل واضحة المعنى. فكلّ شيء -حرفيًّا كلّ شيء-، يجب أن يخضع للتأويل، حتى يصبح فهمه ممكنا، فدين الإسلام لا يسعى لتفسير العالم. من هنا فإنّ أيّ فهم في ظلّ هذه الخلفية لا بدّ وأن يكون قابلاً للنقد. وفي هذا السياق فإنّ أفكار وآراء ونتائج التراثات المعرفية ذات الصلة، التي جرى التحصّل عليها من خلال التنافس العقلاني حول معقولية مضامينها، والتي يجري قبولها كخبرات، يمكن لها أن تخلق بعض الوضوح، بل يمكن النظر إليها أحيانًا كمرجعيات، ولكنّها تبقى بالرغم من ذلك خاضعة للنقد البناء القائم على العلم. فهذه الأفكار والآراء لا يمكن لها أن تقوم بمهمة الفهم الدينيّ الفردي الخاصّ بالمؤمنين، إذ يظل ذلك أمرًا فرديًّا. وهذا يعني، أنّ مبدأ «التفكير الفردي في كلّ وقت» يتطلّب دائمًا وجود أفراد مؤمنين، في حال ما إذا كان هؤلاء لم يفقدوا مِيزتهم، أي تلك المِيزة المتمثّلة في العيش على مبدأ الإيمان الفردي في كلّ وقت.

عن أيّ ثقافة، أو بالأحرى عن أيّ ثقافات التنوير يمكن إذن الحديث في سياق دين الإسلام؟ إذا كان الإسلام لا يُعتبر هرطقة مسيحية ، كما ادعى كلّ من يوحنّا الدمشقي (ت. 753م) و بطرس فينيرابيليس (ت. 1156م) وألاين ديليه (ت. 1203م) في العصور الوسطى، فإنّ المطالبة بالتنوير، كما كان الأمر في أوروبا المسيحية، ليس لديها ما يبرّرها موضوعيًّا. فاللّاهوت في الإسلام باِعتباره علم إلٰهيات جدلي (علم الكلام) يقوده العقل ويؤدي الجدل المتأصل فيه إلى المعرفة لم يتطوّر في هذا السياق[59]. اللاهوت الجدلي، الذي أصبح في وقت لاحق منهجيات بمضامين واسعة، لا يُدرك على أنّه عقائدي، ولكن يجري إنشاؤه بشكل حواري وجدلي. لا تعرف هذه النشأة، التي استندتْ في كثير من الأحيان على نصوص قرآنية وتقاليد نبوية، مرجعية أخرى غير كرسي قضاء العقل نفسه. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ الفلسفة بالذات، التي يجب إدراكها بلا شكّ على أنّها جزء من العلوم الإسلاميّة الرئيسة، تقوم في دين الإسلام بدور مهم في تشكيل العقلانية وترسيخها في التصوّرات الدينيّة. فمنذ نشأة الفلسفة في الإسلام، التي تطوّرتْ بشكل وثيق مع التلقي والاِستيعاب النشط للتراث الفكري للعصور القديمة والقديمة المتأخرة، جرى قبول شخصية الفيلسوف بما يحمله من أفكار، وكان مكانه داخل الدين. ومن هنا فإنّ هذا التحصيل المتأصل لمرجعية فلسفيّة – التي لم يُنظر إليه تاريخيًّا بشكل إيجابي على الدوام، أو فُسّرت بالأحرى بصور مختلفة مع توسيع محتواها – يجب إدراكه باِعتباره نقدًا داخليًا للدين. إنّ نقد الدين يمثّل بالتالي خاصيّة، تنتمي بشكل أساسيّ لدين الإسلام.

إنّ استعادة هذا التراث واستحضاره والعمل على تطويره في ظلّ ثقافة التنوير -التي كان من ضمن من تناول مبادئها مبكرًا فلاسفة أندلسيين مثل ابن الطفيل وابن رشد[60]، وجرى ترسيخ مبادئها

59 cf. Josef van Ess, “Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze”, *Revue des études islamiques*, no. 44 (1976), p. 23-60.

60 إلى جانب مبادئ ابن رشد التنويرية واِرتباطها بالعقل، التي نوقشت كثيرًا، يجري التذكير هنا برواية ابن طفيل الفلسفيّة،

لاهوتيًّا من قبل علماء دين كالغزالي والماتريدي، وروحياً من قبل صوفيين كالرومي وحافظ-، يمكن له المجازفة بشقّ طريقه الجماليّ الخاصّ به.

يسعى هذا الطريق وراء الحكم الجمالي، أيّ وراء الذوق، ذوق [معرفة] الله، كما يقول الغزالي بوضوح[61]، وذلك حتى يتمكّن الإنسان من فهم وجوده بشكل واضح ومعقول مع/ ومن خلال التأليف بين النظرية والتطبيق، بين العقل والوحي، بين المحسّوس واللّامحسّوس، وكذلك من خلال التأليف في «مزاج أوسط»، كما يصوغه فريدرش شيلر في الرسالة العشرين من أطروحته حول التهذيب الجمالي للإنسان، بين الشهوانية والروحانية. طريق التنوير هذا، الذي ينبثق التفكير فيه من روح الجمال، إذ كما يتحدث عنه شيلر في رسالته الثانية من أطروحته السابق ذكرها، هو الجمال[62] الذي يعبرُ الإنسان من خلاله إلى الحرية[63]، ينقل التنوير من إطاره النظر إلى التطبيق. إنَّ مندلسون، الذي أشار إلى إمكانية إساءة إستخدام التنوير، تحدّث أيضًا كما هو معروف عن علاقة التنوير بالثقافة باِعتبارها علاقة النظرية بالتطبيق[64]. إنّ التهذيب الجمالي للإنسان يتمثّل هنا في تحصيل واِستثمار نقد الذات، الذي لا ينبغي أن ينحصر حدوثه في الإطار النظري من خلال جرأة المرء على اِستخدام عقله فقط، وإنّما ينبغي اِستيعابه في ممارسة الإيمان والتشكيل الدينيّ للعالم، وذلك من خلال جرأة المرء على أن يكون حكيمًا، كما يقول شيلر[65].

رسالة حي بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقيّة، التي أظهر فيها كيف يمكن للإنسان (الذي جرى تصويره كشخص يعيش وحيدًا على جزيرة) معتمدًا على قدرته العقلية فقط وبدون أية مساعدات خارجية الانتقال من مراحل المعرفة البدائية للوصول إلى كمال معرفة الأشياء أو بمعنى أدق إلى أعلى مراتب المعرفة، يُنظر المراجع التالية:
Hayy ben Yaqdhân, *Roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, Léon Gauthier (ed. & trans.) 2eme edition (Beirut: Imprimerie Catholique, 1936); Lawrence I. Conrad, *The World of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓān* (Leiden : Brill, 1996).

61 يُنظر: أبو حامد الغزالي، **مشكاة الأنوار في توحيد الجبار**، تحقيق سميح دغيم (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994)، ص 59؛ هذا يعني، أنّ هذه الفكرة طُرحتْ قبل فريدريك شلايرماخر، التي يجري صياغتها في الرومانسية كما يلي: «إن الدين هو إحساس وتذوق اللّانهائي»، يُنظر:
Friedrich D. E. Schleiermacher, "Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)", in: *Kritische Gesamtausgabe. 1:2 : Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*, Günter Meckenstock (ed.), (Berlin: De Gruyter, [1984]), p. 212.

62 يُنظر الآيات القرآنية التالية: الزمر 39: 10؛ الأحزاب 33: 21؛ التغابن 64: 3؛ الأعراف 7: 180؛ النساء 3: 134.

63 Friedrich Schiller, "Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen. [1. Teil; 1. bis 9. Brief.], zweiter Brief", in: *Die Horen*, (Tübingen, 1795), vol. 1, p. 12.

64 يقول شيلر مصيبًا: «ليس كافيًا إذن، أن يستحق تنوير العقل التقدير فقط لإنّه يؤثر في الخُلق؛ فهو إلى حدّ ما ينبع من الخُلق نفسه، فالطريق إلى الرأس يُشقّ من القلب» يُنظر: المرجع نفسه، ص 41.

65 يُنظر: المرجع نفسه، ص 40.

هنا تكمن الإثارة في تكريس الذات مرارًا وتكرارًا للتنوير، أي أن يتحكّم الإنسان بنفسه من خلال نقد الذات وتمييز الحقيقة، كما يحثّ الوحي في القرآن، وذلك حتى يتمكّن الإنسان من تحقيق مبدأ الإيمان الفردي في كلّ وقت في عمليّة الدين الحيوية، وذلك من خلال الإصلاح المتواصل، الذي يرسم ملامح التأملات الدينيّة عمومًا كتجديد مستمر، ومستقل عن شخص المُصلح، فيظل الإصلاح دائمًا مجهول الهوية ومنبثقا بتواضع معرفي عن المكان الثالث.

قائمة المراجع

الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميّين واِختلاف المصلّين**. تحقيق هلموت ريتر. فيزبادن: فرانز شتاينر، 1963.

باور، توماس. **ثقافة الإلتباس. نحو تاريخ آخر للإسلام**. ترجمة: رضا قطب. بيروت: دار الجمل، 2017.

الرومي، جلال الدين. **كتاب فيه ما فيه**. ترجمة عيسى علي العاكوب. بيروت: دار الفكر المعاصر، [2001].

غادامير، هانز جورج. **الحقيقة والمنهج. الخطوط الأساسيّة لتأويلية فلسفيّة**. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. بيروت: دار الكتاب المتحدة، 2007.

الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**. القاهرة: مطبعة مصطفى الباب الحلبي وأولاده، 1939.

الغزالي، أبو حامد. **مشكاة الأنوار في توحيد الجبار**. تحقيق سميح دغيم. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994.

الغزالي، أبو حامد. **ميزان العمل**. تحقيق وتقديم سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1964.

كانط، إيمانويل. **الدين في حدود مجرّد العقل**. ترجمة فتحي المسكيني. بيروت: جداول، 2012.

هايدغر، مارتن. **الكينونة والزمان**. ترجمة فتحي المسكيني. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013.

Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1997.

Aristoteles. Ethica *Nicomachea*. Ingram Bywater (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1894 [1962].

Barth, Karl. *Die kirchliche Dogmatik. Die kirchliche dogmatik. 1. Die lehre vom wort gottes. Prolegomena zur kirchlichen dogmatik*. Zweiter halbband. Zollikon-Zürich: Evangelischen Verlag, 1938.

Bauer, Thomas. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2011.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London/ New York: Routledge, 1994.

Conrad, Lawrence I. *The World of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓān*. Leiden : Brill, 1996.

Engels, Friedrich. *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. Gesammelte Werke*. Berlin: 1882.

Ess, Josef van. "Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze". *Revue des études islamiques*. no. 44 (1976), p. 23-60.

Foucault, Michel. *Existenz und Ästhetik: Schriften zur Lebenskunst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007.

Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

Graetz, Mordechai. "Jüdische Aufklärung". in: Mordechai Breuer & Michael Graetz (eds.). *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*. Band I, Tradition und Aufklärung: 1600-1780. München : Beck, 2000. p. 251-351.

Hegel, Georg W. F. *Werke in zwanzig Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (eds.). vol. 5. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1969-1971.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. Band 2. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Klostermann, 1973.

Iqbal, Muhammad. *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*. Latif Ahmad Sherwani (ed.). 2nd edition. Lahore: Iqbal Academy, 1977 [1944].

Kant, Immanuel. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?". *Berlinische Monatsschrift*. no. 12 (1784), p. 481-494.

Kant, Immanuel. *Abhandlungen nach 1781, AA. Bd. 8*. Der Königlich Preußischen Akademie für Wissenschaften (ed.). Berlin, 1904.

Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA. Bd. 6. 1. Auflage 1781*. Der Königlich Preußischen Akademie für Wissenschaften (ed.). Berlin,1904.

Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. AA. Bd. 4*. Der Königlich Preußischen Akademie für Wissenschaften (ed.). Berlin, 1904.

Karimi, Ahmad Milad & Thomas Jürgasch. "'Nicht vernunftgemäß zu handeln ist dem Wesen Gottes zuwider': Überlegungen zu einem vernünftigen Religionsbegriff". in: Thomas Jürgasch et al. (eds.). *Gegenwart der Einheit: zum Begriff der Religion. Festschrift zu Ehren von Bernhard Uhde*. Freiburg i. Br. Berlin Wien: Rombach, 2008. p. 167-187.

Karimi, Ahmad Milad. "Die Bedeutung der Koranrezitation. Zur inneren Verwobenheit von Ästhetik und Offenbarung im Islam". *Theologisch-praktische Quartalschrift*. no. 164 (2016), p. 265-271.

Karimi, Ahmad Milad. "Gegen die Mörder Gottes. Religion und Selbstkritik aus islamisch-theologischer Perspektive". *Stimmen der Zeit*. no. 5 (Mai 2020), p. 331-338.

Karimi, Ahmad Milad. "Muhammad Iqbal und der Aufbruch zu einem lebendigen Islam". in: Ahmad M. Karimi & Mouhanad Khorchide. *Jahrbuch für islamische Theologie und Religionspädagogik*. Freiburg i.Br: Kalam Verlag KG, 2016. vol. 4, p. 193-214.

Karimi, Ahmad Milad. "Versuch einer ästhetischen Hermeneutik des Koran". in: Mouhanad Khorchide & Klaus von Stosch (eds.). *Herausforderung an die islamische Theologie in Europa*. Freiburg i.Br: Verlag Herder, 2012. p. 14-31.

Karimi, Ahmad Milad. Hingabe. *Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie. Rombach Wissenschaften*. Freiburg i.Br.: Rombach Verlag, 2015.

Karimi, Ahmad Milad. *Warum es Gott nicht gibt und Er doch ist*. Freiburg i.Br: Verlag Herder, 2018.

Lessing, Gotthold Ephraim. *Gotthold Ephraim Lessings Schriften*. Karl Lachmann (ed.). vol. 13. Leipzig: Göschen'sche Verlagshandlung, 1897.

Marx, Karl & Friedrich Engels. *Gesamtausgabe*. vol. 1. Berlin, [DDR]: Deitz, 1978.

Mendelsohn, Moses. "Über die Frage: was heißt aufklären?". *Berlinische Monatsschrift*. no. 4 (1784), p. 193-200.

Schiller, Friedrich. *Die Horen*. vol. 1. Tübingen, 1795.

Schimmel, Annemarie. Muhammad Iqbal. *Prophetischer Poet und Philosoph*. München: Eugen Diederichs Verlag, 1989.

Schleiermacher, Friedrich D. E. *Kritische Gesamtausgabe. 1:2 : Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*. Günter Meckenstock (ed.). Berlin: De Gruyter, [1984].

Schulte, Christoph. *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*. München: Beck, 2002.

Stolzenburg, Jürgen. "Hegels Kritik der Aufklärung. Zum Kapitel: 'Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben' in der Phänomenologie des Geistes". in: Wolfram Hogrebe (ed.). *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes*. Würzburg : Königshausen & Neumann, cop. 2008. p. 155-174.

Uhde, Bernhard. "Islamischer Glaube versus christliche Kultur. Zur Kritik an der These vom Aufklärungsbedarf des Islam". in: Thomas Böhm et al. (eds.). *Glaube und Kultur: Begegnung zweier Welten?*. Freiburg i. Br.: Herder, 2009. p. 141-155.

Voltaire. *Über die Toleranz*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2016 [1763].

Yaqdhân, Hayy ben. *Roman philosophique d'Ibn Thofaïl*. Léon Gauthier (ed. & trans.). 2eme edition. Beirut: Imprimerie Catholique, 1936.

Zöllner, Johann F. "Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?". *Berlinische Monatsschrift*. no. 2 (1783), p. 508-516.

سؤال الذات والحرية
بين الموروثين العربيّ-الإسلاميّ والغربي
إشكالية التنوير في تمحّلاتها

مراد دياني*

doi:10.17879/mjiphs-2022-3889

ملخص:

يعرض هذا البحث لأحد الأبعاد الرئيسة لسُؤال التنوير في السياق العربيّ الإسلاميّ المُتمثِّل في سُؤال الذاتيّة، بشكلٍ موصول بسؤال الحرية. نسعى في هذه الورقة البحثية إلى تقديم فهم متسق لأسباب غياب الذات الفردية في السياقات العربيّة الإسلاميّة، متوسّلين بفرضيتين بحثيتين؛ تخصّ الفرضية الأولى الارتباط المتصل Continuum بين غياب التنوير، وغياب الحرية، وغياب الذاتيّة الفردية في السياقات العربيّة الإسلاميّة، ماضيًا وحاضرًا؛ وتنفي الفرضية الثانية موجب تغييب الذاتيّة الفردية في الموروث العربيّ الإسلاميّ -على مستوى معياريّ- بغلبة الذات العلوية، لتؤكّد بالأحرى أنها جرت إزاحتها من خلال طغيان الذات الجماعية و «بارادايم الجماعة». ومن ثمّ، أطروحتنا في هذا البحث أنّ الذات الفردية في السياق العربيّ الإسلاميّ ما فتئت تغيب غيابًا قسريًا بفعل سيادة «فقه الغلبة والاستبداد». ومن ثمّ، يظلّ سؤال التنوير مؤجلاً ومرهونًا بالتصدي لأسئلة الذات الفردية واستقلالها عن الأغيار.

كلمات مفتاحية: الذات؛ الحرية؛ التنوير؛ الموروث العربيّ-الإسلاميّ؛ الموروث الغربي

* باحث بالمركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة.

The Question of self and freedom

between the Arab-Islamic and Western traditions
The problematic of enlightenment in its striving

Morad Diani*

Abstract:

The aim of this research is to examine one of the main aspects of the question of enlightenment in the Arab-Islamic context, which is the question of subjectivity, in a way that is related to the question of freedom. I try to provide a consistent understanding of the reasons for the absence of the individual self in Arab-Islamic contexts, based on two hypotheses: The first concerns the continuum link between the absence of enlightenment, the absence of freedom and the absence of individual subjectivity in Arab-Islamic contexts; in the second hypothesis, I emphasize that the absence of individual subjectivity in the Arab-Islamic heritage -at a normative level-, is not caused by the presence of the transcendent, but rather by the strong presence of the collectivism and the «Community Paradigm». Thus, my thesis in this research is that the individual self in the Arab-Islamic context has been forcibly absent due to the rule of «predominance and tyranny». For that, the question of enlightenment remains deferred.

Keywords: Self; Freedom; Enlightenment; Arab-Islamic tradition; Western tradition

* Researcher at the Arab Center for Research and Policy Studies, Doha.

مقدّمة

يعرض هذا البحث لأحد الأبعاد الرئيسة لسؤال التنوير في السياق العربيّ الإسلاميّ المتمثل في سؤال الذاتيّة، بشكلٍ موصول بسؤال الحرية. ذلك أنّ الذات الفردية قد ظلّت شبه مغيّبة على مدى التاريخ العربيّ الإسلاميّ المديد؛ مستلبةً في وعيها بذاتها وجسدها، ومقموعةً في حريتها وفعلها الإرادي. وهي لا تزال إلى اليوم «عقلها مقيد، وحريتها مطوقة، وجسدها ممتهن، وولاؤها موزع بكيفية تراجيدية بين قطبي التراث والمعاصرة»[1]؛ تعيش أزمةً وجودية مركّبة، مع ذاتها، وفي علاقتها بالمدينة والعمران.

وقد تصدّت العديد من المقاربات لهذه الإشكالية، محاولةً رصد أسباب غياب الذات الفردية في السياقات العربيّة الإسلاميّة أو تحجيمها، نافيةً -في مجملها- أن تكون الذات الفردية قد وجدت لها موطئ قدم في الفكر العربيّ الإسلاميّ الذي لم يطرح -في نظرها- سؤال الذات الإنسانيّة سوى «بقصد التحايل عليها لربطها بالذات المطلقة»[2]. لتظلّ أغلب هذه الأطروحات، التي تمتح في أغلبها من التنوير الفرنسي وتختزل «الذات» في «الأنا» وتنظر إليها بعدسة «الأنا المفكّرة الديكارتية»، عاجزةً عن تقديم فهم متسق لتغييب الذات الفردية بوصفها الفاعل المركزي في الاجتماع البشري، في الماضي التليد كما في الحاضر المعضل.

نسعى في هذه الورقة البحثية إلى الإسهام في درء بعضٍ من أوجه قصور هذه المقاربات الرائجة لسؤال التنوير من منظور عربيّ إسلاميّ، متوسّلين بفرضيتين بحثيتين؛ تخصّ الفرضية الأولى الارتباط المتصل Continuum بين غياب التنوير، وغياب الحرية، وغياب الذاتيّة الفردية في السياقات العربيّة الإسلاميّة، ماضيًا وحاضرًا؛ وتنفي الفرضية الثانية موجب تغييب الذاتيّة الفردية في الموروث العربيّ الإسلاميّ -على مستوى معياريّ- بغلبة الذات العلوية، لتؤكّد بالأحرى أنها جرت إزاحتها من خلال غلبة الذات الجماعية و«بارادايم الجماعة»، محاججةً -على مستوى وضعي- بدور «فقه الغلبة والاستبداد» وتوظيفه من قبل السلطة الغالبة في تأجيل سؤال الذات الفردية بوصفه صنوًا لتأجيل سؤال الحرية في الآن ذاته.

1 محمد المصباحي، **الذات في الفكر العربيّ الإسلاميّ** (الدوحة/ بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 29.

2 المرجع نفسه، ص 24.

الفكرة الرئيسة الثاوية وراء هذه الأطروحة أنّ عدم تبلور التنوير في البيئة العربيّة الإسلاميّة المطوّقة من كلّ حدب، والمنغرسة في إبستيمية[3] تمتح من قرون من الانحطاط، ومن الهجمات الاستعمارية المضطردة، ومن المشاريع الإصلاحية القاصرة و/أو المعاقة، يكمن بالأساس في طمس جذوة الحرية، ماضيًا وحاضرًا راهنًا، وأنّ الفردية شرط لازم لتبيئة الأخيرة، على اعتبار أنّ سؤال الذات في السياق العربيّ الإسلاميّ هو في كنهه سؤال الحرية، بوصفها المحرك الأول للذات. فالصراع من أجل الحرية هو صراع من أجل استقلال الفرد عن النسيج الحاضن الذي ما فتئ يذوب فيه في زمن ما-قبل الرسالة، ثم في زمن ما-قبل الحداثة، واستقلال عقل الفرد ووعيه بذاته عن سواه من الأغيار وقدرته على الفعل بحرية، وضمان كرامته وصونها، ونيل مرام احترام الذات وتحقيق الذات، بالمفاهيم المعاصرة للفلسفة السياسيّة.

ومن ثمّ، أطروحة هذا البحث أنّ الذات الفردية في السياق العربيّ الإسلاميّ ما فتئت تغيب غيابًا قسريًا بفعل سيادة «فقه الغلبة والاستبداد» الذي يسعى دون هوادة إلى تذويبها في بوتقة الرعية، وإخضاعها في قالب الامتثال الاجتماعيّ؛ بالإضافة إلى غيابها غيابًا طوعيًا من جهة الانضواء العضوي في «بارادايم الجماعة» الذي يُغيّب الذات الفردية للمصلحة شبه-الحصرية للذات الجماعية. ومن ثمّ، يظلّ سؤال التنوير مؤجلاً ومرهونًا بالتصدي لأسئلة الذات الفردية واستقلالها عن الأغيار، لاسيّما عن أية سلطةٍ/ سلطويةٍ خارجية، وحريتها في الفعل الإرادي والتعاقد.

من أجل بيان هذه الإشكالية درسًا وتحليلاً، سنعود بداية إلى تبلور الذات الفردية مع الرسالة المحمدية، نسبةً إلى الحقبة التي سبقتها، ثم ننظر في حضورها أو غيابها/ تغييبها في الموروث العربيّ الإسلاميّ، سواء في تمثلاتها الرسالية أو الصوفية أو الفلسفيّة أو العمرانية؛ ثمّ نعرض بشكلٍ مقارن لأسئلة الذات والحرية والديمقراطيّة في المنظومة الغربية، ونناقش كونية النموذج الغربي لِلتنوير؛ لنقدم مقاربةً أصيلة للذات الفردية تروم النقد المزدوج للموروثين العربيّ الإسلاميّ والغربي.

أولًا. سؤال الذات في الموروث العربيّ الإسلاميّ

1. سؤال الذات والذاتيّة قبل الرسالة وعقبها

لم تكن الذات الفردية غائبة تمامًا في السياقات العربيّة قبل الرسالة المحمدية، بل نجدها حاضرةً في الشعر وفي الحرب وفي الأنساب؛ بيد أنّ السمة الغالبة لهذه الحقبة أنّ الفرد لم يكن مستقلاً بذاته، بل ظلّ ذائبًا في البنية الجمعية التي كانت تمثلها العشيرة أو القبيلة. فالعقل ما-قبل

3 يعبّر مفهوم «الإبستيمية» Epistémè، كما بلوره ميشال فوكو في كتاب **الكلمات والأشياء**، عن شبكة المفاهيم المترسبة في اللّاوعي الجماعي على المدى الطويل والتي تحكم الشروط القبلية لانبثاق المعرفة. ينظر في ذلك:
Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* (Paris: Gallimard, 1966).

الرسالي لم يكن يتصور الفرد سوى ضمن بنية وشائجية عشائرية قبلية (أو خارجها، كما هو حال المنبوذ)، مع رابط عضوي أفقي قوي لا يُقهر: رابط العصبية. وهو ما يعبرّ عنه الشاعر الجاهلي دريد بن الصمة في قوله:

وهل أنا إلا من غزية إن غـوت ** غويتُ، وإن ترشدُ غزيـة أرشدُ

فالذاتيّة إن وُجدت في العصر الجاهلي فهي سطحية لا جوهرية، وجزئية لا كلية، والوعي بها ليس ذاتيًّا وإنما مستمدًّا من القبيلة التي تتماهى معها الذات إلى حدّ الذوبان (إن غَـوَتْ غويتُ وإن تَرشدُ أرشدُ). والرهط الشاذ عن الامتثال الاجتماعيّ -قسرًا أو طوعًا، إن وُجد، فهو لا يعتدّ به في إثبات ذاتٍ مستقلة.

ولذا، فحتى الشعراء الصعاليك، في تمرّدهم على قيود القبيلة وأعرافها وأحكامها، لم يمثلوا نموذجًا مستقلاً يُعرّف تعريفًا ذاتيًّا، وإنما ظلّوا دومًا يُعرّفون بالنظر إلى القبيلة التي خلعتهم أو تبرّأت من نسبهم. وحتى عندما كانوا يُخلعون من رباط الجماعة القبيلة، فإنهم كانوا يبنون ذاتًا جماعية بديلة، عبر خلق دوائر ضيقة من الأفراد المتمرّدين المنبوذين، سواء كانوا ذوي مرجعية قبلية مشتركة، مثل «صعاليك هذيل»، أو ذوي مرجعية ثورية بحتة، لا تنتظم ذوات أفرادها، مثل «عروة الصعاليك»[4]. بل إنّ هؤلاء الصعاليك المشردين، في لحظات تفرد الذات المنبوذة، حتى خارج دائرة الصعاليك أنفسهم، كانوا يصطنعون الذوبان في روح الجماعة، ولو كانت قطيعًا من الحيوانات المفترسة، يتقاسمون معها شروط الحياة، وتوازنات صراع البقاء، في سديم الصحراء القاحلة[5]. وكلّ هذا يعزّز عدم قدرة الفرد العربيّ في فترة ما-قبل الرسالة على التفرّد والاستقلال عن الذات الجماعية مهما تمرّد عليها[6].

كما يُجسّد نظام القصاص تمامًا ذوبان الذات الفردية في الذات الجمعية في فترة ما قبل الرسالة؛ فقبل أن تُحدّد قاعدة دية المقتول بمئة من الإبل للذكر وخمسين للأنثى، كانت القاعدة هي «النفس بالنفس». وفي كلتا الحالتين، لم يكن القصاص مخصوصًا بالقاتل، بل كان ممتدًا إلى عاقلته، على أساس أنّ القبيلة كلها كانت تعتبر مسؤولةً عن الجناية التي يقترفها فرد من أفرادها، إلا إذا خلعته وأعلنت ذلك في المجتمعات العامة.

4 نسبةً إلى عروة بن الورد وصفته، والذي كان مَثابةً لصعاليك العرب ومتمردي قبائلها، يجمع مَحاويجهم الضعفاء في «كنيف»، ويُغيرُ بأقويائهم، ثم يقتسمون معهم الغنائم، في عرين هذه «الاشتراكية»، حتى يتقوّى الجميع، وينخرط فِي سلكِ الغزاة.

5 مثل حالة الشنفرى الأزدي، الذي انتبذ قومه وعشيرته، جاعلاً من حيوانات الغابة أهلاً له دون أهله، معتبرًا أنهم أكثر وفاءً وألفةً مهما كانت شراستهم؛ ونجده في ذلك يقول:

ولي دونكمْ أهْلونَ؛ سِيدٌ عَمَلَّسٌ ** وأرْقـطُ زهْـلـولٌ، وعـرْفـاءُ جَـيْـأَلُ
همُ الأهلُ؛ لا مُستوْدَعَ السرِّ ذائعٌ ** لديهمْ، ولا الجاني، بما جرَّ، يُخْذَلُ.

6 للاستزادة في ذلك، ينظر: يوسف خليف، **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي**، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، 2010).

مع الرسالة المحمدية، سيُستبدل هذا الانتماء الأفقي القوي للذات الفردية تجاه القبيلة بانتماءٍ عمودي اتجاه الذات العلوية؛ وهو رابط يرخص -عكس الأول- بتحرّر الذات واستقلالها. ذلك أنّ قبول العلاقة العمودية بالذات العلوية يعني الانقياد التام والإطاعة الكاملة لها، وهو ما يعني في الآن ذاته التحرر من كافة الانقيادات الأخرى في الاجتماع البشري، ماضيةً وحاضرة؛ وهو ما يعني تحلّل إطار الأعراف والتقاليد، وإمكان الانقطاع عن جميع العلائق والأغيار، والتحرّر الحقيقي من كافة الأغلال والقيود[7]. العبودية لله من هذا المنظور تحررّ الإنسان؛ وهو ليس فحسب تحررًا خارجيًا من قيود الظلم والامتهان والاستعباد، وإنما أيضًا تحرّر داخلي من قيود أهواء النفس الجامحة ونزعاتها، كي تفسح المجال للعنصر العقلي والذوقي لاتخاذ القرارات بشكل رصين وناضج. وهذه العلاقة العمودية التي قوامها العبودية لله ربطت الحرية الفردية بالإطار الأوسع للعدالة الاجتماعيّة، من حيث إنها جعلت المكانة الاجتماعيّة والشرف والاستحقاق لم تعد تتأتّى عن طريق النسب والوراثة والانتماءات الأولية، وإنما عن طريق الخيارات الفردية الحرّة والحركية الاجتماعيّة والكسب والعمل والجدارة والاستحقاق[8].

وإن وُجد منذ تفجر الرسالة الأول انتماء «أفقي» جديد للفرد يروم بناء علاقة إخاء تؤسس لـ «أمة الإسلام»، فإنه ليس انتماءً منغلقًا ومقيّدًا للفرد، بل هو مُشرعٌ بقدر ما هو ممتد المجال الثقافي والجغرافي الجديد الذي أسقط بالنسبة إلى «جماعة» المسلمين الحدود الإثنية والقبلية واللغوية الضيقة السابقة، وبقدر ما هو منفتح المجال الاجتماعيّ الذي جرى التأسيس له (بالمفهوم المعاصر لكارل بوبر)، لا يحصر الذات في حدود ضيقة بل يحررها ويرخص بانبثاق الفردية بوصفها مدار التكليف، ومدار التشريف، ومدار الثواب والعقاب[9].

7 وهو ما تعبّر عنه بجلاءٍ الآية القرآنية: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف 7: 157).

8 يتطابق هذا المنظور مع المنظور المسيحي البروتستانتي، كما بيّنه ماكس فيبر، والقائم على المعنى الجديد الذي منحه لوثر لمصطلح Beruf في ترجمته للكتاب المقدس إلى الألمانيّة، والذي يؤكّد على إضفاء القيمة على العمل المهني الذي ربطه بالنداء الداخلي للإنسان المؤمن.

9 وهي الفردية التي نجد المتن القرآني يؤكّد عليها في مواضع عدة: ﴿وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا﴾ (مريم 19: 80)؛ ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (مريم 19: 95)؛ ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (الأنعام 6: 94)؛ ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ (الأنعام 6: 164)؛ ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (ترد خمس مرات). كما نجد لها أيضًا في المتن القرآني تجسيداتٌ بأشكال مختلفة للذاتيّة الفردية، مثلًا في القصص القرآني في صورة النبي-الفرد المتحرّر من سلطة الموروث والمجتمع، والمحدث قطيعةً مع التقاليد، والدافع برؤية مغايرة للعالم، والحامل مصيره بين يديه متجشّمًا الاصطدام بالمجتمع وبأعرافه وبتماثلاته الاجتماعيّة، ومنها: ﴿إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام 6: 74)؛ ﴿يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام 6: 78)؛ ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ (النحل 16: 120)؛ ﴿أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ (الأنبياء 21: 67)؛ ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾ (الزخرف 43: 26). وهو ما يتجلّى أيضًا في نظام القصاص وديّة المقتول. فقد أبطلت الرسالة المحمدية نظام الجاهلية في القصاص الذي كان يمتدّ إلى العشيرة بأسرها، وجعلته فرديًا وفرضت المماثلة والمساواة في القتلى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى، الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾ (البقرة 2: 178).

يُستنبط إذًا من هذا المنظور للفرد والذاتيّة بوصفه مدار التكليف أنّ أساس الرسالة المحمدية هو الحرية الفردية المطلقة إلّا بحدود واسعة ومتحركة وفق سياقات الزمان والمكان[10]. وهو ما سيجد له صدى -على نحوٍ جزئي، دون أن يتبلور على نحوٍ نسقي- في العديد الإسهامات العربيّة الإسلاميّة اللاحقة، لا سيما في الفقه والفلسفة وعلم الكلام والتصوف. فحتى إن كانت هذه المقاربات تنشد ما وراء الطبيعة أكثر مما تنشد الطبيعة، فإنّ الذات الفردية تظلّ حاضرةً فيها، مثلاً عند أهل العرفان والتصوّف الذين ينشدون «التحرر» من الذات السُّفلية لبلوغ الذات العلوية، من منطلق أنّ النفي تأكيد، ونفي الذات مآلاً هو تأكيد للذات وجودًا، ومعرفة الذات شرط لمعرفة الحق؛ حتى وإن كانت هذه الذات الفردية تظلّ -على وجه العموم، في نظرهم- غريبةً عن هذا العالم. وهو القول ذاته الذي يمكن أن يقال في الفلسفة وعلم الكلام، حيث يحتلّ الفرد مكانةً مميّزة، وإن كانت ومنحصرةً في حدود العلم النظري المجرّد والسعادة العقلية، مع «متوحّد» ابن باجة أو مع «حي بن يقظان» ابن طفيل على سبيل المثال. بالإضافة إلى مجال الفقه الذي يظلّ المجال الأكثر غزارةً في هذا الموروث والأكثر إيلاءًا حيزًا للفرد ولنطاقه الخاص، بوصفه مجالاً متعلّقًا بإدراك الجزئيات ودقائق الأمور في تأصيل «الأحكام الشرعيّة العمليّة المكتسبة من الأدلة التفصيليّة».

بيد أنه، على وجه العموم، لإن انتهج الفكر العربيّ الإسلاميّ طرقًا ومناهج شتّى للنظر في الذات، من برهان وعرفان وعمران، وأفرد لها تنظيرات معياريّة شتّى، فإنه لم يجر، على مدار هذه الإسهامات التي ستتعدّد فيها دلالات الذات الفردية، في أبعادها وفي جوهرها وفي هويتها، ربط السؤال الأنطولوجي لانبلاج الذات العربيّة الإسلاميّة -سوى نادرًا- بسؤال الوعي بالذات وبامتلاكها عقلاً مستقلاً أو ربطه بسؤال العمران والتدافع السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصادي في المدينة، كما سنجده -على نحوٍ جزئي- مع ابن خلدون مثلاً؛ ومن ثمّ، فإنّ سؤال الحرية لم يُطرح بدوره على نحوٍ نسقي متسق.

بالخلاصة، إن كانت الرسالة المحمدية قد منحت أرومةً خصبة لبزوغ الفرد ولاستقلاليته الذاتيّة، عبر فكّه عن الانتماءات السابقة وضغوطات المحيط الخارجي والنسيج الاجتماعيّ، بوصفه المقرّر الوحيد لأفعاله والمسؤول عنها، وهو ما ستستأنفه -جزئيًا- بعض الإسهامات في التراث العربيّ الإسلاميّ التي أنتجت العديد من الشذرات بشأن الشّخص الإنسانيّ الفردي المسؤول أخلاقيًا، والمُراد من الله في تفرّده، والمحافظ على هذا التفرّد للأبد، والتي سيبلغ الفكر العربيّ الإسلاميّ فيها أسمى درجات الكونية، مع ابن رشد مثلاً، فإننا لا نجد -بالمحصّلة- منظومةً متكاملة تُضفي هذه القيمة الأنطولوجية على الشخص. والسبب الرئيس في ذلك يعود بنظرنا إلى أنه سرعان ما سيجري، في أعقاب تفجّر الرسالة الأول، الانحراف عن

10 للاستزادة بشأن هذا المنظر لتأصيل الذاتيّة في الرسالة المحمدية، يُنظر: محمد عزيز الحبابي، **الشخصانية الإسلاميّة**، مكتبة الدراسات الفلسفيّة، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، د.ت.).

هذه العلاقة العمودية المحورية بالنسبة إلى الذات الفردية، والمرخّصة بانبلاجها واستقلاليتها، ليتمّ تذويبها من جديد -أفقيًا- في ذات جماعية قوامها «عقيدة أهل السنة والجماعة»؛ لتصبح «الجماعة» هي «الذات» وليس «الفرد». إذ سيجري طمس جوهر الذات البشرية الذي وُجد مع الرسالة المحمدية مع إرساء «بارادايم الجماعة»، عبر عمليّة عميقة من النحت لشبكات مفاهيمية سوف تترسّب في اللاوعي الجماعي، لتشكلّ «إبستيميةً سلفية» لا تزال -إلى اليوم- تحكم العقل العربيّ الإسلاميّ.

2. نشوء «بارادايم الجماعة»

تأسّست الإبستيمية السلفية على نحوٍ تدريجي وترسّبت على أساس عددٍ من السرديات والمأثورات التي سيجري إضفاء طابع القدسيّة عليها، قوامها «بارادايم الجماعة»، بمعنى أنّ «لزوم الجماعة» فرض عين، يخصّ الجميع بلا استثناء، ولا يمكن المحيد عنه، بما يقتضيه ذلك من تجريدٍ للفرد من ذاتيّته وتذويبه كليًا في الجماعة. وما فتئت هذه المكانة التي اكتسبها «مفهوم الجماعة» عبر التاريخ الإسلاميّ تتباعد -عبر الزمن- مع إرادة النص القرآني بالنسبة إلى الفرد، ومنحه مكانة تحمّل مسؤوليته في اختياره الفردي والحر والمسؤول في الوجود.

وقد اعتمد العقل السلفي في بناء «بارادايم الجماعة» بالأساس على المدونة الحديثية المديدة التي تطفح بهذه المعاني المتضخمة في الكتب الحديثية المدوّنة بدءً من النصف الثاني للقرن الثاني الهجري[11]؛وهي المعاني ذاتها التي سيجري تعزيزها و/ أو إضفاؤها

11 ومنها مثلاً: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم»، يُنظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، الحديث 7084 (دمشق/بيروت: دار ابن كثير، 2002)، ص 1753؛ «فعليك بالجماعة، فإنمَّا يأكل الذئب من الغنم القاصية»، يُنظر: أبو داود سليمان الأزدي، **سنن أبو داود**، الجزء الأول، الحديث 547 (بيروت: دار ابن حزم، 1997)، ص 264؛ «البركة في ثلاثة: في الجماعة، والثريد، والسحور»، يُنظر: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الكبير**، الجزء السادس، الحديث 6127 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت.)، ص 251؛ «لا يحلُّ دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنيِّ رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيِّب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفَارق لِلجماعة»، يُنظر: البخاري، **صحيح البخاري**، الحديث 6878، ص 1701؛ «اثنان خير من واحد وثلاث خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة، فعليكم بالجماعة فإنّ الله لن يجمع أمتي إلا على هدى»، يُنظر: أحمد بن محمد بن حنبل، **المسند**، الجزء الخامس عشر، الحديث 21190 (القاهرة: دار الحديث، 1995)، ص 480؛ «إن الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعًا، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة»، يُنظر: أبو داود، **سنن أبو داود**، مصدر سابق، الحديث 4253، ص 292؛ «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم»، يُنظر: أبو عبد الله محمد يزيد بن باجة، **السنن**، الحديث 3950 (الجبيل: دار الصديق، 2010، ص 643)؛ «لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبدًا، ويد الله على الجماعة، فاتبعوا السواد الأعظم، فإنه من شذّ شذ في النار»، يُنظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، الحديث 406، (بيروت: دار المعرفة، 2006)، ص 318؛ «عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة، فإنّ الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد من أراد

لاحقًا ex post sensemaking عبر العديد من الإسهامات الأصولية[12].

من أهم نتائج هذه العمليّة لبناء المعنى بعديًا ex post إدراج بُعد «الجماعة» في متن العقيدة الإسلاميّة من خلال ما سيصطلح عليه «عقيدة أهلِ السنّة والجماعة»[13]. ويجري من هذا المنظور الاستدلال على أهمية التمسك بالجماعة بوصفها ضمانًا للعصمة من الخطأ عند الاتفاق على أمر من الأمور، وعصمةً من الوقوع في الخطأ لأنّ «الأمة لا تجتمع على ضلالة»، و«التوفيق والهداية الإلهية حاصل لها بمجموعها عند الاجتماع على أمر من الأمور»[14]. ويجري النهي عن النأي عن الجماعة، من منطلق أنه «إنما يأكل الذئب من الغنم القاصية». فجماعة المسلمين يجري تمثيلها هنا وترسيخها في المتخيل الجماعي في صورة قطيع غنم عرضةٌ باستمرار لذئب يهدّد أية شاة قاصية عن القطيع. إنه حديث الصهر الجماعي بامتياز؛ لأنه يحثّ الفرد أن يكون جزءًا من «قطيع» وجماعة معينة تحتضنه وتسهر على تلقينه وتنشئته وحمايته، وتحذره من الخروج عليها حتى لا يقع بين مخالب «الذئب» وأنيابه، أي إنها تزرع عنده الخوف من الخارج ومن الآخر ومن المجهول، في صورة الفتنة المتربّصة به دومًا.

بحبوحة الجنة، فيلزم الجماعة»، يُنظر: أبو عيسى محمد الترمذي، **سنن الترمذي**، الجزء الرابع، الحديث 2165 (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1962)، ص 465؛ «وأنا أمركم بخمس أمرني الله بهن: الجماعة والسمع والطاعة والجهاد والهجرة والجماعة، فإنه من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع رَبقة الإسلام من عنقه إلا أن يرجع»، يُنظر: الترمذي، **سنن الترمذي**، الجزء الخامس، الحديث 2863، ص 148-149؛ «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات مات ميتةً جاهلية، ومن خرج من أمتي على أمتي يضرب برها وفاجرها لا يتحاش من مؤمنها ولا يفي بذي عهدها فليس مني»، يُنظر: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، الحديث 1848 (القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1991)، ص 1476؛ «إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرّق أمر هذه الأمة، وهي جميع، فاضربوه بالسيف، كائنًا من كان»، يُنظر: مسلم، **صحيح مسلم**، الحديث 1852، ص 1479؛ «من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة، فمات، مات مِيتةً جاهليَّة»؛ يُنظر: مسلم، **صحيح مسلم**، الحديث 1848، ص 1476.

12 وهو ما نجده عند الشاطبي، على سبيل المثال لا الحصر، من أنّ «الجماعة» هي: «السواد الأعظم من أهل الإسلام، وهو الذي يدلّ عليه كلام أبي غالب، إنّ السواد الأعظم هم الناجون من الفرق، فما كانوا عليه من أمر دينهم فهو الحق، ومن خالفهم مات ميتةً جاهلية، سواء خالفهم في شيء من الشريعة، أو في إمامهم وسلطانهم، فهو مخالف للحق»: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي، **الاعتصام**، المجلد الثالث (القاهرة: مكتبة التوحيد، 2000)، ص 300.

13 في العقيدة الطحاوية، المسمّاة «عقيدة أهل السنّة والجماعة»، والتي ما تزال تمثّل إلى اليوم القلب النابض للمنظومة السلفية، نقرأ: «ولا نخالفُ جماعةَ المسلمينَ (...) ونتّبعُ السنَّةَ والجماعةَ، ونجتنبُ الشذوذَ والخِلاف والفُرقة (...) ونرى الجماعةَ حقًّا وصوابًا، والفرقةَ زيغًا وعذابًا»: أبو جعفر الوراق الطحاوي، «متن العَقيدة الطحاوية»، موقع أهل السنة والجماعة، شوهد في 2019/01/08؛ في: https://bit.ly/2lQlS5w

14 دون أن نخوض هنا في بعض الجوانب المتصلة بموضوع البحث والمرتبطة مثلاً بتحوير الإبستيمية السلفية لبعض أركان العقيدة لتوظيفها سياسيًّا، من مثل ربط ضروب التغلّب والجور والظلم بالإيمان بالقضاء والقدر، من باب أنّ «كلّ شيءٍ بقضاء وقدر، كُتب في اللوح المحفوظ، ويجري بمشيئة إلهية».

3. من تغييب الذات إلى تغييب الحرية

أدى هذا القمع للفردية في السياقات العربيّة الإسلاميّة إلى محاصرة مساحات الحرية، وأسهم تغييب الذات الفردية في بروز نوعٍ من «العجز العام»؛ فجميع الأفراد عاجزون ذاتيًّا ويساهمون في بناء «سيد مصطنع»، أو «سيدٍ مطلق»، يفوقهم جميعًا ويتسامى عليهم. ذلك إنه في غياب استقلالية الذات، تبرز الحاجة الماسّة إلى الأمان، ويعلو حبّ البقاء على سواه من غرائز الإنسان وحاجاته العلوية؛ وهو ما لا يتأتّى وفقًا للمنظور الهوبزي إلّا ببناء غيرية متسامية (ليفياثان) يبنونها بأيديهم، وينتظمون حولها بوصفها مركزًا يمتلك الحق المطلق والسيادة المطلقة التي تتسامى عن أيّة تعاقدية.

وهكذا، وبترابطٍ مع بناء «بارادايم الجماعة»، ستؤسّس الإبستيمية السلفية لفكرة الفرقة الناجية التي تمتح بدورها من مضامين حديثية مركزية لدى أهل الحديث والتقليد، وفي مقدمتها «حديث الفرقة الناجية»[15]؛ وهو ما يعزّزه بدوره بناءٌ أصولي مديد[16]. وفقًا لهذا البارادايم، ليس لأيّ مسلم أن يخرج عن منهج أهل السنَّة والجماعة -كما جرى إضفاء المعنى عليه بعديًا- في اعتقاده وحلّه وحرامه؛ وليس له أن يخرج عن طاعة نظام الجماعة في غير معصية، سواء أكان المسلمون ذوي شوكة أم ذوي وهن، في زمن الاستقرار كما في أوقات الفتن. فالتمسك بالجماعة و«الاعتصام بحبل اللهِ المتين» هو من هذا المنظور من أسباب الهداية وحصول التوفيق والنعمة، والمحافظة على الإيمان[17]. وفي ذلك أيضًا لتقي الدين بن تيمية: «وهذا الأصل العظيم وهو الاعتصام بحبل الله جميعا، وأن لا يتفرق هو من أعظم أصول الإسلام ومما عظمت وصية الله تعالى به في كتابه، ومما عظم ذمه لمن تركه من أهل الكتاب وغيرهم، ومما عظمت به وصية النبي في مواطن عامة وخاصة»[18].

---

15 «ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل: تفرق بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين تزيد عليهم كلها في النار إلا ملة واحدة فقالوا: من هذه الملة الواحدة؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي»: الترمذي، الجزء الخامس، الحديث 2641، ص 26.

16 ومنه ابن تيمية مثلاً لما سئل عن الفرقة الناجية فقال: «ولهذا وصف الفرقة الناجية بأنها أهل السنة والجماعة، وهم الجمهور الأكبر، والسواد الأعظم، وأما الفرق الباقية فإنهم أهل الشذوذ والتفرق والبدع والأهواء. ولا تبلغ الفرقة من هؤلاء قريبًا من مبلغ الفرقة الناجية، فضلاً عن أن تكون بقدرها بل قد تكون الفرقة منها في غاية القلة. وشعار هذه الفرق مفارقة الكتاب والسنة والإجماع. فمن قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة والجماعة»: تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، **مجموعة الفتاوى**، الجزء الثالث، ط 3 (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص 215.

17 رابطين ذلك بالآية الكريمة: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىَ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾ (آل عمران: 103). وفي البناء الأصولي الموازي، عن ابن مسعود: «عليكم بالجماعة فإنها حبل الله الذي أمر الله به، وإن ما تكرهون في الجماعة والطاعة خير مما تحبون في الفرقة»: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، **تفسير البغوي (معالم التنزيل)** (بيروت: دار ابن حزم، 2002)، ص 229.

18 ابن تيمية، الجزء الثاني العشرون، ص 211.

كما وعزّزت الإبستيمية السلفية من أسس هذا البناء الأحادي من خلال ربط مبادئ «الجماعة» و«الفرقة الناجية» المومأ إليها أعلاه بفكرة «الفتنة» الكامنة والمتربصة بجماعة المسلمين في كلّ آنٍ وحين، ولا يدرأها سوى «الاعتصام بحبل الله المتين» و«عدم شقّ عصا الطاعة». ففي كلّ زمانٍ ومكان، يلزم «التمسك بالجماعة» على اعتبار أنّ الحق مع الجماعة القائمة بالحق و«الإمام الشرعي»، الذي لا ينبغي تحت أية ذريعة شقّ عصا الطاعة له[19]؛ لتصبح طاعة الإمام المتغلّب أو المتسلّط رديفةً للاعتصام بـ «حبل الله المتين».

وقد ترسّبت كل هذه الآثار المروية على المستوى الإبستيمي لتنتج إبستيميةً صلبة ومتكاملة قوامها السمع والطاعة لولي الأمر طاعةً عمياء لا تشوبها شائبة، ولا مجال فيها لانبثاق ذاتٍ فردية أو استقلالها أو توطدها أو ممارسة فعلها الإرادي. وقد أدى هذا التوجه إلى ضرب ملكيةً الفرد لذاته واختيار مسار راهنه ومصيره على حدٍّ سواء. ومن ثمّ، ففكرة الحرية بوصفها تحقّقًا لإرادة الفرد على حساب ضغوطات الجماعة وتميّزه وتفرّده غدت مستحيلة التحقّق، وظلّت فهومات الحرية لأمدٍ طويل في التاريخ العربيّ الإسلاميّ أسيرة المدلولات اللغوية الضيّقة التقليدية المعتادة، من قبيلِ الخُلوص من العبودية ومن القيد والأسر[20]، وعاجزةً عن استيعاب معانيها الحديثة، أي ما يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، على الصعيد السياسيّ كما على الصعيد الاقتصادي، وبوصفها فِعلاً مستقلاً وتبادلاً حُرًّا وطوعيًا للإرادات، وغيابًا للقهر والإجبار[21].

وقد أفلحت الأنظمة السياسيّة المتغلّبة منذ عهد معاوية في توظيف هذه الإبستيمية وترسيخها لتوطيد أواصد حكمها المتغلّب. وفقد خطاب العدالة جوهره لمصلحة رؤى جد اختزالية للعدل غالبًا ما تصبّ في مصلحة الحاكم المتغلب الذي يضفي عليه سمة المثالية في صورة المستبد العادل.

لقد فتح إرساء «بارادايم الجماعة» بابًا مشرعًا أمام السلطوية والاستبداد. ففي مجتمعٍ قائم على صورة القطيع، يسهل على الراعي التحكّم في المجتمع ككل، وضبط إيقاعه، وتدجّينه، مقارنةً بمجتمع يسود فيه «بارادايم الفرد»، ويكون بطبيعته أكثر انفتاحًا على الدمقرطة. لا غرو إذًا أن ينتقل «بارادايم الجماعة» في الأزمنة الحديثة ما-بعد الكولونيالية إلى «بارادايم الدولة» (أو الدولاتية)؛ لا سيما وأنّ الأنظمة الاستبدادية ما فتأت تدفع بالسرديات المبنية على الخوف من الآخر ومن الإرهاب ومن الاحتراب الأهلي، وتعزّز الصورة المطمئنة لـ «الجماعة/ الدولة» في

19 «تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلأَمِيرِ، وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ، وَأُخِذَ مَالُكَ، فَاسْمَعْ وَأَطِعْ»: مسلم، الحديث 1847، ص 1476.

20 في لسان العرب: «الحُرّ بالضم: نقيض العبد والجمع أحرارٌ وحِرار. والحُرّة: نقيض الأَمَة والجمع حرائر. (...) المحرّر الذي جعل من العبيد حُرًّا فأعتق، يُقال حرّ العبد يحرّ حرارة بالفتح أي صار حُرًّا»: محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور، **لسان العرب**، موقع «لسان العرب»، شوهد في 2019/10/30، في: https://bit.ly/2qaMpx4

21 كما نجده في بعض المقاربات المعاصرة البارزة، عند أماريتا سين على سبيل المثال:
Cf. Amartya Sen, *Inequality Reexamined* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

مقابل صوة «الذئب/ الفتنة» التي تظلّ جاثمةً على مخيّلة ولاوعي كلّ من تسول له نفسه أن يعبرّ عن قيمته الذاتيّة وتطلعاته في الحرية والكرامة والمساواة، وتجعله معرّضًا للسجن أو التعذيب أو الهروب من الوطن، وليظلّ الفرد «قاصرًا» أبدًا وعاجزًا عن الخروج عن «الاستلاب المعمّم» في المجتمع[22]. وهو ما سيجري التنظير له في الفكر العربيّ المعاصر من خلال مقاربات «مجتمع الوصاية» عند عبد الكبير الخطيبي[23]، أو «المجتمع البطريركي» عند هشام شرابي[24]، أو «خطاطة الشيخ والمريد» عند عبد الله حمودي[25]، حيث حق الجماعة أجدر من حق الفرد، وحق الدولة أحق من حق الفرد، وحيث لا يمكن أن تنبثق وتزدهر فكرة حقوق الإنسان-الفرد، إذ تتجلّى سلطة القانون ظاهريًا وتنحسر جوهريًا لمصلحة سلطة أسمى هي سلطة التغلّب والأحادية والخوف والطاعة. فهذه الوصاية، بتلويناتها المختلفة، إنما تروم استدامة استراتيجيات الهيمنة عن طريق تجديد مستمر للانضواء الطوعي للأفراد في البنية الجمعية للأعراف، بما يقتضيه ذلك من كبت للإرادات الفردية والدفع بقمعها، إن على نحو مصرّح معلن أو على نحو طوعي مضمر. كما تميل هذه الهيمنة إلى الاستدامة من خلال عمل آليات إعادة إنتاج رأس المال في مختلف أشكاله على النحو الذي حللّه بيير بورديو[26].

من الواضح إذًا أنّ غياب الفردانية في البلاد العربيّة الإسلاميّة قد أسهم في تأخر مشروع الحداثة، بسبب خضوع الفرد لهذا الموروث من الرؤى المشتركة وضروب الاستلابات الجمعية والقوانين الاجتماعيّة والسياسيّة التي تقيّده وتحدّ من إرادته الشخصية ورغبته في تحقيق الاعتراف وتحقيق الذات. ومن ثمّ ظلّ سؤال الحرية مغيّبًا بوصفه من دون معنى في نظامٍ اجتماعيّ متماهٍ مع احترام النظام الطبيعي للكون المنبثق عن المشيئة الإلهية.

وحين تفكّر أغلب الدراسات العربيّة في غياب الذات العربيّة الإسلاميّة، ماضيًا وحاضرًا، فهي تظلّ -بالمجمل- تنظر إليها بخلفية الآخر؛ والآخر بالنسبة إلينا نحن العرب -كما يقول عبد الله العروي- هو الغرب. وفي هذه المقابلة، تظل خلفية «الذات الديكارتية المفكرة» مركزية. ولهذا فهذه الدراسات التي تنظر في التراث العربيّ الإسلاميّ بالعدسة الديكارتية، منقّبةً عن معالمها من

22 بخصوص مفهوم «الاستلاب المعمّم» Aliénation généralisée، يُنظر مثلاً:
Paul Pascon, «La nature composite de la société marocaine,» *Lamalif*, no. 17 (Décembre 1967).

23 يُنظر: عبد الكبير الخطيبي، **الكاتب وظله** (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2008).

24 يُنظر: هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربيّ في نهاية القرن العشرين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1990).

25 يُنظر: عبد الله حمودي، **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربيّة الحديثة**، ترجمة عبد الحميد جحفة (الدار البيضاء: دار توبقال لنشر، 2000).

26 Cf. Pierre Bourdieu, «Les trois états du capital culturel,» *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 30 (1979), p. 3-6.

نقد وشك وتساؤل وإعادة النظر باستمرار، لا تفيدنا كثيراً على اعتبار محدوديتها وأحادية منظورها في جعل الحياة ملحقةً بالعلم والوجود منبثقًا عن العقل.

لكن إن لم تكن بالتأكيد الذاتيّة الفردية بوصفها أساسًا للحرية الفردية اختراعًا غربيا، فإنّ هذه البيئة الغربية قد مثّلت تاريخيًّا بالتأكيد التربة الأخصب التي نبتت فيها زرعة الذاتيّة وأينعت حريةً وديمقراطيّة. ولذا من المهم -في سبيل الإسهام في تأصيل الذات الفردية في السياق العربيّ الإسلاميّ- مقابلة هذا العوز في انبثاقها في سياقاتنا بتحقّقها في دول المركز الغربية وتفجرها في الأزمنة الحديثة والمعاصرة.

ثانيًا. سؤال الذات في الموروث الغربي

مثّلت الذاتيّة الفردية أحد أهم أسس عصر الحداثة في العالم الغربي الذي اقترن في بداياته بتكريس تحرّر الفرد ممّا هو اجتماعيّ، وتحرّر ما هو اجتماعيّ ممّا هو مقدّس؛ وهو ما يعبّر عنه ماكس فيبر بـ «نزع سحر ما - وراء الطبيعة عن العالم» Disenchantment of the World[27]، ممّا سمح باستيعاب الطبيعة التعدّدية للمجتمعات الغربية المعاصرة، وفتح المجال أمام أشكال جديدة للفردانية والحرية والاندماج الاجتماعيّ.

1. الذات أساسًا للتنوير الغربي

يذهب البعض إلى القول إنّ الفلاسفة السياسيّين الإنكليز عندما صاغوا مقارباتهم الحداثيّة، فإنهم لم يقوموا إلّا بإعادة صوغ المثاليّة المدنيّة الإغريقيّة القديمة بلغتهم[28]. فيما يؤكّد آخرون أنّ الرومان بابتداعهم القانون الخاصّ، فإنهم قد ابتدعوا أيضًا الشخص الإنسانيّ الفردي، الحُرّ، والذي يمتلك حياةً مستقلة، وملكيّةً خاصة، ومصيراً مُفردًا، ولا يمكن ردّه إلى أيٍّ آخر؛ أي «الأنا»؛ بمعنى أنّ القانون الرومانيّ من شأنه أن يكون المصدر الرئيس للمذهب الإنسانيّ الغربي[29]. فيما ينحو فريق آخر إلى القول إنه لم توجد إرهاصات تأصيل الذات واستقلاليّة الذات الفرديّة في الموروثات الإغريقيّة (الديمقراطيّة الأثينيّة)، والرومانيّة (القانون الخاص)، وأيضًا

27 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Oxford University Press [1905] 2010).

28 والتي كانت تقوم على تصوّر لحرية الروح فحسب، بوصفها مشاركةً في الكونيّة عن طريق العقل، والحرية السياسيّة فقط، بوصفها مشاركةً غالبًا ما تكون إلزاميّة ومقيّدة في الشأن العام. ينظر في ذلك:
Philippe Nemo, *Qu'est-ce que l'Occident ?* (Paris: PUF, 2004).

29 وهو ما يبرز مثلاً مع شيشرون Cicero الذي جاء بفكرة التطبيق على الكائن البشري بشكلٍ عام لكلمة «شخصيّة» Persona التي تعني في الأصل شخصيات المسرح، يُنظر المرجع نفسه.

المسيحيّة، سوى على نحوٍ جزئي، بيد أنها لن تكتمل سوى مع القطيعات الإبستيمولوجيّة[30]، والتحولات الاقتصاديّة والاجتماعيّة[31]، والثورات الديمقراطيّة الحديثة التي حقّقت نقلةً نوعيّةً قوامها الصراع ضد الاستبداد ومن أجل التحرّر والديمقراطيّة.

وأيًا ما تكن المصادر البعيدة والدانية لتوطين الذاتيّة الفردية، فإنّ مدارس التنوير الغربي الذي انطلق من إسكتلندا، ومرّ عبر فرنسا، لينتهي في ألمانيا، تتفق -في تنوّعها[32]- على استقلالية الفرد وانسياقه لسلطة العقل، وليس لأية سلطة خارجية. فالفردية الحديثة في التنوير الغربي تروم إنهاء كل الوساطات بين الفرد وسعادته، وتؤشّر على نهاية كلّ تسامٍ، ومن ثمّ نهاية كل سلطة تحدّ استخدام الحرية. ولذا فقد تبلورت بوصفها وعيًا بالقدرة على استعمال العقل على نحوٍ متفرّد يحرّر القدرات الفردية من قُصورٍ مُزْمِن ظلّ يلازمها لأمد طويل، لتتفجّر في ثوراتٍ علمية وتكنولوجية وفنية. كما سيترسّخ مبدأ اعتبار الإرادة الفرديّة أساسًا للوجود وللسلطة والحكم، سواء في ليفياتان هوبز، بوصفه تفويضًا ناجمًا عن إرادة حقة، وإن كانت سلطة مطلقة، أو من خلال ليبرالية جون لوك، بوصفها قانونًا وضعيًّا، وقضاءً مستقلًا، وقوّةً رادعةً تضمن إنفاذ القانون، أو في تعاقدية جون جاك روسو، مع انصهار السلطة العليا والإرادة العامة مع الإرادات الفرديّة في إرادة واحدة، حيث الإرادة التي تسنّ القوانين هي عينها التي تخضع لها.

ترافقت إذًا استقلالية هذه الذاتيّة الفردية بديناميات فاضلة عديدة، من أهمها تحرير القدرات النقدية للإنسان؛ وهذه الروح النقدية هي التي ستقود إلى الجانب العلمي للتنوير. فقد جرى الانتقال من سؤال «لماذا» إلى سؤال «كيف»، على اعتبار عدم إمكان (أو عدم جدوى) الإجابة عن جوهر الأشياء أو سببها الأول، وإنما الأهمّ والأساسيّ النظر في كيفيتها فحسب modus operandi. وسينتج عن هذا التحرير للروح النقدية للأفراد ولقدراتهم الإبداعية الكامنة الفتوحات العلمية والتكنولوجية

30 لاسيّما القطيعة الإبستيمولوجيّة التي أحدثتها الثورة الكوبرنيكيّة، والتي تشير إليها الصيغة الشهيرة لكويري بالمرور «من عالم منغلق إلى كون لانهاية له»، يُنظر:
Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe (*Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press [1957] 1968).

31 عزّزت الثورة الصناعيّة، ولاحقًا «التقسيم العلمي للعمل»، تلبية الاحتياجات الأساسيّة للأفراد، ورفعت من سقف انتظاراتهم وتطلّعاتهم. كما عزز التمدين والتوسع الحضري الواسع الذي شهدته أوروبا في القرن الثامن عشر التطلعات الفردية، وسهّل تخفيف الروابط مع المجتمعات المحليّة والأعراف التي كانت مهيمنةً في البنيات القرويّة. ولاحقًا، ستؤدّي التحولات الديمغرافيّة الأدوار نفسها في تخيف وطأة الروابط التقليديّة الأسريّة والأهليّة، أو فكّها.

32 من المهمّ التأكيد على أنّ مدارس التنوير الغربي ليست على قلب واحد. فعلى سبيل المثال، بتأكيده على «الذات» Self عوض «الأنا» Ego، رام التنوير الإسكتلندي -على خلافٍ التنوير الفرنسي- التأكيد على أنّ الهوية الشخصية تتشكّل في سياق العلاقات بين-الفردية؛ فهذه الهوية هي غير ممنوحة سلفًا، وإنما تتشكّل وفقًا لانعكاس الصورة المتوقعة من الآخرين. بيد أنّ فلسفات الأنوار السياسيّة تظلّ -على تلوّناتها واختلافاتها البيّنة- تشترك في قواسم مشتركة تشكّل الأرضيّة المعَقْلِنة لحريّةٍ تفاعليّة لا سابق لها.

المعاصرة. فمنذ أن ترسخ الاستخدام الحر للمعرفة، تمكّن العلم من أن يخطو خطوات واسعة غيرت وجه العالم، واستطاع الإنسان الغربي تحقيق مستويات من الأمن الشخصي والرفاه المادي لم يشهدها أي مجال جغرافي على وجه البسيطة من قبل، وانبثق إيمان جديد بالقدرات الذاتيّة غير المحدودة ودورها في صناعة النجاح الشخصي، باتساق مع تحقيق المصلحة العامة.

2. من الذاتيّة إلى الحرية

عبر تاريخ الأمم والشعوب، ظلّت الحريات دومًا مقيّدةً ورهينة تقاليد المجتمع ووعيه الجمعي. وقد أفقدت هذه الروح الجمعية المحافِظة بصرامة على تقاليد الثقافة الجمعية الأفراد استقلالهم على مدى التاريخ، وقضت على تميّزهم، وتساوى الجميع تحت سياط السلطة الذي كانت تتجسّد فيها هذه المركزية الجمعية المتسامية؛ وهي -بحكم الضرورة- سلطة استبدادية لا تمثّل سوى مصالح فئوية ضيقة. غير أنّ بزوغ عصر النهضة في أوروبا، والذي رخّص به الإصلاح الدينيّ، سوف يشعل جذوة النضال ضد ثالوث الاستبداد (الكنيسة والملكية والإقطاع)، ويحيي النزعة الفردانية التي كانت قابعةً في أعماق الناس منتظرةً تحريرها من كلّ القيود. لتتفجّر الحريات الفردية والعامة منذ ذلك الحين، على نحو متصل بتحقق استقلالية الإرادات الفردية أكثر فأكثر.

ويمكن إبراز معالم هذا التحوّل القائم على التحرّر عبر الدفع بالاستقلالية الذاتيّة من خلال تحوّلات الإطار الاجتماعيّ الأوسع الذي تندرج فيه، والتي يجسّدها التمييز بين نموذجين معياريّين للمجتمع، المجتمع المنفتح والمجتمع المنغلق. فوفقًا لما بيّنه كارل بوبر[33]، المجتمع المنغلق هو المجتمع القائم على الأصل السحري أو القبلي؛ وهو ذو سمة «سحرية» لأنه لا يميز بين «الحقائق» و«التوافقات الاجتماعيّة»، وكل شيء يُعزى إلى إرادة خارقة للطبيعة؛ كما أنه ذا طبيعة قبلية أو عضوية، يجري فيه اتخاذ القرار من لدُن سلطة متسامية باسم المجتمع أو الجماعة. إنها رؤيةٌ للمجتمع في شكل قطيع يرعاه راعٍ يسوقه حيث يشاء؛ وهو أيضًا مجتمع يعيش ضمن إطار عرفي صارم، وأية تغيرات اجتماعيّة تكون في كل مرة عبارةً عن أزمات حقيقية. فكل شيء مؤسّس على أساس دينيّ أو مقدّس، تَسِمُه الأحادية، ولا يسمح بتجاوز الخطوط الحمراء والطابوهات؛ وكل من تخطّى هذه الحدود المرسومة بدقة يتمّ استبعاده من المجتمع أو تعزيره أو التنكيل به. إنه باختصار «مجتمع اليقينية»؛ حيث يوجد يقينٌ لمعرفة أنّ كل شيءٍ مألوف وأنّ كلّ واحد في مكانه. ولذلك فهامش التردّد أو النقاش أو التعددية ضيقٌ جدا في مثل هذا المجتمع، لأنّ كلّ شيء تتمّ تسويته مسبقًا ولا يخضع للنقاش وتبادل الآراء. وهو بذلك يلعب على وتر رغبة الأفراد المجرّدين من ذاتيّتهم في الأمن والعيش في مجتمع مستقر وهرمي، ضمن مجموعة اجتماعيّة من التماثلات تُقدّر القيمة الاجتماعيّة الكلية، وتُنزل الفرد مرتبةً دنيا.

33 Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (London: Routledge, [1945] 2002).

وعلى الرغم من بعض التأسيسات المعياريّة في الماضي التي رخصت بانبلاج المجتمع المفتوح القائم على تفاعل الأفراد المستقلين، كما أشرنا أعلاه مع الرسالة المحمدية في تفجرها الأول، ظلّ النموذج المجتمعي المنغلق هو السائد طيلة العصور القديمة والوسيطة، إلى غاية مقدم الحداثة الغربية القائمة على الذاتيّة والحرية الفردية التي ستُحدث معه قطيعةً، ليس معياريًّا فحسي، وإنما على أرض الواقع أيضًا، وتدفع بتطوّر «مجتمعٍ منفتح» هو بمثابة بوتقة صهرٍ للحريات الفردية، يتغذى على فعل الأفراد، ويسبق إرادتهم ووعيهم. إنه مجتمع يتحرّر فيه الفرد من ثقل المجتمع التقليدي، لتنبثق أشكال اجتماعيّة جديدة ليست خطوطها مرسومة سلفًا قبل ولادة الأفراد، بل هي نابعةٌ من اختياراتهم وفعلهم الاجتماعيّ وتفاعلهم البيني. ومن الضروري التأكيد في هذا الصدد على مقولة آدم فيرغسون، إنّ مثل هذا النظام الجماعي المنفتح هو «نتيجة لفعل الأفراد، وليس لخططهم»[34]، في إطار من التواؤم العفوي لمصالحهم. المجتمع المنفتح هو إذًا مجتمع يجعل أفراده يواجهون قراراتهم الشخصية بحرية، ويكون فيه الأفراد صنّاع مصائرهم. وهو ما يدحض التوجهات الشمولية الكامنة وراء كتابات هيغل وماركس، على سبيل المثال، في الاعتقاد بأنّ التاريخ يخضع لقوانين تحدّد مجرى الأحداث، وبأنّ «الفرد ليس شيئًا»، أو هو مجرّد أداة لاواعية للتاريخ، في حين أنّ «الجمعي هو كلّ شيء». وبتعبير آخر، يُضحي عدم اليقين النسبي مكوّنًا أساسيًّا في العلاقات الاجتماعيّة في قلب المجتمع المنفتح. فهذا المجتمع يجعل الأفراد غير متأكدين من هوياتهم؛ وتزداد حركيته بقدر تزايد تأثيرات التكنولوجيا والمؤثرات الاقتصادية.

يبقى أنّ أولويّة انفتاح الوعي الفردي وأسبقيّته على أيّ شكلٍ آخر من الانفتاح لا يمكن أن يُقَرّ قبليًا ex ante بأحاديّة. فالأجدر مقاربة الفردانيّة الصاعدة بموازاة الانفتاح المرافق لها في شتى المجالات، بوصفها ظاهرةً متكاملة تصلح قراءتها على ضوء الاتساق البعدي ex post للإرادات الفردية المستقلة، ممّا يعني أنّ الفردانيّة لا تُفهَم إلا في إطار مجتمع مفتوح مكتمل الأركان؛ أو لنقل، في إطار مجتمع كوني.

3. في كونية النموذج الغربي للتنوير

بتحريره المعرفة من وصاية الدين، حمل التنوير الغربي وعودًا بالكونية تُفيد استقلالية الفرد، كلّ فرد، في إطار من الترابط الاجتماعيّ البيني والتطلع إلى الصالح العام؛ بيد أنّ هذه الوعود لم تتحقق بالكامل[35]. فإن كان التنوير الغربي ينطوي على مبدأ كوني لحقوق الإنسان، كلّ إنسان،

34 Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society,* Part Third. Section II, Duncan Forbes edition (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966 [1767]), p. 122.

35 Jürgen Habermas, «La modernité, un projet inachevé», *Critique*, no. 413 (Octobre 1981), p. 950-967; Jürgen Habermas, *Discours philosophique de la modernité* (Paris: Gallimard, 1988).

فإنه قد تمثّل تاريخيًّا، وعلى أرض الواقع، وإلى اليوم، في حقوق الإنسان الأبيض والأوروبي بالأساس. ذلك أنّ أساس الكونية التي يدعي التنوير الغربي تجسيدها من منطلق أنّ العقل يُنتج بحكم الضرورة الإجماع، هو في الواقع إجماعٌ يستبعد كلّ من لا يشبه إنسان المركز «الأوروبي»، «الذكر»، «الأبيض»: النساء، والأطفال، والحمقى، وخاصةً «البرابرة» الآتون من خارج حدوده[36]. ومن ثمّ، تحمل الإثنية المركزية الغربية في متنها ديناميات طاردة عن المركز Centrifugal forces تستبعد بعض الجماعات من داخله (الأقليات الإثنية والدينيّة والجنسية)، وخصوصًا من خارجه (أو «البقية» The Rest في مقابل «الغرب» The West، بتعبير ستيوارت هول)[37]، أو تقود إلى فرض الوصاية عليها بحكم «الاستعلاء» Condescension المحايث للغرب[38]، ولنظرته للآخر غير الغربي القابع -بحكم الضرورة في وعي المركزية الغربية أو لاوعيها- تحت سلطة الجماعة الطاغية والمقيّدة لأية إمكانية للتحرّر الفردي والاستقلالية[39].

ولا تقف محدودية كونية النموذج الغربي للتنوير عند هذا الحدّ. فبنظرة استرجاعية للقرون الثلاثة الماضية، نتبيّن أنّ الحداثة الغربية في تجلّياتها ما فتأت تفتقر ذاتيًّا إلى مقوّمات هذه الكونية التي تدّعيها، وتحمل في ثناياها العديد من التناقضات التكنولوجية والاقتصادية والسياسيّة والمؤسّساتية العديدة المتصلة بـ «أسطورة التقدم» Myth of progress، بمعنى فكرة أنّ سيرورة التاريخ البشري هي محكومةٌ بالتّقدم إلى الأمام، والصّعود إلى الأعلى، خطوةً بعد خطوة، وجيلًا بعد جيل، مُلهمةً البشرية للتّسامي من ظلمات الجهل إلى أنوار العقل؛ بمعنى آخر، أنّ العلم والتكنولوجيا يؤدّيان حتمًا إلى حياةٍ أفضل. وهي الأسطورة التي تبلورت مع الثّورة العلمية الآلية في القرن السابع عشر، بوصفها حركةً «صعودية وضرورية» للمجتمع،

36 عن اتساق هذه الرؤية المانوية («المركز» في مقابل «الأطراف»، أو «الإمبراطورية» في مقابل «البرابرة») إلى اليوم، ينظر:
Jean-Christophe Rufin, *L'Empire et les nouveaux barbares* (Paris: Jean-Claude Lattès, 1991).

37 Stuart Hall, "The West and the Rest: Discourse and Power", in: Bram Gieben & Stuart Hall (eds.), *The Formations of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1992), p. 275-332.

38 مثلًا، فيما يتعلّق بالديمقراطيّة، بوصفها قيمةً كونية، حيث ترى المركزية الغربية أنه من «واجبها» في كلّ مكانٍ في العالم غير الغربي التدخل لتسريع وتيرة «موجهتها الثالثة» و/ أو إزالة العوائق أمامها.

39 لا ترى هذه الإثنية المركزية في «غلبة الجماعة على الفرد» سمةً من سمات المجتمعات العربيّة الإسلاميّة فحسب، بل سمةً قوية ودائمة للمجتمعات التقليدية في دول الجنوب. فمن هذا المنظور، ليس من شأن الآخرين -غير الغرب، أو «البقية»- أن يكونوا جميعًا متماثلين تمامًا فحسب، وإنما أيضًا أن يعيشوا جميعًا تحت هيمنة «الكلية الاجتماعيّة» التي تؤسّس لنظرية «الاستبداد الآسيوي» الكامنة في المخيال الإغريقي والعزيزة على مونتسكيو ومعاصريه ومعاصرينا، والتي تعمل على تبرير الهيمنة الغربية. فإذا كان هؤلاء «البرابرة» يأبون الاستقلالية الفردية والتحرّر ويودّون -بطبيعتهم- أن يكونوا -دومًا- تحت الهيمنة، فيكفي أن يحلّ الأسياد الجُدد محلّ الأسياد القدامى. يُنظر في ذلك مثلًا:
Simón Gallegos Gabilondo, "Philosophie et colonialisme chez Anquetil-Duperron", Biblioteca Elettronica su Montesquieu e Dintorni (2010), accessed on 6/10/2019, at: https//:bit.ly334/l8Kz

وأصبحت تدريجيًا الفلسفة الوحيدة لتاريخ الحداثة[40]. وبتعبير آخر، بتحديده مشروعًا نظريًا قائمًا على فكرة «التقدّم» فحسب، يقصي التنوير الغربي الأنماطَ الأخرى من الوجود لمصلحة رؤيةٍ قوامها أحادية الفكر Pensée unique[41].

كما يتجلّى هذا الانزياح عن الكونية في تزايد الفردنة المفرطة في المجتمعات الغربية المعاصرة، وتجاذباتها مع النسيج الأهلي والمجتمعي، من استهلاك مفرط، وفقد المعاني الجوهرية للحرية لمصلحة تجلياتها الصورية فحسب، والإشكالية المساواتية المركّبة[42]. فضلاً عن سؤال «الاعتراف» المركزي والذي يُعدّ أحد أبرز تحديات الحداثة الغربية في كونيتها[43].

40 Georg Von Wright, "The Myth of Progress," in: Georg Von Wright, *The Tree of Knowledge and other Essays* (Leiden: Brill, 1993).

وإن كانت «أسطورة التقدم» قد أفضت إلى إخفاقات اقتصادية واجتماعيّة وبيئية تهدّد مستقبل البشرية جمعاء، فإنها قد أفلحت في الآن ذاته في تحقيق الرفاه والازّدهار لفئات واسعة في مجتمعاتها. ولذا من المهم التأكيد على أنّ معارضة «أسطورة التقدّم» لا تتنافى مع الإيمان بضرورة توظيف العلم والتكنولوجيا على نحو مكثف لتحسين حياة الملايين من البشر الذين يعيشون في الزّمن الحاضر حياةً بائسة. فالأمر لا يتعلّق برفض النّقدّم في حدّ ذاته بقدر ما يتعلّق بـ «نوعٍ» آخر من التقدّم، أكثر ملائمةً واستدامةً واستيعابًا للتعددية. وبتعبير آخر، لا يتعلّق الأمر برفض الحداثة، وإنما بالدعوة لنوع آخر من الحداثة، لنقل «ما-بعد الحداثة».

41 في أطروحة «الغرب الأُحادي»، يُنظر مثلاً:
Robert Jaulin, *La décivilisation: Politique et pratique de l'ethnocide* (Bruxelles: Editions Complexe, 1974).

42 كما يعبرّ عنها مثلاً النجاح الهائل الذي لاقته أعمال الاقتصادي المعاصر طوما بيكيتي بشأن استدامة الإشكالية البنيوية الممتدّة لقرون للمساواتية وتكافؤ الفرص في العالم الغربي الحديث. وتتمثّل إحدى الأفكار الأساسيّة عند بيكيتي في أنّ ارتفاع عَدم المساواة في المجتمعات الغربية طيلة القرنين الماضيين هو بنيوي ولا يرتبط بالفروق في «الجدارة والاستحقاق» وإنما بالفروق في أصول الملكية؛ وهو ما يأتي على خلاف «الأسطورة» الغربية المساواتية القائلة إنّ الثراء في متناول الجميع، وإنّ تكافؤ الفرص مكفول للجميع. ومن ثمّ فقد لاقت أعمال الاقتصادي الفرنسي نجاحًا منقطع النظير، إذ بيع من كتابه **رأس المال في القرن الحادي والعشرين** أكثر من مليونين ونصف مليون نسخة. وقد صدر خريف عام 2019 كتابه **رأس المال والأيديولوجية** الذي يأتي في السياق ذاته:
Thomas Piketty, *Le Capital au XXIe siècle* (Paris: Seuil, 2013); Thomas Piketty, *Capital et idéologie* (Paris: Seuil, 2019).

43 بالنظر إلى درء النماذج الثقافية المؤسّسية السائدة عن الأفراد أو المجموعات التمتع بوضع اجتماعيّ يكرّسهم على قدم المساواة مع أيّ فرد أو مجموعة أخرى في المشاركة في الحياة الاجتماعيّة. فالشّعور بالاحتقار النّاجم عن عدم المساواة وعن الظّلم وعن التمييز الاجتماعيّ يدفع هذه «الأقليات» والفئات الاجتماعيّة ضحية التمييز إلى المقاومة والمواجهة الاجتماعيّة، أي إلى «النّضال من أجل الاعتراف»، بالمفهوم الهيغلي. ينظر في ذلك:
Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissanc*e (Paris: Editions du Cerf, 2000), p. 162.

ولا تتمثل أهمية بُعد «الاعتراف» في الأبعاد الهوياتية والرمزية فحسب، وإنما أيضًا في الأبعاد الاقتصادية والاجتماعيّة. ينظر في ذلك:
Nancy Fraser, «Justice sociale, redistribution et reconnaissance,» *Revue du MAUSS*, vol. 1, no 23 (2004); Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution* (Paris: La Découverte, 2011).

ما يعني بالمحصّلة المحدودية الذاتيّة والموضوعيّة لكونية النموذج الغربي للتنوير؛ وهو ما لا يتنافى مع ضرورة السعي إلى استلهام جوانبه المضيئة، ومحاولة درء الأعطاب الحداثيّة التي وسمت هذه التّجربة، والوصل في الآن ذاته بالسياقات العربيّة الإسلاميّة وعدم القطع معها، في أيّ مشروع لتأصيل الذات والحرية في هذه السياقات؛ متسلّحين في ذلك بمنهجية «النقد المزدوج» للموروثين العربيّ الإسلاميّ والغربي، كما بلورتها المدرسة المغربية مع كلٍّ من عبد الكبير الخطيبي وعبد الله العروي وعبد الله حمودي وغيرهم، في عمليّة ذهاب وإياب مستمرة بين بين الموروثَيْن[44]، من منطلق أنّ القيم الكونية مشتركٌ إنسانيّ بين المجتمعات.

ثالثًا. شذرات في تأصيل الذات والحرية في السياقات العربيّة الإسلاميّة

انطلقنا في هذا البحث في مقاربة إشكالية السياق العربيّ الإسلاميّ من مدخل سؤال الفرد، والذي هو بالأساس بُعد «الذاتيّة»، لما يعني من فعل الإرادة الحرة بوصفه المحدّد الأساسيّ للاجتماع البشري[45]. ولذا من المهم وضع سؤال البحث ومناقشته ضمن إطاره الصحيح، أي ضمن إطارٍ اجتماعيّ –وليس ميتافيزيقي– محدّد[46]؛ متوسّلين بمقاربةٍ تستلهم الموروثين العربيّ الإسلاميّ والغربي، وتنقدهما في آنٍ واحد.

لقد أكّدنا أعلاه أصالة الذات الفردية في الموروث العربيّ الإسلاميّ في تفجّر الرسالة الأول، على الرغم من طمسها لاحقًا عبر طبقاتٍ معرفية ترسّبت على المستويات الأركيولوجية للمعرفة والوعي، لتشكّل إبستيميةً صلبة. وبيّنا، بتوافقٍ مع فرضيتنا البحثية الثانية، أنّ غياب الحرية الذاتيّة والتفرّد والتميّز الفردي في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة قبل الحداثيّة ليس نابعًا من طغيان الذات العلوية، وإنما ناجمٌ عن طغيان «بارادايم الجماعة»؛ وصولاً إلى رسوخ ثقافة الرعية والقطيع إلى اليوم (في صيغة الوصاية والبطريركية)، واستدامة التسلّط والاستبداد في «البارادايم الدولاتي» المعاصر.

44 في هذه المنهجية، يُنظر: عبد الله حمودي، «سؤال المنهج في راهنيتنا: اجتهادات في تصور علوم اجتماعيّة وإنسانيّة عربيّة»، محاضرة افتتاحية لمؤتمر العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة - الدورة السابعة، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة (23-25 آذار/مارس 2019).

45 بالتركيز على بعدها الاجتماعيّ، ودون الذهاب بعيدًا في سبر ماهية وجود الذات وسؤال الوعي والأنا والعقل، وأسئلة العلاقة بالذات الميتافيزقية. لمثل هذا النقاش، ينظر: عبد الجبار الرفاعي، **الدين والظمأ الأنطولوجي** (بغداد: دار التنوير، 2016).

46 ذلك أنّ أيّة مقاربة دينيّة وميتافيزقية حصرية لسؤال الحرية هي محاولة «إحلال اللّامتناهي في المتناهي أو تجريد كلّ موضوعٍ في المطلق»: علال الفاسي، **الحرية** (الرباط: مطبعة الرسالة، 1977)، ص 8.

كما بيّنا، بتوافق مع فرضيتنا البحثية الأولى، الترابط المتصل بين غياب هذه الذاتيّة الفردية في السياقات العربيّة الإسلاميّة التاريخيّة والمعاصرة وغياب الحرية، ومن ثمّ عدم توافر الشروط القبلية لتوطين التنوير، لا سيما الدفع بالفردية بوصفه في الآن ذاته دفعٌ بالحرية الفردية وفعل الإرادة الحرّة، والمحدّد الوحيد للاجتماع البشري والتعاقد على الحكم دون قسر أو إكراه. وأبرزنا في هذا الصدد كيف أنّ التنوير الغربي -على علاّته- قد استطاع ترسيخ هذه القيم على نحو مستدام، على الأقلّ في أبعادها الإجرائية و/ أو الشكلية، معرّجين على نقاش أعطاب الحداثة الغربيّة وقصور كونيتها وأوجه استلهام بعض أهم إسهاماتها المعياريّة المعاصرة.

يبقى السؤال المركزي بشأن انبثاق الذات المدنية المستقلة والمتعاقدة بعقد اجتماعيّ في المدينة، بوصفه نتاجًا لمجموع إرادات الأفراد، انطلاقًا من الذات الطبيعية. ذلك أنّ كلّ ذات فريدة تفرّدًا أنطولوجيا، بيد أنه تفرّدٌ محدود لا مطلق. وهو تفرّد مستمدّ من الخصائص الذاتيّة واللصيقة بالفرد Idiosyncrasies ومنغرس فيها، من تربيته، وتاريخه الشخصي، وتطلعاته، على خلاف زمن ما-قبل الحداثة، حيث الأشخاص نسخةٌ عن بعضهم البعض، لا تفرّد لهم. فالمجتمعات التقليدية المنغلقة تخنق عمومًا في المهد كلّ نزعة فردية للتميز والاستقلالية، وتثقلها بكاهل كيانها الجمعي القهري، وتُقوْلب الشخص على نواميسها وتعاليمها حتى تُعدّه لدوره الاجتماعيّ المنتظر منه. داخل هذه المنظومة، يحتلّ كل شخص موقعه التراتبي المقرّر له والمحدّد بدقة سلفًا، في حين أنّ المجال مفتوحٌ في المجتمعات المنفتحة للتفرّد وتبلور الشخصية الفرديةً النقدية والمبدعة، بوصفها أساس كلّ اجتماع وكل تطور. فكيف ينجم النظام الاجتماعيّ المتسق والمنفتح انطلاقًا من الفرد، متى وضعنا هذا التفرّد الأنطولوجي للذات في إطاره الاجتماعيّ الوضعي؟ وكيف لا يهدّد تطور الفردية اللحمة التي تضمن الاندماج الاجتماعيّ؟ وكيف يتواءم المجال الخاص في خصوصيته مع المجال العام في إكراهاته؟ تلك أسئلة لم يعرض لها الفكر العربيّ الإسلاميّ بالدرس والتحليل سوى لمامًا، ولا نجد لها أجوبةً شافية في الموروثات العربيّة الإسلاميّة، بيد أننا نجدها حاضرةً بقوة متى ولّينا وجهنا شطر المقاربات الغربية الحديثة، لاسيّما مع آدم فيرغسون وآدم سميث، ثمّ لاحقًا مع كارل بوبر وفريدريك هايك، على سبيل المثال لا الحصر. ومن أهم ما يستشفّ من هذه الإسهامات أنّ النظام الاجتماعيّ ينتج عن الفعل الاجتماعيّ للأفراد فحسب، وليس عن إرادتهم أو عن وعيهم أو عن خططهم، ولا عن سلطة أو إرادة جمعية، ولا عن نظام فوقي، وإنما هو نتاج نفسه فحسب. بمعنى أنّ سيادة الفرد لا تؤدي إلى تشظيته، لأنّ الوعي الذاتيّ هو دائمًا ذو طبيعة علائقية، سواء بالنسبة إلى العلاقة بالعالم أو العلاقة بالآخرين. ولذا فالفردية واستقلالية الفرد على المستوى الجزئي micro تسير جنبًا إلى جنب في المجتمع المنفتح مع الاندماج الاجتماعيّ والتعاقدية والدمقرطة على المستوى الكلّي macro[47]،

47 كما أنه لا شيء يمنع الفرد الذي يحقّق ذاتيّته واستقلاليته من التواصل -بحرية تامّة- في المجال الخاص على

وتتجلّى في المواطنة الكاملة، ومنظومة الحقوق والحريات، وامتلاك الملكية الخاصة، والتقسيم الاجتماعيّ للعمل[48].

ومن ثمّ، من شأن هذا التجسير مع البناء المعرفي الغربي المعاصر أن يسلّط الضوء على العديد من الإشكالات العويصة التي تعوق تبيئة الشروط القبلية للتنوير في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة والتي تهمّ بالأساس قضايا التعددية والدنيائية، من خلال تأكيده على أنه لا يهمّ في المجال الجمعي ما يحمله الأفراد المتعاقدون من عقائد وأيديولوجيات وثقافات خاصة، وإنما ما يفعلون فحسب. وبتعبيرٍ آخر، أنّ معتقداتهم تظلّ رهينة مجالهم الخاص «المقدّس»، سواء على المستوى الشخصي micro أو الوسيط meso، بينما هم يتفاعلون فيما بينهم في المجال العام macro بموجب فعلهم الاجتماعيّ فحسب[49].

تسمح لنا هذه الأرومة الأنطولوجية والاجتماعيّة بإثبات الفرضيتين البحثيتين للدراسة، بيد أنها تظلّ مع ذلك قاصرةً عن الإجابة عن أسئلة ذات صلة مركّبة. فمتى نظرنا في الحرية المنبثقة عن الذاتيّة الفردية في إطارٍ اجتماعيّ متسق ويراعي حقوق الجميع[50]، بوصفها حرية الاختيار

مستويات وسيطة meso، أو مع مستويات متسامية trans؛ مع ما قد يفرزه ذلك -على نحوٍ محدود- من تماسٍّ مجدّدٍ لروح الديمقراطيّة بين المجالين الخاص والعام.

48 يتجلّى هذا الاتساق مثلاً في نظرية «ديمقراطيّة امتلاك الملكيّة» Property-Owning Democracy التي بلورها جيمس ميد في كتاب **النجاعة والمساواة وتوزيع الملكية** في عام 1964، واستعادها جون راولز في كتابيه **نظرية في العدالة** في عام 1971، و**العدالة صنو الإنصاف** في عام 2001، بوصفها الإطار الأمثل لتحقّق مبادئ العدالة الاجتماعيّة، من منطلق ديمقراطيّة اقتصادية تقوم على مبدأ إعادة توزيع الثّروة Pre-distribution بدلاً من مُجرّد إعادة توزيع الدّخل Re-distribution. للتوسّع في هذا المنظور، ينظر: مراد دياني، **حرية، مساواة، كرامة إنسانيّة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).

49 هذا المنظور مخالف لفرضية «حجاب الجهل» عند جون رولز، الذي يحجب عن الأفراد المتعاقدين -في وضعٍ أصلي افتراضي- كلّ خصائصهم الشخصية أو الاجتماعيّة، بحيث لا يكون أحدٌ قادرًا -خلال عمليّة التداول العقلاني- على تصميم مبادئ تخدم وضعيّته الخاصّة، وأنّ مبادئ العدالة تكون نتيجةً لمداولةٍ منصفة؛ إذ أنه لا يعني «درء» معتقدات الأفراد وتجلّياتها في المجال العام بالكامل، كما تنحو إلى ذلك ضروب اللائكيات «الصلبة»، وإنما فقط يحملها إلى خلفية المجال الخاص (بما فيه المجال الأهلي) للأفراد. ومن جهةٍ أخرى، إن كانت «خوصصة الحياة الشخصية» تعني إنشاء فصلٍ بين السلوك الاجتماعيّ والسلوك الخاص، فهيَ تفيد أيضًا الاستيعاب الداخلي من جانب الفرد للتحكّم الاجتماعيّ. ما يعني أنّ علاقات الهيمنة تفقد شكلها الشخصي جزئيًا لتتخّذ شكلاً موضوعيًا يضمن إعادة إنتاجها بما يتجاوز الوعي المباشر للأفراد، على نحوٍ يضمن الاتساق الاجتماعيّ اللاحق، واستدامته.

50 كما يعبرّ عنه «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي أصدرته الجمعية التّأسيسية الفرنسية عام 1789 في فصله الرابع: «الحرية هي أن تكون قادرًا على فعل أيّ شيء لا يُؤذي الآخرين»:
Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, Article 4, at: https://bit.ly/2MLDQQn

والفعل دون قسر أو إكراه[51]، فإنّ سؤال «الحرية في ماذا؟» يفرض نفسه، بمعنى سؤال الحرية التي تتجاوز حدود الحرية «السلبيّة» إلى فضاءات الحرية «الإيجابية»، التي لا تعني المجال المفتوح للفعل والتملّك فحسب، بقدر ما هي قدرةٌ على الاستفادة من هذا المجال؛ أي المجال الذي يمتلك فيه المرء «القدرة الحقيقية» على الاختيار والفعل والتملّك[52]. وبتعبير آخر، إن كانت الحرية الفردية هي عماد العُمران، وأنه «لا يمكن أن تُحَدَّ الحرية إلاّ باسم الحرية»[53]، فإنها ينبغي أن تكون حريةً «حقيقيّة» لا «صوريّة» فحسب، كما هي عند الليبرتاريين، بمعنى ما الفرد قادرٌ على تحقيقه بالفعل؛ ما دام الهدف ليس هو مجرّد إفساح المجال للاختيار، مع الأهمية القصوى لإزاحة جميع العوائق من قسر وإكراه وتسام جمعي، لا سيما في سياقات شمولية وسلطوية، بل «تمكين» الفرد من جميع الموارد المتاحة لجعل حريته الحقيقية في الاختيار بين أنماط العيش المختلفة ممكنة[54].

بتعبير آخر، لا ينبغي طرح سؤال الذاتيّة والحرية بشكلٍ منقطع عن الإطار الأوسع الشامل للعدالة الاجتماعيّة، الذي يصهر أبعاد الحرية والمساواة والاعتراف؛ والتي ظلّت السياقات العربيّة الإسلاميّة بصددها أسيرة المقاربات الضيقة التي تقتضي معاملة الجميع بالطريقة نفسها، وتختزل العدالة في عدالة القضاء[55]، وتحصر آمال الأفراد ومحفزّاتهم في إشباع الحاجات الأساسيّة، ومن ثَمّ تقصُر متطلّبات العدالة على هذه المستويات[56]. ومرةً أخرى، متى ولّينا شطر بعض المقاربات

51 لا ينبغي أن يُفهم غياب القهر والإكراه فقط بمعنى انعدام التدخّل «المُتعمّد» من لَدُن الغير، سواء كان فرديّا أو جماعيّا. فالأعمى الذي حُرم حاسّة البصر ليس «حُرًّا» في تحصيل العلم والمعرفة بالطّرق التقليدية أو في التمتّع بمخالب الطبيعة أو غيرها، على الرّغم من ألاّ أحد قد «تعمّد» حرمانه من ذلك.

52 يتمثّل التّمييز بين الحرية «السلبيّة» والحرية «الإيجابية»، وفقًا لأشعيا برلين، في أنّ الحرية «السلبيّة» تتطلّب غياب القسر أو الإكراه («ألاّ يكون المرء عبدًا لأحد»)، في حين أنها في تصوّرها «الإيجابي» تنطوي على فكرة تحقيق الطبيعة البشرية الحقيقية («أن يكون المرء سيّدًا لنفسه»):

Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", in: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

ولا داعٍ للتـأكيد أنّ الحرية الإيجابية والحرية السلبيّة لا تتعارضان إطلاقًا، بل إنّ تحقّقهما معًا هو ما يضمن ممارسة الحريةً الفردية على نحوٍ فعلي.

53 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 302.

54 ينظر في ذلك: مراد دياني، **حرية، مساواة، اندماج اجتماعيّ** (الدوحة/ بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

55 وهو ما نجده أيضًا في العديد من الموروثات القديمة، مثلاً في قول أرسطو: «وليست العدالة سوى القضاء الحقّ»: أرسطو، **السياسات**، ترجمة الأب أوغسطين بربارة (بيروت: اليونسكو، 1957)، ص 134.

56 من قبيل الرُّؤى الفقهية التقليدية التي تختزل العدل في النّظام الذي يُؤمّن للناس جميعًا «حدّ الكفاف»، الذي يُعرِّفه ابن حزم بقوله: «يُقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بدّ منه، ومن اللّباس للشّتاء والصّيف بمثل ذلك،

الغربية المعاصرة نجد اتساقًا قلّ نظيره عبر التاريخ للحرية والمساواة[57]، يتجاوز المقاربات المساواتية التقليدية التي لا يمكنها أن تُفضي إلّا إلى «تسوية بالأدنى» Levelling downwards مرادفة لفقدان النّجاعة بالنسبة إلى المجتمع، ليُفضي إلى منظومةٍ للعدالة للاجتماعيّة أساسها النجاعة وقوامها الإنصاف ومدارها الإخاء[58].

في هذه المنظومة المتكاملة للعدالة الاجتماعيّة، لا يغيب الخلاف والتنافر الناجم عن تعددية المجتمع المنفتح، بل إنه يظلّ كامنًا؛ غير أنه «مُحيّدٌ» بفعل الترابطات الاقتصادية البين-فردية القوية، والآليات السياسيّة والديمقراطيّة قيد العمل، والاندماج الاجتماعيّ المنبثق تلقائيًا عن تفاعلات الإرادات المستقلّة وتكاملها، والهوية والثقافة المشتركة المنصهرة في بوتقة تسوية العيش المشترك modus vivendi. إنه منظورٌ للعيش المشترك بمحصّلة إيجابية، تتضافر فيه إرادات الأفراد المستقلين والمتآلفين بفعل الآليات الاقتصادية والسياسيّة والاجتماعيّة والثقافية المشار إليها أعلاه، ويقطع مع الرؤى السائدة بمحصلة صفرية، القائمة على إواليات التناحر الحتمي وغلبة الأهواء والهيمنة، والتي تعوق أية دينامية تطورية فاضلة[59].

خاتمة

غالبًا ما تكون الدعوة إلى التنوير مؤثرةً بقدر ما تكون البيئة التي تحتضنها موغلةً في الظلمة والجهل والتبعية. وفي سياقاتنا العربيّة الإسلاميّة الراهنة، حيث تسود النعرات الطائفية، والتعصّب المذهبي، والاحتراب الأهلي، وحكم الغلبة والاستبداد، تزداد الحاجة إلى التنوير أكثر من أي وقت مضى، ليس بوصفه نقطة وصول، وإنما بوصفه عنوانًا لعدم الرضا عن الوضع القائم وأفقًا للأملِ في التغيير.

وإن لم تكن شروط التحول الإبستيمي قد تهيّأت للمجتمعات العربيّة الإسلاميّة في الماضي، على اعتبار أنها قد أُقحمت قسرًا في زمن الحداثة، مما أفرز توتّرًا غير صحي مع قيمها الغربية والكونية من جهة، وولّد عودةً للموروث العربيّ الإسلاميّ على نحوٍ سلبيّ ورجعي من جهةٍ ثانية،

ومسكن يَقِيهم من المطر والشّمس وعيون المارّة»: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، **المحلى**، الجزء الأول (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.)، ص 156.

57 Rawls, *A Theory of Justice*, op. cit.; John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

58 ينظر: دياني، **حرية، مساواة، اندماج اجتماعيّ**.

59 من مثل المقاربات ما - بعد الماركسية لتيار «شعبوية اليسار». ينظر في ذلك مثلًا:
Chantal Mouffe, *Pour un populisme de gauche*, Pauline Colonna d'Istria (trad.) (Paris: Albin Michel, 2018).

ما أعاق طرح سؤال التنوير على نحوٍ متسق، ودرأ تبيئة قيمه وتوطينها، فإنه تلوح اليوم بوادر مهمة للإسهام في إعادة بناء الذات الفردية في السياق العربيّ الإسلاميّ على أساس منهجية النقد المزدوج الذي اعتمدناه أعلاه، بغرض إعادة إرساء العلاقة العمودية للذات الفردية بالذات العلوية، التي جاءت بها الرسالة المحمدية في تفجرها الأول؛ مسلّحين في هذا الطريق الوعر على نحوٍ خاص بثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات والشبكات الاجتماعيّة، والتي تلوح معها إمكاناتٌ معرفية هائلة، وفرصًا جمّة لإرساء شروط هذا التحّول الإبستيمي.

إنّ طرح سؤال التنوير في سياقاتنا المعاصرة يعني مساءلة إمكانيات الولوج إلى عوالم الفردية والحرية وتحرير الطاقات الكامنة للإبداع واجتراح سبلٍ مبتكرة للانعتاق من أسر الاستبداد والتبعية إلى مضمار التطور والمنافسة والمشاركة في النقاشات الكونية الجارية بشأن قضايا مركزية في عالم اليوم تهمّ الهجرة والتعددية والعيش المشترك والعنف والإرهاب واستدامة النماذج الاقتصادية والبيئية. ومن ثمّ، فالخوض في ذلك ليس ترفًا فكريًا بل ضرورةً اجتماعيّة ملحّة.

قائمة المراجع

ابن باجة، أبو عبد الله محمد يزيد. **السنن**. الجبيل: دار الصديق، 2010.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **مجموعة الفتاوى**. ط3. المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. **المحلى**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت..

ابن حنبل، أحمد بن محمد. **المسند**. القاهرة: دار الحديث، 1995.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. **لسان العرب**. موقع «لسان العرب»، شوهد في 2019/10/30، في: https://bit.ly/2qaMpx4

أبو داود، سليمان الأزدي. **سنن أبو داود**. بيروت: دار ابن حزم، 1997.

أرسطو. **السياسات**. ترجمة الأب أوغسطين بربارة. بيروت: اليونسكو، 1957.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. دمشق/بيروت: دار ابن كثير، 2002.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. **تفسير البغوي (معالم التنزيل)**. بيروت: دار ابن حزم، 2002.

الترمذي، أبو عيسى محمد. **سنن الترمذي**. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1962.

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**. بيروت: دار المعرفة، 2006.

الحبابي، محمد عزيز. **الشخصانية الإسلاميّة**. مكتبة الدراسات الفلسفيّة، ط2. القاهرة: دار المعارف، د.ت..

حمودي، عبد الله. «سؤال المنهج في راهنيتنا: اجتهادات في تصور علوم اجتماعيّة وإنسانيّة عربيّة». محاضرة افتتاحية لمؤتمر العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة - الدورة السابعة، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة (23-25 آذار/مارس 2019).

_____. **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربيّة الحديثة**. ترجمة عبد الحميد جحفة. الدار البيضاء: دار توبقال لنشر، 2000.

الخطيبي، عبد الكبير. **الكاتب وظله**. منشورات الاختلاف، 2008.

خليف، يوسف. **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي**. ط 4. القاهرة: دار المعارف، 2010.

دياني، مراد. **حرية، مساواة، اندماج اجتماعيّ**. الدوحة/ بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

_____. **حرية، مساواة، كرامة إنسانيّة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.

الرفاعي، عبد الجبار. **الدين والظمأ الأنطولوجي**. بغداد: دار التنوير، 2016.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. **الاعتصام**. القاهرة: مكتبة التوحيد، 2000.

شرابي، هشام. **النقد الحضاري للمجتمع العربيّ في نهاية القرن العشرين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1990.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. **المعجم الكبير**. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت..

الطحاوي، أبو جعفر الوراق. «متن العقيدة الطحاوية». موقع أهل السنة والجماعة. شوهد في 8/ 1/ 2019؛ في: https://bit.ly/2lQlS5w

الفاسي، علال. **الحرية**. الرباط: مطبعة الرسالة، 1977.

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري. **صحيح مسلم**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1991.

المصباحي، محمد. **الذات في الفكر العربيّ الإسلاميّ**. الدوحة/ بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

Berlin, Isaiah. «Two Concepts of Liberty.» in: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Bourdieu, Pierre. "Les trois états du capital culturel." *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 30 (1979), p. 3-6.

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789. Article 4, at: https://bit.ly/2MLDQQn

Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society. Part Third. Section II. Duncan Forbes edition*. Edinburgh University Press, 1966 [1767].

Foucault, Michel. *Les Mots et les Choses. Paris: Gallimard, 1966*.

Fraser, Nancy. "Justice sociale, redistribution et reconnaissance." *Revue du MAUSS*, vol. 1, no 23 (2004).

_____. *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*. Paris: La Découverte, 2011.

Gallegos Gabilondo, Simón. "Philosophie et colonialisme chez Anquetil-Duperron." Biblioteca Elettronica su Montesquieu e Dintorni (2010), accessed on 6/10/2019, at: https://bit.ly/334l8Kz

Habermas, Jürgen. «La modernité, un projet inachevé.» *Critique*. no. 413 (Octobre 1981), p. 950-967.

_____. *Discours philosophique de la modernité*. Paris: Gallimard, 1988.

Hall, Stuart. "The West and the Rest: Discourse and Power." in: Bram Gieben & Stuart Hall (dir.). *The Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1992, p. 275-332.

Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Editions du Cerf, 2000.

Jaulin, Robert. *La décivilisation: Politique et pratique de l'ethnocide*. Bruxelles: Editions Complexe, 1974.

Koyré, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press [1957] 1968.

Mouffe, Chantal. *Pour un populisme de gauche*. Pauline Colonna d'Istria (trad.). Paris: Albin Michel, 2018.

Nemo, Philippe. *Qu'est-ce que l'Occident ?*. Paris: PUF, 2004.

Pascon, Paul. "La nature composite de la société marocaine." *Lamalif*, no. 17 (Décembre 1967).

Piketty, Thomas. *Le Capital au XXIe siècle*. Paris: Seuil, 2013.

_____. *Capital et idéologie*. Paris: Seuil, 2019.

Popper, Karl. *The Open Society and its Enemies*. [London]: Routledge, [1945] 2002.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge. MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

_____. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

Rufin, Jean-Christophe. *L'Empire et les nouveaux barbares*. Paris: Jean-Claude Lattès, 1991.

Sen, Amartya. *Inequality Reexamined*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Von Wright, Georg. *The Tree of Knowledge and other Essays*. Leiden: Brill, 1993.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Oxford University Press, [1905] 2010.

نحو إعادة بناء قيم التّنوير في عالم مُتغيِّر
(الجزء الأول)

كمال عبد اللطيف*

doi:10.17879/mjiphs-2022-3893

ملخص:

ننطلق في عملنا من اعتبار أن قيم عصر الأنوار تتعرَّض اليوم لامتحانات عميقة في سياق تاريخها المحلي والكوني، وذلك بحكم الطابع العام لمبادئها، وبحكم تشابه تجارب البشر في التاريخ، وتشابه عوالمهم الروحية والمادية في كثير من مظاهرها وتجلياتها. ولهذا نُصادر في هذا العمل، على كونية مطلب الأنوار اليوم، ليس أنوار القرن الثامن عشر، بل الأنوار كما تطورت في التاريخ، مع ضرورة التمييز بين طابع المطلب في حاضرنا وثقافتنا العربيّة، وطبيعته في حاضر المجتمعات الغربية، التي رسَّخت جوانب عديدة من قيمه خلال القرنين الماضيين. لا نستكين في نظرتنا لعصر الأنوار ومكاسبه، إلى تصورات ورؤى فكرية مُغلَقة، قدر ما نسلم بجملة من المبادئ النظرية التاريخيّة العامة، التي نعدها بمثابة الروح الناظمة لخياراته الفلسفيّة، الهادفة إلى تطوير النظر في قضايا الإنسان والمجتمع والطبيعة والتاريخ. نقرأ الإسهام النظري لعصر الأنوار في سياق تطور الفلسفة الحديثة، وذلك من زاوية يتم فيها استيعاب ثورات المعرفة والسياسيّة، كما تحققت وتتحقق في التاريخ الحديث والمعاصر، وفي أوروبا بالذات موطن التشكل الأول للمشروع الأنواري، ثم في باقي مناطق وقارات العالم الأخرى بحكم شروط التحول العالمية، التي واكبت عمليّة نشر وتعميم قِيَمِه في مختلف ثقافات العالم. ولا بد من الإشارة هنا، إلى أننا نعتني في هذا العمل بموضوع التنوير ليس باعتباره لحظة في التاريخ (عصر الأنوار)، رغم أنه نشأ كذلك. إن مقاربتنا له تستند إلى روحه، أي إلى التنوير باعتباره فعالية نظرية نقدية ما تفتأ تتأسس.

كلمات مفتاحية: تنوير؛ النهضة العربيّة؛ مثاقفة؛ عالم مُتغيِّر

* أستاذ الفلسفة السياسيّة والفكر العربيّ المعاصر بجامعة محمد الخامس في الرباط.

Towards a Reconstruction of Enlightenment Values in a Changing World (Part I)

Kamal Abdellatif*

Abstract:

In this study, I consider that the Age of Enlightenment values are subjected to profound tests today in the context of its local and global history, due to the general nature of its principles and to the similarity of human spiritual and civilized experiences, in many of their manifestation. That is why I emphasize in this study that the demand for enlightenment today is universal, not the enlightenment of the eighteenth century, but rather enlightenment as it developed in history, with the need to distinguish between the nature of the demand in Arab societies and in Western societies. In my view of the European Enlightenment Experience, I do not stop at closed conceptions, rather, I accept a set of general historical theoretical principles, which I consider as the organizing spirit of its philosophical choices. I read the theoretical contribution of the Enlightenment in the context of modern philosophy and from an angle in which knowledge and political revolutions are assimilated, as they have achieved and are being realized in modern and contemporary history, whether in Europe or in other regions of the world. It must be pointed out here, that in this study I am concerned with the subject of the Enlightenment not as a moment in history; my approach is to consider the Enlightenment as a critical theoretical activity that is still being established.

Keywords: Enlightenment; Arab Renaissance; Acculturation; Changing World

* Professor of Political Philosophy at Mohammed V University in Rabat.

«حين نطرح على العالم العربيّ المفاضلة الرهيبة، بين بقاء الإسلام والولاء للماضي من جهة، وبين الانطلاق في طريق المستقبل من جهة أخرى، فإننا نحسره في جدليّة البؤس».

هشام جعيط

«القرآن، في منحاه العام، ترجيعة متجددة، متسارعة، متناميّة لنغمة واحدة، ردَّة عنيفة على صدمة مروِّعة وكشفٍ مذهلٍ (...) الألفاظ، المثُل، المجازات والتشبيهات، كل ألوان الخطاب المستعملة في القرآن، وما أكثرها، لا تخرج عن هذا المنحى. القاموس متجانس واحد».

عبد الله العروي

أوليات

- 1 -

تثير موضوعات من قَبيل الإسلام والتّنوير، الإسلام والديمقراطيّة، الإسلام والعلم أسئلة عديدة، الأمر الذي يَقتضي ضرورة بلورة صيغ واضحة ودقيقة في ضبطها، صِيغ تستبعد ما يُقْرَنُ بها من معانٍ ودلالات، تحوِّل الإسلام إلى إطَار للتميُّز والخصوصيّة والاستثناء، وكأن لا علاقة تجمعه بالدِّين على وجه العموم، وديانات الكتاب على وجه الخصوص. ونعتقد أن الذين يتحدثون عن الثنائيات التي ذكرنا، لا يعيرون أدنى اهتمام للطابع المركَّب لمفردة الإسلام، وذلك رغم معرفة البعض منهم أن الإسلام مُعتقدٌ وتاريخ وثقافة، وأنه امتلك في التاريخ مواصفات الحَدَث الصانع لتاريخ متواصل. وبجانب ذلك، يمكن أن نشير أيضًا، إلى أن دلالات التّنوير بدورها بُنيت في الفكر الأوروبي الحديث بصورة مُركَّبة، وأنها صنعت أيضًا خيارات في الفكر وفي الحياة متطوِّرة ومتناقضة، عكس ما يعتقد بعض من عملوا على تحويل فكر الأنوار في سياقات تاريخيّة محدَّدة، إلى دوغما مطلقة ومغلقة. صحيح أن أوروبا الحديثة أنتجت فكر النهضة والإصلاح الدينيّ، وتَوَّجت إنتاجها المذكور، بعقلانيّة الأنوار ونزعتها الإنسانيّة، وأن هذه العقلانيّة اكتسحت العالم، ولم تعد أنوارًا لأوروبا، بل تطورت واتسعت، وأن تطورها ركّب في قلبها مسارات مختلفة عن روح المبادئ والتطلعات، التي ساهمت في صناعة كثير من أَوْجُهها[1]. وصحيح أيضًا أن الإسلام، عقيدة تغطي اليوم فضاءات كبيرة خارج جغرافيّة المنطلق والبدَاية، وأن ثقافته صنعت أكثر من تأويل له ولتاريخه[2].

1 يستوعب كتاب هشام جعيط **أوروبا والإسلام**، نقاشًا هامًا في موضوع أوروبا التاريخيّة وأوروبا الكونية. كما يتضمن مناقشة مسألة الصوَر النمطيّة عن الإسلام، ويناقش فيه المؤلف أيضًا، مُتخيَّل الإسلام في الفكر الأوروبي، وصورة أوروبا في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. يُنظر:

Hicham Djait, *L'Europe et l'Islam* (Paris: seuil: 1978), p. 112.

2 Ibid, p. 134.

- 2 -

لم يعد بإمكاننا بعد مرور ما يقرب من مئتي سنة، على انخراط الثقافة العربيّة في عمليّة تمثُّل مقدمات وأصول الثقافة الغربيّة الحديثة والمعاصرة، ومساهمة أجيال من النهضويين والموسوعيين والكتَّاب العرب في تطوير الرصيد الثقافي العربيّ، أن نتنكر لمكاسب ومنجزات هذه الثقافة، وللأدوار التي قامت بها في مجال تطوير فكرنا المعاصر. لم يعد بإمكاننا أن نواصل النظر إلى منتوج هذه الثقافة وفي قلبه فكر التّنوير، باعتباره خارجًا نشأ وتطوَّر بمحاذاة ثقافتنا، بل إنه يعتبر اليوم رافدًا هامًا من روافد ذاتنا التاريخيّة المتحوِّلة، وهو خلاصة لأشكال من المثاقفة حصلتْ بيننا وبين الآخرين، ويتواصل اليوم حصولها بصور وأشكال عديدة في حاضرنا. نقول هذا بلغة ومنطق التاريخ، وذلك رغم كل مظاهر العنف الرمزي والمادي، التي واكبت عمليات انتقال المنتوج المذكور إلى ثقافتنا. ونتأكد من أهميّة هذه المسألة، عندما نُعاين أنماط اللغة والوعي الجديدين في ثقافتنا المعاصرة[3].

- 3 -

تسمح لنا هذه الأوليات، أن نفكر في موضوع سرديات الإسلام والتّنوير، بطريقة مُغايرة لما هو سائد، إنها تمكِّننا من النظر في سياقات التّنوير وصور تطوُّره هنا وهناك، خارج الحدود الفاصلة بين الثقافات والمجتمعات والطموحات البشريّة. وسنحاول من خلال محاور ورقتنا، وما يمكن أن يترتَّب عنها من نتائج وخلاصات، التفكير في مآلات التّنوير في سياق تطوُّر الفكر الأوروبي، لنقترب من أشكال تلقي قِيَمِه في ثقافتنا، بحثًا عن أفق نروم انطلاقًا منه، التفكير في مسألة إعادة بناء بعض مبادئه في عالم متغير.

ننطلق في عملنا من اعتبار أن قيم عصر الأنوار تتعرَّض اليوم لامتحانات عميقة في سياق تاريخها المحلي والكوني، وذلك بحكم الطابع العام لمبادئها، وبحكم تشابه تجارب البشر في التاريخ، وتشابه عوالمهم الروحيّة والماديّة في كثير من مظاهرها وتجلياتها. ولهذا نُصادر في هذا العمل، على كونيّة مطلب الأنوار اليوم، ليس أنوار القرن الثامن عشر، بل الأنوار كما تطورت في التاريخ، مع ضرورة التمييز بين طابع المطلب في حاضرنا وثقافتنا العربيّة، وطبيعته في حاضر المجتمعات الغربيّة، التي رسَّخت جوانب عديدة من قيمه خلال القرنين الماضيين.

- 4 -

لا نستكين في نظرتنا لعصر الأنوار ومكاسبه، إلى تصورات ورؤى فكريّة مُغلَقة، قدر ما نسلم بجملة من المبادئ النظريّة التاريخيّة العامة، التي نعدها بمثابة الروح الناظمة لخياراته الفلسفيّة،

3 كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربيّة: التاريخ، الحداثة، التواصل** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2003)، ص 142-172.

الهادفة إلى تطوير النظر في قضايا الإنسان والمجتمع والطبيعة والتاريخ. نقرأ الإسهام النظري لعصر الأنوار في سياق تطور الفلسفة الحديثة، وذلك من زاويّة يتم فيها استيعاب ثورات المعرفة والسياسيّة، كما تحققت وتتحقق في التاريخ الحديث والمعاصر، وفي أوروبا بالذات موطن التشكل الأول للمشروع الأنواري، ثم في باقي مناطق وقارات العالم الأخرى بحكم شروط التحول العالميّة، التي واكبت عمليّة نشر وتعميم قِيَمِه في مختلف ثقافات العالم. ولا بد من الإشارة هنا، إلى أننا نعتني في هذا العمل بموضوع التّنوير ليس باعتباره لحظة في التاريخ -عصر الأنوار-، رغم أنه نشأ كذلك. إن مقاربتنا له تستند إلى روحه، أي إلى التّنوير باعتباره فعاليّة نظريّة نقديّة ما تفتأ تتأسس باستمرار، إنه موقف من الراهن وطريقة في التفكير، وهو يستمد اليوم راهنيته الكونيّة من الخاصيّة النقديّة الملازمة له[4].

- 5 -

عندما نتخلّى عن المواقف الحديّة، أثناء فحصنا لموضوع هذه الدراسة -في جزأيها الأول والثاني-، ونكف عن اعتبار قيم الإسلام بمثابة طريق يُفضي إلى التّنوير، أو استبعاد البعد التّنويري تمامًا من أفقه، نقف على جملة من المعطيات المركّبة، سواء في أدبيات التّنوير أو في كيفيات تمثُّله في فكرنا المعاصر. يتجلى ذلك، في كون كتابات الموسوعيين من الفلاسفة، حملت في أصولها بعض أوجُه تناقضات التاريخ وصراعاته. وقد حاول الفكر العربيّ طيلة القرنين الماضيين، إنجاز عمليات في تمثُّل وترجمة قيم التّنوير ثم توطينها، عن طريق امتحانها في علاقاتها مع القيم الموروثة، فأنتج بدوره معطيات تأرجحت بين التبشير والتأويل، ثم بدايات التركيب المبدع. ولم يكن الأمر سهلاً، وزاده تعقيدًا ارتباطه بشروط التاريخ الجديدة المرتبطة بالهيمنة والاستعمار، والمرتبطة في الآن نفسه، بالإعلاء من قيم العقل وجدارة الإنسان بالوجود.

نُركِّب في عملنا أربعة محاور كبرى تُقرِّبنا من الأفق الذي ننشده. نتناول في الأول منها، الذي خُصص لهذا الجزء، ما يوضح بشكل مكثَّف أبرز سمات عصر الأنوار، كما تبلورتْ في الفكر والتاريخ الأوروبيين، مع إشارات عامة لصيرورته وأنماط تحوله في الفكر المعاصر. ثم ننتقل في الجزء الثاني إلى المحاور الأخرى: عالجنا في محور كيفيات تلقي مبادئ التنوير وقيمه وتوطينها، بل وإعادة إبداعها في الفكر العربيّ المعاصر، ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، دون أن ننسى التوقف أمام نصوص بعض الذين يواصلون إلى يومنا هذا، مُخَاصَمَة روحها ومبادئها؛ ونفحص في محور، حدود وآفاق التّنوير في ثقافتنا ومجتمعنا، لنمهِّد في المحور الأخير، لمسألة البحث في كيفيّة إعادة بناء روح الأنوار في عالم متغير.

4 Michel Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières ?”, *Le magazine littéraire*, no. 309 (avril 1993), p. 61-73.

التّنوير ثورة فكرية

- 1 -

لا نتجه في الجزء الأول من هذه الدراسة، لبناء ما يمكن أن يدرج ضمن نمط من أنماط التاريخ لفكر الأنوار، بل إننا نروم أساسًا الوقوف أمام أبرز السمات التي ميزت عصر الأنوار في الفلسفة الحديثة، وذلك لاقتناعنا بصعوبة المسعى التأريخي، وانفتاحه على إشكالات ترتبط بالفلسفة والسياسة والتاريخ، ولأن الموضوع يتمتع اليوم براهنيته، سواءٌ في الفلسفة الغربيّة أو في الفكر العربيّ المعاصر. وسنوجه عنايتنا نحو إبراز أهم دروس فلسلة الأنوار، ذات الصلة بأسئلة ومحاور المؤتمر، حيث يمكن أن تساعدنا هذه الدروس في التعرف على أشكال تلقيها في فكرنا، الأمر الذي يتيح لنا الاقتراب من السياقات التاريخيّة والنظريّة التي تجعلنا نتطلع اليوم، إلى مشروع إعادة بناء قيم التّنوير في عالم متغير.

نشأت حركة التّنوير في الفلسفة، واتخذت منذ بداية تشكلها على أيدي الموسوعيين من الكتَّاب والفلاسفة في فرنسا، شكل الفعاليّة الاجتماعيّة الهادفة إلى مواجهة مجموعة من القيم والخيارات الدينيّة والسياسيّة. وعكست في نصوص كتابها ما يعبر عن أنماط من المجابهة، بين الوعي الجديد وبين التقاليد الدينيّة السائدة[5]. وقد تشكلت وتطورت مبادئ وقيم التّنوير في أوروبا القرن الثامن عشر، وبرزت بوضوح في كل من فرنسا وألمانيا، وإن كانت إرهاصاتها الأولى قد ظهرت قبل ذلك في بريطانيا. ثم تواصل انتشارها واتساعها في جهات أخرى من العالم ابتداء من القرن التاسع عشر[6].

انخرط التّنويريون في مشروع فكري يتوخى أولاً وقبل كل شيء، إنجاز نقد شامل للدين وللمجال الدينيّ، وذلك باعتماد سلطة العقل كما تبلورت وتطورت في الفلسفة الحديثة. وأصبح الدارسون لا يترددون في مرادفة التّنوير بالنقد والنقد بالتّنوير، بحكم أن أغلب فلاسفة الأنوار انصب اهتمامهم الفكري، على مخاصمة مختلف التقاليد، التي بناها اللاّهوت المسيحي في مختلف مجالات الحياة في العصور الوسطى. وقد تعززت خياراتهم في الفلسفة، بفضل ما واكبت من ثورات وتحولات علميّة وسياسيّة في أوروبا الحديثة، حيث اقترن مشروعها الفلسفيّ بالإصلاح الدينيّ، وبثورات الفيزياء والفلك والرياضيات، كما اقترن بالتطور الذي عرفته الجامعات والصناعات في الغرب الأوروبي، خلال القرنين الثامن والتاسع عشر[7].

5 Ernst Cassirer, *La philosophie des lumières* (Paris: Fayard, 1966), p. 42.

6 Alain Renaut (ed.), *Lumieres et romantisme*, Histoire de la philosophie politique, vol. 3 (Paris: Calmann-Levy, 1999), p. 57-78.

7 تحدثنا عن أبرز التحولات المواكبة لتبلور فكر الأنوار، ويحيلنا المرجع الذي نحن بصدده على أهم التحولات الجارية اليوم في عالمنا، وتستدعي لزوم مراجعة قيم الأنوار. نقصد بذلك ثلاثيّة إيمانويل كاستلز: **عصر المعلومات،**

كان من نتائج الثورات العلميّة، بدايات التخلص من كثير من التصورات والتقاليد اللاهوتيّة في مختلف المعارف، في اللغة وفي التاريخ وفي كيفيات النظر إلى الطبيعة وموضوعاتها. وتمنحنا مواد الموسوعة التي أعدت في أفق الأنوار[8]، إطارًا عامًا لمعرفة المسارات التي عكست أشكال تجاوز المعرفة الجديدة، لمنطق العقائد الدينيّة وانتصارها مقابل ذلك، للعقل والعقلانيّة. وقد أصبحت فلسفات الأنوار بفضل معاركها وخياراتها المذكورة، من أبرز مرجعيات الفكر الغربي المعاصر.

- 2 -

نريد أن نوضح هنا، أن فلسفة الأنوار لم تتبلور في أنساق فلسفيّة على شاكلة فلسفات ومذاهب القرن السابع عشر، إنها لم تنتج منظومات مماثلة لما عهدناه في الديكارتيّة والهوبزيّة والسبينوزيّة. ومقابل ذلك، عمل فلاسفة الأنوار على تركيب جملة من المعارف المفتوحة على الحياة والقيم، متوخين من وراء ذلك، القيام بدور اجتماعيّ يروم نشر الأفكار المساعدة في عمليّة إشاعة قيم العقل والنقد، إشاعة وتعميم التّنوير. وقد بُنِيتْ ورُتِّبت كثير من معالم التّنوير باعتباره أفقًا في النظر، يتوخّى مواجهة التقاليد والطقوس المهيمنة في المجتمع وفي الثقافة، وذلك بالشكل الذي يُقلِّص من درجات قصور الإنسان أمام ذاته وأمام الطبيعة والتاريخ. وتمثلت فتوحاتها الكبرى في العناية البارزة التي أولتها لقضايا الإنسان والتاريخ والتقدم[9].

عندما نتحدث عن قيم التّنوير، فإننا لا نتحدث عن قيم جاهزة مغلقة وتامة، قدر ما نشير إلى جملة من المبادئ العامة التي تخص البشر في التاريخ. صحيح أن مفهوم الأنوار يحيل إلى مرجعيّة فلسفيّة محدَّدة، إلا أنه لا أحد يستطيع أن يقطع باكتمال هذا المشروع في أوروبا موطن

يُنظر:

Manuel Castells, *La société en réseaux*, L'ère de L'information 1 (Paris: Fayard, 1998) ; *Le peuvoir de l'identité*, L'ère de L'information 2 (Paris: Fayard, 1999) ; *Fin de millènaire*, L'ère de L'information 3 (Paris: Fayard, 1999).

8 طلب مدير أحد المكتبات من ديدرو ترجمة **موسوعة في الفنون والعلوم**، ظهرت في بريطانيا سنة 1728، فاختار أن يُصْدِر بدلاً من الترجمة موسوعة مماثلة لها. وتعاون في ذلك، مع صديقه العالم الرياضي وعضو أكاديميّة العلوم دالامبير، وقد صدر مجلدها الأول عام 1751، بمقدمة لدالامبير عنوانها: **في أصل العلوم وتصنيفها**، اعتبر بمثابة بيانها العام. وقد ساهم في تحرير موادها أزيد من 130 كاتبًا من الأكاديميين والأساتذة والأطباء والمحامين ورجال الصناعة. وكانت تتوخى القيام بدور في إصلاح الحياة السياسيّة والاجتماعيّة، والمساهمة في التمهيد لميلاد مجتمع جديد، يُنظر: عزمي بشارة، **الدين والعلمانيّة في سياق تاريخيّ. الجزء الثاني/ المجلد الأول. العلمانيّة والعلمنة: الصيرورة الفكريّة** (الدوحة، بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسات السياسات، 2015)، ص 509؛ Cassirer, p. 49.

9 Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger suivi de idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, et de Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières?* (Paris: Gallimard, 1985), p. 497; Paul Raabe & Wilheim Schmidt-Biggemann, *Les lumières en Allemagne* (Bonn: Hohwacht, 1979), p. 23-36.

تبلوره الأول، ولا في باقي مجتمعات المعمور، وقد سعت في أغلبها إلى امتحان قيم الأنوار في سياقات تاريخها المحلي والخاص، الأمر الذي أنتج خلال مراحل التاريخ المعاصر، جملة من التصوُّرات المركّبة لعمليات الاستيعاب المتعدِّد لقيم التّنوير. إن مفاهيم وقيم الأنوار كما نتصورها ونفكر فيها، تستوعب ذلك وتتجاوزه، وذلك بناء على معطيات التاريخ الذي ساهم في تبلورها، وتَبَلْوُر مختلف المكوِّنات المتناقضة والمتصارعة، التي نشأت وما فتئت تنشأ في سياقات صيرورتها.

نتصوَّر أن التّنوير في الفكر والسياسة، كما رُكِّبت أسئلته ومفاهيمه ونصوصه الكبرى، في الغرب الأوروبي خلال القرون الأربعة الماضية، وإن أفضى إلى جملة من النتائج المتناقضة، إلا أنه ساهم في خلخلة كثير من اليقينيات. لقد ظل في روحه العامة مجرد أفق في النظر، مستوعب لجوانب من تحولات الفكر والسياسة كما حصلت في التاريخ. إنه ليس عقيدة، رغم أن فلسفات التّنوير بلورت جهودًا في النظر إلى الطبيعة والإنسان والدين، مختلفة في كثير من أوجُهها عن تلك التي رسخت أنماطها أشكال الفكر السكولائي، التي سادت فلسفات العصور الوسطى.

وُسِم القرن الثامن عشر بعصر النقد، بحكم انخراط فلاسفته وكُتَّابه في مشروع نقدي شامل، وخاصة في المجالين الدينيّ والسياسيّ. وإذا كنا نعرف الهيمنة التي كانت للدين في أوروبا العصور الوسطى، وإلى حدود مرحلة الإصلاح الدينيّ في عصر النهضة، أدركنا اتساع مجالات النقد في مشروع الأنوار، كما عكستها وعبرت عنها أعمال ڤولتير (1694-1778) وديدرور (1713-1784) ولسنج (1729-1781) ودالمبير (1712-1778) وروسو (1712-1778) وكانط (1724-1804) وغيرهم من الموسوعيين.

استوعبت مقالة ديدرو عن الكتاب المقدس المنشورة في الموسوعة، جردًا لأبرز خطوات النقد الضروريّة لفحص الوحي وسياقاته التاريخيّة واللفظيّة، وشكلت أحد أوجُه مواقف التّنوير من الدين[10]. إلا أنه يجب الانتباه إلى أن النقد في مدونات الأنوار، لم يقتصر على الوحي وعلى الفكر الدينيّ والسلطة السياسيّة المستبدة، بل ذهب أبعد من ذلك، فبرزت المعالم الكبرى لحقوق ومواثيق خارج دائرة الحق الإلهي للملوك ووصاياه، كما تبلورت أخلاق لا علاقة لها باللاّهوت، وسياسة تتوخَّى تحويل الرعايا إلى مواطنين، إضافة إلى خطوات أخرى، تُعْنَى ببناء مبادئ جديدة في مجالات التّربية والتّعليم[11].

10 نشر ديدرو في **الموسوعة** مقالة بعنوان: **الكتاب المقدس**، حدَّد فيها مخططًا بالخطوات المطلوبة في مجال فحص ونقد الكتاب المقدس، فحص محتوى أسفاره وشروطها وكذا الزمن الذي تنتمي إليه، الأمر الذي يستحضر أثناء عمليات الفحص البعد التاريخيّ من أجل ضبط تاريخيّة الوحي، يُنظر: Cassirer, p. 72.

11 Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (Paris: Garnier, 1961 [1762]).

- 3 -

ساهمت جهود الفلاسفة في الغرب الأوروبي ابتداء من القرن السابع عشر، في رسم بعض أسس ومبادئ فلسفة الأنوار، ساعدهم في إنجاز هذه المهمة انفتاحهم على مكاسب العلوم الجديدة، التي واكبت ثورات المعرفة والمجتمع منذ عصر النهضة في القرن السادس عشر. ونفترض أن التحولات التي يعرفها عالمنا اليوم، في المعرفة والتقنيّة وفي مجال القيم، تستدعي بدورها لزوم إعادة التفكير مجددًا في مبادئ وقيم التّنوير، بهدف مزيد من توسيع وتطوير مكاسبه، في ضوء إشكالات الحاضر وتناقضاته وكذا مستجداته[12].

إن قوة الموقف الفلسفيّ الذي حمله ويحمله مشروع التّنوير، تتمثل أولاً وقبل كل شيء في الوعي بمبدأ المخاطرة الإنسانيّة، الساعية إلى التغيير استنادًا إلى قيم بديلة لقيم التقليد المتوارثة، حيث فجرت مغامرة البحث الإنسانيّ، ابتداءً من عصر النهضة آفاقًا واسعة أمام العقل البشري، الأمر الذي ترتب عنه، تبلور مجموعة من القيم المعرفيّة والأخلاقيّة الجديدة، في المسائل المتعلّقة بالطبيعة والإنسان والمستقبل. وقد ألَحّ كانط وهو يتحدث عن الأنوار على استقلاليّة العقل الإنسانيّ، كما ألح على تحلي العقل الإنسانيّ بالإقدام وتجاوزه لحالة الاعتماد على غيره، وإذا كانت مجتمعات الغرب الأوروبي قد ساهمت منذ ما يزيد عن أربعة قرون، في عمليّة بناء هذه القيم، فإن هذه المسألة لا ينبغي أن تجعلنا ننسى أهميّة التراكمات التاريخيّة المتعددة، التي أنجزتها مجتمعات أخرى خارج القارة الأوروبيّة، وهي تحاول تمثل وامتحان هذه القيم، مُسْتَوْعِبَةً مختلف المكاسب والمآثر التي راكمتها التّجربة الأوروبيّة، وذلك في ضوء الأسئلة والقضايا المرتبطة بشروطها التاريخيّة والثقافيّة، الأمر الذي يجعلنا لا نتردَّد في إضفاء الطابع الكوني، على ما أصبحت تمثله اليوم هذه القيم في مختلف أرجاء عالمنا، بعد أن تَمَّ اختبار جوانب عديدة من إجرائيتها، خلال القرنين الماضيين في ثقافة كثير من المجتمعات.

لم تكن مواقف فلاسفة الأنوار وخياراتهم النظريّة موحدة ولا متشابهة دائمًا، وعندما نُتابع المنجز النظري لروسو على سبيل المثال، نجد أن كثيراً من آرائه لا تنسجم مع الاندفاعات التّنويريّة ذات المنزع الوضعي، وشكّلت دعوته المتعلّقة بالعودة إلى الطبيعة وإعلاؤه من قيمة التّربية والفنون ما يمكن اعتباره بمثابة موقف من حماس كثير من الأنواريين للتقدم. وقد كان لكثير من عناصر فلسفته صدى واسع في الفكر الألمانيّ والتّنوير الألمانيّ[13].

عرفت فلسفات التّنوير خلال القرون الثلاثة الماضيّة إشكالات عديدة، سواء في أشكال تطورها أو في صور تمثُّلها، وكذا في مسألة تراجُع درجات الإقناع والاقتناع بالأدوار التي تحملها

12 Castells, *L'ère de L'information*.

13 يُنظر توصيف عزمي بشارة لتأثير روسو في الرومانسيّة الفلسفيّة الألمانيّة في: بشارة، ص 316.

قيمها. وقد ساهم تحويل بعض هذه المبادئ والقيم إلى مطلقات داخل الفضاءات المتحمسة والمنفعلة بمآثر التّنوير، إلى الابتعاد عن روح التنسيب الْمَقْرُونَة بخياراتها الفلسفيّة. وإذا كان فعل العقلنة في فلسفة الأنوار يروم تحرير الإنسان، فإن المسار الذي اتخذه الخيار العقلاني في المجتمعات البرجوازيّة بعد ذلك، حَوَّل العقل والعقلنة إلى مجرد أداة لخدمة مصالح بعينها، الأمر الذي ساهم في تركيب عبوديات جديدة ومختلفة عن عبوديّة اللاّهوت[14]. ويمكن أن ندرج النظريّة النقديّة الجديدة لهوركهايمر(1895-1973) وأدورنو (1903-1969) وهما معًا ينتميان إلى مدرسة فرانكفورت في البحث الاجتماعيّ، في باب نقد السياسات التي تمارسها الأنظمة الشموليّة، باسم العقل والتقدم. وقد قاما في كتاب مشترك لهما بعنوان جدليّة التّنوير بالبحث في أصول الأنظمة الشموليّة، ليؤكدا وجود علاقة بين العقل الأداتي وبين جنون الأنظمة المذكورة والتّنوير[15]. وهو ما يمكن إدراجه في مجال النقد السلبيّ للتنوير، مقابل النقد الإيجابي الذي نجده في بعض أعمال كل من ماكس ڤيبر وهابرماس، وقد اجتهدا في مواجهة منتقدي عقلانيّة الأنوار، وبناء حركة تنوير جديدة، حركة تأخذ متغيرات عصرهما بعين الاعتبار، أثناء تفكيرهما في صيرورة ومآلات مشروع التّنوير[16].

- 4 -

نجد أثناء متابعتنا لتاريخ التّنوير في الفكر الغربي، مجموعة من المواقف النقديّة التي اتجهت إلى إبراز حدود ومحدوديّة قيمه. نعثر في أعمال نيتشه على نقد للتصور الأنواري للتقدم وللتاريخ، وتستوعب الروح الساخرة لأعماله، نقدًا لمفهوم الخلاص كما صاغته الأديان والفلسفات المثاليّة، ولم تستطع أدبيات الأنوار الماديّة والمعنيّة بمختلف مجالات الحياة التخلص منه. وقد حَرِص نيتشه وهو ينتقد فكر الأنوار، على بناء فكر يقوم على تمجيد ورطة الإنسان في الوجود. كماَ أن هناك من اتجه للدفاع عن الطابع المتفائل لعقلها الأداتي، ولاندفاعاته التي كشفت جوانب معينة من صلاته بالأنظمة الشموليّة وبالاستعمار، حيث تَمَّ الربط بين الأنوار وبين الطابع المدمِّر للعلم والتقنيّة، وقد وضَّح هؤلاء أن مسار الأنوار جعلنا ننتقل من مبدأ التسامي بالعقل إلى توظيفه النفعي، في الصراعات والحروب.

تصاعدت وتيرة نقد الحداثة والتّنوير في فلسفات ما بعد الحداثة، وإذا كان البعض قد تحدث عن خسوف العقل وانطفائه[17]، فإن الانتقادات الصادرة عن فلسفات ما بعد الحداثة، قد اتجهت

14 Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison* (Paris, Gallimard, 1983).

15 Ibid.

16 Alain Renaut (ed), *Les philosophies politiques contemporaines,* Histoire de la philosophie politique, vol. 5 (Paris: Calmann-Levy, 1999), p. 32-149.

17 Max Horkheimer, *Eclipse de la raison* (Paris: Payot, 1974), p. 19-31; Alain Renaut (ed.), *Les*

لإبراز محدوديّة نقد الأنوار. وبناء على مفردات أخرى تسمح بأداء أدواره، مثل الهدم والتقويض والتفكيك، أي محاصرة مركزيّة العقل والانفتاح على آفاق فكريّة جديدة[18]. ويمكن أن نوضح هنا، أن بعض المواقف النقديّة التي ذكرنا، تنطلق من صور التوظيف والتوجيه التي عَملَت على ربط صورة العقل والعقلانيّة بخيارات سياسيّة محدَّدة[19]، مُغفلة أن مآثر العقل والعقلنة ومكاسب العلم والتقنيّة، يمكن استخدامها لخدمة السلام والتضامن والتعاون، كما يمكن توظيفها في الحروب والصراعات، حيث نجد أنفسنا أمام إشكالات أخرى لا علاقة لها بالتّنوير وقيمه[20].

يتواصل نقد فلسفة الأنوار في الفكر المعاصر من منظور يتبنى أصحابه بعض مقدمات الأنوار، ويتطلعون إلى ضرورة إعادة النظر في منظومته النظريّة، في ضوء ما لَحِق المجتمعات المعاصرة والفكر المعاصر من تحولات وثورات، وهم يواصلون التفكير في العقل والحريّة والعدالة. وضمن هذا الأفق، تبلور نقد إيجابي لإرث التّنوير، فوجدنا هابرماس يحاول في أعماله تعزيز تفاؤليّة الأنوار، وذلك بإسنادها بعقلانيّة الماركسيّة، معتبرًا أن الكوارث الكبرى الحاصلة في القرن العشرين لا علاقة لها بفلسفة الأنوار، كما ظن مؤسسو النظريّة النقديّة الجديدة في مدرسة فرانكفورت، بل إنها دليل على غياب العقل[21]. وقد ساهمت أعماله في تطوير عقلانيّة الأنوار، مستعينًا في ذلك بالڤيبيريّة والفلسفة النفعيّة والفلسفة الماركسيّة. وهو يرى أن العقلانيّة التواصليّة تعد الطريق المناسب لتنوير القرن العشرين، إنها بديل للعقلانيّة الأداتيّة، التي انتقدها هوركهايمر وأدورنو في جدليّة التّنوير، وانتقدها ماركوز في كتابه الإنسان ذو البعد الواحد[22]. الأمر الذي يفيد، أن النظريّة النقديّة الجديدة تحولت في النهاية إلى حركة تنوير جديدة، حركة تعكس الملامح الكبرى للتنوير في القرن العشرين.

انتبهت الثقافات غير الغربيّة بدورها إلى محدوديّة بعض خيارات قيم التّنوير وتناقضاتها، وحاولت بلورة نقد يتوخى إعادة بناء بعض مبادئه، في ضوء معطيات ثقافيّة وتاريخيّة مخالفة للسياقات التاريخيّة المؤطرة لعمليات تشكّله، كما سنوضح ذلك من خلال أمثلة محدَّدة في هذا العمل. الأمر الذي ساهم في تطوير وتوسيع بعض مبادئه، بالصورة التي تمنحها مرونة أكبر

critiques de la modernité politique, Histoire de la philosophie politique, vol. 4 (Paris: Calmann-Levy, 1999), p. 104-138.

18 بشارة، ص 812.

19 هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلاميّة** (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 142.

20 المرجع نفسه، ص 143.

21 بشارة، ص 724.

22 Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel: Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée* (Paris: Les Ed. de Minuit, 1971), p. 67-80;

بشارة، ص 812.

وإجرائيّة أوسع. وقد ساهم ذلك في تحويل الأفق الأنواري إلى أفق كوني، تساهم ثقافات عديدة في تصليب وتدعيم خياراته[23].

نحن نشير إلى بعض ردود الفعل التي عكست بعض مستويات تفاعل ثقافتنا مع فكر الأنوار، في نهاية القرن التاسع عشر، وخاصة مع جمال الدين الأفغاني (1838-1897) في رسالته التي يرد فيها على الدهريين ويدحض خياراتهم، وذلك مقابل تمجيده لشموليّة وسُمُوِّ قيم الإسلام[24]. وقد تمظهر الموقف نفسه بالمفردات نفسها، مع تلوينات بسيطة من قِبيل الدّهراني بدل الدّهري، في نهاية القرن الماضي ومطالع هذا القرن، في أعمال الباحث المغربي طه عبد الرحمن، التي تناول فيها ما أَطْلَق عليه بؤس الدهرانيّة وشرود ما بعد الدهرانيّة، مبرزًا أهميّة الأخلاق الروحانيّة في الحياة الإنسانيّة[25]. وهو ما سنتطرق إليه بشكل أكثر تفصيلا في الجزء الثاني من هذه الدراسة.

وإذا كان البعض يرى اليوم من منظور عقائدي، أن نموذج التّنوير الغربي المحكوم بشروط وسياقات وأسئلة محددة، قد استنفد زمانه، حيث يعيش الغرب اليوم مآزقه الأخلاقيّة والماليّة والبيئيّة والتقنيّة. وحيث نقف في كثير من أنماط حضوره على جوانب من بُؤْس عالمنا وإفلاس قِيَمه[26]، إلا أننا نرى أن الفكر الذي يُخاصم الأنوار، لِيَتَحَصَّن بالقيم التقليديّة ويُرَكِّب الأصوليات مجدَّدًا، متخليًا عن مآثرها في النظر النقدي، وفي عمليات التحرر من قيود اللاّهوت، يتناسى أن قيم التّنوير كانت وما تزال تشكل عتبة ضمن مشروع في الحداثة والتحديث، وهو مشروع تاريخيّ مفتوح ويمتلك القدرة على إبداع مساراته المتعدِّدة، كما يمتلك القدرة على مواجهة أعطابه[27].

خاتمة

حرصنا في هذا الجزء الأول من الدراسة على إبراز السياقات والإشكالات التاريخيّة والنظريّة، المرتبطة بتبلور مشروع الأنوار في أوروبا القرن الثامن عشر، وذلك لوعينا بكون جوانب هامة من مقدماته النظريّة وحزمة هامة أيضًا من القيم التي بناها ودافع عنها، ترتبط بمآزق اللاهوت

23 جعيط، **أزمة الثقافة الإسلاميّة**، ص 143؛ عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربيّة**، ص 83-98.

24 يقول الأفغاني: «والأضاليل التي بثَّها هذان الدهريان (فولتير وروسو) هي التي أضرمت نار الثورة الفرنساويّة المشهورة، ثم فرقت بعد ذلك أهواء الأمة، وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها». يُنظر: جمال الدين الأفغاني، «رسالة في الرد على الدهريين»، في: جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصريّة العامة للتأليف والنشر، 1968)، ص 162.
يُنظر أيضا: كمال عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربيّة المعاصرة** (بيروت: دار الطليعة، 1994)، ص 39-56.

25 طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة** (بيروت: المركز الثقافي العربيّ، 2000).

26 Horkheimer, p. 19-31.

27 Jacques Attali, *Histoire de la modernité: comment l'humanité pense son avenir* (Paris: Robert Laffont, 2013), p. 81-101.

والمؤسسات الراعيّة له في عالم بدأ يتغير. وعند انتقالنا للنظر في الانتقادات التي وضعت حدودًا للتنوير وخطاباته، انتبهنا إلى صلتها بمجمل التحولات المؤسِّسة لأفق النقد الجديد في تاريخ الفلسفة، سواء تحولات التاريخ والسياسة أو تحولات الفكر والمجتمع المواكِب لها.

في حين، سننتقل في الجزء الثاني، إلى معاينة وتشخيص كيفيات تفاعل الفكر العربيّ خلال القرنين الماضيين مع مكاسب التّنوير، بهدف الوصول إلى ما يوضح مساعينا الرامية، إلى مواصلة إعادة التفكير في مبادئها وقيمها في عالم متغيرٍّ، وبناء على شروط وسياقات نظريّة تاريخيّة، مختلفة عن الشروط التي احتضنتْ عمليات تبلورها وتطوُّرها.

قائمة المراجع

الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: المؤسسة المصريّة العامة للتأليف والنشر، 1968.

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانيّة في سياق تاريخيّ. الجزء الثاني/ المجلد الأول. العلمانيّة والعلمنة: الصيرورة الفكرية**. الدوحة، بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسات السياسات، 2015.

جعيط، هشام. **أزمة الثقافة الإسلاميّة**. بيروت: دار الطليعة، 2000.

عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. بيروت: المركز الثقافي العربيّ، 2000.

عبد اللطيف، كمال. **أسئلة النهضة العربيّة: التاريخ، الحداثة، التواصل**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2003.

عبد اللطيف، كمال. **قراءات في الفلسفة العربيّة المعاصرة**. بيروت: دار الطليعة، 1994.

Attali, Jacques. *Histoire de la modernité: comment l'humanité pense son avenir*. Paris: Robert Laffont, 2013.

Cassirer, Ernst. *La philosophie des lumières*. Paris: Fayard, 1966.

Castells, Manuel. *Fin de millènaire*. L'ère de L'information 3. Paris: Fayard, 1999.

_____. *La société en réseaux*. L'ère de L'information 1. Paris: Fayard, 1998.

_____. *Le peuvoir de l'identité*. L'ère de L'information 2. Paris: Fayard, 1999.

Djaït, Hichem. *L'Europe et l'Islam*. Paris: seuil: 1978.

Foucault, Michel. "Qu'est-ce que les Lumières ?". *Le magazine littéraire*. no. 309 (avril 1993), p. 61-73.

Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno. *La dialectique de la raison*. Paris, Gallimard, 1983.

Horkheimer, Max. *Eclipse de la raison*. Paris: Payot, 1974.

Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger suivi de idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, et de Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières?*. Paris: Gallimard, 1985.

Marcuse, Herbert. *L'homme unidimensionnel: Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Paris: Les Ed. de Minuit, 1971.

Raabe, Paul & Wilheim Schmidt-Biggemann. *Les lumières en Allemagne*. Bonn: Hohwacht, 1979.

Renaut, Alain (ed.). *Les critiques de la modernité politique*. Histoire de la philosophie politique. vol. 4. Paris: Calmann-Levy, 1999.

_____(ed.). *Les philosophies politiques contemporaines*. Histoire de la philosophie politique. vol. 5. Paris: Calmann-Levy, 1999.

_____(ed.). *Lumieres et romantisme*. Histoire de la philosophie politique, vol. 3. Paris: Calmann-Levy, 1999.

Rousseau, Jean-Jacques. *Émile ou de l'éducation*. Paris: Garnier, 1961 [1762].

سرديّة ذات نزوعات تنويريّة في الخطاب الإصلاحي الإسلاميّ المعاصر: النشأة والتطوّر والانتكاس

سهيل الحبيّب*

doi:10.17879/mjiphs-2022-3896

ملخص:

تُحاول هذه الورقة أن تبيّن كيف أن شطرًا من خطاب المصلحين المسلمين في العالم العربيّ، بين نهايات القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، يستبطن ضربًا من ضروب السّرديات أو المرويات الكُبرى الجديدة التي حاول من خلالها بعض أعلام الفكر الإصلاحيّ الإسلاميّ المعاصر، وعلى رأسهم محمد عبده، أن يكرّس هويّة ثقافيّة وحضاريّة إسلاميّة ذات نزوعات تنويريّة بالمعنى المتعارف عليه عند فلاسفة أوروبا في القرنين السابع والثامن عشر. وقد نشأتْ هذه السرديّة في شروط تاريخيّة مخصوصة موسومة بتسلّل الخطاب العلماني إلى الفكر العربيّ المعاصر خلال تلك المرحلة. بيد أن متغيّرات الواقع العربيّ خلال القرن العشرين لم تتح لهذه السرديّة أنْ تتطوّر وتتكرّس في الثقافة العربيّة، بل بالعكس عرفت انتكاسًا واضحا مع هيمنة سرديات خطاب الإسلام السياسيّ ومتخيّلاته.

كلمات مفتاحية: سردية كبرى؛ تنوير؛ الإصلاح الإسلاميّ؛ محمد عبده

* باحث بمركز الدراسات الإسلاميّة بالقيروان، جامعة الزيتونة، تونس.

Narrative with enlightening tendencies in contemporary Islamic reform discourse: Origin, development and relapse

Souhail Hbaieb*

Abstract:

This paper aims to clarify how a part of Muslim reformers's discourse in the Arab world, between the end of the nineteenth century and the first half of the twentieth century, contained a new grand narrative through which some reformers, led by Muhammad Abdo, tried to establish an Islamic identity Influenced by the European Enlightenment as it was known in the seventeenth and eighteenth centuries. This narrative arose in specific historical conditions marked by the infiltration of secular discourse into contemporary Arab thought. However, the changes in the Arab context during the twentieth century did not allow this narrative to develop and be enshrined in Arab culture. On the contrary, there was a clear setback with the dominance of the narratives of political Islam›s discourse.

Keywords: Grand Narrative; Enlightenment; Islamic Reform; Muhammad Abduh

* Researcher at the Center for Islamic Studies of Kairouan, Ezzitouna University, Tunisia.

نعتمد في هذه الدراسة لخطاب المُصلحين المسلمين في العالم العربيّ على مفهوم السرديّة أو المرويّة الكبرى بالمعنى الذي حدّده أحد الباحثين في توليفة بين رؤيتيْ كاستورياديس وبول ريكور:

> «المرويات الكبرى خطابات من الدرجة الثانيّة تنتقد وتصف وتبدد وتمُزِّق خطابات الدرجة الأولى والممارسات التي تُشكّل نسيج الحياة الاجتماعيَّة. المرويات الكُبرى هي التأويلات المُتجاوزة التي تكوّن مؤسسة المُجتمع، والتي تكرر ما وُجد ويوجد، لكي نكون ما كنّا أو سنكون، ولكي نصير ما نحن عليه. وحتى نضفي على هذا المقترح الأسماء والأشكال المناسبة له نقول إن المرويات الكبرى هنا صياغات مفهوميّة للجمع بين تحليل «كاستورياديس» للمخيال الاجتماعيّ، ورواية ريكور عن التكرار السردي»[1].

إن السرديات الكبرى، بهذا المعنى، هي صانعة للهويات، أو مساهمة في صُنعها على الأقل، والعلوم الاجتماعيَّة الحديثة باتتْ ترى الصياغة «السرديّة طريقة كونيّة في فهم الذات تنتشر على قاعدتها أشكال عديدة من السرد التقليدي ... تساهم في نحت عدد من الهويات السرديّة الفرديّة والجماعيَّة»[2].

هذه السرديّة التي حاول المصلحون تأسيسها، تتوفّر على عناصر أساسيّة من مبادئ التنوير وقيمه، حتى لا نقول إنَّها هويّة سرديّة تنويرية. في هذا المعنى تحديدًا نتحدّث عن سرديّة إسلاميّة مضمّنة في خطاب شطر مُعتبر من المصلحين العرب المعاصرين، وذلك من جهة كونه خطابًا ثانيًّا مُؤوّلاً لخطاب الإسلام الأول «القرآن الكريم»، ومن ثمة فهو يؤسّس لهويّة ثقافيّة وحضاريّة جديدة.

أولًا. تحديات السرديّة العلمانيّة الوليدة وحتميّة إعادة تأويل الإسلام

لا يمكن أن نفهم شروط نشأة هذه السرديّة الإسلاميّة الجديدة ونفهم مضامينها ذات المنزع التنويري بدون أن نفهم السرديّة المكوّنة للخطاب العلماني الذي بدأ يتسلّل إلى الفكر العربيّ المعاصر مع كتابات روّاد النهضة من الكتّاب المسيحيّن بالأساس. وعلى وجه التدقيق

1 ج. م. بيرنشتاين، «المرويات الكبرى»، في: دفيد وورد (محرر)، **الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور**، ترجمة سعيد الغانمي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربيّ، 1999)، ص 129-158، ص 143-144.

2 Johann Michel, «Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales," *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 41, no. 125 (2003), p. 125-142, p. 134.

نُقدّر أنَّه إذا كانت كتابات محمد عبده تمُثّل النواة الصلبة والأساسيّة لهذه السرديّة الإسلاميّة، كما سنرى في قادم عناصر هذه الورقة، فإنّه من الضروري استحضار مضامين الخطاب الإصلاحي العلماني الناشئ في السياق العربيّ ما بين نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وأشهرها تلك المضمّنة في كتابات شبلي شميّل وفرح أنطون. ذلك أنَّ القسم الأوفر من الأفكار التنويريّة التي أبان عنها الخطاب الإصلاحي لعبده قد تشكّلت، بالأساس، في سياق حواراته، المباشرة وغير المباشرة، مع ذاك الخطاب العلماني وما حاول أن يكرّسه من سرديّة تحكي مسار النهوض الأوروبيّ.

حاول الخطاب الإصلاحيّ العلمانيّ، ومن أبرز تجسيداته كتابات شميّل وأنطون، أن يؤسس منظورًا للإصلاح والنهضة في العالم العربيّ على قاعدة ضرب من ضروب السرد لما حدث في أوروبا خلال القرن الثامن عشر. لا تتطابق سرديتَا شميّل وأنطون تطابقًا كاملاً، لكنَّهما تتقاطعان في الجوهر الذي مؤداه أنَّ قاعدة نهوض بلدان هذه القارة تتمثّل في أنَّها اعتمدتْ على العلم والعقل عوضًا عن الدين والخرافة. هكذا سرد شميّل قائلاً: «إنَّ أوروبا نفسها لم تبتدئ تصطلح إلا منذ القرن الثامن عشر حين بزغت شمس العلوم الطبيعيَّة ضئيلة في أول الأمر وأخذ ضياؤها يُنشر بين الناس ويبدد غيوم تلك العلوم المظلمة. فتنبهت الأمم حينئذ وأخذت تتغيّر في نوع أحكامها (...) ولكن الاجتماع لم يخط الخطوة الصائبة في سبيل ارتقائه الحقيقي حتى صار ارتقاؤه أسلم إلا من بعد ما تأيد مذهب التحوّل الطبيعي [مذهب النشؤ والارتقاء] ورُكّز على قواعد ثابتة وتحوّلت به قوى العقل من التخبط في دياجير الخيال إلى الدرس الاختباري»[3].

وإذا كان نهوض الدول الأوروبيّة الحديثة، كما تمثّله كلّ روّاد فكر النهضة العربيّة الحديثة، يتجسّد في تطوّرها العلمي ونُظم حكمها السياسيّة المدنيّة المُقامة على قواعد العدل والحريّة وتشريك العامة، فإن شميّل يرى أن نشأة العلم الحديث وانتصاره على الدين هو العامل القاعدي الذي أفرز التحوّلات السياسيّة والاجتماعيَّة، فهو يتخيّل سياسة الاستبداد والظلم باعتبارها سليلة الدين وعلومه، كما يتخيّل سياسة الحريّة والعدل باعتبارها ثمرة الاقتداء بالعلوم الطبيعيّة في سياسة المجتمع. وهو يجنح إلى اعتماد «منهج القياس»، فيرى الحكومة العادلة ووظائفها في الجسم الاجتماعيّ على شاكلة الدماغ ووظائفه في جسم الكائن الحيّ، معتبرًا أنَّ «دماغ الحيوان مقرٌّ لنيابة حقيقيّة عن الجسم كله يلزم أن يكون نموذجًا للحكومة. والأمر بالحقيقة كذلك فإنَّ الأعضاء ترسل أنباءها إلى الدماغ وتحصر فيه لذاتها وآلامها وتشكو له حاجاتها وتخبره باختلال أحوالها كأن الجسم كله مختصر فيه. ووظيفة الدماغ الصحيح كما يقول سبنسر هي التعديل بين المصالح المختلفة الطبيعيّة والعقليّة والأدبيّة والاجتماعيّة. وذلك هو وظيفة

3 شبلي الشميّل، **فلسفة النشوء والارتقاء** (بيروت: دار مارون عبّود، 1973)، ص 402.

الحكومة المطلوب منها التعديل بين مصالح البشر المختلف، بحيث أن كلا منهم ينال حقه بدون أن يضر بالآخر»[4].

ويكرِّس فرح أنطون السرديّة ذاتها التي يعتمدها شميّل في شطرها الذي يصوّر نهوض بلدان أوروبا الحديثة من حيث هو انتصار للعقل والعلم على الدين، فهو يقول مثلا: «إنَّ العلم والفلسفة قد تمكّنا إلى الآن من التغلّب على الاضطهاد المسيحيّ. ولذلك نما غرسهما في تربة أوروبا وأينع وأثمر التمدن الحديث»[5]. بيد أن سرديّة أنطون لا تجعل من انتصار العلم والعقل على الدين قاعدة التمدن السياسيّ، بل بدت لنا وكأنَّها تقلب المسار، فتجعل انتصار السلطة المدنيّة على السلطة الدينيّة عاملاً مساهمًا في انتصار العلم والعقل. وهذا ما يفيده قول أنطون: «الذي سهّل هذا الانتصار كون السلطة المدنيّة انفصلت في الدين المسيحيّ عن الدين وصار القول قولها في كل المسائل. وهذا هو أساس ارتقاء أوروبا. ولو لاه لكان ما بنته مبنيا على الرمال المتحرّكة تذهب به أخف ريح تهب من الجنوب أو من الشمال»[6].

لم تكن هذه السرديّة تقلق المصلح المسلم في حدّ ذاتها، بمعنى لم يكن تشغله رواية التحديث الأوروبي على هذا النحو والمصائر التي شهدها الدين المسيحيّ في سياقه، بقدر ما كانت تشغله التعميمات «المنطقية» التي كان يؤسسها المصلح العلماني على مثل هكذا سردية. تعميمات تخصّ علاقة العلم بالدين وعلاقة السلطة السياسيّة المدنية، والمقصود هو الحديث عن العلم والسلطة المدنيّة اللذين بفضلهما نهض الأوروبيون، والذي بدونهما لن يصلح حال العرب في هذه الأزمنة الحديثة. وفي هذا الإطار يذهب شميّل إلى تقرير الموقف العلماني القصي في اعتباره أن العلم الحديث نقيض الدين وبديل منه بما يمكننا تسميته بـ «مثيولوجيا علمويّة بديلة»، فهو يؤكد أن «دين الإنسان الحقّ هو العلم، ومزيته على سائر الأديان أنه نظيرها يعلّم الإنسان ما تعلّمه الأديان، ويفوقها في أنه لا يجوز عليه ما يجوز عليها من تحكّم الإنسان بها في الإنسان، ولا تقيّده نظيرها بزمان أو مكان، فالدين الحقّ هو العلم الصحيح»[7].

أما أنطون فيقف عند حدود التنصيص على مقولة الفصل بين العلم والدين، مؤكدًا على أنَّ «العلم يجب أن يوضع في دائرة 'العقل' لأنّ قواعده مبنيّة على المشاهدة والتّجربة والامتحان. أمَّا الدين فيجب أنْ يوضع في دائرة 'القلب' لأنَّ قواعده مبنيّة على التسليم بما ورد في الكُتب من غير تمحص في أصولها»[8]. وقاعدة النهوض بالنسبة إلى أنطون هي السلطة المدنيّة التي تنفصل عن

4 شبلي شميّل، **الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميّل** ([القاهرة]: مطبعة المعارف، 1908)، ص 54-55.

5 فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**. تقديم: طيّب تيزيني. (بيروت: دار الفارابي، 1988)، ص 214.

6 المرجع نفسه، ص 242

7 شميّل، **الجزء الثاني مجموعة الدكتور شبلي شميّل**، ص 320.

8 أنطون، ص 210.

الدين، ذلك أنَّه «لا مدنيّة حقيقيّة ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حريّة ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنيّة عن السلطة الدينيّة. ولا عز ولا تقدّم في الخارج إلا بفصل السلطة المدنيّة عن السلطة الدينيّة»[9].

ما كان يمثّل تحديًّا حقيقيًّا بالنسبة إلى المصلح المسلم، وهو يواجه هذا الخطاب العلماني الوليد، هو مؤدى سرديته الذي يفيد أنَّ أي مشروع للإصلاح والنهضة في العالم العربيّ من أجل تدارك تخلفه تجاه الغرب الحديث -مضمون الإشكال النهضوي الكلاسيكي المهيّن زمن ذاك على الفكر العربيّ- سيكون معه مصير الإسلام في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، بالحتم، مماثلاً لمصير المسيحيّة في المجتمعات الغربيّة. ومن الواضح أن محمد عبده قد اختار، في ردوده المباشرة على فرح أنطون[10] وفي آخر كتاباته بصورة عامة[11]، استراتيجيّة في مواجهة هذا الخطاب العلماني غير تلك التي اتّبعها أستاذه جمال الدين الأفغاني وانخرط هو نفسه فيها -ضمنيا على الأقل- حين عرّب رسالة الردّ على الدهريين في ظروف توحي بأن هذا التعريب كان ضربًا من الردّ غير مباشر على كتاب شميّل فلسفة النشوء والارتقاء[12].

اعتمد خطاب الأفغاني في الردّ على الدعوات العلمانيّة الوليدة على استراتيجيّة قوامها نسج سرديّة نقيضة تمامًا للسردية العلمانيّة، ومؤداها أن تمدّن الجماعات البشريّة يقوم على أساس الدين، مُطلق الدين، وأنَّ نقيض هذا التّمدّن إنّما هو نتاج مطلق الاعتقادات المناقضة للدين أو الاعتقاد الدهريّة أو النيشريّة -ترجمة لـ Naturalism الأنجليزية- كما يسمي ذلك الأفغاني في الرسالة. ذلك أن «الدين قوام الأمم وبه فلاحها وفيه سعادتها وعليه مدارها. النيشريّة جرثومة الفساد وأرومة الأداد وخراب البلاد وبها هلاك العباد»[13]. وفي تقديرنا إن عبده، الذي راهن بدايّة على مثل هكذا سرديّة حين بادر إلى تعريب أثر أستاذه، أدرك بسرعة أنَّها محدودة الفاعليّة في مواجهة الخطاب العلماني الذي يحاجه بمنطق أن «دليل الواقع دليل

9 المرجع نفسه، ص 260

10 سلسلة الردود التي نشرتها مجلة **المنار** سنة 1902 ثم جمعت في كاتب تحت عنوان **الإسلام والنصرانيّة مع العلم والمدنية.**

11 نخص بالذات **رسالة التوحيد** (1897) ودروس التفسير التي ألقاها في الأزهر بين 1900 و1905

12 ألف جمال الدين الأفغاني هذه الرسالة باللغة الفارسيّة حوالي 188 حينما أقام بمدينة حيدر اباد الهندية. وتشير المعطيات التاريخيّة إلى أن محمد عبده قد عرّب هذه الرسالة حوالي سنة 1885 او بعدها بقليل، أي في الفترة التي كان فيها مدرسا في المدرسة السلطانيّة ببيروت. صحيح أن الأفغاني يشير صراحة في متن رسالته إلى أنه كتبها بدافع ما لاحظه من انتشار للأفكار الدهريّة في الهند. لكن ما نرجّحه هو كون عبده ترجمها بدافع ما لا حظه من انتشار للأفكار عينها في سياق العربيّ، وفي السياق البيروتي حيث كان ظهور هذه الرسالة معرّبة في بيروت بعد ظهور كتاب شميّل (1884) بقليل.

13 جمال الدين الأفغاني، «رسالة الرد الدهريين»، في: محمد عبده، **الثائر الإسلاميّ جمال الدين الأفغاني ورسالة الرد على الدهريين**، سلسلة كتاب الهلال ([د.م.]، دار الهلال، 1972)، ص 120.

لا يُردّ»، كما في قول أنطون[14]. و«دليل الواقع»، في سياق ذاك العصر، هو «المدنيّة الأوروبيّة» الذي اقترن فيها التقدم العلمي وصلاح أنظمة الحكم ورقي المجتمعات بتراجع مكانة الدين المسيحيّ وضمور دور المؤسسة الكنسيّة في الشأن العام.

إذن، كانت الشروط الموضوعيَّة تفرض على عبده التسليم بما يقوله خطاب خصمه العلماني في شطره الذي يروي ما وقع في بلدان أوروبا خلال الأزمنة الحديثة واقتران نهوضها بتدحرج مكانة المسيحيّة، لكن مع دحض المتخيّل الذي يبنيه الخطاب العلماني على هذه السرديّة والذي مفاده أنَّ النهوض العربيّ الحديث سيكون حتما على حساب مكانة الإسلام في المجتمعات العربيّة. بمعنى آخر، أدرك عبده، حسب رأينا، أنه ليس بمقدوره أن يواجه تحديات الخطاب العلماني بسرديّة مؤداها أنَّ تخلّي الغرب الحديث عن الدين قاد إلى الفساد، بل بسرديّة مفادها أنَّ المجتمعات العربيّة والإسلاميّة يمكنها أنْ تحقّق مظاهر المدنيّة ذاتها والتقدم ذاته اللذين تحقّقا في الغرب دون التضحيّة بمكانة الإسلام.

يستغرب فرح أنطون، في ردوده على ردود عبده، كيف دفع عبده بالجدال إلى مربع لم يكن يقصده من كتاب **ابن رشد وفلسفته** قائلا: «لم يخطر لنا ببال أن نجعل بين طبيعتي الديانتين مقابلة ومعارضة لأننا نعلم أن طبائع الأديان كلها منزهة عن الشرّ وداعيَّة للخير وكلها تستمدّ من الله لإصلاح البشر»[15]. والحقيقة أنَّ ما قام به عبده من دفع بالجدال إلى مربع محوره طبيعة الدينيّن المسيحيّ والإسلاميّ، كان عنوان الاستراتيجيّة التي اعتمدها في الاستجابة لتحديات الخطاب العلماني الوليد، وأساسها، ببساطة، بيان أنَّ طبيعة الإسلام تختلف جذريًّا عن طبيعة المسيحيّة، لذلك فإنَّ مصيره لن يكون بمثل مصيرها في أي صيرورة تحديثيّة تنشدها البلدان العربيّة والإسلاميّة. وتطبيق هذه الاستراتيجيّة هو الذي سيفرض على عبده إعادة تأويل الإسلام وبناء سرديته على نحو جديد.

ثانيًّا. سرديّة جديدة للإسلام ذات معالم تنويريّة

الإسلام دين العقل والعلم والمدنية، وهو كذلك الدين الذي يُحرّر الفرد من كل أشكال الوصايا والتقليد والتبعيَّة. ذاك هو مضمون التأويل الجديد الذي حاولت كتابات محمد عبده الأخيرة أن تكرّسه من أجل التدليل على أنَّ المجتمعات العربيّة والإسلاميّة يمكن أن تتحرّر فكريًّا وثقافيًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا مثلما تحرّرتْ المجتمعات الأوروبيّة الحديثة، لكن بدون أن يعرف الإسلام المصير عينه الذي عرفته المسيحيّة. ويلاحظ قارئ هذه الكتابات، بيسر، أنها تتوفّر على خطاب ذي طابع سرديّ. فعبده إذ يعيد تأويل الإسلام، فإنه يفعل ذلك في إطار «روائي» جديد «يحكي» من خلاله سرديّة الوحي الإلهي وتواتر نزول الأديان التوحيديّة عبر تطوّر التاريخ

14 أنطون، ص 242.

15 أنطون، ص 242.

البشري. وهذا ما تجسّد، بشكل واضح، في مُصنّفه الشهير **رسالة التوحيد** الذي ظهر في أواخر العقد الأخير من القرن التاسع عشر.

صحيح أنَّ هذه الرسالة قد هيمنتْ عليها المباحث الكلاسيكيّة المتعارف عليها في علم الكلام الإسلاميّ القديم، وصحيح أيضا أنَّ عبده لم يخرج، وهو يقدم الإسلام ويعرّف به، في الغالب الأعمّ من مضامينها عن مقرّرات العقيدة الأشعرية، مع ميل إلى الموقف الاعتزالي في بعض المسائل -في موضوع الحسن والقبح خاصة-. لكنَّ هذا لم يحل دون تسلّل مضامين جديدة وطريفة إلى الرسالة، وأهمّها وردت في فصل مثبت في آخرها تحت عنوان «الدين الإسلاميّ أو الإسلام»، وفي إطار عنصر موسوم ب«تطوّر الأديان» أعاد فيه عبده تعريف الإسلام في سياق سرديّة تاريخيّة تقوم على اعتبار أن مجرى تاريخ المجموعة الإنسانيّة على الأرض يشاكل تمامًا مسار حياة الإنسان الفرد الذي يتدرج في نموه من طور أدنى إلى أطوار أرقى، إذ «لم يكن من شأن الإنسان في جملته ونوعه أن يكون في مرتبة واحدة من العلم وقبول الخطاب من يوم خلقه الله إلى يوم يبلغ به الكمال منتهاه، بل سبق القضاء بأن يكون شأن جملته في النمو قائمًا على ما قررته الفطرة الإلهيّة في شأن أفراده، وهذا من البديهيات التي لا يصح الاختلاف فيها وإن اختلف أهل النظر في بيان ما تفرع منه في علوم وضعتْ للبحث في الاجتماع البشري خاصة»[16].

ضمن هذا المنظور الذي مؤداه أن الجنس البشري عرف بين لحظة الخلق وطور الكمال مسارًا تاريخيًّا متدرجًا في نموه من الأدنى إلى الأعلى، يبني عبده سرديّة تطوريّة لمسار ظهور الأديان في التاريخ البشري. ففي البدايّة «جاءت أديان والناس من فهم مصالحهم العامة بل والخاصة في طور أشبه بطور الطفولة للناشئ الحديث العهد بالوجود»[17]. وبعد هذا الطور الأولي تقول هذه السردية: «مضت على ذلك أزمان علتْ فيها الأقوام وسقطت وارتفعت وانحطت وجرّبتْ وكسبتْ وتخالفتْ واتفقتْ وذاقتْ من الأيام آلامًا وتقلبتْ في السعادة والشقاء أيامًا وأيامًا... فجاء دينٌ [إشارة إلى المسيحيّة] يُخاطب العواطف ويُناجي المراحم ويستعطف الأهواء ويُحادث خطرات القلوب فشرّع للناس من شرائع الزهاد ما يصرفهم عن الدنيا بجُملتها ويوجه وجوههم نحو الملكوت الأعلى... وسنّ للناس سُننا في عبادة الله تتفق مع ما كانوا عليه وما دعاهم إليه فلاقى من تعلّق النفوس بدعوته ما أصلح من فاسدها وداوى من أمرضها»[18].

وفي الأخير يصل عبده بالسرديّة إلى مُنتهاها المنشود الذي هو مرحلة ظهور الدين الإسلاميّ، إذ لمّا «كان سن الاجتماع البشري قد بلغ بالإنسان أشُدَّه وأعدَّتْه الحوادث الماضيّة إلى رُشده فجاء

16 محمد عمارة، **رسالة التوحيد للإمام الشيخ محمد عبده** (القاهرة: دار الشروق، 1994)، ص 147.

17 المرجع نفسه.

18 المرجع نفسه، ص 148-149.

الإسلام يُخاطب العقل ويستصرخ الفهم واللب ويشركه مع العواطف والإحساس في إرشاد الناس إلى سعادته الدنيويّة والأخروية»[19]. هكذا يقرن محمد عبده مسار تسلسل ظهور الرسالات الدينيّة بمسار نمو حياة الجنس البشري الماديّة والمعنويّة عبر تاريخه. فلقد جعل كل دين يُوافق طورًا مخصوصًا من أطوار نمو المجموعة الإنسانيّة، بحيث يكون الإسلام -وهو خاتم الأديان- الدين الذي يُوافق أعلى مراحل نمو الجنس البشري، أو ما يسميها عبده بمرحلة سن الرشد البشري. وستكون السرديّة بمثابة القاعدة التي سيعتمدها عبده في سجاله مع خطاب المصلحين العلمانيين الذين عاصرهم، فعلى أساسها سيبني أطروحته في الاختلاف الجوهري في الطبيعة بين الإسلام والمسيحيّة، ومن ثمة سيؤسّس لفكرة اختلاف مصير الديانتين في الحداثة.

سيكتفي عبده في **رسالة التوحيد** بتقرير بعض المواقف، التي وإن تبدو منسجمة مع مفترضات هذه السردية، فإنها لن تبدو خارجة عن معهود الخطاب الإسلاميّ السنّي، أو على الأقل لن تبدو صادمة لمضامينه التقليدية. أهمّ هذه المواقف التنصيص على مكانة العقل في الإسلام في مثل قوله: «وتآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل وتقرر بين المسلمين كافة... أنَّ من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل... كما أجمعوا على أنَّ الدين إن جاء بشيء قد يعلو عن الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل»[20]. وعلى هذا النحو فإن الإسلام، حسب هذا الفهم الذي يؤسّس له عبده، قد «أطلق سلطان العقل من كل ما كان قيده وخلصه من كل تقليد كان استعبده... بهذا وما سبقه تمّ للإنسان بمقتضى دينه [الإسلام] أمران عظيمان طالما حُرم منهما وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر وبهما كملت له إنسانيّته واستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيَّأه الله له بحكم الفطرة التي فطر عليها»[21].

بيد أنَّ اللافت، والأكثر أهمية، هو كون مضامين مثل هذه المواقف التي صاغها عبده في **رسالة التوحيد** ستتطوّر في كتاباته اللاحقة، إذ سينزع بموقف التنصيص على مكانة العقل في الإسلام، واختلافه في ذلك عن المسيحيّة، إلى مضامين تقرّبه، في تقديرنا، من الأفكار العقلانيّة التنويريّة عند فلاسفة أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما ستأخذ مقولات نبذ الإسلام للتقليد وتنصيصه على استقلال إرادة الإنسان وفكره أبعادًا أعمق ستُترجم بوضوح نزعة تحرّريّة في خطاب عبده تشاكل، إلى حدّ بعيد في تصورنا، الأفكار التحرّريّة التنويريّة الأوروبيّة المناوئة لكل أشكال التسلّط والقيود والوصايا، ومنها القيود والوصايا الدينيّة، التي تسلب الفرد حريّته وتُكبّل إرادته. ولعلّ الأمر البارز هو كون عبده لم يطوّر هذه السرديّة ذات النزوعات والمعالم التنويريّة في خطابه

19 المرجع نفسه، ص 150.

20 المرجع نفسه، ص 19 - 20.

21 المرجع نسه، ص 142.

الموجّه مباشرة للردّ على فرح أنطون، بل طوّرها كذلك، بالتوازي، في دروسه التفسيريّة التي ألقها في جامع الأزهر في الفترة ذاتها تقريبا -أي في فترة احتدام سجاله المباشر مع الخطاب العلماني- والتي نشرها تلميذه محمد رشيد رضا في مجلة المنار ثم في تفسير المنار. بمعنى آخر لم تكن هذه السرديّة مُجرّد خطاب موجّه إلى «الخارج»، أي إلى الخصم العلماني، فقط، بل هي خطاب موجّه إلى «الداخل»، أي إلى المسلمين الباحثين عن فهم جديد للقرآن الكريم.

وإذ نعتبر أنَّ العقل بات يُحيل في كتابات عبده الأخيرة على دلالات العقلنة في مفهومها التنويري الحديث رغم إعلان انتسابه إلى المرجعيَّة الإسلاميّة، فذلك لأن «فلسفة التنوير لم تتخذ موقفًا سلبيًّا من الدين بشكل عام، بل من الخُرافة ومُروّجيها تحديدًا. ودار صراع مديد في تحديد حجم الخرافات القائمة في الديانات، وتدرّج الديانات بموجب ذلك»[22]. لقد اقترن مفهوم العقل عند عبده بمضامين محدّدة، وهي الأخذ بمنطق السببيّة والعلّية، في مفهومه الحديث، وترك المنطق الخرافي والخوارقي الأسطوري والسحري. هذا ما تفصح عنه سرديّة الإسلام كما «يرويها» لخصمه العلماني، فهذا الدين «لم يعوّل إلا على تنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون واستعمال القياس الصحيح والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب، وتعاقد الأسباب والمسببات ليصل بذلك إلى أن للكون صانعًا واجب الوجود عالمًا حكيمًا قادرًا، وأنَّ ذلك الصانع واحد لوحدة النظام في الأكوان، وأطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سنّته له الفطرة بدون تقييد»[23]. ويتابع عبده مخاطبة خصمه العلماني قائلاً إنَّ الإسلام «لا يدهشك بخارق للعادة ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهيّة»[24]. وإذا كان الإسلام دين العقل بهذا المعنى العقلاني الحديث فهو بالتبعيَّة دين العلم الذي هو ثمرة هذه العقلانية، «وحديث (اطلبوا العلم ولو في الصين) إن كان في سند لفظه إلى النبي صلّى الله عليه وسلّم مقال فسند معناه متواتر. فإنه سند القرآن نفسه، فإن الله يفضّل العلم وأهل العلم بدون قيد ولا تخصيص. فالمسلم مطالب بطلب العلم ولو في الصين، ولو لم يكن في الصين مسلم على عهد النبي صلّى الله عليه وسلّم»[25].

في هذا المستوى بالذات سيتضخّم الجانب التمجيدي في سرديّة عبده وهو يتوسّع في الحديث عن الحضارة العربيّة الإسلاميّة زمن ازدهارها، وكيف أن العلوم «صارت عند العرب حياة

22 عزمي بشارة، **الدين والعلمانيّة في سياق تاريخيّ الجزء الثاني المجلد الأول العلمانيّة والعلمنة: الصيرورة الفكرية**، ط 1 (الدوحة بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 501.

23 محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**. تحقيق عاطف العراقي (القاهرة: دار قباء، 1998)، ص 127.

24 المرجع نفسه، ص 128.

25 المرجع نفسه، ص 144.

الآداب، وغذاء الأرواح، وروح الثروة وقيام الصنة»[26]. ولكنَّ الجانب التمجيدي في هذه السرديّة سوف لن يتوقّف عند هذا الحدّ، بل سيمتدّ إلى العنصر الأهمّ فيه المتمثّل في القول إن «الفضل في إخراج أوروبا من ظلمة الجهل إلى ضياء العلم، وفي تعليمها كيف تنظر وكيف تفكر في معرفتها أنَّ التّجربة والمشاهدة هما الأصلان اللذان يبني عليهما العلم إنما هو للمسلمين وآدابهم ومعارفهم التي حملوها إليهم وأدخلوها من إسبانيا وجنوب إيطاليا وفرنسا عليهم»[27]. ويتابع عبده هذا السرد إلى نهايته «المنطقية» التي تقول: «أخذت أمم أوروبا تفْتَكّ من أسرارها وتصلح من شؤونها حتى استقامت أمور الدنيا على مثل ما دعا إليه الإسلام، غافلة عن قائدها، لاهيّة عن مرشدها، وتقرّرت أصول المدنيّة الحاضرة التي تفاخر بها الأجيال المتأخرة من سبقها من أهل الأزمان الغابرة»[28].

على هذا النحو يحاجج عبده الخطاب العلماني من منطلق التسليم له بمقولة أنَّ العقل والعلم من أساسيّات نهوض الشعوب وتقدمها، ولكن بدون التسليم له بأنهما بديل عن الدين وبأن سيادتها تكون على حساب مكانته في مطلق الأحوال. فهذا إنْ صحّ في حالات الشعوب المسيحيّة، فذلك لأنه من طبيعة هذا الدين أنه «يخاطب العواطف ويناجي المراحم ويستعطف الأهواء ويحادث خطرات القلوب». ومن ثمة فإن هذا الأمر لا يصحّ في حالة المجتمعات الإسلاميّة، لأن طبيعة الإسلام تختلف جذريا عن طبيعة المسيحيّة في هذا الباب، فهو «جاء يخاطب العقل ويستصرخ الفهم واللب». والمسلك ذاته يعتمده عبده في ردّه على دعوة أنطون إلى وجوب فصل السلطة السياسيّة عن الدين في البلدان العربيّة، بحيث تكون مدنيّة صرفة على شاكلة ما حدث في البلدان الأوروبيّة، إذ هو يُساير، ضمنيا على الأقل، المنطق الذي تقوم عليه هذه الدعوة والذي يقول بمضار السلطة التي تقوم باسم الدين وتنتصب وصيّة على عقائد الناس وضمائرهم.

إنَّ عبده يبطل دعوة خصمه العلماني إلى فصل الإسلام عن السلطة السياسة، لا من جهة دفاعه عن سلطة تقوم باسم الإسلام، بل من جهة القول بأن الإسلام بطبيعته، وخلافا للمسيحيّة، لا يؤسّس أصلا لمثل هاته السلطة، بل الأكثر من هذا، هو قد «هدم بناء تلك السلطة ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم. لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه على أنَّ الرسول عليه السلام كان مُبلّغا ومذكّرًا لا مهيمنًا ولا مسيطرًا»[29]. في سياق هذه العمليّة التأويليّة التي يحاول عبده من خلالها رسم خطوط تباين واضحة بين الإسلام والمسيحيّة في مسألة السلطة الدينيّة، نراه يسعى كذلك إلى إعادة تأويل مفهوم

26 المرجع نفسه، ص 153.

27 المرجع نفسه، 154.

28 محمد عبده، **رسالة التوحيد للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 1994) ص 170.

29 عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، ص 133.

السلطة السياسيّة، سلطة الخليفة أو الحاكم السياسيّ بصورة عامة، بحيث يضفي عليها الطابع المدني بالمفهوم الحديث ويجرّدها من أي مضمون وصائي. فهو من جهة أولى يحاول أن ينفي عن الخليفة الصفة الدينيّة، أو بالأدق يحاول قدر المستطاع التخفيف منها، بقوله إنَّ «الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي ولا من حقّه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة»[30]. وهو من جهة ثانيّة يحاول أن يجترح مكانة ما لـ«سلطة الأمة» باعتبارها سلطة فوق سلطة الخليفة، قائلًا: «فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه»[31].

صحيح أننا لا يمكن أن نغض الطرف عن الطابع التمجيدي الذي يسم خطاب عبده السجالي هذا والذي تولّد عن الهاجس الدفاعي عن الإسلام من جهة كونه هويّة جماعيَّة فاعلة. ولكن في مقابل ذلك لا يمكن أن نتجاهل أن عبده كان منسجم الخطاب في هذه المرحلة. فإذا تأملنا ما نُسب إليه من دروس تفسيريّة ألقاها في أواخر أيامه نرى أن النزوعات العقلانيّة والتحرّريّة التنويريّة فيها لا تقلّ جلاءً عمّا حوته ردوده المباشرة على فرح أنطون. ففي تفسير عبده لقصة الخلق [البقرة: 30]، تظهر النزعة العقلانيّة المباينة للإغراق في العجائبيّة والغرائبيّة والخوارقية. فنراه يجنح إلى تحويل الوقائع الحكائيّة في الآيّة إلى مقولات عقليّة مجرّدة، قائلا: «لا يُستبعد أن تكون الإشارة في الآيّة أن الله تعالى لما خلق الأرض، ودبرها بما شاء من القوى الروحانيّة التي بها قوامها ونظامها، وجعل كل صنف من القوى مخصوصًا بنوع من أنواع المخلوقات (...) خلق بعد ذلك الإنسان، وأعطاه قوة يكون بها مستعدًا للتصرف بجميع هذه القوى وتسخيرها في عمارة الأرض، وعبرَّ عن تسخير هذه القُوَى بالسجود الذى يُفيد معنى الخضوع والتسخير (...) واستثنى من هذه القُوَى قوة واحدة، عبرَّ عنها بإبليس، وهى القوى التي (...) تنازع الإنسان في صرف قواه إلى المنافع والمصالح التي تتم بها خلافته»[32].

تتوفّر الدروس التفسيريّة المنسوبة إلى عبده على نزوع واضح في اتجاه تأويل المضمون الاعتقادي المركزي في الإسلام، أي التوحيد، بمضامين عقلانية، كما تتوفّر على نزوع مماثل في ترتيب مواقف تحرّريّة على تلك المضامين العقلانيّة تجعل المسلم الفرد غير خاضع، في فهمه لدينه، لأي شكل من أشكال الوصايّة أو السلطة البشرية. يقول عبده في تفسيره للآيّة 170 من سورة البقرة: «والفحشاء في الغالب أقبح وأشد من السوء، وأسوأ السوء -مبدأ وعاقبة- ترك الأسباب الطبيعيَّة التي قضت حكمة الباري بربط المسببات بها اعتمادًا على أشخاص من الموتى أو الأحياء يظن بل يتوهم أنّ لهم نصيبًا من السلطة الغيبيّة والتصرف في الأكوان بدون اتخاذ الأسباب، ومثله اتخاذ رؤساء في الدين يؤخذ بقولهم ويعتمد على فعلهم، من غير أن يكون بيانًا وتبليغًا لما جاء

30 المرجع نفسه، ص 134.

31 المرجع نفسه، ص 135.

32 محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، ج 1، ص 223.

عن الله ورسوله، فإنَّ في هذين النوعين من السوء إهمالاً لنعمة العقل وكفرًا بالمنعم بها، وإعراضًا عن سنن الله تعالى وجهلاً باطرادها (...) وأمَّا الرؤساء الذين يحملون العامة على هذا التقليد في الأمرين فقد بين تعالى اتباعهم لوحي الشيطان»[33].

على هذا النحو، إن سرديّة عبده، بمثل هذه الدلالات التأويليّة الجديدة، تفتح، على الأقل، على عنصر من عناصر الأفق التنويري الذي تشوّف إليه إيمانويل كانط والذي فيه «يقدر الناس، في مجموعهم، أو تتاح لهم القدرة لا غير على استعمال عقولهم بثبات وإحكام في أمور الدين دون إرشاد الغير»[34].

ثالثًا. بين مفارقة السرديّة ومفارقات التحوّلات الفكريّة في النصف الأول من القرن العشرين: التطوّر وعوامل الانتكاس

هكذا أعاد محمد عبده تأويل الإسلام وبناء هويته بناءً سرديًّا، على هذا النحو، تحت ضغط لحظة سجاليّة بدا فيها الخطاب العلماني الوليد في الفكر العربيّ مهدّدا لمكانة الإسلام من حيث كونه هويّة جامعة ومرجعيَّة لسياسات الشؤون العامة والخاصة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة. على هذا الأساس نقدّر أن الحيثيات الموضوعيَّة التي حفّت بهذه اللحظة السجاليّة في الفكر العربيّ المعاصر جعلت خطاب هذه السرديّة ينشأ موسومًا بمفارقة هيكليّة بين طبيعة دوافعه وطبيعة مراميه الدفاعيَّة الهوياتيّة التمجيديّة من جهة، وطبيعة ما يريد أن يؤسس له من أفكار وقيم ذات مضامين كونيّة وإنسانيّة ونقديّة من جهة ثانية[35]. ونرى أنَّ هذه المفارقة تُمكّننا من فهم طبيعة المفارقات التي وسمت التحوّلات الفكريّة التي عرفها الفكر العربيّ، وخاصة في مصر، في النصف الأول من القرن العشرين، ومن فهم مصائر هذه السرديّة التنويرية.

بدت لنا هذه التحوّلات، في قراءة من قراءاتها الممكنة على الأقل، كأنها انعكاس لانحلال تلك المفارقة الهيكليّة التي وسمت سرديّة عبده ذات النزوعات التنويريّة وانفصال عنصريها المفارقين عن بعضهما. فإذا كان البعض من تلاميذ عبده حاول أن يحتفظ بالمضامين التنويريّة وأن يذهب بها إلى مداها الأقصى مترجمًا إياها في دعوات تحرّريّة عمليّة بعيدًا عن مفترضات الهاجس الهوياتي التمجيدي، فإنَّ الخط الذي نحاه محمد رشيد رضا بعد وفاة أستاذه وتطوّر مع حسن البنا ومختلف

33 المرجع نفسه، ج 2، ض 71.

34 أمانويل كانط، **ثلاثة نصوص: تأملات في التربية-ما هي الأنوار؟-ما التوجه في التفكير؟**، ترجمة وتعليق محمود بن جماعة (صفاقس: دار محمد علي الحامي، 2005)، ص 92.

35 قد تكون هذه وجها من الوجوه المفارقة في فكر عبده التي تحدّث عنها المفكر المغربي الكبير عبد الله العروي. انظر كتابه **مفهوم العقل**.

منظري الإسلام السياسيّ بعده قد عمّق المنطق الهوياتي الدفاعي التمجيدي في سرديّة عبده مصفيا كل المضامين الاجتهاديّة التنويريّة التي التبست به وعائدًا القهقرة إلى محاضن الأفكار السلفيّة والأصوليّة المُنغلقة والمتعصّبة.

عرفت الساحة الفكريّة العربيّة، وخاصة الساحة المصرية، على مدار النصف الأول من القرن العشرين، بروز أفكار ومواقف سياسيّة واجتماعيَّة ذات مضامين تحرّرية. وكان هذا البروز أمرًا طبيعيا حسب رأينا، باعتبار أن التحرّريّة الفكريّة والمعرفيّة تقود بالضرورة إلى التحرّريّة الاجتماعيَّة والسياسيّة. وهذا ما دللت عليه تجربة التنوير الأوروبيّة التي حرّضت على نبذ التقليد والتفكير الفردي الحرّ والنقدي، فكان أن «لاختيار موقف معرفي من هذا القبيل نتائج سياسيّة بديهية، ذلك أن الشعب يتكوّن من أشخاص، وإذا بدأ بعض الأشخاص يفكّرون بطريقة مستقلة، فإن الشعب برمّته سيرغب في تقرير مصيره بنفسه»[36]

وكلها تبدو، في تقديرنا، ثمارًا عمليّة للمضامين التنويريّة في هذه السرديّة الجديدة للإسلام التي قدّ معالمها محمد عبده. بدأت الدعوات التحرّريّة العمليّة التي تستمدّ مقدماتها النظريّة من هذه السرديّة تظهر في كتابات تزامنتْ مع كتابات عبده، ونخصّ بالذكر كتابات تلميذه وصديقه قاسم أمين التي جاءت بدعوة جريئة لتحرير المرأة المصرية، والمرأة المسلمة بصورة عامة.

وبصرف النظر عن دقة الشهادات التاريخيّة التي تفيد أن عبده قد أسهم في بعض ما هو منسوب إلى أمين من كتابات[37]، فإنَّ أمين يعتمد في دعوته إلى تحرير المرأة المسلمة على مقدمات تُترجم، في تقديرنا، عناصر أساسيّة في سرديّة عبده. ففي مقدمة كتاب **تحرير المرأة** نراه يتساءل بصيغة إنكارية: «أيقدر المسلم على مخالفة سنة الله في خلقه إذ جعل التغيير شرط الحياة والتقدم والوقفة والجمود مقترنين بالموت والتأخر؟ أليست العادة عبارة عن اصطلاح الأمة على سلوك طريق خاص في معيشهم ومعاملاتهم حسبما يناسب الزمان والمكان؟ ومن ذا الذي يمكنه أن يتصور أن العوائد لا تتغير بعد أن يعلم أنها ثمرة من ثمرات عقل الإنسان وأن عقل الإنسان يختلف باختلاف الأماكن والأزمان؟»[38]. مثل هذه التساؤلات التي سيؤسّس عليها أمين دعوته التحرّريّة لا يمكن أن تصدر عن غير أفق تأويليٍّ يُشاكل سرديّة عبده التي تقول بأن الإسلام «أطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذيٍ سنتّه له الفطرة».

36 تزفيتان تودوروف، **روح الأنوار**، ترجمة حافظ قويعة (صفاقس: دار محمد علي الحامي، 2007)، ص 46.

37 «ومما أورده أحمد لطفي السيد في مذكراته أنه اجتمع في جنيف عام1897 بالشيخ محمد عبده وقاسم أمين وسعد زغلول وأن قاسم أمين أخذ يتلو عليه فقرات من كتاب «تحرير المرأة» وصفت بأنها تنم عن أسلوب الشيخ محمد عبد»، يُنظر: علاء صلاح الرفاعي، «قراءة تاريخيّة في فكر قاسم أمين (1) المرحلة الأولى في صحبة الإمام محمد عبده»، مقال كلاود، 2015/10/6، شوهد في: 2020/2/20، على: https://bit.ly/3b426ut

38 **قاسم أمين، تحرير المرأة** (سوسة: دار المعارف، 1990)، ص 11.

وفي كتاب المرأة الجديدة الذي أصدره قاسم أمين بعد كتاب تحرير المرأة، واتخذ فيه مواقف أكثر تحرريّة وأكثر جرأة في تحدي مقرّرات الفقه الإسلاميّ التقليدي، تتجلّى لنا مفترضات تأويل محمد عبده للإسلام وسرديته ذات النزوعات التنويرية. فأمين يُحاجج خصومه من المسلمين التقليدين بنفس ما يُحاجج به عبده خصومه من المسيحيّين العلمانيين، وذلك بالقول إن «نسبة تأخر المسلمين في المدنيّة إلى الدين الإسلاميّ هو خطأ محض. من ذا الذي يقول إن الدين الإسلاميّ الذي يخاطب العقل ويحث على العمل والسعي يكون هو المانع من تحرّر المسلمين؟ وقد برهن المسلمون أن دينهم من أقوى عوامل الترقي في المدنية»[39]. بيد أن اللافت كون أمين، إذ يجعل، على طريقة أستاذه وصديقه، المدنيّة والعقلانيّة الحديثتين من «أصول» الإسلام، فإنّه لا يعتمدهما مجرّدين عن نتائجها العمليّة التحرّرية. فمنذ أولى سطور الكتاب يرسم أمين صورة «المرأة الجديدة» -المرأة المتحرّرة المتساويّة مع الرجل- التي يدعو إلى تكريسها في المجتمع المصري من جهة أنها «ثمرة من ثمرات التمدّن الحديث، بدأ ظهورها في الغرب على أثر الاكتشافات التي خلّصت العقل الإنسانيّ من سلطة الأوهام والظنون والخرافات، وسلّمته قيادة نفسه، ورسمت له الطريق التي يجب أن يسلكها»[40].

وبعد عقدين من وفاة محمد عبده عرفت الساحة الفكريّة المصريّة بروز دعوة هامة أخرى تشاكل دعوة قاسم في مضمونها التحرّري العملي الجريء، لكن هذه المرة في مجال السياسة ونظام الحكم. إنَّها دعوة الشيخ الأزهري علي عبد الرازق للتحرّر من النظام السياسيّ الخلافي، باعتبار أنَّه «لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يُسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة، وأن يهدموا ذاك النظام العتيق الذي ذلّوا له واستكانوا إليه وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلّت عليه تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»[41].

وتبدو لنا أهمّ مقدمات هذه الدعوة التحرّريّة السياسيّة عند عبد الرازق، شأنها شأن دعوة قاسم أمين التحرّريّة الاجتماعيَّة، ذات صلة قويّة ببعض المعالم التنويريّة في السرديّة الجديدة التي نسجها عبده حول الإسلام. ففي تقديرنا، يصدر عبد الرازق، بصورة موضوعيَّة، وعى ذلك أو لم يع، مما قرّره عبده من أن الإسلام لا يعترف بالسلطة الدينيّة[42] وأنه «لم يدع

39 قاسم أمين، **المرأة الجديدة** (تونس: دار العربيّة للكتاب، 1991)، ص 86.

40 المرجع نفسه، ص 11.

41 علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم دراسة ووثائق** (بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 1972)، ص 182.

42 في خضم السجالات الحادة التي رافقت ظهور كتاب عبد الرازق هناك من رأى أنه «لم يكن سوى امتداد متطوّر للشيخ محمد عبده في الإصلاح الدينيّ، بل إن آراءه في موضوع الخلافة قد كانت في عدد من نقاطها الجوهريّة

لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد»، ويسير به إلى نتيجته المنطقيّة التي يؤسّس عليها دعوته التحرّريّة والتي مؤداها «أنَّ الدين الإسلاميّ بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كلِّ ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزّ وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينيّة، كلاّ ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنَّها تلك خطط سياسيّة صرفة، لا شأن للدين بها»[43].

وفي العقد الثالث من القرن العشرين لم تختف في الساحة الفكريّة المصريّة الأفكار والمواقف الفكريّة التي تمثّل امتدادًا لهذه النزعة التي تُحاول أن تستنبت الدعوات التحرّريّة السياسيّة والاجتماعيَّة من داخل الإسلام نفسه وفي الأفق العملي للسرديّة التي قدّم معالمها محمد عبده. ونذكر في هذا الصدد كتابات محمد حسين هيكل التي جمعت بين الأفكار الاشتراكيّة باعتبارها عنوان التحرّر الاجتماعيّ والأفكار الديمقراطيّة الليبراليّة من جهة كونها عنوان التحرّر السياسيّ[44]. كما نذكر كذلك مجهودات أمين الخولي، أستاذ الآداب العربيّة بجامعة القاهرة، الذي حاول أن يتابع نهج عبده في تفسير المنار عبر منهج المقاربة الأدبيّة للنص القرآني. والخولي «كان حريصًا أن يبرز لتلاميذه صورة الإسلام المشرقة، والتي تكشف عن البعد العقلاني المدني له، وكان ينصحهم بضرورة الأخذ بالأسباب، والعمل، لأن النظام السببي هو ناموس الكون»[45].

في السنوات الأخيرة من منتصف القرن العشرين ظهرتْ أبرز ثمار مدرسة أمين الخولي التجديديّة مجسّمة في أطروحة أشرف عليها وأنجزها طالبه محمد أحمد خلف الله حول **الفن القصصي في القرآن الكريم**. وقد ذهبت هذه الأطروحة إلى مدى قصي في عقلنة إيمان المسلم المعاصر وتجريده من اعتقادات بات العقل الحديث يعدّها من الأساطير والخرافات، وفي هذا تجسيد عملي لإحدى مقولات سرديّة عبده التي تنصّ على أن الإسلام «لا يدهشك بخارق للعادة ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة»[46]. فلقد ذهب خلف الله إلى أن «القرآن يجري... في فنّه

تفصيلا وبلورة وتطويرًا لآراء الأستاذ الإمام في ذات الموضوع». وقد استشهد أصحاب هذا الرأي بمقاطع عديدة مما ورد في ردود عبده على أنطون. انظر دراسة محمد عمارة في: المرجع نفسه ص 31 وما بعدها.

43 المرجع نفسه، ص 182.

44 انظر في هذا الصدد مجموعة المقالات التي تم جمعها في: محمد حسين هيكل، **الحكومة الإسلاميّة** (القاهرة، دار المعارف، [د.ت.]).

45 أحمد محمد سالم، **الإسلام العقلاني تجديد الفكر الدينيّ عند أمين الخولي** (القاهرة: رويّة، 2009)، ص 131

46 ويشير خلف الله بوضوح إلى صلة منهجه في الدراسة الأدبيّة للنص القرآني بمنهج محمد عبده، وذلك عبر وساطة أستاذه المشرف أمين الخولي الذي « كان يقول: إن الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، وضع حجر الأساس لهذه الدراسة عندما ذهب إلى أن القرآن الكريم يجب أن يفهم على الأساس الذى كانت تفهمه عليه العرب وقت نزوله، من حيث فهم الألفاظ اللغويّة والعبارات الأدبية. كنت أسمع هذه الكلمات فتمتلئ نفسى بها، وكنت أشعر شعورًا داخليا قويا بأننى من دون زملائى الراغب فى هذه الدراسة والقادرعليها». محمد احمد خلف الله، **مفاهيم**

البياني على أساس ما كانت تعتقد العرب وتتخيّل ـ لا على ما هو الحقيقة العقليّة ولا على ما هو الواقع العملي»[47]. على هذا الأساس ينتهي خلف الله إلى أنه «أصبح العقل الإسلاميّ غير ملزم بالإيمان برأي معيّن في هذه الأخبار التاريخيّة الواردة في القصص القرآني، وذلك لأنَّها لم تبلّغ على أنَّها دين يُتّبع، وإنما بُلّغت على أنَّها المواعظ والحكم والأمثال التي تضرب للناس. ومن هنا يصبح من حقّ العقل البشري أن يهمل هذه الأخبار»[48].

وخلال الفترة ذاتها شهدت الساحة المصريّة ضجة كبرى أحدثها ظهور عالم أزهري «مارق» آخر، بعد علي عبد الرازق، هو خالد محمد خالد الذي أصدر كتاب بعنوان من هنا نبدأ يقول في شأنه إنه «يرسم الخطوط العريضة لنحوّل اجتماعيّ وديع يفضي إلى قوميّة شاملة لا تنافر فيها. وإلى اشتراكيّة عادلة لا استغلال ولا ظلم فيها... وإلى وعي ناضج سليم لا سلطان للرجعيَّة ولا للكهانة عليه»[49]. دعا خالد إلى أن يكون الحكم قوميًّا لا دينيًّا وإلى رفض السلطة الدينيّة وذلك عبر «عزل الكهانة وتنقيّة الدين من شوائبها، حتى يظل ولاء الناس له وإعجابهم به»[50]. كما دعا إلى تمكين المرأة المصريّة من جميع «الحقوق الإنسانيّة والسياسيّة» على حدّ تعبيره.

معلوم أن طروحات محمد عبده لم تلق معارضة تذكر زمن ظهورها. قد يرجع ذلك إلى منزلته في عصره باعتباره شيخ الأزهر، ولكن قد يرجع أيضا إلى أنَّها كانت مجرّدة عن نتائجها التحرّريّة المنطقية، فالأفكار الاجتماعيَّة -حول المرأة خاصة- والسياسيّة، التي صاغها في تفسير المنار لم تكن جريئة بحيث تصدم المنظومة الفقهيّة وأحكامها التقليديّة المحافظة. وبخلاف ذلك، فإن الدعوات التحرّريّة التي قامت على مقدمات سرديّة عبده وتأويله الجديد للإسلام قد جوبهت بردود عنيفة من قبل القوى الدينيّة التقليديّة المحافظة، وقد طالت هذه الردود بالخصوص قاسم أمين وعلي عبد الرازق. غير أنه، ومع ظهور أطروحة محمد أحمد خلف الله **الفن القصصي في القرآن الكريم** وكتاب خالد محمد خالد من هنا نبدأ، سيظهر دور الإسلام السياسيّ وخطابه الناشئ زمن ذاك في مواجهة الدعوات التحرّريّة التي تمثّل امتدادًا موضوعيًّا للسرديّة الإصلاحيّة الإسلاميّة ذات النزوعات التنويرية. إذ سيكون إعلام جماعة الإخوان المسلمين مساهمًا فاعلاً في التحريض على أطروحة خلف الله ومباركة عدم إجازتها. وسينهض أحد رموز الجماعة، وهو محمد الغزالي، للردّ على خالد محمد خالد بكتاب مضاد وسمه بـ: **من هنا نعلم**.

قرآنية. سلسلة عالم المعرفة 79 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، 1981)، ص 8.

47 محمد أحمد خلف الله، **الفن القصصي في القرآن الكريم** (القاهرة، مكتبة الانجلو مصرية، 1965)، ص 57.

48 المرجع نفسه، ص 45.

49 خالد محمد خالد، **من هنا نبدأ** (بيروت: دار الكتاب العربيّ، 1974)، ص 45-46.

50 المرجع نفسه، ص 50.

يؤشر كتاب الغزالي هذا إلى الخطاب الإخواني الصاعد من حيث هو خطاب مضاد للقيم والمبادئ التحرّريّة التنويريّة والدعوات التي تترجمه. فهو يشير إلى هذه الدعوات بوضوح حين يتحدّث عن أن «القافلة قد بدأت سيرها الغلط من سنين عديدة. ولم تكن في انتظار خالد لتهيم على وجهها في تلك المتاهة التي ينكرها الإسلام»[51]. كما يكشف الغزالي كذلك عن حقيقة كون الإسلام السياسيّ، من حيث هو قوة صاعدة زمن ذاك، يحاول أن ينازع العلماء التقليديين على النهوض بهذه المهمّة والمزايدة عليهم في إطار تسجيل النقاط في الصراع الدائر بين الطرفين[52]. يقول الغزالي: «إن الأزهر لم يبدأ حربه ضدّ هذه الحركة إلا مؤخرًا، بعد ما شعر رجاله بالأخطار الهائلة التي تهدّد الإسلام في صميمه. ونخشى أن يكونوا قد جاءوا بعد قيام القطار. لقد تركوا الشيطان يلقي غراسه في الأرض ويتعهّد نماءها، فلما بدأت الثمار السامّة تغصّ بها الحلوق وتتقزّز منها النفوس تعالت صراخات الألم»[53].

يفصح كتاب الغزالي بوضوح عن مشروع ضدّ تحرّري مثّله خطاب الإسلام السياسيّ الناشئ، في بعده السياسيّ كما في بعده الاجتماعيّ. فهو مشروع في دولة الوصايّة الدينيّة التي تؤدي «وظيفة السهر في الداخل والخارج على حراسة العقيدة، والإعلان عنها، والتبشير بها، وتحقيق أنظمتها وإنفاذ أحكامها، والإشراف العام على شؤون أتباعها»[54]. وهو كذلك مشروع في المحافظة على البنى والعلاقات الاجتماعيَّة التقليديّة التراتبية، من خلال التصدّي لدعوة تحرير المرأة ومساواتها مع الرجل في الحقوق، كما في الواجبات، يقول الغزالي مستنكرًا: «لماذا لا تكرّس المرأة جهودها وتسخّر مواهبها لتجعل من نفسها ظهير الرجل وعونه، وأن تقف في الصف الثاني بدلا من مزاحمة الرجال في الصف الأول؟»[55].

تمثّل هذه المواقف الضد تحرّريّة التي يعبّر عنها محمد الغزالي المخرجات العمليّة لسرديّة الخطاب الإخواني الناشئ في الثلث الثاني من القرن العشرين. وهي سرديّة يمكن قراءتها، في تقديرنا، من جهة أنَّها مثّلت حلاّ لمفارقة السرديّة الإصلاحيّة التي تجسّدت في خطاب محمد عبده. وهو الحلّ الذي ذهب في الاتجاه المعاكس الذي انخرطت فيه الدعوات التحرّرية، أي في اتجاه الاحتفاظ بالبعد الهوياتي الدفاعي التمجيدي في فكر عبده والانقلاب تماما على كل المضامين الاجتهاديّة التنويريّة التي التبست به والعودة إلى محاضن الأفكار السلفيّة والأصوليّة

51 محمد الغزالي، **من هنا نعلم** (القاهرة: نهضة مصر، 2005)، ص 8-9.

52 يشير الغزالي إلى أن أحمد شاكر القاضي بالمحاكم الشرعيَّة قد أصدر فتوى بأن الإخوان المسلمين كفّار، يُنظر: المرجع نفسه، ص 12.

53 المرجع نفسه، ص 114.

54 المرجع نفسه، ص 46.

55 المرجع نفسه، ص 162.

المنغلقة والمتعصّبة. فلقد قام خطاب الإخوان المسلمين على الهاجس عينه الذي قام عليه الخطاب الإسلاميّ، أي الدفاع عن الإسلام باعتباره هويّة جماعيَّة. لذلك نراه يحتفظ بقوة بالشطر التمجيدي من سرديّة عبده. وهذا ما نظفر به بوضوح في رسائل حسن البنا مؤسّس الجماعة، حين نقرأ فيها: «إن الأمم الأوروبيّة التي اتصلت بالإسلام وشعوبه في الشرق بالحروب الصليبيّة، وفي الغرب بمجاورة عرب الأندلس وخالطتهم، ولم تستفد من هذا الاتصال مجرد الشعور القوي أو التجمع والتوحد السياسيّ، ولكنَّها أفادت إلى جانب ذلك يقظة ذهنيّة وعقليّة كبيرة واكتسبت علومًا ومعارف جمة، وظهرت فيها نهضة أدبيّة وعلميّة واسعة النطاق»[56].

وإذا كانت سرديّة البنّا تساير سرديّة عبده إلى حدود هذا المستوى، مستوى تمجيد حضارة الإسلام التي علّمت حضارة أوروبا أصول علمها الحديث، فإنَّها ستفترق عنها، افتراق النقيضين، بعد ذلك. فإذا كانت سرديّة عبده أخبرتنا بأن شؤون الشعوب الأوروبيّة «استقامتْ دُنياها على مثل ما دعا إليه الإسلام»، كما مرّ بنا، فإن سرديّة البنّا «تحكي» لنا كيف «أقبلت الدنيا على هذه الأمم الأوروبيّة وجبيت إليها ثمرات كل شيء، وتدفقت عليها الأموال من كل مكان، فكان طبيعيا بعد ذلك أن تقوم الحياة الأوروبيّة والحضارة الأوروبيّة على قاعدة إقصاء الدين عن مظاهر الحياة الاجتماعيَّة وبخاصة الدولة والمحكمة والمدرسة وطغيان النظريّة الماديّة وجعلها المقياس في كل شيء... وتبعا لذلك صارت مظاهر هذه الحضارة مظاهر ماديّة بحتة تهدم ما جاءت به الأديان السماويّة، وتناقض كل المناقضة تلك الأصول التي قررها الإسلام الحنيف»[57].

إنَّ سرديّة البنّا، إذ تنقض سرديّة عبده في توصيف مآلات علاقة التحديث الأوروبي بالإسلام، فإنَّ ما تنقضه، في حقيقة الأمر، هو قاعدة التشخيص مظاهر الخلل وعواملها في المجتمعات الإسلاميّة. وإذا كان هذا كان هذا التشخيص سيتّخذ، في الحالتين، عنوان الابتعاد عن الإسلام وأصوله، فإن هذا «الابتعاد» سيُشحن بدلالات مختلفة، بل ومتناقضة. فالابتعاد عن الإسلام كما تقود إليه سرديّة عبده يفيد أنه «قد انتشر بين المسلمين جيش من المضلين، وتعاون ولاة الشرّ على مساعدتهم في جميع الأطراف، واتخذوا من عقيدة القدر مثبطًا للعزائم، وغلاًّ للأيدي عن العمل، والعامل الأقوى في حمل النفوس على قبول الخرافات إنما هو السذاجة، وضعف البصيرة في الدين، وموافقة الهوى، أمور إذا اجتمعت أهلكت، فاستتر الحقّ تحت ظلام الباطل، ورسخ في نفوس الناس من العقائد ما يضرب أصول دينهم وبيانه»[58]. أمَّا الابتعاد عن الإسلام كما تقود إليه سرديّة البنّا فيفيد أن الأمم الشرقيّة «مصابه في ناحيتها السياسيّة بالاستعمار من

56 حسن البنّا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا** (القاهرة: المكتبة الوقفية، [د.ت.])، ص 161.

57 المرجع نفسه، ص 162.

58 عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، ص 167.

جانب أعدائها، والحزبيّة والخصومة والفرقة والشتات من جانب أبنائها، وفي ناحيتها الاقتصاديّة بانتشار الربا بين كل طبقاتها واستيلاء الشركات الأجنبيّة على مواردها وخيراتها، وهي مصابة من الناحيّة الفكريّة بالفوضى والمروق والإلحاد يهدم عقائدها ويحطم المثل العليا في نفوس أبنائها، وفي ناحيتها الاجتماعيَّة بالإباحيّة في عاداتها وأخلاقها والتحلل من عقدة الفضائل ورثتها عن الغر الميامين من أسلافها وبالتقليد الغربي يسري في مناحي حياتها سريان لعاب الأفاعي فيسمم دمائها ويعكر صفو هنائها وبالقوانين الوضعيَّة التي لا تزجر مجرمًا ولا تؤدب معتديًا ولا ترد ظالمًا، ولا تغني يومًا من الأيام غناء القوانين السماويّة التي وضعها خالق الخلق ومالك الملك ورب النفوس وبارئها»[59].

بمجرّد تجاوز المستوى التمجيدي تفترق السرديّة الإخوانيّة عن السرديّة الإصلاحيّة وتتجّه إلى تكريس قيم ومبادئ نقيضة تمامًا تتجسّد خاصة في مضامين الوصايّة والسلطويّة الدينيّة. فبقدر ما كانت سرديّة عبده ذات مضامين تحرّريّة إلى حد القول إن «الإسلام لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه» كما مرّ بنا، كانت سرديّة البنّا ذات مضامين وصائيّة إلى حدّ القول إنَّ «القرآن الكريم يقيم المسلمين أوصياء على البشريّة القاصرة ويعطيهم حق الهيمنة والسيادة على الدنيا لخدمة هذه الوصايّة النبيلة»[60]. وهذه المهمّة الوصائيّة لن تتجسّد، بطبيعة الحال، إلا بواسطة «الحكومة المسلمة التي تقود الشعب إلى المجد وتحمل به الناس على هدى الإسلام من بعد كما حملتهم على ذلك بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر وعمر من قبل»[61].

59 البنّا، ص 28.

60 المرجع نفسه، ص 37.

61 المرجع نفسه، ص 99.

قائمة المراجع

الأفغاني، جمال الدين. «رسالة الرد الدهريين». في: محمد عبده. **الثائر الإسلاميّ جمال الدين الأفغاني** ورسالة الرد على الدهريين. سلسلة كتاب الهلال. [د.م.]، دار الهلال، 1972.

أمين، قاسم. **المرأة الجديدة**. تونس: دار العربيّة للكتاب، 1991.

_____. **تحرير المرأة**. سوسة: دار المعارف، 1990.

أنطون، فرح. **ابن رشد وفلسفته**. تقديم طيّب تيزيني. بيروت: دار الفارابي، 1988.

بشارة، عزمي. الدين والعلمانيّة في سياق تاريخيّ. الجزء الثاني/ المجلد الأول. العلمانيّة والعلمنة: الصيرورة الفكرية. الدوحة، بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسات السياسات، 2015.

البنّا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا**. القاهرة: المكتبة الوقفية، [د.ت.].

بيرنشتاين، ج. م. «المرويات الكبرى». في: دفيد وورد (محرر). **الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور**. ترجمة سعيد الغانمي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربيّ، 1999، ص 129-158.

تودوروف، تزفيتان. **روح الأنوار**. ترجمة حافظ قويعة. صفاقس: دار محمد علي الحامي، 2007.

خالد، خالد محمد. **من هنا نبدأ**. بيروت: دار الكتاب العربيّ، 1974.

خلف الله، محمد أحمد. **الفن القصصي في القرآن الكريم**. القاهرة، مكتبة الانجلو مصرية، 1965.

_____. **مفاهيم قرآنية**. سلسلة عالم المعرفة 79. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، 1981.

رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.

سالم، أحمد محمد. **الإسلام العقلاني تجديد الفكر الدينيّ** عند أمين الخولي. القاهرة: رويّة للنشر والتوزيع، 2009.

الشميّل، شبلي. **فلسفة النشوء والارتقاء**. بيروت: دار مارون عبّود، 1973.

_____. **الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميّل**. [القاهرة]: مطبعة المعارف، 1908.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم دراسة ووثائق**. بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 1972.

عبده، محمد. **الإسلام دين العلم والمدنية**. تحقيق عاطف العراقي. القاهرة: دار قباء، 1998.

_____. **رسالة التوحيد للإمام الشيخ محمد عبده**. القاهرة: دار الشروق، 1994.

الغزالي، محمد. **من هنا نعلم**. القاهرة: نهضة مصر، 2005.

كانط، أمانويل. ثلاثة نصوص: **تأملات في التربية-ما هي الأنوار؟-ما التوجه في التفكير؟**. ترجمة وتعليق محمود بن جماعة. صفاقس: دار محمد علي الحامي، 2005.

هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلاميّة**. القاهرة، دار المعارف، [د.ت.].

Michel, Johann. "Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales." *Revue européenne des sciences sociales. vol.* 41, no. 125 (2003), p. 125-142.

الفلسفة بصفتها 'هويّة مُقاوِمَة'؟ حوارٌ في الاختلاف الفلسفيّ الحداثويّ مع طه عبد الرحمن

نجيب جورج عوض*

doi:10.17879/mjiphs-2022-3898

ملخص:

تروم هذه الورقة النظر في أطروحة الفيلسوف طه عبد الرحمن حول تشكيل فلسفة حداثوية عربيّة معاصرة تعلن حق تلك الفلسفة المعرفي الصريح بنمذجَة هوية فلسفيّة عربيّة متخالفة مع الفلسفة الأوروبية ومغايرة لها. سأقدم أولاً عرضًا منهجيًّا توصيفيًّا لأطروحة عبد الرحمن في كتابه الحق العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ. من ثم سأقدم تفكيكًا نقديًّا حواريًّا لأطروحته من خلال المحاورة بينها وبين طروحات معرفية مرتبطة بنفس التوجه والهموم المعرفية أجدها في مقاربات فتحي المسكيني الفلسفيّة حول الهوويّة والذات في نصه عن الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة، وكذلك مقاربات عزيز العظمة التاريخولوجية المتعلّقة بدراسة الفكر الإسلاميّ كظاهرة تاريخانيّة، خاصة في كتابه الأخير، بزوغ الإسلام في العصر العتيق المتأخر.

كلمات مفتاحية: طه عبد الرحمن؛ الهوية؛ التنوير؛ الاختلاف الفلسفيّ

* أستاذ اللاهوت المسيحي والفكر المسيحي الشرقي بكلية هارتفرد للدراسات الدينيّة وحوار الأديان في الولايات المتحدة الأمريكية.

Philosophy as a 'resistance identity'? Dialogue on modernist philosophical difference with Taha Abdul Rahman

Najib George Awad*

Abstract:

This study aims to examine the philosopher Taha Abdurrahman's thesis on the formation of a contemporary Arab modernist philosophy that declares the explicit epistemological right to model an Arab-philosophical identity in contrast with and differentiation from European philosophy. I will first present a systematic and descriptive presentation of Taha Abdurrahman's thesis in his book al-Haq al-arabi fi al-ikhtilaf al-falsafi (The Arab Right to Philosophical Difference). Then I will present a critical and dialogical deconstruction of his thesis through a dialogue between it and epistemological propositions related to the same orientation and epistemological concerns that I find in Fathi al-Miskini's philosophical approaches to identity and the self in his book al-huwiyah wa-al-huriyah: nahwa anwar jadida (Identity and Freedom: Towards a new enlightenment), as well as Aziz al-Azmeh's historical approaches related to the study of Islamic thought as a historical phenomenon, especially in his last book The Emergence of Islam in Late Antiquity.

Keywords: Taha Abdurrahman; Identity; Enlightenment; philosophical difference

* Professor of Christian Theology & Eastern Christian Thought at Hartford Seminary, Connecticut.

مقدمة

هل هناك من إمكانيّة لنُشوء حالة حداثويّة وتنوير معرفيٍّ أصيلٍ في الفكر العربيّ المُعاصر؟ ما هي الأدوات والظروف والمشروطات الأساسيّة التي نحتاجها لتحقيق مثل هكذا فعلٍ حداثويّ فكريّ في الفضاء الحياتيّ العربيّ المُعاصر؟ وما هي الآفاق المستقبليّة لمثل هكذا تنوير وحداثويّة؟ وما هي مُمكناته النظريّة والعملانية؟ هل يحتاج العرب لخلق فكر عربيّ حداثوي أن يعتمدوا على التجارب الأوروبيّة الغربيّة الفكريّة وأن يتعلّموا منها عن معنى الفكر الحداثوي وآليات تحقيق التنوير؟ أم أنّهم يستطيعون الخوض في سيرورة حداثويّة عربيّة أدواتها ونفاذاتها ومعانيها وغاياتها ومنهجيتها كلّها مُستقاة من رحم الفكر العربيّ الإسلاميّ المحض وعُدّتهِ المعرفيّة والفكريّة التاريخيّة؟

بزغت تلك الأسئلة والعديد سواها على سطح المشهد الثقافي والمعرفي والأكاديمي العربيّ منذ أواخر القرن الماضي، وقد باتتْ اليوم أسئلة مُهيَمنة على المشهد الفكري العربيّ ومُمثِّلة لواحدة من أهمِّ وجوهه التي يمرأيها أمام المتابعين والدارسين له ولتطوراته في العالم العربيّ والعالم عمومًا. من المصيب القول أنَّ خطابات التنوير والحداثويّة الأولى التي خرجت علينا من أقلام عربيّة في بدايات الخوض بهذه المسألة قد راحت تفقد بريقها الأول، وبتنا اليوم أمام أصوات عربيّة جديدة تشكك بمقولات تلك الأصوات وتضع فكرة التنوير والحداثويّة تحت مجهر التشكيك وتعرّضها للجدل النقدي والتشكيكي الجديين. إلا أنَّ هذا لا يعني انحسار حضور السؤال حول التنوير والحداثويّة من المشهد الفكري العربيّ. بل على العكس، يدل هذا على ديمومة حضوره ونجاحه بنفض الغبار عن الركود واللامبالاة والتقليل من أهميّة تلك المسألة. فالتشكيك والجدل وحتى الاعتراض يمكنها أيضًا أن تكون وسائل ضمان الديمومة، وليس أسباب للتوقف عن الخوض في المسألة. لا بل يجب أن نشكك بالطروحات المتعلّقة بالسؤال عن التنوير والحداثويّة ونتجادل بشأنها، فهذا فقط ما يدفعنا قدمًا للأمام في مسار خوضنا في أعماقها نحو بلورة أدقّ وأنجع لتحقيق حداثويّة تنويريّة ما.

تُحاول هذه الورقة تقديم قراءة تحليليّة وتفكيكيّة مقارنَة لاجتهاد أحد الفلاسفة العرب المعاصرين حول مسألة خلق فلسفة عربيّة حديثة. أتعمَّد أن أُضَمِّن عنوان ورقتي مصطلح «حوار» لأنَّني أتفق مع الصوت القائل بأنَّ الحوار هو أصل كلِّ كلام وأنَّ الحوار الأصيل هو الحوار مع آخر. كما أنَّني أتفق أيضًا مع فكرة أنَّ الحوار مع الآخر أساسه التمايز والاختلاف، فبدون اختلاف

لا حوار أصلاً. إلّا أنّني سأناقش في هذه الورقة قَرن طه عبد الرحمن لفكرة الحوار بين مختلفين بفكرة «التقابل» الذي يفيد التضاد والتعارض والآخريّة التقسيميّة. أريد استخدام أطروحة طه عبد الرحمن عن «الحوار الاختلافي» لأعقدَ في ورقتي حوارًا اختلافيًّا مع مشروع طه عبد الرحمن الفلسفيّ الاختلافي من خلال عرض عناصر أطروحته تحليليًّا ومن ثم استخدام مفهوم طه عبد الرحمن الآخر، «التساؤل المسؤول»، في عمليّة مساءلة تساؤلات أطروحته من خلال محاورتها مع طروحات فكريّة وعربيّة أخرى هي طروحات فتحي المسكيني الفلسفيّة وعزيز العظمة التاريخولوجية، قبل أن أنهي حواري هذا بثلاثة نقاط ختاميّة منهجيّة تقييميّة تلخص رأيي الخاص بمقاربات مشروع طه عبد الرحمن وجدواه.

أولًا. طه عبد الرحمن وتحديث الفلسفة العربيّة

من الأكاديميين العرب المهتمين بمسألة الحداثة والتنوير وممكنات تحديث الفكر العربيّ وآليات وماهيات مثل هكذا حداثوية، يبرز اسم الأكاديمي المغربي المختص بالفلسفة، طه عبد الرحمن. سأحاول من خلال هذه الجزء من الدراسة النظر بتمعن في طرح عبد الرحمن الأكمل حول هذه المسألة والذي يقدمه لنا في كتابه **الحق العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ**[1].

يؤكد عبد الرحمن، في كتابه المذكور، أنَّ قوام وأساس الفعل الثقافي والتفكُّر الفلسفيّ البشري هو مفهوم «الاختلاف» المفتاحي والمركزي، وحق الجماعات بالاختلاف الفكري والمعرفي عن سواها من الجماعات. ينطلق عبد الرحمن في أطروحته من تعريفه للفلسفة على أنها ليست مجرد ممارسة لفعل التساؤل بل ولممارسة فعل التساؤل حول عمليّة التساؤل بحد ذاتها، أي تعريض عمليّة التفكير بحد ذاتها للتفكير النقديّ والتقييميّ. هذا ما يتحدّث عنه عبد الرحمن تحت مُسمى «السؤال المسؤول» ويعبر عنه بالقول التالي:

> «السؤال الفلسفيّ [المسؤول]... ليس سؤالًا فاحصًا لموضوعه، متوسلًا بوضعه كسؤال... ولا سؤالًا ناقدًا لموضوعه، مسلّمًا بوضعه كسؤال... وإنما سؤال يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه سؤال يفحص وضعه كما يفحص موضوعه... سؤال ينتقد وضعه كما ينتقد موضوعه»[2].

الأصل في الفلسفة، إذا، ليس السؤاليّة بل «المسؤولية»، والفيلسوف الحق هو من يُساءِل نفسه ويسمح للآخرين بمساءلته، أي أنَّه «يمارس النقد على نفسه كما يمارسه على منقوده وعلى وسيلته العقلية». ولهذا فالفيلسوف الحق، بما فيه العربيّ، لا يخوض في أي سؤال خاضَ فيه الآخرون بداعي تقليدهم أو السير في ركب المجموع العام السائد. إنها فلسفة تسأل فقط الأسئلة

1 طه عبد الرحمن، **الحق العربيّ بالاختلاف الفلسفيّ** (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربيّ، 2006).

2 **المرجع نفسه**، ص 4.

التي تجعلها سائلةً ومسؤولةً، هدفها «تحرير القول الفلسفيّ العربيّ وفتح آفاق الإبداع فيه»، متمردةً ومتحررةً على حد سواء من الوقوع في فخيِّ وحدانيّة الفكر، من جهة، والركون للأمر الواقع، من جهة أخرى[3].

منذ البدايّة إذا، يقدم طه عبد الرحمن لنا خطابًا تمرديًّا يفهم التفلسف على أنه فعل مقاومة للتقليد والشموليّة والسلبيّة والركون للشائع. لبُّ دعوته هو أن يتحول التساؤل المسؤول إلى فعل تحرير يحقق الاختلاف المعرفي والفكري من خلال دعوة الفكر العربيّ للقيام بمقاومة تمرديّة في وجه الهيمنة الفلسفيّة غير العربيّة، أي هيمنة الفلسفة الغربيّة الإغريقية-الأوروبية-اليهوديّة بالتحديد. هذا ما يعبر عنه حين يقول:

> «ونحن العرب نريد أن نكون أحرارًا في فلسفتنا وليس من سبيل إلى هذه الحريّة إلا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصة بنا تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون بشتى الدعاوى إلى أن يحولوا بيننا وبين ممارستنا لحريتنا الفكرية»[4].

ولكن، كيف السبيل لتحقيق هذا الاختلاف؟ يجيب عبد الرحمن بالقول أنَّ الدخول في علاقات حواريّة مع الآخر المغاير والمضاد هو بدايّة الولوج إلى سبيل خلق فكرٍ مختلف بل ومضاد لفكر الآخرين: «فالاختلاف يوجب الحوار، والحوار إنَّما هو تواصل السؤال... فالحواريّة بين الفلسفات القوميّة المختلفة لا تقل دلالة على التفلسف من الحواريّة داخل الفلسفة القوميّة الواحدة»[5]. لا يتحدث عبد الرحمن هنا عن الحوار كوسيلة لتعزيز التوافق والمشتركات والتماثلات، بل كفضاءٍ لاكتشاف الاختلاف وترسيخه كقاعدة منهجيّة لخلق هويّة فكريّة قوميّة مختلفة يكمن تميُّزها في تضادها الاختلافي عن الهويات الأخرى. لهذا نراه يتحدث عن مفهوم «الحوار الاختلافي» مناقشًا أنَّ «الأصل في الحوار هو الاختلاف»، ومؤكدًا «أننا لا ندخل الحوار إلا ونحن مختلفان، بل إننا لا نتحاور إلا ونحن ضدان، لأنَّ الضدين هما المختلفان المتقابلان، والحوار لا يكون إلا بين مختلفين متقابلين»[6]. لنلاحظ هنا أنَّ الاختلاف يقترن مفاهيميًّا بفكرتين هما «الضديّة» و«التقابل»، واللتان تفيدان منطقي «التضاد» و«التعاكس». مع أنَّ عبد الرحمن يرفض السماح للحوار الاختلافي بالاقتران بالعنف والعداء والفرقة، إلّا أنَّه يعتبر «الحوار الاختلافي» أسمى وأصدق وأكثر أصالة كلاميًّا من

3 المرجع نفسه، ص 16.

4 المرجع نفسه، ص 22.

5 المرجع نفسه، ص 22.

6 المرجع نفسه، ص 28؛ في كتاب آخر يدرس فيه أيضًا موضوع الحوار، يقرن عبد الرحمن ما بين الحوار ومفهوم التعارض، مبينًا أن مفهوم التعارض المذكور يشمل في طياته مضامينه حالات الخلافيّة والتناقضيّة والتضادية، يُنظر: طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربيّ، 2000) ص 50 (ص. 42-58).

«الحوار الاتفاقي»، مُعتبرًا الثاني فرعًا في أصلٍ يمُثّله الأول ويُهيمن عليه ويُقرِّر مآلاته[7]. التّنازع هو بنيّة الاختلاف، والتضاد الذي يعلن الاختلاف ويفعلّه هو الوازع الأول والأهم للخوض في الحوار.

على قاعدة اعتبار «الاختلاف» التضاديّ والتنازعيّ غير العنفي والخلافي قاعدة لخلق فكر عربيّ فلسفيّ يعكس الحق بالاختلاف، يناقش عبد الرحمن ضد مفهوم كونيّة الفكر الفلسفيّ وينحو نحو التأكيد على قوميّة (من قوم) الفكر المذكور واعتبار تلك القوميّة أساس هويّة هذا الفكر المُختلفة. ويُبيِّن عبد الرحمن اعتراضه على كونيّة الفكر الفلسفيّ من خلال تأكيده على أنَّ الفلسفة مرتبطة، أولاً، بتنويعات السياقات التاريخيّة والاجتماعيّة؛ وبأنها، ثانيًا، مشروطة محتوًى وشكلاً بالسياق اللغوي الأدبي للفيلسوف؛ وبأنها، ثالثًا، تعكس بطبيعتها أطيافيّة الفكر البشري وتجذّرَه بالهويّة القوميّة الشعوبيّة لصاحب الفكر الفلسفيّ، فالفلاسفة أنفسهم، يقول عبد الرحمن، «يلجأون إلى هذا التقسيم ذي الصبغة القوميّة، مؤثرين نسبة أفكارهم إلى أقوامهم بدل إرسالها من غير نسبة»[8]. قاعدة رفض عبد الرحمن لكونيّة الفكر الفلسفيّ هي انطلاقه من أنَّ الاختلاف البنيوي الذي يمهوي الثقافات المتعددة هو قاعدة تواصل وتفاعل تلك الثقافات مع بعضها وهو أساس تشكيل الهويّة الفكريّة الفلسفيّة لأمّة ما. هذا ما يعنيه حين يقول «إنَّ مبدأ الاشتراك في الفلسفة لا يلزم عنه بالضرورة وجود جملة من الصفات الفكريّة المحددة التي تشترك فيها كل الفلسفات على نحو واحد»[9]. من هنا يصبح «القول بالكيانيّة الكونيّة للفلسفة... قولاً باطلاً أو على الأقل مشكوكًا فيه»[10]. لا يوجد إذًا فلسفة كونيّة بل مُجرد فلسفات قوميّة. وعلى شعبٍ ما، حين يتبنى فلسفة شعبٍ آخر، أن ينتبه لقوميّة ذاك الأخير وأن لا يتجاهل الآثار السلبيّة والمؤذيّة التي تتركها فلسفة مستعارة على الوجود والاختلاف الهووي لقومٍ ما.

هذا التجاهل لقوميّة الفلسفة، برأي طه عبد الرحمن، هو الخطيئة الأصليّة التي وقع فيها العرب في تاريخهم حين احتضنوا الفلسفة اليونانيّة وبعدها الأوروبيّة على أنّها فلسفات كونيّة كليّة تنطبق على كلِّ العُقول[11]. أخطأ العرب خطئًا مُدمرًا، برأي عبد الرحمن، حين تعاملوا مع مفهوم «الفلسفة الأوروبية» كما لو أنَّ دلالاته مُطلقة، إذ يزعمون أنَّ «أوروبا» هي وحدها التي أبدعتْ الفلسفة وأنَّ غير الأوروبيين لا حظَّ لهم في هذا الإبداع[12]. لا بل إنَّ العرب وقعوا في ضلالة مبينة حين لم ينتبهوا

7 عبد الرحمن، **الحق العربيّ بالاختلاف الفلسفيّ**، ص 29.

8 المرجع نفسه، ص 53-54.

9 المرجع نفسه، ص 55-56.

10 المرجع نفسه، ص 56.

11 المرجع نفسه، ص 56-57.

12 المرجع نفسه، ص 58.

أنَّ تلك الفلسفة الأوروبيّة قوميّة بامتياز لأنَّها كانت في الحقيقة ألمانيّة صرفة ذات جذور إغريقية. والأنكى والأكثر خطورة من هذا أنَّ العرب، بنظر عبد الرحمن، وضعوا أنفسهم تحت رحمة عدوهم الأول والأكبر، أي الفكر اليهودي، حين لم يُدركوا أنّ الجذور الهوويّة والقوميّة للفلسفة الألمانيّة الممثِّلة للفلسفة الأوروبيّة لم تكن مُجرّد جذور إغريقيّة الماهيّة، بل كانت ومازالت وجهًا صريحًا وفضاءً معبرًّا بلا مُواربة عن الثّقافة اليهودية. وقد استغلّ اليهود فرصة تحرُّرهم في أوروبا لخلق اختلاف قوميّ يهوديّ فلسفيّ وسياسيّ وأممي، ولزرعه بشكل عميق في الفلسفة الأوروبية، مُمهِّدين بذلك لنُصرة العمل السياسيّ الصهيوني، الذي نُقلَ من خلال أفكار وآراء فلسفيّة صِرفة إلى الفكر الفلسفيّ الحديث والهيمنة عليه كُليًّا[13].

ما هو الاختلاف الفلسفيّ إذا؟ إنه دعوة عبد الرحمن العرب لخلق هويّة فلسفيّة مُضادة للهويّة الفلسفيّة الأوروبيّة المتأغرقة والمتهودة، تتحاور معها لتُنازعها وتُناهضها وتتحرّر معرفيًّا منها، لا بل تُقاومها كتهديد وكندٍّ. من هنا، ولتحقيق هذا، يطبق عبد الرحمن مبدأ التساؤل المسؤول على الفكر العربيّ نفسه، مقدمًا نفسه كفيلسوف عربيّ يُعرِّض الفكر العربيّ ذاته للنقد والتفكيك بغرض إعادة خلقه هوويًّا بشكل لا يعلن فقط اختلافه بل ويفرضه كماهيّة ناظمة ومُعرِّفة بشكل مطلق. يقول عبد الرحمن:

> «إنَّ من يُجرد النظر فيما يوضع من مؤلفات فكريّة وما ينُجَز من أبحاث فلسفيّة في البلاد العربيّة في الوقت الراهن يجد أنَّ هذا الانتاج يدور كله على نفس الاشكالات والاستدلالات ونفس المسلمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفيّ العالمي المزعوم... يلزم من هذا أنَّ الإنسان العربيّ، في نهايّة المطاف، يتفلسف بما يخدم عدوه وهو لا يدري، أليس هذا الفضاء الذي يستمد منه أفكاره وآراءه هو من صنع عدوه المنتشر سلطانه في الأرض؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا يمارس المتفلسف العربيّ التطبيع من حيث لا يفقه/ بل -أدهى من ذلك- من حيث يريد أن يقاوم هذا التطبيع؟ وهل التطبيع إلا أن تفكر بما يريد عدوك، عَلِمتَ بذلك أم لم تعلم؟»[14].

ما هو حق الاختلاف الفلسفيّ؟ إنَّه، برأي عبد الرحمن، فعلُ تخالُف وتضاد وتنارع فكريٍّ مع فكر مُضاد بعينه، وتحرر منه من خلال خلق هويّة فلسفيّة معاكسة له ومتخالفةً معه، ألا وهو الفكر الفلسفيّ القوميّ إغريقي-أوروبي-يهودي. أما البديل الهووي الذي سيحل محل الفكر المضاد ويخلق فلسفة عربيّة مختلفة فهو عند عبد الرحمن ليس فكرًا متحررًا من القوميّة، بل فكرٌ مناهضٌ للكونية، أي أنه فكر قوميّ بديل لا يقل قوميّة عن الفكر الذي ينازعه، لا بل هو فكر

13 المرجع نفسه، ص 61-65.

14 المرجع نفسه، ص 66.

يبذّ الأخير قوميّة بحيث أنه فكر مبني على ما يسميه عبد الرحمن «القوميّة الحية» والتي تتصف بثالوث «القيام-القوام-القَومَة»[15]. ستحقق تلك القوميّة العربيّة مشروعها الفلسفيّ الهووي المختلف من خلال خطة عمل تقوم على «مقاومة الفلسفة الأوروبية-الإغريقية-اليهودية» أولاً، من ثم «تقويم» الفكر العربيّ بذاته بتخليصه من كل شوائب ومؤثرات الفلسفة الغربيّة، ومن ثم، ختامًا، «إقامة» الفكر الفلسفيّ العربيّ المختلف المتكامل الهويّة والكيان[16]. يستنتج عبد الرحمن أنَّه لا مناص للفيلسوف العربيّ، في خضم مواجهته للتهويد الجاري للفلسفة، سوى خلق هويّة عربيّة فلسفيّة قوميّة حيّة، قوامها الجهاد والمقاومة كفعليّ اجتهاد وقيام على التوالي[17]. هذا فقط ما يحرر الفلسفة العربيّة من آفة التغريق القديمة وآفة التهويد المعاصرة، ومعهما سيتم القضاء أيضًا على آفة «التغريب»[18].

لا يكتفي طه عبد الرحمن بالتبشير باختلاف قوميّ فلسفيّ مقاوِم للفكر المتهوِّد الأوروبي، بل إنه يدعو إلى السماح لهذا الاختلاف الفكري على المستويين الإبستمولوجي والأنطولوجي بفعل تغيير اختلافي عميق في البنيّة السوسيولوجيّة والأنثربولوجيّة للشارع العربيّ. إذا كانت الفلسفة هي فعل هووي قوميّ مهمته مقاومة العدو الصهيوني فكريًّا، فإنَّ الهُويّة القوميّة الناتجة عن الفلسفة الجديدة يجب أن تعيد تشكيل المجتمعات العربيّة صاحبة تلك الفلسفة وتعيد تعريف العرب كذوات وكأشخاص بدلالة جهادهم الفلسفيّ ضد العدو الصهيوني. هذا ما يعبر عنه طه عبد الرحمن كقناعة حين يقول:

> «إنَّ مواقف العرب من العدو الصهيوني تجعلهم طبقات أربع، طبقة الناس وتتكون من أهل التطبيع، وطبقة الرجال وتتكون من أهل المقاطعة، وطبقة ذوي المروءة تتكون من أهل الرفض، وأخيراً طبقة الفتيان وتتكون من أهل الانتفاضة»[19].

وبمنطق صادم يُذكِّرنا بالخطاب التصنيفي -بل والعنصري- النازي-الآري في الثلث الأول من القرن العشرين، يتابع طه عبد الرحمن استطراده بوضع ترتيب قيمي تراتبي وتمييزي بين تلك الشرائح المجتمعيّة الأربعة المذكورة في الأعلى، مؤكدًا أنَّ ما يحدد هويّة الأفراد وعربيّتها واختلافها هو ماهيّة المرتبة البشريّة التي ينتمون إليها: كذا يعبرّ عبد الرحمن عن هذا المنطق التصنيفي المقلق والصادم:

15 المرجع نفسه، ص 67-70.

16 المرجع نفسه، ص 70-79.

17 المرجع نفسه، ص 80.

18 المرجع نفسه، ص 81.

19 المرجع نفسه، ص 186.

«إنَّ الأسبقيّة في العلاقة بين الهويّة والطبقة لا تعود إلى الهويّة وإنما إلى الطبقة، فليست الهويّة هي التي تُحدّد الطبقة وإنما الطبقة هي التي تحدد الهوية، فالهويّة العربيّة ليست هي التي تقرر ما إذا كان الفرد أو ذاك مطبِّعًا أو مقاطعًا أو رافضًا أو منتفضًا، وإنَّما المطبِّع أو المقاطِع أو الرافِض أو المنتفِض هو الذي يقرر ما هي الهويّة العربيّة»[20].

أمّا أسمى مراتب التمثيل بتلك الهويّة المختلفة فهي مرتبة أولئك الفتيان المنتفضين اللذين يقفون على درجة أعلى إنسانيًّا وأخلاقيًّا من باقي البشر في المجتمع العربيّ: هم العرب، إن لم يكن البشر الحقيقيون لأنَّهم يتّصفون بالالتزام الأخلاقيّ الدينيّ، ولأنّهم يتّسمون بالرجولة الغنيّة المقَاومَة. هؤلاء هم العرب الحقيقيون فقط، برأي عبد الرحمن، لأنَّ الفتوّة، كما يقول بكلماته: «تفضلُ الإنسانيّة لكمال التديُّن فيها وكمال التديُّن ينفع في تزكيّة الهويّة البشريّة كما أن تفضلُ الرجولة لكمال القوة فيها... فلا أزكى ولا أرسَخ ولا أوسَع من الهويّة التي تكون من صنع الفتوة»[21]. لا يحتاج المرء لكثيرٍ من الجهد الفكري ليرى أن مثل هذا التفريق التصنيفي لا يعتبر المرأة ولا اللادينيّين، على سبيلِ المثال لا الحصر، جزءًا من الهويّة العربيّة المختلفة الأصيلة، بل هم ناقصو كمالٍ وحاملو أنصاف هويَّات، حتى ولو كانوا مناهضين ومُنتفضين ضد التهويد والأوربة والأغرقة.

المهم في خلاصة الأمر أنَّ طه عبد الرحمن يجتهد فكريًّا لتقديم مشروع إعادة خلق فكر فلسفيّ عربيّ جديد لا يمثل فقط مجرد اجتهاد فكري عقلاني مختلف، بل ويتحول إلى أداة قاعديّة في عمليّة خلق ذات بشريّة جديدة عربيّة مختلفة. أما بنيّة هذ المشروع المنهجيّة فهي تركيب الفلسفة المنشودة على مفهوم «الاختلاف» وفهم الاختلاف على أنه فعل تضاد وتنازع وتقابل تعاكسي مقاوم، هدفه تعريب ما تم تهويده وتعريب ما تم تغريبه وأغرقته.

ثانيًّا. عن مفهوم الهويّة و مفهوم الاختلاف

تُبيّن القراءة المتأنيّة للافتراضات الفلسفيّة والمفاهيميّة المشكلة لأرضيّة طرح عبد الرحمن بأنَّه يستعير نقاشًا إبستمولوجيًّا فكَّكه يورغن هابرماس في سبعينيات القرن الماضي. ففي معرض تطويره لنظريّة فعل التواصل البيـ-ذاتيّ Intersubjective Communicative Action، يتحدث هابرماس عن ميل فلسفيّ ساد في القرن العشرين يرى التواصل بين ذوات مختلفة كتعبير عن حالة تنافس بين الأنا وذات أخرى مقابلة تعتبرها الأنا خصمًا وتسعى للتأثير الفوقي عليها أو مقاومتها على قاعدة منطق الثواب والعقاب. ضمن هذاالإطار المفاهيمي، يغدو الميل التحليليّ الاستراتيجي الأنسب هو ذاك النفاذ المعرفي الذي يركز على الجانب النووي Atomic وليس الكلّي Holistic أو الكوني

20 المرجع نفسه، ص 186.

21 المرجع نفسه، ص 189.

Universal من أبعاد وعي الذات ووعي الآخر والعلاقة البيـ-ذاتيّة بينهما[22]. يفكك هابرماس بدوره الفهم المذكور للتواصل بصفته: مساحةُ أو لحظةُ أو فضاءُ تنازعٍ وتضادٍ تنافسي؛ مؤكدًا، خلافًا لذلك، على أنَّ التواصل البي-ذاتيّ الفاعل هو ذاك الذي يجعلني أعامل عقل الآخر على أنه عقلٌ مساوٍ تمامًا لعقلي وأنَّ كليهما ينتمي لنفس الواقع البشري الذي تنتمي له ذواتنا[23].

في خضم اطلاعي على الاجتهادات الفكريّة العربيّة المعاصرة، وجدت في ما قرأت مؤخرًا أكاديمي عربيّ يسير برأيي في رُكب فلسفة هابرماس ويقدم طرحًا للعلاقة مع الحداثة والتحديث من خلال مقاربة مفاهيم الهويّة والاختلاف الذاتوي ويمثّل طرحه بتقديري تفنيدًا فلسفيًّا يستحق الانتباه لما قدَّمه عبد الرحمن. من أعنيه هنا هو أستاذ الفلسفة المعاصرة، الأكاديمي التونسي فتحي المسكيني.

في عام 2011، نشر المسكيني كتابًا يلامس مسائل الهويّة والاختلاف عنوانه **الهويّة والحرية: نحو أنوار جديدة**. يخبرنا الكتاب بدءًا من عُنوانه وبلا مواربة أنَّ مؤلفه يهجس كطه عبد الرحمن بمسألة التجديد والحداثة الفكريّة وآفاقها في العالم العربيّ. وهو ينحو كعبد الرحمن نحو مقاربة المسألة من نفاذ فلسفيّ تحديدًا ويسعى لتركيب هرمنيوطيقا إبستمولوجيّة اصطلاحيّة لتلك المسألة مقاربًا إيّاها من زاويّة الهويّة والتهوّي بشكل خاص.

ينطلق المسكيني من تعريف الفلسفة بأنها «فن البحث عما سماه نيتشه...أنوار جديدة»، مؤكدًا أنَّ «جديدة» هنا تعني «أخرى»، أي تعني اختلاف[24]. إلا أنَّ المسكيني يختلف عن عبد الرحمن في آليات فهمه وتفسيره لكلمة «أخرى» أو «آخرية»، فهو يبدو بأنه ينحو نحو تفسيرها على أنها تفيد المشاركة بين أكثر من آخر ولا تفيد بالضرورة الاختلاف والتضاد بينهم. لهذا نراه يقول:

> «الفلسفة هي فن البحث عن «أنوار أخرى» وهي «أخرى» من قبل أنها «آخرية» بامتياز، إذ هي تستمد شرائط إمكانها من تواشج فذّ وعميق بين احتمال الحريّة معًا في عقولنا والتزام عميق بالمشترك في غيريتنا. هي «أنوار أخرى» لأنَّ الفلسفة لا يمكن أن تكون إلا حرّة ومشتركة بين أصدقاء الحقيقة»[25].

لنلاحظ هنا تشديد المسكيني على مفردات «معًا» و «مشترك»، ولنلاحظ أنه لا يفهم فكرة الحريّة بمعنى التحرر من التماثل والمشاركة والارتماء في أحضان الاختلاف المؤدي للتضاد والتنازع، كما يفعل عبد الرحمن. خلافًا لذلك وعوضًا عن «تحرُّرٍ اختلافي»، يتحدث المسكيني

22 Jürgen Habermas, *On the Pragmatics of Social Interaction: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*, Barbara Fultner (trans.), (Cambridge, Mass: Polity Press, 2003), p. 3-22, p. 13-14.

23 المرجع نفسه، ص 22.

24 فتحي المسكيني، **الهويّة والحرية: نحو أنوار جديدة** (بيروت: جداول للطباعة والنشر، 2011)، ص 9.

25 المرجع نفسه، ص 9.

عن «الحريّة في التشارك»، مُؤكدًا أنَّ الحريّة ستصبح قيمة شديدة الخطورة إذا لم «تتحول إلى فن للمشترك وإنَّ الفلسفة هي فن البحث عن المشترك بين العقول الحرة»[26]. وحين تسأل المسكيني، كيف يمكن تحويل الفلسفة إلى مثل هذا النوع من الحريّة التشاركيّة والبحث «معًا» مع الآخر؟ يجيب قائلاً أنَّ هذا يتحقق من خلال تحسُّس الذات البشريّة في ذاتها المشتركة بين الناس وكما تقول نفسها في بعدها البشري الكوني بعيدًا عن التنزيل والشموليّة والفوقيات[27]. يبدو المسكيني في مقاربته هذه كمن يتبع في فهمه للذات منطقًا كلاّنيًّا لاشموليًا، خلافًا لمنطق عبد الرحمن النووي التضادي والآخري. إلا أنَّ المسكيني يماثل عبد الرحمن في اعتقاده بأنَّ الوصول إلى فلسفة عربيّة حداثويّة جديدة يجب أن يقترن، إن لم يكن مشروطًا، بثقافة الحرية. كلا الفيلسوفان يدعو لتحرُّر من شيءٍ ما ولحريّة في فضاء ما. الحريّة المشتكرة بينهما هي فهمهما للفلسفة كفضاء لتحقيق وعيش الحرية. إلا أنَّ الاختلاف بينهما يكمن في أمرين بنيويين: أولهما، أنَّ المسكيني يفهم الحريّة كفعل تشارُك، أما عبد الرحمن فيفهمها كفعل تحرُّر اختلافي. وثانيهما، أنَّ ما يدعو عبد الرحمن للتحرُّر نحوَ تحقيقه ولأجل الوصول إليه، يدعو المسكيني للحريّة منه والخروج عنه. رأينا عبد الرحمن يدعو لتشكيل هويّة عربيّة فلسفيّة ذات ماهويّة قوميّة، في حين، يُناهض المسكيني هذا الطرح داعيًا إلى خلق ذات فلسفيّة تنشد الحريّة لا من الماهيّة القوميّة فقط بل ومن العقل الهووي المتمحور حول فهم ضيق ونووي للهوية.

الفلسفة هي «نقد حيوي للعقل الهووي»، يقول المسكيني[28]. من ثم يجادل بأنَّ العرب اليوم مهووسون بفكرة التحرُّر، لا بل ومنهمكون بالتفكير بالتحرر الهووي. إلا أنهم لم يحققوا فيه شيئًا لأنَّهم اختاروا أن يحاربوا الفكر الحداثوي الخالق للعقل الهووي بأدوات معرفيّة وتفكيكيّة حداثويّة بامتياز قاموا باستعارتها من نفس فضاءات المنطق الناظمة للعقل الذي أرادوا التحرر منه في الدرجة الأولى[29]. ما يفعله الفلاسفة العرب اليوم، يقترح المسكيني، هو أنهم يهربون من كل أبويّة يعتقدونها مضادة ومنافسة وتهديديّة لاختلافهم ليقعوا في أحضان علاقة أموميّة جديدة[30] مع ذهنيّة انغلاقيّة دفاعيّة تفهم الاختلاف على أنه تضاد وترسيخ لغيريّة الذات. يمثل هذا، برأي المسكيني، محاربة لعقل حداثوي بأدوات لا تقل حداثويّة، وعمليّة تبديل لعقل هووي غربي خارجيّ بعقلٍ عربيّ مُعاكس لا يقل هوويّة وعلويّة وتقييدًا للحريّة عن العقل الهوويّ الذي يُقاومه. ليس صعبًا على القارئ المتأني أن يرى هنا نقدًا مضمرًا لمحاولة عبد الرحمن مناهضة الفلسفة الأوروبية-الإغريقية-

26 المرجع نفسه، ص 10.

27 المرجع نفسه، ص 11.

28 المرجع نفسه، ص 10-11.

29 المرجع نفسه، ص 12.

30 المرجع نفسه، ص 11.

اليهوديّة بفلسفة مضادة معاكسة ذات هويّة عربيّة لا تختلف في بنيتها الماهويّة ومنطق خلقها عن البنيّة والمنطق الحداثوي الغربي الذي خلق العقل الهووي لمن يريد عبد الرحمن الاختلاف عنه. وكأن المسكيني هنا ينبهنا إلى خطورة الخطاب المغلق الدائري Circular Argument، مؤكدًا أنَّ «كل خطاب مغلق هو خطاب هووي»[31].

يقترح المسكيني للخروج من هذا المأزق أن لا نركّز على «الاختلاف» لأنَّه يفيد معنى الغيريّة Othering/Alterity والانتقال من هذا المفهوم إلى مفهوم «المغايرة» Differentiation أو Distinction. يفضّل المسكيني المغايرة على الغيريّة بمعنى الاختلاف التضادي لأنَّ الغيريّة برأيه ما تزال «تقع في خانة التقابل بين الأنا والآخر.هي ضد العينيّة التي يتطابق من خلالها شيء ما مع نفسه»، في حين أنَّ «المغايرة هي نمط موجب من الولادة خارج ذواتنا القديمة... حريّة أن نكون محدثين على طريقتنا»[32]. المغايرة وليس الاختلاف هي السبيل إلى حريّة الذات وتجديد العقل لأنها «لا تفكر في أفق المتعالي»، أي لا تفكر، إن شئتم، في أفق نرجسي متمحور حول آخريّة الذات وفهم تلك الآخريّة بشكل عنصري يقوم على افتراض أنَّ الذاتَ هي أخرى لأنها تتضاد مع أي ذاتٍ أخرى وتعاكسها ماهويًّا وتقاومها وتجاهد وتنازع ضدها كي تحقق هويتها الأعلى. يقول المسكينيّ أنَّ منطق المغايرة يعني فهمنا لتفردنا الذاتيّ -وليس لاختلافنا المضاد- من خلال العلاقة مع نفسٍ «شُفِيَتْ من مرض المتعالي»[33]. المغايرة تجعل تمايزنا علاقة تفريق-ذاتوي Self-differentiation وليس علاقة افتراق-مع-آخر Other-differentiation. لهذا، لا يجب أن تشير المغايرة إلى «ماهية» أو «بنيّة متعاليّة في وعينا»، فالمغاير«هو ما يقف على حدود أنفسنا الرسميّة ويستفز فينا 'خارجيّة' علينا أن نؤرخ لها دون أي ادعاء ماهويّ حولها»[34].

يختلف فتحي المسكيني في هذا الطرح عن طه عبد الرحمن في ما يتعلّق بفهم ماهيّة العلاقة مع الآخر ومنطلقاتها. يريد عبد الرحمن ترسيخ الاختلاف من خلال منطق هُووي مضاد ومقابلة تعكس مقاومة لما يعتبره هويّة غيريّة لآخر يسعى للهيمنة عليه. وبالتالي تصبح الهويّة الفلسفيّة الاختلافيّة عند عبد الرحمن هي أداة الهجوم المضاد والانتقام المعرفي من آخرٍ مستعمِر ومتآمِر على العربيّ. ضد هذا المنطق، يستبدل المسكيني لعبة اللغة المتمركزة في فكرة «الاختلاف» بلعبة لغة قوامها فكرة «المغايرة» لأنه يرى أنَّ المغايرة «ليست سلبًا ولا تسعى لأي ثأر وهي تنأى بنفسها عن صراعات الاعتراف»[35]. من هنا يخلص المسكيني إلى أنَّ ما نحتاج لخلقه كجديد أو كآخر

31 المرجع نفسه، ص 17.

32 المرجع نفسه، ص 212-213.

33 المرجع نفسه، ص 215.

34 المرجع نفسه، ص 216.

35 المرجع نفسه، ص 217.

فلسفيًّا هو «حداثة مُغايرة» قوامها «تشكيل ذاتيّات جديدة بلا هوية»؛ مغايرة لا تشكل انتماء ولا تضييق ولا تأطير ولا حتى «بديل مقابل»، بل هي إقامة حرّة ومنفتحة وديناميكيّة «داخل أشكال الحياة بلا هوية»[36]. ما لم نفعل ذلك، سنسقط في فخ الهروب من هويّة ما إلى أحضان هويّة مقابلة لا تقل أسرًا وتحديدًا وتحجيمًا وأبويّة عن ما هربنا منه وقاومناه وثُرنا عليه.

لا يخفى هنا على الباحث النقد التلميحي الذي يقدمه المسكيني ضد استخدام عبد الرحمن لفكرة «المقاومة» كعماد التضاد التنازعي بين الفلسفة العربيّة المنشودة والفلسفة الغربيّة المتهوِّدة. لا يصعب سبر هذا النقد لطرح عبد الرحمن في قول المسكيني: «علينا أن نحترس هنا من التوثين الذي تتعرض له فكرة «المقاومة» ومن تحويلها إلى العنوان الأخير للحرية»[37]. كيف نتحرر من هذا التوثين الاختلافي؟ بأن ننشد بدلًا عنه منطق المغايرة، لأنَّ هذه الأخيرة، يقول المسيكني، «هي فن الحريّة الوحيد المتبقي لمن يريد تطوير شكلٍ ذاتيٍّ بلا هوية»[38]. لا يتوجب على الفلاسفة الحداثيين الجدد أن يكونوا اختلافيين هوويين مقاومين قوميّين كما يدعو عبد الرحمن، بل يجب أن يكونوا مغايرين، أي أولئك الذين «لا يتكلمون لغة كبرى لأنفسهم»، يقول المسكيني، والذين «يتكونون في كل مكان وهم ينتجون المكان مابعد الحديث في كل مكان»، وهم أولئك الذين «يشكلون عائلة غير رسميّة ولا هوويّة تضم جملة الخارجين عن برنامج الإنسان الأخلاقي [الذي يمثل] حيوانًا هوويًا»[39].

في الوقت الذي يدعو فيه عبد الرحمن إلى هويّة اختلافيّة مقاومَة كأداة للتحرُّر من الآخر الخارجي والنكوص نحو انتماء قوميّ لحلقة الفكر الذاتيّ الشموليّ المغلق، فإنّ المسكيني يفترق عن هذه الأطروحة ويدعو لذات مغايرة متفاعلة بحريّة وتشاركيّة مع الآخر ومُتحرِّرة كليًّا من الحلقة الداخليّة الضيقة لإرثها الهووي، وهي ذات تعود لموطنها وهمّها العربيّ «بشكل مابعد هووي ومابعد تاريخيّ، أي كتعدد أو تكثُّر ذاتيّ خصب في صلبه»[40]. إنَّني أجد في دعوة المسكيني مشروعًا أكثر نجاحًا وتماسكًا من مشروع عبد الرحمن لأنَّ الأخير يفشل في الخروج من دائرة لعبة الهيمنة والتضاد والوصايّة التي يثور مبدئيًّا عليها ويدعو العرب لممارسة حقهم بالاختلاف عنها ومعها. إنَّ خلق فلسفة عربيّة قوميّة هوويّة الطبيعة لتناهض وتعاكس الفلسفة الأوروبية-الإغريقية-اليهوديّة هو بحد ذاته فعل غير فلسفيّ بطبيعته، إذ الفلسفة، كما يعترف عبد الرحمن شخصيًا، هي فعل تواصليّ، بل إنَّ عبد الرحمن يصفها بالفعل الحواري. لكن افتراض التعاكس والتضاد ينقل

36 المرجع نفسه، ص 218.

37 المرجع نفسه، ص 222.

38 المرجع نفسه، ص 223.

39 المرجع نفسه، ص 224.

40 المرجع نفسه، ص 225.

الفعل التفكيري من مُستوى الفلسفة إلى مستوى السياسة والأدلجة ويبدل فعل الحوار بفعل جدال ودفاعيّات Polemics. ناهيك عن أنَّ استبدال هويّة فلسفيّة بأخرى مُعادلَـة لها في القوة وناتجة عنَ المنطلقات المعرفيّة والمفاهيميّة الافتراضيّة نفسها لا يحقق حريّة ولا حتى تحرُّرًا. المشاركة فقط ماوراء حدود الهويات المُتضادّة والمتنازعة هي فعل الحريّة الفكري الحقيقي دون سواه.

ثالثًا. في العلاقة الفكريّة مع الآخر تاريخولوجيًّا

في القسم السابق، استعنت بأطروحة فتحي المسيكني لتقديم تفكيك نقدي لأطروحة طه عبد الرحمن على المستوى التحليليّ الفلسفيّ والمفاهيمي. في هذا القسم، أود أن أتحاور نقديًّا مع أطروحة عبد الرحمن على مستوى تحليليّ تاريخولوجيّ Historiological.

في فهمه لطبيعة التفاعل بين الفكر العربيّ والفكر الأوروبي-الإغريقي-اليهودي، يرسِّخ عبد الرحمن قراءة تاريخولوجيّة تفترض أنَّ هذين الفكرين وُجِدا وانتميَا لحالة وجود افتراقيّة Separational انفصاليّة Schismatic وضعتهما في حالة تقابل وتوازي وجعلت تفاعل إحداهما مع الأخرى تماسّيًّا فقط Tangential قوامه النقل والتوصيل وليس الانخراط والتأثير؛ الترجمة وليس التفسير؛ التكرار الميكانيكيّ وليس إعادة التوليف الاجتهاديّ.

نلمس هذا في حديث عبد الرحمن عن الفكر العربيّ وكأنّه فكر قائم بذاته ماهويًّا ووجوديًّا يختلف بشكل متضاد اختلافي، بل وتنازعي لا مع الفلسفة الأوروبيّة المعاصرة فقط، بل ومع أحد أهم منابعها ورحم منشأها التاريخيّ، الفلسفة اليونانيّة. تصبح هنا العلاقة بين «الأفلاطونية» و«الأرسطية»، من جهة، و«الغزالية» و«الرشديّة»، من جهة أخرى، علاقة اختلاف صارم وراديكالي، يعبرِّ عن اختصاصات فلسفيّة تباعديّة وتخالفية[41]. وكأنَّ مثل تلك الفلسفات نشأت ونمت وتطورت في توازٍ وتماسٍ تقابلي وليس تواؤم وتفاعل تبادلي بين بعضها البعض. بناءً على هذا المخيال التاريخانيّ، يلوم عبد الرحمن الأقدمين، خاصة من قرؤوا الفلسفة اليونانيّة منذ القرن 9م/3هـ، لمقاربتهم الفلسفة اليونانيّة وكأنَّها معرفة استدلاليّة كونيّة لاقوميّة[42]. ولهذا يقترح عبد الرحمن بأنَّ الفلاسفة العرب، أمثال ابن رشد، قاموا بالاكتفاء بنقل الفلسفة اليونانيّة المترجمة للعربيّة بشكل ميكانيكي حيادي؛ أي أنَّهم ردوا بضاعة الأوروبيين لهم «غير محوَّلة ولا مُحرَّفة» وبالاستعانة بجهود النَقَلَة الذين لم يفعلوا شيئًا سوى تأمين جسر عبور للفلسفة اليونانيّة من فضاء العهد العتيق إلى فضاء العهد القروسطي، لا أكثر ولا أقل، كما يعتقد عبد الرحمن[43].

41 طه عبد الرحمن، **الحق العربيّ بالاختلاف الفلسفيّ**، ص 54.

42 **المرجع نفسه**، ص 56-57.

43 المرجع نفسه، ص 58؛ في أحد مؤلفاته الأخرى، يتأمل فتحي المسكيني في تعاطي ابن رشد مع الفلسفة

ما يدعو للتوقف عند هذا المخيال التاريخولوجي لعلاقة الفكر العربيّ الإسلاميّ بالفكر اليونانيّ هو الافتراض بأنَّ هذين الفكرين يؤلفان دوائر إرثيّة معرفيّة وحضاريّة مغلقة ومكتفيّة بذاتها وتتموضع على التوازي مع بعضها البعض، وأيُّ تواصلٍ بينها لا يتجاوز التماس والنقل الترجمي دون التفاعل والتأثر والتأثير المتبادلين ودون أيّ تورطٍ في إعادة صياغة. ما هذا إلا قراءة كلاسيكيّة تاريخولوجيّة لعلاقة الحضارة الإسلاميّة، أو للإسلامٍ كمنظومة معرفية، بالحضارات المعرِّفة لما ندعوه بالعصر العتيق المتأخر Late Antiquity. تفيد القراءة التاريخولوجيّة المذكورة بأنَّ الإسلام يمثل ظاهرة حضارية-دينيّة طرأت على المشهد الحضاري التاريخيّ للعصر العتيق المتأخر من خارجه وعملتْ على الحلول محلّه واستبداله بها من خلال انتصارها عليه حربيًّا وتنازعيًّا ومن ثم الاستيلاء على المشهد منه وإعادة خلق هذا المشهد من الصفر على قواعد وأسس معاكسة ومضادة للمشهد الثقافي والحضاري ماقبل الإسلام.

واحد من الأكاديميين العرب الذين يفندون ويدحضون تلك القراءة الكلاسيكيّة اليوم، أستاذ تاريخ الإسلام، السوري الأصل، عزيز العظمة. من آخر ما انتجه هذا الباحث الأكاديمي كتاب نشره عام 2014 بعنوان **بزوغ الإسلام في العصر العتيق المتأخر** *The Emergence of Islam in Late Antiquity*. يُناقش العظمة في كتابه هذا ضد الأطروحة التي تنطلق في فهمها للإسلام من مبدأ القطيعة الماهويّة بينه وبين ما سبقه من حضارات وثقافات وأديان مشرقيّة تُعرِّف العصر العتيق المتأخر، والتي تستخدم مبدأ القطيعة المفترضة قبليًّا كدليل هرمنيوتيقي على تفرُّد -بمعنى انفراد- الدين الإسلاميّ وخارجيته التفوقية. يؤكد العظمة خلافًا لهذا الطرح بأنَّه لا يجب علينا مقاربة ما ندعوه الحضارة الإسلاميّة إلا بصفتها حضارة إقليميّة تنتمي لسياق غرب آسيا الأوسع وبكونها أحد عناصر هذا السياق الحضاريّة البنيوية. يتابع العظمة مؤكدًا أنَّ تلك الحضارة ليست الخلاصة النهائيّة التي ختمت زمن العهد العتيق المتأخر، بل إنها البلوَرَة والذروة الناجحة التي توّجت العهد العتيق وكللت سيرورته بالنجاح، لأنَّ من هيَّأ الأرض بل وساهم في تقديم الظروف المطلوبة لبزوغ الحضارة الإسلاميّة وبلورتها كفعل تتويجي للعهد العتيق ما هي إلا الحضارات اللا-إسلاميّة التي تنتمي للعهد العتيق وتُعرِّفه[44].

الأرسطيّة مؤكدًا أنه لم يقاربها كمحايد غير معنى بتواصل عميق معها، بل كمن يؤمن بالقرابة الأصليّة مع الأقدمين، الذي نستبصره «على أنه الأفق الأصلي لما نزمع على التفكير فيه». يُنظر: فتحي المسكيني، **الهويّة والزمان: تأويلات فينومينولوجيّة لمسألة «النحن»** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2001)، ص 111-113.

44 Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People*, (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2014), p. 2;

سبق إصدار العظمة لكتابه هذا كتاب أصدره الباحث الألمانيّ في جامعة مونستر، توماس باور، عن مسألة قراءة الإسلام تاريخيًّا على أنه تمثيل لمرحلة تاريخيّة اسمها «العصر الوسيط» Middle Ages، حيث يُقدم باور نقدًا منهجيًّا مُهمًا لمفهوم «عصر وسيط» برمته ويفكك أصوله ومنابعه الإيديولوجيّة والتصنيفيّة الأوروبيّة ومن ثم يقترح، تمامًا مثل العظمة، بأن علينا أن ننظر للإسلام على أنه تعبير عن امتداد للعصر العتيق المتأخر وحالة سيرورة تطور لهذا العصر دون سواه وأن الإسلام لا يمكن قراءته إلا كتعبير تاريخيّ وسياقي ثقافي للعصر

يؤكد عزيز العظمة أنَّ الإسلام «جزء لا يتجزأ من العهد العتيق المتأخر»[45]. إنه المنتوج النهائي لاحتضان الفكر الرومانيّ-المشرقيّ في العهد العتيق وتقديمه للشرق، وهو نقطة التطور الرئيسيّة العظمى للسيرورة الحضارية لذاك العهد، التي وجد الإسلام في رحمها ممكنات وظروف إمكانيّة وجوده وتكوُّنه الحضاري[46]. إنَّ هذا الانتباه التاريخولوجي للعلاقة التكافليّة الداخليّة بين الفكر الإسلاميّ والفكر اليونانيّ-الرومانيّ لفضاء تواجد وحضور الإسلام العتيق المتأخر لا يعيد فقط قراءة العلاقة بين الإسلام وغير الإسلام، بل ويعيد قراءة العلاقة بين الشرق والغرب[47]، بحيث تصبح تلك المرحلة هي مرحلة تواصل تكميلي تفاعلي بين متمايزين أو مغايرين -إذا ما استخدمنا مفردات المسكيني- Continuum of Discontinuity[48]. ما يؤكد هذا تاريخيًّا هو ملاحظتنا حين نقرأ تاريخ العهد العتيق المتأخر بأنه لم يوجد يومًا حضارة إغريقيّة أو رومانيّة نقية، «غير ملوثة»[49]. وبالمنطق نفسه، لا يوجد تاريخيًّا فكر عربيّ-إسلاميّ نقي، ولكن لم يوجد أيضًا، ولا يمكن أن يوجد، فكر أوروبي نقي. لهذا فإنَّ كشف الغطاء عن تفاعليّة وديناميكيّة فلسفة ما لا يجعل من لا-نقاءها أو من تلوُّثها تُهمة أو مصدرًا للتشكيك أو للتّبخيس أو للاتهام بالتبعيّة. لا شيء يعيب الفلسفة والحضارة العربيّة-الإسلاميّة في اعتبارها، كما يقول عزيز العظمة، «التحقيق المكتمل الكلي» Consummation للعهد العتيق المتأخر وكذلك «الخلاصة العظمى لعمليّة النضوج والاكتمال الهيللييني»[50].

يستنتج العظمة من هذا أنه لا ينبغي علينا أن نقرأ الإسلام تاريخولوجيًّا «كتطفُّل أو اختراق» Intrusion بل كفعل متجذِّر بعمق في العهد العتيق المتأخر وكتحقيق مكتمل كلي لها[51]. هذا ما نشهده، مثلاً، كما يؤكد العظمة، في لحظنا أنَّ الإمبراطوريات العربيّة المسلمة لم تقطع مع الإمبراطوريّة الرومانيّة البيزنطيّة أو الساسانيّة، بل استمرت مثلها وأكملت رؤيتها العالميّة التوحيديّة الدينيّة وكذلك الكثير من رؤى ومفاهيم تلك الإمبراطوريات الثقافيّة[52]. يعني هذا

المتأخر، يُنظر:

Thomas Bauer, *Warum es kein islamisches Mittelalter gab: Das Erbe der Antike und der Orient* (München: Verlag C.H.Beck oHG, 2018).

45 al-Azmeh, p. 2.

46 Ibid., p. 4.

47 Ibid., p. 15.

48 Ibid., p. 17.

49 Ibid., p. 24.

50 Ibid., p. 35.

51 Ibid., p. 36.

52 Ibid., p. 39.

أنّه بالإمكان قراءة العهد العتيق المتأخر وسيرورة المسيحيّة واليهوديّة فيه لا في تقابل مقارني بدائلي وتعاكسي مع آخرٍ مفارق مضاد هو الإسلام، ولكن من زاوية، ومن خلال نافذة، الإسلام عينه، مثلما نقرأ الفكر الإسلاميّ من خلال نفاذي ونافذتي المسيحيّة واليهودية، انطلاقًا من اعتبار الثلاثة عناصر متكاملة ومؤلِّفَة معًا لفضاء حضاري تاريخيّ إنسانيّ أوسع وأشمل[53]. يقترح العظمة بناءً على هذا الطرح أن نتأنى قبل الحديث عن «التاريخ الإسلاميّ» أو «تاريخ الفكر الإسلاميّ» وكأنه حالة موضوعيّة وضعيّة قاءمة بذاتها ومكتفيّة بماهيّة مخالفة. يجب الحديث عن تاريخ العهد العتيق المتأخر في أطيافه ووجوهه المتعددة ومنها الوجه الإسلاميّ: الإسلام فصلٌ من فصول قصة العهد العتيق المتأخر التاريخيّة والتحقيق المكتمل الكلي لسيرورة هذا التاريخ الحضارية[54].

أجد في أطروحة عزيز العظمة المنهجيّة الكثير من المنطقيّة والمعقوليّة لأنها تنجح برأيي بتقديم هرمنيوتيقا من داخل إرهاصات الحراك التاريخيّ الفلسفيّ العربيّ وتنأى عن مقاربة هذا التاريخ بنظرة علويّة فوقيّة استقرائيّة تفرض على هذا الحراك خلاصات مُسبقة الصنع. من جهة أخرى، تفيدني دراستي لتاريخ الفكر الفلسفيّ واللاهوتي العربيّ في العصر الإسلاميّ المبكر بأنَّ الفلاسفة العرب في القرن 9م/ 3ه لم يقوموا بمجرد ترجمة أرسطو وأفلاطون للعربيّة، ومن ثم نقل ما ترجموه بحياديّة مطلقة وتعفُّف فكري إلى أوروبا القرون الوسطى. خلافًا لذلك، انخرط الفلاسفة العرب كليًّا في عمليّة إعادة سرد هذا الفكر من خلال تمريره عبر قنوات فهمهم وتفسيرهم الوجودي والاختباري الذاتوي لسياقهم التاريخيّ الوجودي الخاص. لهذا، مثلاً، يتحول أرسطو وأفلاطون المختلفان فكريًّا وفلسفيًّا في فضاءهما الفكري الإغريقي إلى صوتان لخطاب واحد يردد نفس الفكر ويفهم العالم لاهوتيًّا (مع أنَّ أرسطو ليس لاهوتي) ويؤكد بشكل متطابق حرفيًّا على توحيديّة الحقيقة. لقد بلغت مطابقة أرسطو وأفلاطون وتوحيدهما عند الفارابي درجة جعلته يكتب كتابًا عنوانه، **كتاب الجامع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون اللاهوتي**

53 Ibid., p. 43.

54 Ibid., p. 44-45;
على قاعدة التواصل المعرفي والتثاقفي يؤكد عزيز العظمة في دراسة أخرى على أنَّ مفهوم «الأسلمة» المعاصر بحد ذاته ما هو في الحقيقة سوى امتداد تثاقفي معرفي لم يولد من التقليد التاريخيّ الإسلاميّ-العربيّ، بل إنه إحدى ثمار تأثير الحداثة الأوروبيّة بحد ذاتها على الفضاء السوسيولوجي والفكري العربيّين في القرن التاسع ومطلع القرن العشرين. يجعل عذا العظمة يؤكد على أنَّ «تاريخ العالم العربيّ في القرني ونصف المنصرمين [التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين] ما هو إلا تاريخ من التأثير التثاقفي التصاعدي»، بحيث أن التقاليد المعرفيّة الإسلاميّة اقتبست تثاقفيًا من الفكر الحداثوي العالمي مفاهيم مثل «مفهوم الأمة»، و«مفهوم الاقتصاد»، و«مفهوم المجتمع»، و«مفهوم الجماعة كمجموعة أفراد»، و«مفهوم مجموع الحقوق المطلقة». كل تلك المفاهيم، يجادل العظمة، بأنَّها ليست إسلاميّة التاريخ والخلفية، بل تنتمي لمنظومة الفكر الحداثوي العالمية، يُنظر:
Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities*, 3rd ed. (London & New York: Verso, 2009), p. 212-213.

وأرسطوطاليس[55]. وحين ننظر مثلاً إلى الترجمة العربيّة لفكر الفيلسوف الأفلوطيني برقلس ليريكوس، في النص المعروف باسم **كتاب الإيضاح في محض الخير**، الذي وصل إلى العالم اللاتيني تحت اسم ***Liber de Causes*** **في المسببات**، لا تجد مجرد ترجمة لفكر برقلس كما نراه في نصوصه اليونانيّة المحفوظة لدينا، بل تجد إعادة تقديم وانتقاء مبرمج وموجَّه معرفيًّا وافتراضيًّا لتركيب طرحٍ فلسفيٍّ خاصٍ من خلال إعادة سرد وتقديم فكر برقلس وفق افتراضات ورؤى عربيّة مُسبقة الصُنع[56]. ما لدينا هنا هو أفلاطون وأرسطو وبرقلس، وقد جرى تعريبهم وإعادة خلقهم وتركيب فكرهم وفق مخيالٍ وجودي عربيّ جديد لا يشبه الإغريقي.

من المصيب، لهذا، حين نقرأ الفارابي -أو الكندي- أن ندرك أنَّ هذا الفيلسوف العربيّ لم ينقل الفلسفة اليونانيّة حياديًّا ولم يُردد أفكارها بلغة عربيّة؛ بل إنَّه مزج ما بين مدارس فلسفيّة يونانيّة مُختلفة وأعاد صياغتها بمنطق تفاعلي يُؤسس لقراءة مُتجددة خلاَّقة لتلك الفلسفة، على قاعدة إعادة سردها من خلال دمجها بالفكر اللاهوتي الإسلاميّ أو لهوتتها، بطريقة تبين أنَّ الفارابي، بعيدًا عن حياديّة سلبيّة، استخدم أفكار الفلسفة اليونانيّة بشكل مُعدَّل يناسب الفكر الإسلاميّ ويخدمه[57]. لو كان الفارابي يكتفي بمجرد تماس حيادي صرف ومجرد نقل للفلسفة اليونانيّة كما هي دون التورط في تفاعل فعلي وخلاّق معها وكأنها

55 يُنظر حول هذا النص للفارابي وعلاقته بالتفاعل مع الفلسفة اليونانيّة ومصالحة الفارابي بين أفلاطون وأرسطو:
Majid Fakhry, "Al-Farābī and the Reconciliation of Plato and Aristotle", in: Majid Fakhry, *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam* (Aldershot: Variorum, 1994), p. 469-478; Deborah Black, "Al-Fārābī", in: Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London & New York: Routledge, 1996), p. 178-197; Ian Richard Netton, *Al-Fārābī and His School* (London: Curzon Press, 1992); Claudia Baracchi, "The Shinning and the Hidden: Notes on Politics and Solitude from the 'Greek Prophets' to al-Fārābī," in: Ahmad Alwishah & Josh Hayes (eds.), *Aristotle and the Arabic Tradition,* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), p. 214-232; Cristina D'Ancona-Costa, "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy," in: Edward N. Zalta (ed.),*The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), accessed on 23/02/2021, at: https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arabic-islamic-greek; Cristina D'Ancona-Costa, "Aristotle and Aristotelianism," in: Kate Fleet et al (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed, Brill Reference Online, accessed on 23/02/2021, at: https://bit.ly/3uMig3k; Cristina D'Ancona-Costa, "The Topic of the 'Harmony between Plato and Aristotle': Some Examples in Early Arabic Philosophy," in: A Speer and L. Wegener (eds.), *Wissen Über Grenzen. Arabisches Wissen und Lateinisches Mittelalter* (Berlin: De Gruyter, 2006), p. 379- 405.

56 يُنظر حول برقلس وتأثيره على الفكر الفلسفيّ وعلم الكلام العربيّ في القرن 9م/ 3ه وكذلك عن تلقي الفكر العربيّ لفسفة أرسطو في الفترة نفسها:
Najib George Awad, "*Creatio ex Philosophia:* Kalām as Cultural Evolution and Identity-Formation Means in the Early Abbasid Era", *The Muslim World,* vol. 4, no. 109 (2019), p. 510-534.

57 يُنظر حول هذا الدراسة التالية:
Alexander Wain, "A Critical Study of *Mabādīʾ Ārāʾ Ahl al-Madīna al-Fāḍilah:* The Role of Islam in the Philosophy of Abū Naṣr al-Farābī", *The Journal of Islamic Philosophy,* no. 8 (2012), p. 45-78.

فلسفة مضادة مفارقة، لما رأيناه مثلاً يرفض تبني قراءة الفيلسوف واللاهوتي المسيحي يوحنا النحوي (المعروف أيضًا باسمه اليونانيّ جون فيلوبونوس) عن فيض Emanation العالم من هيولى قديمة معادلة لله في الأزليّة ويقوم بكتابة نص فلسفيّ مطعَّم بالفكر القرآني ومؤسَّس عليه ضد يوحنا النحوي بالتحديد[58].

إنَّ إدراك الأوروبيين لهذا هو ما يجعل توما الأكويني في القرون الوسطى يستخدم فكر أرسطو كما قرأه في نصوصه المباشرة جنبًا إلى جنب، وعلى التوازي، مع فكر أرسطو كما يقدمه ابن رشد في نصوصه وينقله. يفعل توما الأكويني هذا دون أن يخلط بين فكري الفيلسوفين ودون أن يعتبر طرح الثاني مجرد نقل حيادي حَرفي لفكر الأول. هذا يعني أنَّ الأكويني يدرك أنَّ ابن رشد لم يكتف بنقل فكر أرسطو بشكل نقي تعففي غير متورط، بل نقل تفاعله المفتوح والعميق مع الفكر الأرسطي، لا اليونانيّ بل المُعرَّب والمؤسلَم. ولهذا، في عمله الأساس، **الخلاصة اللاهوتيّة** *Summa Theologia*، يستشهد الأكويني بكلام أرسطو (يسميه الفيلسوف) وبكلام ابن رشد كقولين متمايزين وليسا ترادفًا لبعضهما البعض.

تلك مجرد أمثلة تاريخيّة قليلة تظهر لنا أنَّ الفكر العربيّ لم يبق على تماس هامشي حيادي مع الفكر الإغريقي، ولم يقم بمجرد نقله كما هو وكأنَّ الفكر العربيّ المُتخيَّل آخرٌ حضاريٌ مفارقٌ على قطيعة مع إرث العهد العتيق المتأخر. بل على عكس ذلك، فقد تفاعل العرب مع الفكر اليونانيّ تواصليًّا وتورطًا وأعادوا صياغته، بل وعربوا مضامينه وأسلموها ولم يعتبروه مضادًا، بل جذرًا ومنبعًا. من هنا أقول أنَّ قراءة عزيز العظمة التاريخولوجيّة للفكر الإسلاميّ العربيّ أكثر دقة وموضوعيّة من قراءة طه عبد الرحمن التضاديّة الاختلافية. التاريخ يقول لنا أنَّ الاختلاف العربيّ الفلسفيّ لم يتحقق بالتضاد والنأي بالذات، بل بالتكامل والاستمراريّة والتواصل التكافلي.

خاتمة

أود أن أختم دراستي هذه ببعض النقاط التلخيصيّة والتقييميّة عن مشروع طه عبد الرحمن التحديثي للفلسفة العربيّة:

أولا: في سعيه لخلق فلسفة عربيّة قوميّة مخالفة ومقاومة تتضاد مع الفلسفة الأوروبية-الإغريقية-اليهودية، يقع عبد الرحمن في فخ استخدام افتراضات وقراءات هرمنيوتيقيّة ومنهجيات معرفيّة ومفاهيم قبليّة مأخوذة برمتها من الفضاء الفلسفيّ نفسه الذي يدعو العرب للمفارقة عنه والتضاد معه. وهو بهذا لا يختلف في الواقع في استراتيجيات عمله عن فتحي المسكيني الذي

58 المرجع نفسه، ص 54. يُنظر أيضًا الدراسة لرد الفارابي على يوحنا النحوي في:
Muhsin Mahdi, "Al-Fârâbî Against Philoponus", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 26, no. 4 (1967), p. 233-260.

يدعو لمغايرة فلسفيّة قوامها التشارك والانفتاح لا التضاد ولا التنازع مع الفلسفات العالمية، بما فيها الغربية. كلا الفيلسوفان ينهل من منابع فلسفيّة مابعد-حداثويّة ومابعد-هايدغريّة ويوظفها في مشروعه، إنما من خلال نفاذات تفسيريّة وقراءات متباينة. يستعين عبد الرحمن بتفسير جيل دولوز لقراءة هايدغر لتاريخ الفكر الأوروبي، متبنيًّا قراءة دولوز لسرد هايدغر على أنه ينمذج فكرة «التمايز بمعنى الاختلاف والتقابل الضدي» contrariety in differentiation. بدوره، يعود فتحي المسكيني إلى سرديّة هايدغر عينها ويعتمد عليها، إلا أنّه يستعين بالقراءة التفسيريّة لهذا السرد كما يقدمها إيمانويل ليفناس وبول ريكور، اللذان يقرآن سرد هايدغر على أنَّه ينمذج فكرة «التمايز» لا كتقابل بل بمعنى مشاركة وغيريّة جامعة مع الآخر[59]. وبالمقارنة بين المنهجين، يبدو لي طرح فتحي المسكيني والعلاقة التي يجترحها مع الفلسفة الأوروبيّة أكثر تماسكًا وانسجامًا مع الذات، لأنَّ المسكيني لا يدين ولا يناهض فلسفة لاعربيّة ولا يعتبرها عدوًا مضادًا، ومن ثم يستعين بأدوات فلسفيّة من صندوق معدات تلك الفلسفة دون سواها.

ثانيا: بحديثه عن الاختلاف، يحاول عبد الرحمن أن يؤرِّض لهويّة فلسفيّة مختلفة بقوامها ومقاومتها وقيامها في تربة الواقع العربيّ المعيش. ولكن، يبدو أنَّ هناك خلطا مفاهيميا في فعله هذا بين «التأريض» وبين «التأطير»؛ الأمر الذي يحوِّل الاختلاف إلى فعل نأي بالذات وأخرنتها بشكل تضادي تقابلي ينفي التفاعل والحوار الفعليين مع الأخر. يصبح الحوار في هذه الحالة، الذي يدعو له عبد الرحمن، لا فرصة للتلاقح والتبادلية، بل لحظة إعلان عن تحويل التفاعل إلى ساحة صدام وانعتاق من التأثير المتبادل، بحجة أنَّ التباديليّة تولِّد فعل هيمنة واستلاب. هذا الطرح ليس دعوة للحوار في الواقع، بل دعوة لاجتناب الحوار أو إفراغه من معناه أو حتى شيطنته في الحقيقة، إذ لا حوار بين مختلفين ما لم يكن مبنيًّا على التفاعل والتشارك والتبادلية.

ثالثا: يقرأ عبد الرحمن تأثير الفلسفة الأوروبيّة-الإغريقيّة-اليهوديّة على الفكر العربيّ على أنه فعل تهويد وصَهيَنَة يجب للفيلسوف العربيّ أن يتحول فتى مجاهدًا ومقاومًا ضده، جاعلاً من الفلسفة العربيّة فعل جهاد ومقاومة يمنع الفلسفة العربيّة من أن تتحول إلى فعل يخدم عدو العرب ويُطبِّع معه ويخدم الفكر التهويدي الذي يمهّد للعمل السياسيّ للصهيونيّة ويساهم فيه ويتفلسف له[60]. مع أنَّ عبد الرحمن يقول أنه لا يتطرق للسياسة، إلا أنَّ طرحه لا يخفي في المقاربة

59 حول هاتين القراءتين الفلسفيّتين لفكر هايدغر ولمفهوم الاختلاف في سياق تطوره المفاهيمي في الفكر الغربي، يمكن قراءة:
Gilles Deleuze, *Difference and Repetition, Paul Patton* (trans.), (New York: Columbia University Press, 1994); Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, Kathleen Blamey (trans.), (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992); Emmanuel Levinas, *Humanism of the Other,* Nidra Poller (trans.), (Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2006); Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence,* Alphonso Lingins (trans.), (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998).

60 طه عبد الرحمن، **الحق العربيّ بالاختلاف الفلسفيّ**، ص 62، 66.

واستراتيجيّةَ النقاش توجهاته التي تُسيِّس الفلسفة وتحوِّلُها إلى عملٍ إيديولوجيٍّ وفعلِ مواجهة ضد مؤامرة. ضمن هذا الانهماك المفرط بنظريّة المؤامرة الصهيونية، يخلط عبد الرحمن بين الثقافي والسياسيّ، وبين الفلسفيّ والإيديولوجي العقائدي. صحيح تاريخيًّا أنَّ الفكر الفلسفيّ لمفكرين غربيين كثر أثرت فيه بعمق خلفيتهم اليهوديّة، وأنَّ التراث الفكري اليهودي أثّر بعمق على تاريخ الفكر الأوروبي؛ غير أنَّ هذا التأثير اليهودي لا يقتصر على الفكر الأوروبي، بل يتعداه ليصل إلى الفكر العربيّ التاريخيّ أيضًا. يعلم الباحثون في تاريخ الفكر الإسلاميّ المبكر، والذين يدرسونه في سياق سيرورة تطوره التاريخانيّ، بأنَّ هناك تأثيرًا بل ومساهمةً عميقين للمفكرين المتكلمين والفلاسفة اليهود على خلق وتطوير علمي الكلام والفلسفة العربيّة في العصر العباسي المبكر. يكفي أن نذكر أسماء بعض المتكلمين اليهود الذين نملك نصوصهم التي كتبوها بالعربيّة بين أيدينا اليوم، أمثال مروان بن داوود المقمص، سعديّة غاوون وابن ميمون، لنتذكر مساهماتهم العربيّة في تطوير علم الكلام والمنطق الدينيّ.

لماذا لا نعتبر هذا الدور والمساهمة محاولات تهويديّة أيضًا؟ لماذا لا يتوقف عبد الرحمن عند تلك اللحظات اليهودية من تاريخ الفكر العربيّ؟ السبب برأيي يعود إلى أنه اختار أن يقرُن اليهوديّة بشكل كلّي ونهائي بأحد تمظهراتها السياسيّة الإيديولوجيّة المعاصرة، التي تشكل للعرب المعاصرين تحديًا، ألا وهي الصهيونية. إلا أنَّ تركيزه الضيّق هذا على معضلة سياسيّة صرفة واختزاله لفكر ثقافي كامل بها يؤدي فلسفيّة وتاريخولوجيّة طرحه ذاته ويوقعه في فخ الاختزال والاقصائيّة التي تقود إلى خلق نظرة عنصريّة تصنيفيّة للعرب أنفسهم: اختزال اليهوديّة بالصهيونيّة يقود إلى اختزال العربيّة إلى عروبويّة وإلى نمذجتها بكيان سوسيولوجي عروبوي تصنيفي يتم ترتيب أفراده ومعايرة انتماءهم وأصالته على قاعدة درجة مقاومتهم ورفضهم للفلسفة الغربيّة ومشروعها المؤامراتي التهويدي المزعوم. في مثل هكذا توجُّه، لا أرى لا حداثويّة ولا تنوير فلسفيّ، بل قتل مؤدلج للفلسفة وتشويه لماهيتها كفعل تساؤلي حر.

ما حاولتُ القيام به في هذه الدراسة هو اتباعي لدعوة طه عبد الرحمن نفسه لنا للتفلسف على قاعدة مساءلة التساؤل وممارسة السؤال المسؤول على أنفسنا. ما قمت به هو أنَّني طبقت هذا المنهج على تساؤل طه عبد الرحمن المسؤول بحد ذاته، معرِّضًا تعريضه للسؤال الفلسفيّ للتساؤل بحد ذاته إلى عمليّة مساءلة وتساؤل مماثلة. قد اتفق في المبدأ مع تقييم وائل حلاق لمشروع طه عبد الرحمن في كتابه الأخير حيث يقول عن هذا المشروع:

> «إنَّ مشروع طه الفلسفيّ هو توليفة تأتي بعد، وترفض في نفس الوقت، كل من الفرضيّة الاستعماريّة ونقيضها المتمثل في الإسلامويّة السياسيّة [أي كل من قراءة التراث الإسلاميّ كنتاج فلسفيّ إغريقي صرف، من جهة، أو كخطاب سياسيّ تشريعي مضاد للعقل ومشغول حصرًا بالسلطة، من جهة أخرى]. في مداه الأقصى، مشروعه هو، زمنيًا، مشروع حداثوي يسعى لبعث وتسخير عصرٍ إسلاميّ أخلاقي

في ما يمكن أن نصفه بسهولة بالنقد مابعد-الحداثوي أو بفلسفة أخلاقيّة بامتياز»[61].

إلا أنَّني حاولت أن أقترح في ورقتي هذه بأنَّ القيام بعمليّة تحديث للفكر الإسلاميّ وتسليط الضوء على إرهاصاته ومعطياته الأخلاقيّة لا يتطلب منا بالضرورة اجتراح محاولة لتشكيل فكر فلسفيّ عربيّ جديد يتصف بالتضاد ويهجس بالمقاومة والسعي المحموم للتفرد بالذات. عندها، سيقع طه عبد الرحمن في نفس الميل القوموي الذي ينتقد عليه محمد عابد الجابري قبل سواه. صحيح تمامًا أن أداة طه عبد الرحمن المفاهيميّة وعدّة عمله الاستراتيجيّة في مشروعه تدور حول مفهوم «الحوار»[62]، إلا أنَّه يقول أيضًا أنَّ آليات فهم واستخدام طه عبد الرحمن للحوار تقدم لنا مفكرًا ينحو للجدل dialectic والتنازع وليس للحوار، لدرجة تجعل من حواره التضادي سلاحًا مسلطًا ضد مشروعه ذاته وقد يصيبه في مقتل في المحصلة الأخيرة.

61 Wael B. Hallaq, *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha* (New York & Chichester: Columbia University Press, 2019), p. 25.

لا يصعب على المطلع على مشروع محمد عابد الجابري الفكري الاتفاق مع ملاحظة حلاق للمدى البعيد لتأثير إغراق طه عبد الرحمن في التضاد مع مشروع الجابري على طروحاته ومقارباته لعلاقة الفكر الغربي الأوروبي بالإرث الإسلاميّ وبآليات مقاربات هذا الأخير التحديثيّة المعاصرة.

62 المرجع نفسه، ص 26. مع ذلك، لا أتفق مع حلاق في تسميته لمشاهدات طه عبد الرحمن الفكريّة المتعددة بأنها «منظومة» بنيويّة ويمكن دراستها وكأنها كلٌّ متكاملٌ وإن كان هجينًا في مظهره. أتساءل بجد ما إذا كان من الممكن استخدام مفهوم «المنظومة» (system) حقًا لنتحدث عن فكر طه عبد الرحمن، مثلما يمكننا الحديث باستخدام المصطلح نفسه عن مشروع محمد عابد الجابري.

قائمة المراجع

عبد الرحمن، طه. **الحق العربيّ بالاختلاف الفلسفيّ**. الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربيّ، 2006.

_____. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربيّ، 2000.

المسكيني، فتحي. **الهويّة والحرية: نحو أنوار جديدة**. بيروت: جداول للطباعة والنشر، 2011.

_____. **الهويّة والزمان: تأويلات فينومينولوجيّة لمسألة «النحن»**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2001.

al-Azmeh, Aziz. *Islams and Modernities*. 3rd ed. London & New York: Verso, 2009.

_____. *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2014.

Awad, Najib George. "Creatio ex Philosophia: Kalâm as Cultural Evolution and Identity-Formation Means in the Early Abbasid Era." *The Muslim World*. vol. 4, no. 109 (2019), p. 510-534.

Baracchi, Claudia. "The Shinning and the Hidden: Notes on Politics and Solitude from the 'Greek Prophets' to al-Fârâbî." in: Ahmad Alwishah & Josh Hayes (eds.). *Aristotle and the Arabic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 214-232.

Bauer, Thomas. *Warum es kein islamisches Mittelalter gab:* Das Erbe der Antike und der Orient. München: Verlag C.H.Beck oHG, 2018.

Black, Deborah. "Al-Fârâbî", in: Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (eds.). *History of Islamic Philosophy*. London & New York: Routledge, 1996, p. 178-197.

D'Ancona-Costa, Cristina. "Aristotle and Aristotelianism." in: Kate Fleet et al (eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 3rd ed. Brill Reference Online. accessed on 23/02/2021, at: https://bit.ly/3uMig3k

_____. "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy." in: Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), accessed on 23/02/2021, at: https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arabic-islamic-greek

_____. "The Topic of the 'Harmony between Plato and Aristotle': Some Examples in Early Arabic Philosophy." in: A Speer & L. Wegener (eds.). *Wissen Über Grenzen. Arabisches Wissen und* Lateinisches Mittelalter. Berlin: De Gruyter, 2006, p. 379- 405.

Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. Paul Patton (trans.). New York: Columbia University Press, 1994.

Fakhry, Majid. *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*. Aldershot: Variorum, 1994.

Habermas, Jürgen. *On the Pragmatics of Social Interaction: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*. Barbara Fultner (trans.). Cambridge, Mass: Polity Press, 2003.

Hallaq, Wael B. *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha*. New York & Chichester: Columbia University Press, 2019.

Levinas, Emmanuel. *Humanism of the Other.* Nidra Poller (trans.). Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2006.

_____. *Otherwise than Being, or Beyond Essence*. Alphonso Lingins (trans.). Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.

Mahdi, Muhsin. "Al-Fârâbî Against Philoponus." *Journal of Near Eastern Studies*. vol. 26, no. 4 (1967), p. 233-260.

Richard Netton, Ian. *Al-Fârâbî and his school*. London: Curzon Press, 1992.

Ricoeur, Paul. *Oneself as Another.* Kathleen Blamey (trans.). Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.

Wain, Alexander. "A Critical Study of *Mabâdî Ârâ Ahl al-Madîna al-Fâḍilah*: The Role of Islam in the Philosophy of Abû Naṣr al-Farâbî". *The Journal of Islamic Philosophy*. no. 8 (2012), p. 45-78.

جورج طرابيشي: قراءة معاصرة للعقلانيّة والأنوار في الحضارة الإسلاميّة

وسيم سلمان*

doi:10.17879/mjiphs-2022-3901

ملخص:

تنطلق هذه الدراسة للعقلانية والأنوار في الفكر الإسلاميّ من كتابات المفكر السوري جورج طرابيشي (1939-2016)، ودفاعه عن حرية الفكر والفلسفة والإبداع. كرّس طرابيشي ربع قرن من حياته لمجادلة كاتب **نقد العقل العربيّ** محمد عابد الجابري الذي يؤكد تناقض الفكر العربيّ الإسلاميّ مع الفلسفة، معيدًا بذلك إنتاج الرأي نفسه الذي تبناه عدد من الفلاسفة والمُستشرقين الأوروبيين. تهدف هذه الورقة إظهار وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ، من خلال الرد الذي قدَّمه طرابيشي على نظرية الجابري، كما سنبين البنية العقلانية للفلسفة المشرقيّة ومرجعيتها الأرسطوطاليّة، مؤكدين وحدة العمل الفلسفيّ في شقيه السني والشيعي وتشابه وسائل البحث وأهدافها.

كلمات مفتاحية: جورج طرابيشي؛ محمد عابد الجابري؛ الفلسفة الإسلاميّة؛ العقلانية

* أستاذ بالمعهد البابوي للدراسات العربيّة والإسلاميّة، روما.

Georges Tarabichi:
A contemporary reading of rationality and enlightenment in Islamic civilization

Wasim Salman*

Abstract:

This study of rationality and enlightenment in Islamic thought is based on the writings of the Syrian thinker George Tarabishi (1939-2016) and his defense of freedom of thought, philosophy and creativity. Tarabishi devoted a quarter of a century of his life to arguing with the writer of Critique of Arab Reason Mohammed Abed al-Jabri, who confirmed the contradiction of Arab-Islamic thought with philosophy. This paper aims to underline the unity of the Arab-Islamic Reason, through tarabishi›s response to al-Jabri›s theory, and to emphasize the rational structure of oriental philosophy and its Aristotelian reference.

Keywords: Georges Tarabichi; Mohammed Abed al-Jabri; Islamic philosophy; rationality

* Professor at Pontifical Institute of Arab and Islamic Studies, Rome.

تنطلقُ دراستنا للعقلانيّة والأنوار في الفكر الإسلاميّ مِن كتابات المفكر السوري جورج طرابيشي (1939-2016) المعروف بفولتير العرب، ودفاعه عن حريّة الفكر والفلسفة والإبداع. ترجم عددًا من أعمال فرويد للعربيّة، كما يُعدُّ فيلسوفًا وناقدًا أدبيًّا رفيع المستوى ومُناضلاً ضدّ كل أنواع التطرُّف الدينيّ[1]. كرّس طرابيشي رُبع قرن من حياته لمُجادلة كاتب **نقد العقل العربيّ** محمد عابد الجابري الذي يؤكد تناقض الفكر العربيّ الإسلاميّ مع الفلسفة، فهذه الأخيرة يونانيّة بطبيعتها، وجدتْ إطارها الملائم في أوروبا المسيحيّة[2].

لا شكّ أنَّ المفكرين العرب قد تأثّروا بنقد الحداثة للدين وبمفكرين مثل أرنست رينان الذي رأى في الفلسفة مُنتجًا غريبًا عن الحضارة الإسلاميّة، ورأى في فلاسفة العرب سُفراء يونان دُخلاء على بلاد المسلمين. كما ساهمتْ كتابات المُستشرقين بتعميق الهُوّة بين الشرق والغرب فاختاروا من التاريخ الإسلاميّ كل ما يُعارِض العقل والفلسفة.

يهدف هذا البحث لإظهار وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ، ويقوم منهجنا على إعادة قراءة التُراث العربيّ وتحديد مكانة العقل والفلسفة وقيم الأنوار، خلافًا لتحليلات المستشرقين ومنْ تبع نهجهم من المفكرين العرب المعاصرين. كما سنُبيِّن البنية العقلانيّة للفلسفة المشرقيّة ومرجعيتها الأرسطوطاليّة، مُؤكدين وحدة العمل الفلسفيّ في شقيه السُنيّ والشيعي وتشابه وسائل البحث وأهدافها.

أولًا. الفلسفة بين المسيحيّة والتراث العربيّ الإسلاميّ

تجدر الإشارة إلى أنَّ الثقافة الأوروبيّة صادرتْ العقلانيّة والتراث اليونانيّ منذ مطلع عصر النهضة، فغدا الغرب مركزًا لسائر حضارات العالم القديم والوسيط. في حين أنَّ التراث اليونانيّ لا ينتمي للغرب بل لحضارة حوض شرقيّ البحر الأبيض المتوسط، أو كما يسميها طرابيشي نسبة للأصول اللغويّة «بالدائرة الآرساميّة»، وتشمل اليونان وآسيا الصغرى وسوريا وما بين النهرين ووادي النيل والقسم الشرقيّ من شمال إفريقيا[3]. ويؤكّد طرابيشي حقيقةً تاريخيّةً وهي: «أن العقل

1 حول حياة طرابيشي نُحيل على مقاله الأخير، يُنظر: جورج طرابيشي، «ست محطات في حياتي»، صحيفة الأثير، 2015/02/23، شوهد في 2019/05/19، في: https://bit.ly/3kqYkyR؛ يُنظر أيضا:
Josette Zoueïn & Thierry De Rochegonde, “Rencontre avec un traducteur en arabe, Georges Tarabichi”, *Che Vuoi?* , vol. 21, no. 1 (2004), p. 93-99, p. 93.

2 محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربيّ**، ط 10 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2010)، ص 334.

3 جورج طرابيشي، **نظريّة العقل** (بيروت: دار الساقي، 1996)، ص 123.

العربيّ، تجمعه والعقل اليونانيّ شراكة، وهذا ليس فقط في لحظة التدوين اللاحقة، بل ابتداءً من البداية، من لحظة التكوين الأولى في رحم الحوض الشرقيّ للبحر المتوسط»[4].

مثَّلتْ اليونانيّة على مدى ألف سنة أداةً للإنتاج الثقافي في فضاءٍ اتّسم بالازدواجيّة اللغويّة امتدَّ إلى أنطاكية والإسكندرية وغيرها من المدن الهلنستيّة. السُّؤال الذي يطرحه طرابيشي هو الآتي: هل المقصود بالعقل اليونانيّ العقل الذي أنتج الثقافة المكتوبة باليونانيّة أم العقل اليونانيّ بالمعنى العِرقي للكلمة والذي تركزتْ بؤرة إنتاجه الثقافي في أثينا وجنوب اليونان ما بين القرن الخامس والقرن الثالث قبل الميلاد؟ العربيّة بدورها كانتْ لغة دين وثقافة مكتوبة بالنسبة لكثير من الشعوب التي اعتنقتْ الإسلام بدون أنْ تتعرَّب في حياتها القوميّة، فالرازي والفارابي وابن سينا فكروا وكتبوا بالعربيّة دون أنْ يتحولوا إلى عرب بالمعنى القوميّ أو الإثني للكلمة. كما يُلاحظ طرابيشي عدم انسجام الكثير من الكتابات اليونانيّة والتراث اليونانيّ الفلسفيّ، فرؤية المسيحيّة للعالم ولو كُتِبتْ باليونانيّة، تُعارض تمامًا الرؤية الفلسفيّة اليونانيّة للعالم والوجود. لذا فاليونانيّة أوسع نطاقًا من العقل اليونانيّ الأثيني ولا يمكن المطابقة بين العقل اليونانيّ والعقل الأوروبيّ بصورة ساذجة.

أما الجابري فيعمد إلى إزاحة العقل اليونانيّ باتجاه الغرب، فيطابق بين العقل اليونانيّ والعقل الغربيّ، كما يؤسس علاقة تباين وتضاد بين العقل اليونانيّ والعقل العربيّ. وهكذا يعتمد الضديّة مع العقل اليونانيّ كنقطة انطلاق لفهم العقل العربيّ مُتناسيًا الاستمراريّة الحضاريّة التي تُؤسِّسُهما معا، فعصر التدوين العربيّ يُكرر إلى حدٍّ بعيدٍ عصر التدوين الهلنستي الذي صنع العقل اليونانيّ.

بالنسبة للجابري هناك تواصلٌ في مسيرة العقل الغربيّ على مدى خمسة وعشرين قرنًا من منبعه اليونانيّ إلى مصبِّه الأوروبيّ بثباتٍ في المجرى، وما يزيد وحدة العقل اليونانيّ-الغربيّ هو إعلان الطلاق الإبستمولوجي بينه وبين ضدِّه العقل العربيّ. يرفض الجابري المنهج التاريخيّ ويبنى نظريّته على رُؤية أيديولوجيّة تنطلق من فكرتي «اللوغوس» و«النوس» لكلٍّ من هراقليطس (ت. 470 ق.م) وأناكساغوراس (ت. 428 ق.م)[5]. لا يُنوِّه الجابري إلى البُعد الأسطوريّ والشعريّ للفكر اليونانيّ، مُتناسيًا أنَّ «اللوغوس» قد وُلد من قلب «الميتوس» ومن رحمها نضج وتطور إلى عقل. ينتمي الجابري للدُغمائيّة العقلانيّة العائدة للقرن التاسع عشر، العاجزة عن إدراك أنَّ الأسطورة ليستْ نقيض التاريخ، بل إنَّها تتغلغل في كلِّ حنايا الفكر اليونانيّ: فالفلسفة نفسها لا تستطيع الاستغناء عن الأسطورة[6].

4 المرجع نفسه، ص 148.

5 الجابري، **تكوين العقل العربيّ**، ص 18.

6 لتعميق دراسة العلاقة بين العقل والأسطورة وحول الحقيقة الكامنة في الأسطورة يمكن قراءة أعمال رودولف بولتمان وكارل ياسبرز:

يؤكِّد طرابيشي في كتابه **مصائر الفلسفة بين المسيحيّة والإسلام** على أنَّ استمراريّة الفكر اليونانيّ في العالم الغربيّ، وانسجام المسيحيّة مع الفلسفة اليونانيّة ليستْ حقيقةً تاريخيّة، بل نظريّة افترضها لاهوتيو الألف الثاني، فالمسيحيّة الأولى ناوأتْ الفلسفة ووصفتها بالوثنيّة مُكتفيّة بوحي العهد الجديد. نشأ العقل اليونانيّ في حوض المتوسط ولكنه انفصل عن منبعه الأصلي مع ظهور المسيحيّة، ليمر بالحضارة العربيّة وينهل منها قبل أنْ يعود لأوروبا في القرن الثاني عشر. لا شك أنَّ المسيحيّة خالفتْ الفلسفة اليونانيّة في قضيتين محوريتين: الخلق من العدم والتجسّد. وهكذا أظهر آباء الكنيسة أفضليّة المسيحيّة على الفلسفة اليونانيّة الوثنيّة الباطلة، مُشدِّدين على ضرورة الحفاظ على الإيمان القويم بتحديدهم لقانون الإيمان في مجمعي نيقية عام 325 م، والقسطنطينية الأول عام 381 م. إنَّ التشديد على أرثوذكسيّة الفكر المسيحي لم يسمح للفكر الحر بالنمو والازدهار في القرون الأولى. وكانتْ ملاحقة الفلاسفة واضطهادهم في عهد الإمبراطور يوستنيانوس (ت. 565) الذي أمر بإغلاق مدرسة أثينا الفلسفيّة عام 529 م، سببًا في توجه الفلاسفة نحو العالم الفارسي تاركين الإمبراطوريّة البيزنطيّة، حيث تُرجمتْ أعمال فلاسفة اليونان من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين للفارسيّة والسريانيّة. وقد ساعد هذا فيما بعد على نقل الأعمال الفلسفيّة إلى العربيّة في العصر الذهبيّ للدولة الإسلاميّة[7].

يُفنِّد طرابيشي في الجزء الأول من كتابه **نقد نقد العقل العربيّ** قراءة الجابري المُجحفة بحقِّ التراث العربيّ والإسلاميّ. فالعقل الإسلاميّ تابعَ تكوين نفسه في القرون الثلاثة اللاحقة لعصر التدوين، وأسَّس عصرًا ذهبيًّا ترسَّختْ فيه جذوره، حتى عصر الانحطاط الذي يُحدِّده طرابيشي بالقرن الثامن للهجرة. اهتمَّ المُتكلِّمون بالفلسفة ووضعوها في خِدمة علم الكلام قبل الغربيّين، على الرغم من معارضة الفقهاء لهم، فلا يمكن حصر الحضارة الإسلاميّة بالفقه ولا يُمكن تجاهل بُعدها العقليّ والفلسفيّ. لقد رأى مسلمو القرون الأولى في الفلسفة طورًا من الوحي، فلم ينعتوا الفلاسفة بالوثنيّة بل وصفوهم بالصابئة، كما يُشير إلى ذلك القرآن (البقرة 2: 62). كما يدحض طرابيشي نظريّة الضربة القاضية التي وجّهها الغزالي (ت. 1111م) للفلسفة في كتابه تهافت الفلاسفة، مُظهرًا ضُعف حجّة الجابري[8]، فكيف لمفكر واحد أنْ يُدمِّر العمارة الفكريّة لحضارة برمتها، خاصة أنَّ الفلاسفة تابعوا بعده بحثهم العقلي لإظهار التوافق بين الشريعة والفلسفة في البلوغ للحقيقة الواحدة.

Rudolf Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie* (Hamburg: Furche-Verlag, 1965); Karl Jaspers, *Die Frage der Entmythologisierung* (München: R. Riper, 1954).

7 طرابيشي، **مصائر الفلسفة بين المسيحيّة والإسلام** (بيروت: دار الساقي، 1998)، ص 64.

8 يقول الجابري: «لحظة الغزالي: لحظة انفجار أزمة الأسس في الثقافة العربيّة الإسلاميّة وابتداء تأسيس الأزمة، أزمة العقل العربيّ والإسلاميّ»، يُنظر: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربيّ**، ط 9 (بيروت: **مركز دراسات الوحدة العربيّة**، 2009)، ص 489.

بالإمكان هنا إعطاء بعض الأمثلة الحيّة عن أهميّة الفلسفة في التاريخ العربيّ الإسلاميّ. فقد قدَّم فخر الدين الرازي (ت. 1210 م) نقدًا عقائديًّا للفلسفة، لكنه جمع بينها وبين علم الكلام منهجيًّا، مُؤكدًا الأولويّة الإبستمولوجيّة للفلسفة في إطار البحث العلمي[9]، كما وازى بين أرسطو (ت. 322 ق.م) مُؤسِّس علم المنطق والشافعي (ت. 820 م) مُؤسِّس الفقه الإسلاميّ لاستنادهما إلى القياس العقلي Syllogisme. كما يتباهى المسعودي (ت. 956 م) في القرن الرابع للهجرة بأنَّه وضع كتابًا في تاريخ اليونانيّين وفلاسفتهم أسماه **فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف**[10]. وفي كتاب طبقات الأمم يُصنِّف صاعد الأندلسي (ت. 1070) الأمم إلى شعوب اعتنتْ بالعلم فأفادتْ الإنسانيّة، وشعوب جاهلة لم يُنقل عنها فائدة تذكر[11]. وعادتْ انتفاضة العقل العربيّ في عصر النهضة بالاتصال بالعقل الغربيّ والاعتماد على رافد الترجمة. وهنا يرفض طرابيشي العودة لعصر التدوين التي يدعو إليها الجابري لإصلاح الفكر العربيّ[12]، ويشدد على ضرورة استئناف عصر النهضة للمُضي نحو عالم الأنوار:

> «فليس هناك شيء جاهز اليوم ليتم تدوينه، كما لم يكن ثمة شيء جاهز للتدوين في منتصف القرن الثاني للهجرة. وإنما يتعين على العقل العربيّ، في طور تكوين جديد له، أنْ يعمل في اتجاه انفتاح نقدي مزدوج: على الماضي كما يتمثل بالتراث، وعلى المستقبل كما يتمثل بالعصر. وما من شيء هو برسم التدوين، بل كل شيء برسم إعادة الإنتاج وإعادة الاختراع... فمن خلال إعادة البناء النقدي للعقل المكوَّن في تراثنا الماضي ومن خلال إعادة انتاج العقل المكوَّن في تراث الغرب الحاضر قد يتسنى لعقل عربيّ مكوِّن أنْ يرى النور بدون قطيعة لا مع ثقافة الذات، ولا مع حضارة العصر التي مازال بعضنا أو أكثرنا يقابلها بالرفض العصابي بحجة أنها حضارة الآخر»[13].

يظهر مما سبق أنَّ الجابري يتبنى نظريّة تحتكر الفلسفة لصالح الغرب في تقليده اليونانيّ القديم والأوروبيّ الحديث، فيرى في الفلسفة إنتاجًا غربيًّا لا ينتمي للعالم الإسلاميّ، بل وصل إليه عن طريق المُحاكاة فقط[14]. وبحُجّة أنَّ العقليّة الساميّة تجهل الملكة النظريّة، جرى بتر الفلسفة

---

9 فخر الدين الرازي، **مناقب الشافعي** (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهريّة، 1986)، ص 156.

10 علي بن الحسين المسعودي، **التنبيه والإشراف** (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1981)، ص 120-121.

11 صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم** (بيروت: دار الطليعة، 1985).

12 يُحدد الجابري عصر التدوين وفيه جرى تكوين العقل العربيّ الإسلاميّ بالفترة القائمة بين منتصف القرن الثاني للهجرة ومنتصف القرن الثالث وهي حقبة تدوين الحديث والفقه والتفسير. يُنظر الفصل الثالث من كتابه: **تكوين العقل العربيّ**، ص 56-71.

13 **طرابيشي، نظريّة العقل**، ص 23.

14 برأي طرابيشي فإنَّ الجابري يستند إلى رأي إميل برييه مؤرخ اللوغس في القرن العشرين، يُنظر:

المكتوبة باليونانيّة عن جذورها المتوسطيّة الشرقيّة، لتصير فلسفة غربيّة في معظم كتب تاريخ الفلسفة. هذه القطيعة بين الشرق والتراث الفلسفيّ لم يعرفها قط تاريخ الحوض الشرقيّ للمتوسط ولا جغرافيته. فيمد جسرًا بين التراث اليونانيّ والحضارة الغربيّة تحت لواء العقلانيّة، ويرى أنَّ القطيعة بين التراث اليونانيّ والشرق تقوم في لاعقلانيّة هذا الأخير. من الواضح أنَّ الجابري تبنّى فرضيّات هيغل (ت. 1831 م) التي تُصنِّف الحضارات على أساس العقل، فتضع إفريقيا في أسفل الهرم وتليها آسيا، أمّا أوروبا فهي في رأس الهرم كقارة العقل التي يعود مركز القيادة فيها إلى ألمانيا. فالعقل الفلسفيّ الغربيّ الذي يحكم العالم هو استمرار لنظريّة النوس في فلسفة وأناكساغوراس، وهذا ما سيقود الجابري لاعتبار فلسفة هيغل قمة العقلانيّة في القرن التاسع عشر الميلادي[15].

ثانيا. البنية العقلانيّة للفلسفة المشرقيّة ومرجعيتها المشائيّة

يُقسِّم الجابري العقل العربيّ إلى عقلٍ بيانيّ وعرفانيّ وبرهانيّ، فينفي البنية العُضويّة الواحدة لتجليّاته في مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة[16]، فالرازي وابن سينا (ت. 1037 م) والغزالي لا يُمثِّلون وحدة العقل العربيّ. وسيُصور التحالف بين هذه العقول، كما هو الحال في وحدة العقل البياني مع العرفاني عند الغزالي أو العقل البرهانيّ مع العقل العرفاني عند ابن سينا، باعتبارها اختراقات تتيح للموروث اللاعقلانيّ استعادة المواقع التي خسرها بظهور الإسلام وانتصار المعقول الدينيّ. ينتقل الجابري في مشروعه النقدي من تكوين العقل العربيّ إلى بنيته وماهيّته ليُلغي حركيّته وتاريخيّته، ويصدر حكمه عليه كعقل ميِّتٍ منذ لحظة الغزالي إلى اليوم[17].

يُحلِّل الجابري المحتوى المعرفيّ للفلسفة العربيّة ويُميِّز مرحلتيْن أساسيّتيْن في الصيرورة الأيديولوجيّة للتّقليد. المرحلة الأولى هي حُلم الفارابي (ت. 950 م) الذي حاول ابن سينا تحقيقه على طريقته الخاصة، وقد استخدما نظريّة الفيض ومزجَا بين الفلسفة والدين؛ أما المرحلة الثانيّة فدشنها معرفيًا ابن حزم (ت. 1064 م) وابن تومرت (ت. 1130 م) فأنتجتْ عقلاً بُرهانيًّا يرفض الخلط

Émile Bréhier, *Études de philosophie antique* (Paris: PUF, 1955), p. 8-9.

15 الجابري، **التراث والحداثة**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 91؛ يُنظر أيضا أعمال هيغل: دروس في فلسفة التاريخ ودروس في تاريخ الفلسفة:

Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986); Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, II, III,* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986).

16 طرابيشي، **نظريّة العقل**، ص 19.

17 الجابري، **بنية العقل العربيّ**، ص 523.

والتوفيق بين الفلسفة والدين[18]. لا مكان للمرحلة الأولى في التراث العربيّ لأن المرحلة الثانيّة ألغتها تمامًا، فما انحطاط الفكر العربيّ إلا نتيجة تمسُّكه بفكر ابن سينا. لذا علينا التمسك فقط بفكر ابن رشد (ت. 1198م)، ففلسفته هي التي سمحتْ للفلسفة الغربيّة أنْ تستقلَّ عن العقيدة الكنسيّة.

تنبعُ أهميّة الفلسفة الرشديّة، وفق الجابري، من القطيعة مع الروح السينويّة والصوفيّة السُنيّة، كما تجب القطيعة التامة مع الفكر المشرقيّ[19]. وبرأي الجابري فإن ابن رشد قد رفض المنهج اللاهوتي القائم على التوفيق بين العقل والنقل، كما استبعد منهج الفلاسفة الذين عالجوا قضايا الدين من وجهة نظر فلسفيّة، ففصل بين الدين والعلم وبين الدين والفلسفة، وعلى غراره ينبغي أنْ نكف عن تفسير الدين من وجهة نظر علميّة، فالعلوم غالبًا ما تتناقض فيما بينها. وهنا تبرز سلفيّة الجابري حيث يرى أنَّ الدين يستقي معطياته من الدين عينه، فلا حاجة له بالفلسفة اليونانيّة القديمة ولا بالفلسفة الحديثة[20]، وعلى العالم العربيّ أنْ يضع نصب عينيه الروح الرشديّة ليصبح جزءًا من كيانه كالروح الديكارتيّة في العالم الفرنسي والتي تشابهها بما يتعلّق بالعقلانيّة والواقعيّة والنقديّة. وهذا يتطلب القطيعة التامة مع الروح السينويّة المشرقيّة الغنوصيّة والظلاميّة، والخروج التام من فكر عصر الانحطاط وامتداداته عبر التُراث إلى عصرنا الحاضر.

عمل الجابري على إزاحة ابن سينا من موقعه كواحد من صُنَّاع العقل العربيّ، فنقله من البُرهان العقلانيّ إلى العرفان اللاعقلانيّ[21]. كما يرى الجابري أنَّ المسار الغنوصي لابن سينا يعود لحداثته ولبيت أبيه حيث نهل مبادئ الإسماعيليّة، فأضفى مشروعيّة عقليّة على مُختلف جوانب اللامعقول التي ورثها الإسلام كحضارة وثقافة عن الحضارات والثقافات القديمة، وهو الصانع الفكري

18 لفهم المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري يُنظر:
Ghassan Finianos, *Islamistes, apologistes et libres penseurs* (Bordeux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2002), p. 295-321; Mohammed abed al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe* (Paris: La Découverte, 1994), p. 156.

19 al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, p. 163-164.

20 Ibid., p. 166.

21 يُعيد طرابيشي الإحالة على النصوص التالية من كتاب **نحن والتراث** للجابري، حيث يظهر فيها مُحاولة الجابري نزع العقلانية الإسلاميّة عن ابن سينا: «لقد كان ابن سينا، قصد ذلك أم لم يقصد، أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام»؛ «كان ابن سينا، برغم كل ما أضفى على نفسه وما أُضْفي عليه من أبهة وجلال، المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط (...) إن ابن سينا يبدو من هذه الناحيّة، لا ذلك الفيلسوف الذي بلغتْ معه العقلانيّة الإسلاميّة أوجها كما يعتقد، بل ذلك الذي كرّس وعمل على تكريس لاعقلانيّة صميمة في الفكر العربيّ الإسلاميّ؛ «لقد كرّس ابن سينا بفلسفته المشرقيّة اتجاهًا روحيًا غنوصيًّا كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربيّ الإسلاميّ وارتداده من عقلانيّته المنفتحة... إلى لاعقلانيّة ظلاميّة قاتلة». يُنظر على التوالي: الجابري، **نحن والتراث**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 211، 141، 56 كما وردتْ في: **طرابيشي، وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ** (بيروت: دار الساقي، 2002)، ص 11-12.

لعصر الانحطاط. التُهمة الكبرى الموجّهة لابن سينا هي السّحر والشعوذة، وقد طلاهما بطلاء أرسطوطاليسي كاذب، مدمرًا مدينة العقل في الإسلام. فالضربة الحقيقيّة التي أصابتْ الفلسفة والعقلانيّة في الإسلام لم تكن على يد الغزالي بل على يد أكبر فيلسوف في الإسلام أي ابن سينا. قتلتْ فلسفته الشرقيّة العقل والمنطق في الوعي العربيّ وكرستْ الرؤية السحريّة مما جعل الظلاميّة تعم الفكر الشيعي والفكر السُنيّ معا. لذلك يخوض الجابري معركة حاسمة ضد الروح السينويّة المشرقيّة الغنوصيّة الظلاميّة.

يُدافع طرابيشي، في كتابه **وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ**، عن الفلسفة المشرقيّة مُظهرًا بنيتها العقلانيّة ووحدة الفلسفة العربيّة. فيُلاحظ أنَّ المفكرين الغربيّين في القرنين السابع عشر والثامن عشر فسروا ابن سينا تفسيرًا مشرقيًّا صوفيًّا هنديًّا[22]، أمَّا مفكرو القرن التاسع عشر فقد أسندوا صفة المشرقيّة إلى حكمة الإشراق، مُؤكّدين العلاقة بين الشرق والمشرق والإشراق والاختلاف بين الفلسفة اليونانيّة بطبيعتها المشائيّة والمذاهب الشرقيّة الممتزجة بالأفلاطونيّة المحدثة. بيد أننا نرى في القرون السالفة خلطًا بين مشرقيّ وإشراقيّ في الترجمات والدراسات الغربيّة للأعمال العربيّة، واستبعادًا للمرادفة بين مشرقيّة وشرقيّة[23]. وقراءة كلمة مُشرقيّة بضم الميم، يهدف لتفسير ابن سينا تفسيرًا صوفيًّا يضفي بنزعته الدينيّة على أرسطو مسحة إسلاميّة.

إنَّ التمييز بين الفلسفة المشرقيّة التي تبحث عن الله عن طريق الوجدان والذوق أي الإشراق، والفلسفة الدقيقة التي تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالي، يعود للكاتب الفرنسيّ ليون غوتييه في كتابه عن الفلسفة الإسلاميّة[24]. واستطاع المفكر الإيطالي نلينو أنْ يُصحِّح القراءة، مُؤكدًا أنَّ فلسفة ابن سينا شرقيّة وليست إشراقيّة مُبينًا الخطأ في قراءة مُشرقيّة بضم الميم[25]. كما يُبين نلينو أنَّ ابن سينا يقدم منهجًا خاصًا بعيدًا عن الصوفيّة، ويحاول أنْ يقدّم مساهمة شخصيّة متمايزة عن الموروث الأرسطي من موقع منطقيّ وفلسفيّ صِرف. لكن المستشرقين الفرنسيين تابعوا جدلهم حول الموضوع، وهذا ما يراه طرابيشي في أعمال لويس

22 تعود هذه القراءة للترجمة اللاتينيّة لقصة ابن طفيل، يُنظر: محمد أبو بكر بن طفيل، **حي بن يقظان**، ط 3 (القاهرة: دار المعارف، 1966).

23 يحيل طرابيشي لكتاب جولدتسهير حول فلسفة الإسلام واليهوديّة حيث يميز بين أعمال ابن سينا الفلسفيّة ورسائله الصوفيّة المحملة بالحكمة الشرقيّة.
Ignaz Goldziher, "Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters", in: Paul Hinneberg (ed.), *Die Kultur der Gegenwart*, vol. 1 (Leipzig-Berlin: Teubner,1913), p. 301-337.

24 Léon Gauthier, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane* (Paris: Ernest Leroux, 1923).

25 كرلو ألفونسو نلينو، «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقيّة»، في: عبد الرحمن بدوي، **التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة** (القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، 1940)، ص 273؛ يُنظر أيضا مقال نلينو باللغة الإيطاليّة في:
Carlo Alfonso Nallino" ,Filosofia' orientale 'od' illuminativa 'd'Avicenna ,"?*Rivista Degli Studi Orientali*, vol. 10, no. 2/4 (1923), p. 433-467.

غارديه ولويس ماسينيون وهنري كوربان التي تميل لاعتبار فلسفة ابن سينا المشرقيّة توفيقًا بين الفلسفة اليونانيّة والحكمة الساميّة التقليديّة، مؤكدين غنوصيّة ابن سينا وضلوعه في «علم الجفر الإسماعيليّ»[26].

يربط الجابري الظاهرة الاستشراقيّة بالاستعمار والمركزيّة الأوروبيّة ورواسب الصراع التاريخيّ بين المسيحيّة والإسلام، كما يُحاول تفسير المنظومة الفلسفيّة السينويّة برمتها بالجزء الضائع منها، أي كتاب **الحكمة المشرقيّة**. أما كتب تاريخ الفلسفة الحديثة وموسوعاتها الصادرة بالعربيّة فقد خصّصتْ حيِّزًا صغيرًا جدًا لقضيّة الإشراق أو الحكمة المشرقيّة في فكر ابن سينا، فعبد الرحمن بدوي الصانع الحقيقي لمعضلة الفلسفة المشرقيّة في الثقافة العربيّة المُعاصرة يميل لنفي صفة المشرقيّة عن فكر ابن سينا، حيث يقول:

> «الخلاصة أنَّ مذهب ابن سينا يُعدُّ أوسع إنتاج في الفكر الفلسفيّ في الإسلام. وقد حاول فيه المزج بين فلسفة أرسطو -وهو قد تمثَّلها خير تمثّل- وقسمات مُتناثرة من فلسفة أفلاطون، لكن الاتجاه السائد في مذهبه هو الفلسفة المشائيّة. ولئن كان أقل التزامًا بنصوص أرسطو من ابن رشد، وبالتالي أقلَّ فهما لها منها، فإن ذلك كان أيضًا ميزة من جهة أخرى، من حيث أنه أفسح المجال ليستقل أحيانًا بفكره الخاص. صحيح أنَّ تجديداته أو محاولات الأصالة لديه قد أخفقتْ بوجه عام، ولم تكن فلسفته الشرقيّة غير أمل لم يتمكن من تحقيقه بالفعل، ولكنه استطاع على كل حال في موسوعته الكبرى الشفاء، أنْ يُقدِّم أوفى دائرة معارف فلسفيّة عرفتها العصور الوسطى»[27].

يُصرّح ابن سينا بأنه وضع كتابًا في الحكمة الشرقيّة، في تفسير كتاب أثولوجيا، وفي مقدمة موسوعة الشفاء، وفي مقدمة نص منطق المشرقيّين. لذلك يفترض طرابيشي أنَّ ابن سينا كتب مسودة كتاب الفلسفة المشرقيّة عندما بدأ بتحرير قسم المنطق من كتاب الشفاء، وذلك نحو عام 415 ه، أي قبل ثلاث عشرة سنة من وفاته. ويُنوِّه ابن سينا في شأنه ما يلي: «وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا -أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا- وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم»[28].

---

26 يحيل طرابيشي في كتابه **وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ**، ص 21-22، لكتابات المستشرقين الفرنسيين التالية:
Louis Gardet,*La pensée religieuse d'Avicenne* (Paris: Vrin, 1951); Louis Massignon, "La philosophie orientale d'Avicenne", in: Louis Massignon & Youakim Moubarac, *Opera minora* (Paris: PUF, 1969); Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (Paris: Berg international, 1979).

27 عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، (بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 1984)، ج 1، ص 67.

28 ابن سينا، **منطق المشرقيّين** (بيروت: دار الحداثة، 1982)، ص 19 كما وردتْ في: طرابيشي، وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ، ص 33.

الحقيقة أنَّ مسيرة ابن سينا تقوم على دراسة وتمثُّل المشائيّة، ثم على إعادة إنتاجها ليبقى أرسطو المرجع الأول والأخير لفكره، وختامًا على محاولة تطويرها بمساهماته الشخصيّة، فالأمانة لأرسطو تتجلى لا في تكرير ميراثه بل في تطويره. أما تجاوز أرسطو كليًا فلم يكن ممكنًا لأنه فيلسوف العصر، فالمشائيّة كانتْ تحتبس العقل الفلسفيّ للحضارة العربيّة الإسلاميّة، كما كانتْ أسيرة المزاوجة مع الأفلاطونيّة المحدثة من جراء إدراج كتاب أثولوجيا المنحول عن أفلوطين في منظومة الفكر المشائي العربيّ وفي سلسلة كتب أرسطو. وهكذا فالفيلسوف الذي يخرج من المشائيّة يدخل في الأفلاطونيّة المحدثة أو بالعكس.

إنَّ حديث ابن سينا عن تجريد النفس من المادة واشتياقها إلى الاتصال بملكوت الله الأعلى وطبيعة ذكرياته بعد مفارقتها البدن واستمداد الفيض الإلهي، وغيرها ، لا يندرج في عداد أية فلسفة غنوصيّة مستورة أو مشرقيّة مزعومة، بل يدخل في صلب ما كان ابن سينا -ومعه معظم فلاسفة الحضارة العربيّة الإسلاميّة- يعتقد أنَّه خُلاصة الأرسطيّة[29].

ثالثا. وحدة المرجعيّة الفلسفيّة السنيّة والشيعيّة واستقلالها عن الصراعات السياسيّة

نعود مجددًا لمعنى صفة المشرقيّة لفلسفة ابن سينا التي اختلف عليها المستشرقون فمنهم من فهم بها الشرق بالمعنى الجغرافي للكلمة أو المشرق بالمعنى الفلكي أي مكان طلوع الشمس وبالتالي بمعناه الرمزي: مشرق الأنوار. أما عبد الرحمن بدوي فحدد المشرقيّين عند ابن سينا بالمشائين المعاصرين له من أهل بغداد على حين أنَّ المغربيّين هم شراح أرسطو الغربيّين مثل الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس ويحي النحوي[30].

يبني الجابري الصراع الإيديولوجيّ بين المشرق والمغرب، مظهرًا الخصومة الفكريّة بين مدرستي خراسان وبغداد أو بين الحركة الإسماعيليّة وفلسفتها الباطنيّة والدولة العباسيّة وأيديولوجيّتها السنيّة [31]. تتناول الإشكاليّة الفلسفيّة بين المدرستين قضايا خلود النفس وماديّة ولاماديّة العقل الهيولاني. وهكذا يفترض الجابري وجود منافسة سياسيّة بين العراق وخراسان ومنافسة علميّة بين المشرقيّين أهل خراسان والمغربيّين أهل العراق. كما أنه ينسب قيادة المنطقة

29 طرابيشي، **وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ**، ص 39.

30 عبد الرحمن بدوي، **أرسطو عند العرب، ط 2** (الكويت: وكالة المطبوعات، 1978)، ص 28.

31 الجابري، **تكوين العقل العربيّ**، ص 264-265؛ ونظرة الجابري للمشرق والمغرب هي نقل دون استشهاد لمقالة الكاتب بينس التي كتبها قبله بربع قرن:
Shlomo Pines” ,La philosophie orientale d‘Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens ,“*Archives d‘histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 19 (1952), p. 5-37.

البغداديّة المغربيّة (الممثلة بالفارابي ويحي بن عدي) إلى أبي سليمان السجستاني، وقيادة المدرسة المشرقيّة (الممثلة بإخوان الصفا والفلاسفة الإسماعيليِّين والبلخي والنيسابوري والعامري) إلى ابن سينا. والصراع الفلسفيّ الجغرافي هو صراع حول فكر أرسطو بتأويله المغربيّ العقلانيّ وتأويله المشرقيّ اللاعقلانيّ. والإشكاليّة الرئيسيّة تدور حول نظريّة النفس عند أرسطو على كونها متصلة بالبدن أو مستقلة عنه وهابطة عليه من الأعلى، وهذا ما يبين عقلانيّة النظريّة المغربيّة وهرمسيّة الفكر المشرقيّ بقيادة ابن سينا[32].

يؤكد طرابيشي على وجود مدرستين فلسفيّتين في المشرق هما مدرسة السجستاني التي ازدهرتْ في أواخر القرن الرابع الهجري، وكانتْ أشبه بصالون أدبي يهتم بالألفاظ لا بالمفاهيم؛ في حين أنَّ مدرسة ابن سينا قد ازدهرتْ في بداية القرن الخامس الهجري، التي كانتْ أشبه بأكاديميّة أفلاطون، ولذا استطاعتْ إنتاج موسوعة الشفاء العلميّة إضافة إلى لغتها الفلسفيّة الرفيعة. ومن الغلط أنْ توضع المدرستان في كفتين متقابلتين من ميزان واحد.

يؤكد طرابيشي على غياب التنافس العلمي الإيديولوجيّ بين فلاسفة الشيعة والسنة أو بين العراق وخراسان، فابن سينا قضى حياته بين بلاط السامانيين السنيين ومكتبتهم العظيمة ببخارى وبلاط البويهيين الشيعيين ومكتبتهم في الري. وهنا يبدو أنَّ العالم الإسلاميّ عرف عصرًا ذهبيًا استقلتْ فيه العلوم عن المصالح والصراعات السياسيّة. وحرية الفكر تظهر في أعمال الفارابي الذي درس في بغداد وعاش في حلب ودمشق، ورغم ذلك فقد تبنى الطروحات الفلسفيّة المشرقيّة من الفيض ومسألة العقول العشرة.

لا يمكن إثبات عصبيّة ابن سينا لأهل خرسان، فهو لم يتردد في نقدهم عند الحاجة وإظهار فكرهم غير الناضج الذي لم يساهم في تطوير الفلسفة[33]. كما أنه يمدح المغربيّين في رسالته إلى علماء بغداد يسألهم الانصاف بينه وبين رجل همداني يدّعي الحكمة: «سلام الله على مشايخ العلم والحكمة بمدينة السلام، مدّ الله في أعماركم، وزاد في الخيرات لديكم، وأفاض من حِكَمِه عليكم، ورزقنا مجاورتكم، وعصمنا وإياكم من الخطأ والخطل»[34]. من هذه الرسالة يتبين طرابيشي أنَّ ابن سينا كان يعتبر علماء بغداد بمثابة سلطة مرجعيّة له ولكل العاملين في حقل الفلسفة، فليس هناك منطق آخر وطبيعيات أخرى ونمط من الإلهيات مباين لما فهم عن الأقدمين. فما أبعدنا عن فلسفة سريّة يقال إنَّ ابن سينا استقاها في يفاعته من أفواه الدعاة الإسماعيليِّين ومن كتب مستورة في دار كتب السامانيين.

32 طرابيشي، **وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ**، ص 50.

33 ابن سينا، «المباحثة السادسة» في: **المباحثات**، ص 255، كما وردتْ في: **طرابيشي، وحدة العقل العربيّ**، ص 58.

34 ابن سينا، **رسائل الشيخ الرئيس ابن سينا** (قم: منشورات بيدار، 1400 هـ) ص 462-465 كما وردتْ في: طرابيشي، وحدة العقل العربيّ، ص 60.

كما يخطئ الجابري في تحديد الفترة التاريخيّة للصراع الأيديولوجيّ، فينسب للدولة العباسيّة فكرها السُنيّ ولخراسان الفكر الإسماعيليّ والفلسفة الباطنيّة. مع العلم أنَّ مدرسة بغداد الفلسفيّة عرفتْ ازدهارها الكبير في النصف الثاني من القرن الرابع الهجريّ في ظل الهيمنة البويهيّة الشيعيّة على الدولة العباسيّة، وكانتْ مدرسة ذات أغلبيّة مسيحيّة. أما المواجهة بين الدولة العباسيّة وفكرها السُنيّ والحركة الإسماعيليّة فتعود إلى النصف الثاني من القرن الخامس الهجريّ، أي إلى عصر الهيمنة السلجوقيّة على الدولة العباسيّة، وهو العصر الذي شهد استئصال الفلاسفة البغداديين على يد السلطة السياسيّة المُتحالفة مع فقهاء العصر.

رابعا. وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ بين المشرق والمغرب

الجغرافيّة الإبستمولوجيّة التي تظهر لدى الجابري تؤسسها قسمة ثنائيّة للعقل العربيّ بين مشرقيّ لاعقلانيّ ومغربيّ كليّ العقلانيّة. وفي النهاية ينزع لتحديد المغرب بمعناه الجغرافي الحالي مُستبعدًا بغداد ومُؤكدًا تفوق الأندلس على المشرق من الوجهة المنهجيّة.

لقد نشأتْ في الأندلس مدرسة تختلف تمامًا عن المدرسة الفلسفيّة في المشرق من حيث المنهج والمفاهيم والرؤية والإشكاليّة. فالفلسفة في المشرق كانتْ محكومة بإشكاليّة التوفيق بين الدين والفلسفة، أي إشكاليّة علم الكلام. أما في المغرب والأندلس فلم يكن هناك علم كلام ولا فرق ولا تعدد، وأصبح أرسطو هو الأصل، وجرى إنتاج فكر فلسفيّ أرسطي محض، خالٍ من الأفلاطونيّة المحدثة والتأثيرات المشرقيّة من فارسيّة وغنوصيّة وهرمسيّة وغيرها. وأحاجج في هذا السياق، بأنَّ تراثنا الثقافي شهد روحان ونظامان فكريان: الروح السينويّة والروح الرشديّة، وبصورة عامة: الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب. وهناك نوع من الانفصال بينهما داخل الاتصال الظاهري. هذا الانفصال نرفعه إلى درجة القطيعة المعرفيّة؛ والحقيقة أننا إذا أردنا أنْ نجد تاريخًا حقيقيًّا للفلسفة العربيّة الإسلاميّة فيه شيء من التقدُّم، وشيء من الانتقال إلى ما هو أبعد، فهذا التاريخ لا يمكن أنْ نجده إلا إذا بنيناه على أساس أنَّ النظرة الأندلسيّة المغربيّة قد تجاوزتْ منهجيًا النظرة المشرقيّة[35].

ينتقد الجابري ابن سينا أيضًا فيما يختص بعقيدة النفس ويلومه على مذهبه الهرمسي الذي يعتبر النفس جوهرًا مستقلاً عن البدن من أصل إلهي، تهبط البدن عقابًا على ذنوبها وتعود لأصلها الإلهي إنْ خضعتْ لعمليّة التطهير[36]. في الواقع إنَّ الخلاف بين ابن سينا وشراح أرسطو من اليونان أي الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس حول قضيّة العقل الفاعل والعقل المنفعل، هو خلاف بين

35 الجابري، **التراث والحداثة**، ص 328-331.

36 الجابري، **تكوين العقل العربيّ**، ص 265-266.

شراح لا يرقى إلى مستوى المواجهة الإبستمولوجيّة بين عقل مشرقيّ وعقل مغربيّ. فيعترض ابن سينا على الإسكندر لاعتباره العقل الهيولاني والنفس من طبيعة ماديّة:

> «اختلف العلماء والحكماء في قوام النفس دون البدن. فأما الإسكندر الأفروديسي المفسر فإنه كان يرى أنَّ هذه القوة تبطل عند فساد البدن، وعليه يؤول قول أرسطاطاليس. وأما ثامسطيوس فإنه يخالف هذا الظن ويرى أنَّ القوة باقيّة بعد فساد البدن، وعليه يؤول قول الفيلسوف. وهذا القول هو الصحيح، وبه نأخذ»[37].

يبين طرابيشي براءة ابن سينا من تُهمة الجابري، فهو يرفض النظريّة الهرمسيّة التي تعتبر النفس جوهرًا نورانيًا من عالم النور، مخالطًا للبدن الذي هو الجوهر المظلم من عالم الظلمة، كما يفند طروحات الفرقة القائلة بالتناسخ. على الرغم من الخلط بين أرسطو وأفلوطين بسبب كتاب أثولوجيا، فإن ابن سينا يدافع عن طروحات أرسطو المركزيّة مؤكدًا أنَّ النفوس لا يمكن أنْ تكون قبل الأبدان بل هي حادثة مع الأبدان[38]. يبدو أنَّ الجابري يستند في اتهاماته لابن سينا على نصوص منحولة نُسبتْ خطأً له كقصيدته **العينيّة** التي تخالف في محتواها قناعات ابن سينا كما يؤكد ذلك عدد من كبار الدارسين العرب لفكره، من قبيل أحمد أمين وأحمد فؤاد الأهواني[39].

من الصحيح أنَّ ابن سينا قال بحدوث النفس ولكنه لم يقل بفنائها. فمن مقدمة أرسطيّة انتهى إلى نتيجة أفلاطونيّة، وذلك لأنه كان يفكر على أرضيّة الحضارة العربيّة الإسلاميّة التي بنتْ تصورها الدينيّ عن العالم على فكرة المعاد وبقاء النفس ومحاسبتها في الآخرة على أعمالها. وجميع فلاسفة الإسلام تبنوا هذا المذهب من الكندي إلى ابن رشد. والتوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو ليس غريبًا عن فلاسفة الإسلام والمسيحيّة.

يسعى الجابري لتحطيم وحدة النظام المعرفي للعقل العربيّ، بإشهار القطيعة الإبستمولوجيّة بين فيلسوف المشرق وفيلسوف المغرب، فيرى اختلافًا جوهريًا بين المنهج البرهانيّ لابن رشد والمنهج المشرقيّ لابن سينا والغزالي[40]. يضع الجابري ابن رشد مقابل فلاسفة المشرق بأسرهم موحدًا منهجهم الفكري.

---

37 ابن سينا، **رسائل الشيخ الرئيس ابن سينا**، ص 273-274، كما وردتْ في: **طرابيشي، وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ**، ص 81.

38 ابن سينا، **الأضحوية في المعاد** (بيروت: المؤسسة العامة للدراسات والنشر، 1987)، ص 93-94 كما وردتْ في: طرابيشي، **وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ**، ص 83.

39 تجدر الإشارة إلى أن أحمد فؤاد الأهواني هو محقق كتب ابن سينا وابن رشد في النفس.

40 جورج طرابيشي، **وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ**، ص 132.

إن إنجاز ابن رشد الكبير هو في تبنيه مفهوم البرهان، فالحكمة تقوم على النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان[41]. والبرهان عنده هو ما يطابق فكر أرسطو ومن تبعه من المشائين، إذ يرى ابن رشد أنَّ الله حباه معرفة عقليّة تطابق المعرفة المفاضة للأنبياء. من منظور إعجابه بأرسطو وتقيده الحرفي بمذهبه كان التصادم مع ابن سينا أمرًا محتومًا. فابن سينا فهم الإبداع الفلسفيّ على أنَّه انعتاق من سطوة أرسطو، فلم يكتف بأن يكون مُجرد شارح للمعلم الأول، بينما فضّل ابن رشد إعادة بناء المنظومة الأرسطيّة وتطهيرها من التحريفات. يبدو أنَّ ابن رشد يرفض الاعتراف بشرعيّة الاختلاف، وحق الفلاسفة بانتهاج مذهب يُخالف أرسطو على غرار الفارابي في كتاب المنطق وابن سينا في تصانيفه في الإلهيات والطبيعيات. يرى طرابيشي أنَّ ابن رشد يُحوّل الممارسة الفلسفيّة إلى ممارسة فقهيّة، وذلك لأن الفيلسوف كالفقيه له أنْ يفرّع لا أنْ يؤصل[42]. عقل ابن رشد سكولائي يرجع دائمًا إلى مُقدماته ولكنّه لا يرجع أبدًا عنها ولا ينعتق منها، فثورته لوثريّة نصيّة وليست عقليّة فولتيريّة. وهكذا نجد أنَّ قطيعة ابن رشد مع ابن سينا كانت بهدف العودة لأرسطو دون سواه، ولم تكن افتتاحًا حقيقيًا لفلسفة الحداثة.

يبين طرابيشي أنَّ الخلاف بين ابن رشد وابن سينا أساسه فلسفيّ يقوم على شرح أرسطو وحسب. أما الجابري فينطلق من عصبيّته المغربيّة ليظهر تضامن كل فلاسفة المغرب ذوي المذهب البرهانيّ ضد فلاسفة المشرق. وهذا التعارض لا أساس له تاريخيًا، إنها قراءة الجابري المتحيزة للمغرب لا أكثر، فكل الفلاسفة كان لهم مرجع أساسيّ هو العقل العربيّ الإسلاميّ، كانوا يصدرون عنه جميعًا مهما اختلفتْ حساسياتهم وتمايزت أقاليمهم. يورد طرابيشي لتفنيد هذه القطيعة الإبستمولجيّة بين المشرق والمغرب ما يقارب العشرين شاهدًا فيها ينتقد ابن رشد نظيره المغربيّ ابن باجة ويغلّطه[43].

وهذا ما يؤكد أنَّ المدرسة الفلسفيّة في المغرب كمدرسة المشرق، ليست مدرسة وحدة بل مدرسة اختلاف في التفكير، وقد تكون روابطها الخارجيّة بالمدرسة المشرقيّة أوثق من الروابط الداخليّة بين أعضائها. فحضور السينويّة في المغرب في فكر ابن باجة وابن طفيل هو ما يُفسِّر مُهاجمة ابن رشد لها بضراوة في الداخل كما في الخارج. لا شك أنَّ المعرفة والفلسفة في المغرب المتأخرة بقرنين عن المشرق هي في تواصل واستمراريّة مع فلسفة المشرق فهي لم تولد من العدم بل عبر الحوار مع من سبق.

41 محمد أبو الوليد بن رشد، **تهافت التهافت**، ط 3 (القاهرة: دار المعارف، 1981) ص 622-625.

42 طرابيشي، **وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ**، ص 138.

43 يُنظر: ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة** (بيروت: دار المشرق، 1967)، ص 1230؛ جمال الدين العلوي، المتن الرشديّ (الدار البيضاء: دار توبقال، 1986).

الخاتمة

تعود ظاهرة ركود العقل وانحسار الفلسفة في العالم الإسلاميّ إلى عصور الانحطاط التي اتسمتْ بتسنين العقيدة القويمة (Orthodoxisation) التي قادها ابن حنبل وبلغتْ ذروتها في كتابات ابن تيمية، مجدد الحنبليّة في القرن الثامن للهجرة. لقد برزتْ الحرب الحقيقيّة ضد الفلسفة في نقد ابن تيميّة والسيوطي للفلسفة وعلم الكلام باعتبارهما منهجين يقودان للكفر والإلحاد والجاهليّة[44]، وفي نعت الفلاسفة بالشرك وعبادة الأصنام[45].

تجدر الإشارة إلى الأثر السلبيّ لعقيدة الفرقة الناجيّة على العالم الإسلاميّ، فهي عقيدة تُكفّر الآخر وتسد كل أفق حر للفكر الإنسانيّ[46]. وهكذا تحول الفكر الإسلاميّ لفكر جماعي وإجماعي يصف بالجاهليّة كل ما يخالفه، ويخنق التعدديّة الفكريّة التي تمثل المناخ الضروري لازدهار الفلسفة. اكتفى أهل الحديث بالنصوص الدينيّة واستبعدوا الاجتهاد العقلي واستطاعوا بلجوئهم إلى السلطة السياسيّة أنْ يحتكروا الحقيقة في الدنيا والآخرة. وهكذا حلّ إسلام الفقهاء والوعاظ مكان إسلام اللاهوتيين والفلاسفة والمتصوفين[47].

يدحض طرابيشي فكر الجابري الذي يعلل ظاهرة استقالة العقل في الإسلام بالغزو الخارجي من قبل الفكر اللاعقلانيّ المتمثل بالهرمسيّة والغنوصيّة والعرفان المشرقيّ الذي أسهم في تكريسه على الصعيد النظري ابن سينا والغزالي. خلافًا لنظريّة المؤامرة الخارجيّة، يعمد طرابيشي لتفكيك آليات أفول العقل واستقالته من داخله. أما فشل مشروعات مفكري النهضة فيعود لتأرجحهم بين نقد التراث الإسلاميّ والنزعة الدفاعيّة التي غلبت على كتاباتهم. فتارة تغنوا بالقيم الإسلاميّة ومناخ الحريّة والتقدم الذي توفره المجتمعات الإسلاميّة لأهلها، وتارة انتقدوا الحضارة الإسلاميّة داعين للتخلي عن قيمها وتبني فكر الغرب وحضارته الإنسانيّة المتقدمة[48]. العالم العربيّ ليس مُهيئًا بعد لثورة على الطريقة الفولتيريّة، «فليس لنا أنْ نتصور فولتيراً عربيًّا بدون لوثر مسلم»[49]. لابد من إصلاح الفكر الدينيّ بثورة لاهوتيّة على غرار اللوثريّة تُحرّر النص من سُلطة النصوص، وهي التي ستهيئ لثورة الفكر الفلسفيّ الحر ولعصر أنوار عربيّ يبدع العقل فيه دون شروط أو قيود كما كان الحال لقرون طويلة في العالم العربيّ.

---

44 جلال الدين السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام** (القاهرة: دار النصر، 1970).

45 تقي الدين بن تيمية، **نقض المنطق** (القاهرة: مكتبة السنة المحمديّة، [د.ت.])، ص 132.

46 طرابيشي، **مصائر الفلسفة بين المسيحيّة والإسلام**، ص 43.

47 هنا يبدو كتاب طرابيشي الأخير في سلسلة **نقد نقد العقل العربيّ** ذا أهميّة كبرى، يُنظر: **طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث** (بيروت، دار الساقي: 2010).

48 طرابيشي، **من النهضة إلى الردة** (بيروت: دار الساقي، 2000)، ص 9-44.

49 طرابيشي، **مصائر الفلسفة بين المسيحيّة والإسلام**، ص 126.

قائمة المراجع

ابن تيمية، تقي الدين. **نقض المنطق**. القاهرة: مكتبة السنة المحمديّة، [د.ت.].

ابن رشد، محمد أبو الوليد. **تفسير ما بعد الطبيعة**. بيروت: دار المشرق، 1967.

_____. **تهافت التهافت**. ط 3. القاهرة: دار المعارف، 1981.

ابن طفيل، محمد أبو بكر. **حي بن يقظان**. ط 3. القاهرة: دار المعارف، 1966.

الأندلسي، صاعد. **طبقات الأمم**. بيروت: دار الطليعة، 1985.

بدوي، عبد الرحمن. **أرسطو عند العرب**. ط 2. الكويت: وكالة المطبوعات، 1978.

_____. **التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة**. القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، 1940.

_____. **موسوعة الفلسفة**. بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 1984.

الجابري، محمد عابد. **التراث والحداثة**. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 1982.

_____. **بنية العقل العربيّ**. نقد العقل العربيّ 2. ط 9. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2009.

_____. **تكوين العقل العربيّ**. نقد العقل العربيّ 1. ط 10. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2010.

_____. **نحن والتراث**. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 1982.

الرازي، فخر الدين. **مناقب الشافعي**. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهريّة، 1986.

السيوطي، جلال الدين. **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**. القاهرة: دار النصر، 1970.

طرابيشي، جورج. **مصائر الفلسفة بين المسيحيّة والإسلام**. بيروت: دار الساقي، 1998.

_____. **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث**. بيروت، دار الساقي: 2010.

_____. **من النهضة إلى الردة**. بيروت: دار الساقي، 2000.

_____. **نظريّة العقل**. بيروت: دار الساقي، 1996.

_____. **وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ**. بيروت: دار الساقي، 2002.

العلوي، جمال الدين. **المتن الرشديّ**. الدار البيضاء: دار توبقال، 1986.

المسعودي، علي بن الحسين. **التنبيه والإشراف**. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1981.

al-Jabri, Mohammed abed. *Introduction à la critique de la raison arabe*. Paris: La Découverte, 1994.

Bréhier, Émile. *Études de philosophie antique*. Paris: PUF, 1955.

Bultmann, Rudolf. Jesus *Christus und die Mythologie*. Hamburg: Furche-Verlag, 1965.

Corbin, Henry. *Avicenne et le récit visionnaire*. Paris: Berg international, 1979.

Finianos, Ghassan. *Islamistes, apologistes et libres penseurs*. Bordeux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2002.

Gardet, Louis. *La pensée religieuse d'Avicenne*. Paris: Vrin, 1951.

Gauthier, Leìon. Introduction à l'étude de la philosophie musulmane. Paris: Ernest Leroux, 1923.

Hegel, Georg W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, II, III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

Hegel, Georg W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

Hinneberg, Paul (ed.). *Die Kultur der Gegenwart*. vol. 1. Leipzig-Berlin: Teubner,1913.

Jaspers, Karl. *Die Frage der Entmythologisierung*. München: R. Riper, 1954.

Massignon, Louis & Youakim Moubarac. *Opera minora*. Paris: PUF, 1969.

Nallino, Carlo Alfonso. "Filosofia 'orientale' od 'illuminativa' d'Avicenna?". *Rivista Degli Studi Orientali. vol. 10, no. 2/4 (1923), p. 433-467.*

Pines, Shlomo. "La philosophie orientale d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 19 (1952), p. 5-37.

Zoueïn, Josette & Thierry De Rochegonde. "Rencontre avec un traducteur en arabe, Georges Tarabichi". *Che Vuoi?*, vol. 21, no. 1 (2004), p. 93-99.

من (الدولة) العلمانيّة أو الدينيّة إلى (الدولة) المدنية (سوء) الفهم المتعلّق بالمفاهيم المعياريّة الكثيفة

حسام الدين درويش*

doi:10.17879/mjiphs-2022-3904

ملخص:

يتناول هذا البحث، تناولاً نقديًّا، بعض الإشكاليات النظرية والمنهجية، وأشكال سوء الفهم، الفعلية أو الممكنة، المرتبطة بالنقاش حول مدى (عدم) وجود توافق بين الإسلام والتنوير/ الحداثة. وينظر إلى الخطاب المتضمِّن لـ«المفاهيم المعياريّة الكثيفة» بوصفه مصدرًا موضوعيًّا مهمًّا من مصادر (سوء) الفهم؛ حيث تخلق الازدواجية، الوصفيّة والتقييمية، المحايثة لهذه المفاهيم إشكاليات نظريةً ومنهجيةً متميِّزةً يمكن لها أن تفضي إلى حصول سوء الفهم، أو إلى تمايز واختلاف أكبَر بين الأفهام والتأويلات. ومعظم أو كل المفاهيم الأساسيّة المتضمنة في النقاشات «السرمدية» الجارية، في خصوص إمكانية وجود/ إيجاد توافق بين الإسلام والتنوير أو الحداثة، هي مفاهيم معياريّةٌ كثيفةٌ. ويركِّز البحث اهتمامه على مفهوم (الدولة) العلمانيّة تحديدًا، ليناقش بعض صيغ سوء الفهم في النقاشات الدائرة حول هذا المفهوم في العالم العربيّ «الإسلاماتي» من الصيغة الإيجابية لمفهوم العلمانيّة عند بطرس البستاني والصيغة السلبيّة لذلك المفهوم عند جمال الدين الأفغاني إلى «النموذج الإنسانيّ العلماني» عند صادق جلال العظم، مرورًا بالنقاشات بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي وجورج طرابيش وعزيز العظمة وعبد الوهاب المسيري. ويحاج البحث بضرورة تفكيك التقابل المثنوي بين (الدولة) العلمانيّة و(الدولة) الدينيّة، أو إظهار تفكك ذلك التقابل. ويتناول البحث مفهوم (الدولة) المدنية بوصفه مفهومًا مفكِّكًا لذلك التقابل، ومتجاوزًا له، في الوقت نفسه. ويتأسس ذلك التفكيك على الاعتقاد بضرورة وفائدة خروج النقاشات الدائرة، في الفكر العربيّ المعاصر، عمومًا، من إطار التحزبات الأيديولوجية المعياريّة الخالصة التي تقسم العالم، مانويًّا، إلى ما هو خيرٌ وما شريرٌ، وما هو جيدٌ وما هو سيءٌ. والخروج، الجزئي والنسبي، من تلك التحزبات لا يعني نفي أو إنكار وجود بعد و/ أو أساس أيديولوجيٍّ لتلك النقاشات، وإنما يعني الكشف عن ذلك البعد أو الأساس، من جهة، وضبطَه، والبحث عن تسويغه ومسوغاته، معرفيًّا، بما يسمح بفهم ذاتيٍّ أفضل، من جهة، ويفسح المجال للفهم المتبادل، والتفاهم، مع المختلفين، معرفيًّا وأيديولوجيًّا، من جهة أخرى. وانطلاقًا من ذلك الفهم والتفاهم، يمكن للنقاش مع الآخرين، وللاتفاق أو الاختلاف معهم، أن يكون ذا معنىً، معرفيًّا على الأقل.

كلمات مفتاحية: المفاهيم المعياريّة الكثيفة؛ الدولة الدينيّة؛ الدولة العلمانيّة؛ الدولة المدنية؛ سوء الفهم

* باحث في مركز الدراسات الإنسانيّة للبحوث المتقدمة بجامعة لايبتزيغ، ألمانيا.

From the Secular or Religious (State) to the Civil (State) (Mis)Understanding of Thick Normative Concepts in the Arab and Islamicate world(s)

Housamedden Darwish*

Abstract:

This paper aims to address some theoretical and methodological problematics, as well as actual and potential forms of misunderstanding related to the concept of secularity/secularism, as a "thick normative concept," in the Arab and Islamicate world(s). To this end, the paper considers early normative formulation of the concept of secularism which can be traced back to the writings of al-Bustani and al-Afghani. Furthermore, it critically examines the concept of secularity/secularism in modern and contemporary debate by al-Jabri, Tarabishi, al-'Azmeh, el-Messiri and al-'Azmeh. Within the context of the ideological debate on the concept of secularity/secularism, different forms of misunderstanding are highlighted, and the ideological confrontation or antagonism, between the secular and the religious is thus highlighted. In addition, some scholars have reservations about raising the concept of secularity/secularism to the level of a slogan, because they consider it a political ideology that can be fascist or authoritarian. In explaining these reservations, the relationship between secularity and democracy is also discussed. Moreover, deconstruction is seen as a necessity in order to overcome negative dialectics – the "secular/religious" dichotomy in general, and the "secular state/religious state" dichotomy in particular. In conclusion, the concept of the "civil state," as a potential deconstructing concept of the mentioned dichotomies, is proposed. It is of importance to extract the general discussions taking place in contemporary Arab thought from the framework of pure normative ideological partitions. Leaving these partisanships behind, partially or relatively, does not mean denying the existence of an ideological dimension and/or basis for the discussions concerned. Instead, it should reveal ideological dimensions or foundations, control them, and search for epistemological justification. In turn this should allow for better self-understanding, and thus pave the way for mutual understanding with those who disagree with it epistemologically and ideologically. Based on this understanding, discussion with others, and thus agreement or disagreement with them, can be meaningful, at least at the epistemological level.

Keywords: Thick Normative Concepts; Secular State; Religious State; Civil State; Misunderstanding

* Researcher at Humanities Centre for Advanced Studies, Leipzig University, Germany

هل يتسق أو ينسجم الدين/ الإسلام (السياسيّ) مع الديمقراطيّة أو العلمانيّة أو الحداثة (السياسيّة) أو التنوير ...إلخ؟ ما زال هذا السؤال يُطرح منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، في العالمين العربيّ والغربي، وفي الميدان الأكاديمي وخارجه. وإلى جانب القول بزيف هذا السؤال، ورفض الإجابة عنه، (إجابةً مباشرةً)[1]، تتراوح الإجابات عنه بين قطبين رئيسين: فمن ناحية أولى، ثمة من يقول بإمكانية هذا التطابق إلى الحد الذي يُمكن معه الحديث عن إسلامٍ علمانيٍّ أو ديمقراطيٍّ أو حداثيٍّ[2]، وثانيهما يقول بأن الإسلام معادٍ للحداثة، لأنه، في صميمه، وبالضرورة، غير قادرٍ على الفصل بين الدين والسياسة[3]. وفي الإجابة عن هذا السؤال وما يماثله، لا يقتصر الباحثون والمفكرون، عادةً، على تقديم إجاباتهم، والمحاجة بمنطقيتها ومعقوليتها وواقعيتها، بل يناقشون أيضًا الإجابات المختلفة عن إجابتهم، أو المخالفة لها، وإظهار ما تفتقده من منطقية ومعقولية وواقعيةٍ.

يتناول هذا البحث، تناولاً نقديًّا، بعض الإشكاليات النظرية والمنهجية، وأشكال سوء الفهم، الفعلية أو الممكنة، المرتبطة بالنقاش حول مدى (عدم) وجود توافقٍ بين الإسلام والتنوير/ الحداثة. وإلى جانب العوامل «الذاتيّة» لسوء الفهم – المتمثلة، على سبيل المثال، في موقف الذات، وتحيزها السلبيّ، وتصوراتها المسبقة الجامدة، وضعف أو انعدام «إرادة الفهم»، أو «الإرادة الطيبة للفهم»، وفقًا لتعبير جادامر[4] – ثمة أسبابٌ موضوعيّةٌ لسوء الفهم؛ وتأتي اللغة في مقدمة تلك الأسباب الموضوعيّة. فالغموضُ محايثٌ للُّغة؛ وغالبًا، على الأقل، ما يكون للكلمات، بوصفها الوحدة الدلالية الأصغر في اللغة، معانٍ أساسيّةٌ وثانويةٌ مختلفةٌ، وفقًا للسياقات الظاهرة أو الخفية. في المقابل، ثمة إمكانيةٌ دائمةٌ لإعادة بناء النص، بوصفه الوحدة الدلالية الأعلى في اللغة، أو إعادة فهمه وتأويله، بطريقةٍ مختلفةٍ. وإذا كانت «أخلاق الفهم»[5]

1 يُنظر: عزمي بشارة، «مدخل إلى معالجة الديمقراطيّة وأنماط التدين»، في: برهان غليون وآخرون، **حول الخيار الديمقراطي. دراسات نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1994)، ص 57-58؛ عزمي بشارة، **الدين والعلمانيّة في سياقٍ تاريخيّ، الجزء الأول. الدين والتدين** (بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 7-9.

2 يُنظر: حسن حنفي، «الإسلام لا يحتاج إلى علمانيةٍ غربية»، في: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب. نحو إعادة بناء الفكر القوميّ العربيّ** (بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 1990)، ص 38.

3 Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response* (London: Phoenix, 2002); برنارد لويس، **أين الخطأ؟ التأثير الغربي واستجابة المسلمين**، ترجمة محمد عناني، دراسة وتقديم رءوف عباس (القاهرة: سطور، 2003).

4 Hans-Georg Gadamer, "Text and Interpretation", Dennis J. Schmidt & Richard Palmer (trans.), *in: Diane P. Michelfelder & Richchard E. Palmer (eds.), Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* (New York: State University of New York Press, 1989), p. 21-51, p. 33.

5 تقوم هذه الأخلاق على مجموعةٍ من المبادئ، من أهمها «مبدأ الإنصاف الهيرمينوطيقي» (جورج فريدريك ماير

ضروريةً، لتجاوز أو تجنب العوامل الذاتيّة لسوء الفهم، تجاوزًا جزئيًّا على الأقل، فإن مجابهة العوامل الموضوعيّة لسوء الفهم تبدو أكثر صعوبةً ومشقةً.

ويمكن النظر إلى الخطاب/ النص المتضمِّن لـ«المفاهيم المعياريّة الكثيفة» (Thick normative concepts)[6]، بوصفه مصدرًا موضوعيًّا مهماً من مصادر (سوء) الفهم. فعلى العكس من المفاهيم الوصفيّة الخاليّة (تقريبًا) من التقييم (مفهوم «شجرة» مثلاً)، والمفاهيم المعياريّة الخاليّة (تقريبًا) من الوصف (مفهوم «الخير» مثلاً)، تتضمن المفاهيم المعياريّة الكثيفة وصفًا وتقييمًا، في الوقت نفسه (مفهوم الشجاعة مثلاً). وتخلق هذه الازدواجية، الوصفيّة والتقييمية، إشكاليات نظريةً ومنهجيةً متميِّزةً يمكن لها أن تفضي إلى سوء الفهم، أو إلى تمايزٍ واختلافٍ أكبر بين الأفهام والتأويلات.

ويمكن المحاجَّة بأن معظم أو كل المفاهيم الأساسيّة المتضمنة في النقاشات «السرمدية» الجارية، في خصوص مدى إمكانية وجود/ إيجاد توافق بين الإسلام بين العلمانيّة التي تستند والتنوير أو الحداثة، هي مفاهيم معياريّةٌ كثيفةٌ: مفاهيم ألتنوير، الإسلام، الديمقراطيّة، الشريعة، الحداثة، الجهاد ...إلخ. فهذه المفاهيم لا تقتصر على وصف ما هو كائنٌ، أو ما يمكن أن يكون، بل تتضمن، أيضًا بالضرورة، إشارةً معياريّةً إلى ما يجب أن يكون.

أولا. الصياغة الأولى لمفهوم العلمانيّة، في العالم العربيّ-الإسلاميّ، بوصفه مفهومًا معياريًّا بامتيازٍ: البستاني والأفغاني

يبدو الطابع المعياريّ لمفهوم العلمانيّة/ العلمانوية واضحًا، منذ الصياغة الأولى لهذا المفهوم في العالم العربيّ-الإسلاميّ. ويمكن التمييز بين تصورين/ مفهومين متناقضين معياريًّا، في الصياغات الأولى لهذا المفهوم، في العالم العربيّ- الإسلاميّ. ويُقدِّم نص **نفير سوريا** (1860-1861)[7]، لبطرس البستاني، التصوُّر المعياريّ الإيجابي الأول لهذا المفهوم؛ في حين

وألكسندر غوتليب باومغارتن)، «مبدأ الإحسان» (نايل ويلسون ويليام كواين ودونالد ديفيدسون)، «التصوُّر المُسبَق للاكتمال أو التصوُّر المسبق للاتِّساق الكامل» (غادامر). للمزيد، يُنظر حسام الدين درويش، **إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة: نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار** (الدوحة: الركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 478-499.

6 Cf. Simon Kirchin, *Thick Evaluation* (Oxford: Oxford University Press, 2017); Simon Kirchin (ed.) *Thick Concepts* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Väyrynen, Pekka, *The Lewd, the Rude and the Nasty: A Study of Thick Concepts in Ethics* (New York: Oxford University Press, 2013).

7 بطرس البستاني، **نفير سورية** (بيروت: دار فكر للأبحاث والنشر، 1990).

يتضمن كتاب جمال الدين الأفغاني، **الرد على الدهريين** (1881)[8]، أول صياغة سلبيّة معياريًّا، لهذا المفهوم، في العالم العربيّ- الإسلاميّ. ويصعب تصور حصول تفاهم أو فهم متبادل بين طرفين، أحدهما يرى العلمانيّة أقرب إلى الشر المطلق، والآخر يراها أقربَ إلى الخَير المطلق. فالبستاني يحاجّ بالضرورة المطلقة للفصل بين السلطتين الروحية والسياسيّة أي السلطة المدنية، ويشدد على أن الخلط بين السلطتين يفضي إلى استحالة «وجود التمدن وحياته ونموه»[9]. في المقابل، كتب الأفغاني رده، للمقارنة أو «المقابلة بين مذهب الدهريين وبين الدين على وجه عامٍّ، وأثر كلٍّ من الأمرين في بنية الاجتماع الإنسانيّ»[10]. ونتيجة المقارنة واضحةٌ، في كل سطرٍ من أسطر النص: العلمانيّة، أو ما كان يسميه بـ «الدهرية أو النيتشرية»[11]، هي «جرثومة الفساد، وأرومة الإداد، وخراب البلاد، وبها هلاك العباد»[12].

لم يكن هناك مجالٌ للحوار المباشر، بين صاحبي هذين التصورين المتناقضين، عن العلمانيّة، لكن هذين التصورين شائعان جدًّا، في العالم العربيّ- الإسلاميّ المعاصر. فنجد تصور البستاني حاضرًا، بمضامينه، الوصفيّة والمعياريّة، ومحاجاته وحججه، لدى كثيرٍ من العلمانيين/ العلمانويين، في حين أن تصور الأفغاني للعلمانيّة/ الدهرية، وأحكامه المعياريَّة في خصوصها، قوي الحضور لدى الإسلاميّين/ الإسلامويين. وقد شهد التاريخ العربيّ المعاصر عددًا كبيرًا من المناظرات بين هذين القطبين، أو بين أنصار العلمانيّة، من جهةٍ، وأعدائها أو

8 جمال الدين الحسيني الأفغاني، **رسالة الرد على الدهريين**، ترجمة محمد عبده، تحقيق أحمد ماجد (بيروت: دار المعارف الحكمية، 2017).

9 البستاني، ص 57.

10 الأفغاني، ص 132.

11 من الجدير بالذكر أن الأفغاني لم يستعمل مفردة «العلمانيّة» وما يتصل بها من اشتقاقات، وإنما استعمل مفردتي «الطبيعيين» و«الدهريين»، بالدرجة الأولى. وما زالت مفردة الدهرية – بوصفها مقابلاً أو ترجمةً لكلمة secularism، مفضَّلة لدى الكثير من المفكرين الإسلاميّين و/ أو المعادين أو المنتقدين للعلمانيّة. ولعل المثال الأبرز أو الأشهر لحضور هذه الكلمة في الفكر العربيّ (الإسلاميّ) المعاصر، نجده لدى طه عبد الرحمن، الذي فضَّل إضافة السمة الأيديولوجية للكلمة، فتحدث عن «الدهرانية». يُنظر: طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين** (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث، 2014). ويرد لفظ «الدهرانية»، للتعبير عن العلمانيّة، لدى الكثير من المفكرين غير الإسلاميّين؛ يُنظر على سبيل المثال: برهان غليون، «الدين بين النقد الإيديولوجي والنقد التاريخيّ»، في: برهان غليون وسمير أمين، حوار الدولة والدين (بيروت: المركز الثقافي العربيّ، 1996)، ص 37-77، ص 45. ومن المعروف أن مفهوم «الدهريين» مصطلح قرآني، وهو مع مفردة «الطبيعيين» يحيلان، في الفكر العربيّ الإسلاميّ – لدى الشهرستاني والغزالي والزمخشري وابن تيمية، على سبيل المثال - إلى «الملحدين» أو «الكافرين». ومن المهم أن نتذكر، في هذا السياق، أن جورج يعقوب هوليوك قد صاغ مفردة "secularism" لتكون بديلاً، ذا معنى إيجابي معياريًّا، عن مفردة «الإلحاد»، ذات الدلالات السلبيّة، من منظور ما. يُنظر:
George Jacob Holyoake, *Principles of Secularism*, 3rd ed. revised (London, Austin & Co., 1870), p. 8.

12 الأفغاني، ص 132.

منتقديها والمتحفظين عليها، من جهة أخرى. ولا يقتصر الاختلاف، بين هذين القطبين، على الجانب المعياريّ فحسب، بل يمتد إلى الجانب الوصفيّ أيضًا، إلى درجة تسمح بالتساؤل فيما إذا كان النقاش يدور، في هذا الخصوص، حول تصورين (أو أكثر) لمفهوم العلمانيّة، أم حول مفهومين متمايزين. وسنركّز، فيما يلي، على بعض أبرز التعريفات الشائعة للعلمانيّة، في العالم العربيّ- الإسلاميّ، لتوضيح هذا الاختلاف.

ثانيا. مفهوم العلمانيّة بين الجابري وحنفي وطرابيشي

تُعرَّف العلمانيّة، عادةً، بأنها فصل الدين عن الدولة و/ أو عن السياسة، أو فصل الكنيسة عن الدولة، أو فصل السلطة الدينيّة عن السلطة السياسيّة. وعلى الرغم من أن هناك من يرى أن العلمانيّة تتضمن كل هذه الأنواع من الفصل، وغيرها، فهناك من يتبنى أحد هذه التعريفات، ويرفض تعريفًا آخر. ويجسد هذا الاختلاف في التعريف، أو تحديد معنى المفهوم، أحد مصادر سوء الفهم في النقاشات الدائرة في هذا الخصوص، في الثقافة العربيّة- الإسلاميّة. وهذا ما أشار إليه عبد الوهاب المسيري، حيث شدّد على أن مصطلح العلمانيّة «من أكثر المصطلحات شيوعًا وإثارةً للفرقة»، وبأنه أبعد ما يكون عن أن يكون «محدد المعاني، والأبعاد والتضمينات» [13]. وهذا، أيضًا، ما شدَّد عليه الجابري، محقًّا، حين كتب: «ما من شعار من شعارات الفكر العربيّ الحديث كان -وما يزال- مدعاةً للبس وسوء التفاهم كشعار العلمانيّة»[14].

المفارقة الطريفة، في هذا الخصوص، تكمن في أن موقف الجابري نفسه، من العلمانيّة، يجسِّد نموذجًا واضحًا لهذا اللبس، وعاملاً من عوامل سوء الفهم/ سوء التفاهم السائد، في هذا الخصوص. فموقفه من العلمانيّة كان واضحًا وملتبسًا أو متناقضًا، في الوقت نفسه. فمن ناحية أولى، صرح الجابري، في أكثر من نصٍّ، وبوضوح شديد، أن العلمانيّة «مسألةٌ مزيفةٌ» و«شعارٌ ملتبسٌ»، ودعا إلى «استبعاد هذا الشعار من قاموس الفكر القوميّ العربيّ»[15]. ومن ناحية ثانية، وفي النص ذاته، يشدِّد الجابري على ضرورة «فصل الدين عن السياسة، بمعنى تجنُّب توظيف الدين لأغراضٍ سياسيّة»[16].

13 عبد الوهاب المسيري، «مصطلح العلمانيّة»، في: عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، **العلمانيّة تحت المجهر** (بيروت/ دمشق: دار الفكر، 2000)، ص 11.

14 محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربيّ المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1992)، ص 102؛ وقد أعاد الجابري نشر النصوص المتعلّقة بالعلمانيّة والدين والدولة، التي يتضمنها الكتاب السابق، في كتابٍ لاحقٍ، يُنظر: الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1996).

15 الجابري، **وجهة نظر**، ص 102.

16 المرجع نفسه، ص 106.

لكن كيف يمكننا أن نفهم تبني هذين الرأيين معًا؟ كيف نقول بزيف مسألة العلمانيّة، «بمعنى أنها تعبرٌ عن حاجاتٍ بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات»، من جهةٍ، ونقول بضرورة «فصل الدين عن السياسة»، من جهةٍ أخرى؟ أليس هذا الفصل الأخير هو أحد مقومات مفهوم العلمانيّة وتعريفاته؟ لقد أشار الجابري نفسه، في حواره مع حسن حنفي، إلى إمكان أن يكون «فصل الدين عن السياسة»، هو أحد معاني العلمانيّة أو تعريفاتها[17]. ومع ذلك، فهو يقول، من جهةٍ، بضرورة هذا الفصل، ومن جهةٍ أخرى، بزيف مسألة/ شعار العلمانيّة، في النص ذاته.

لقد بحث الجابري مسألة العلمانيّة، في إطار تناوله لـ «مسألة الدين والدولة»، ورأى أن العلمانيّة، بوصفها تحيل على هذه الثنائية، أو على الفصل بين طرفيها، (فصل الدين عن الدولة)، هي ثنائيةٌ مزيفةٌ. وانطلاقًا من أن ثنائية «الدين والدولة»، تعني، من وجهة نظر الجابري، ثنائية «الكنيسة، بوصفها سلطةً دينيّةً مستقلةً، والدولة»، تحديدًا، فإن العلمانيّة تعني، حصرًا، «فصل الدين/ السلطة الدينيّة عن الدولة»[18]. وبما أنه لا يوجد، في الإسلام، كنيسةٌ أو سلطةٌ دينيّةٌ مستقلةٌ، فلا معنىً، من منظور الجابري، للحديث عن العلمانيّة، في الإسلام أو في معظم دول العالم العربيّ. وعنوان نص الجابري، عن مسألة «الإسلام والعلمانيّة»، في حواره مع حسن حنفي، هو «الإسلام ليس كنيسةً كي نفصله عن الدولة»[19]. ويرى الجابري أن العلمانيّة نشأت في أوروبا، للفصل بين مؤسستين موجودتين (الدولة والكنيسة)، لتجنب قيام دولة داخل/ ضد دولة، أو سلطة تنازع الدولة في صلاحياتها؛ في حين أنها نشأت في العالم العربيّ- الإسلاميّ «في الأقطار التي توجد فيها الطائفية الدينيّة كمكونٍ أساسيٍّ من مكونات المجتمع». فالعلمانيّة مسألةٌ تتعلّق بأوروبا، أو ببعض الدول التي تعاني من مسألة الطائفية الدينيّة، لكن لا مكان لها في الدول التي لا توجد فيها هذه الطائفية، بوصفها مشكلاً اجتماعيًّا/ سياسيًّا[20].

اختلف جورج طرابيشي، اختلافًا كبيرًا، مع الجابري وحنفي، في هذا الخصوص، وأولى مسألة تعريف العلمانيّة عنايةً خاصةً، في نقده لهما، حيث شدّد، في بداية هذا النقد، على أنه «ليس صحيحًا تعريف العلمانيّة بأنها «فصل الكنيسة عن الدولة»[21]. ورأى طرابيشي، في اختزال الجابري «فصل الدين عن الدولة» إلى «فصلٍ للكنيسة عن الدولة»، «حيلةً شكليةً» تهدف إلى تجنب القول بوجوب فصل الإسلام، بوصفه دينًا، عن الدولة.

17 محمد عابد الجابري، «الإسلام ليس كنيسةً كي نفصله عن الدولة»، في: حنفي والجابري، ص 44.

18 يتبنى هذا التعريف، والمحاجة القائمة عليه، الكثير من المفكرين الإسلاميّين. وهذا ما فعله على سبيل المثال، حنفي في حواره مع الجابري، يُنظر: حسن حنفي، «الإسلام لا يحتاج إلى عِلمانيةٍ غربيةٍ»، في: المرجع نفسه، ص 39.

19 **حنفي والجابري، حوار**، ص 39-44.

20 الجابري، **وجهة نظر**، ص 106.

21 جورج طرابيشي، **هرطقات عن الديمقراطيّة والعلمانيّة والحداثة والممانعة العربيّة** (بيروت: دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، 2006)، ص 67.

كان يمكن أن يكون للانتقادات التي وجهها طرابيشي للجابري معقولية، كبيرة أو أكبر، لو أن موقف الجابري قد اقتصر على القول بزيف مسألة العلمانيّة، ووجوب استبعادها من الفكر/ العالم العربيّ الإسلاميّ. لكن موقف الجابري أكثر تعقيدًا من ذلك. وفي الانتقادات الشديدة التي وجهها طرابيشي إلى موقف الجابري من مسألة العلمانيّة، يحاج طرابيشي بضرورة الفصل بين السلطتين الدينيّة والسياسيّة، في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، من خلال التشديد على وجود سلبيّات، كثيرة وكبيرة، في عمليّة «تديين السياسة وتسييس الدين»، القائمة في هذه المجتمعات، على قدم وساق[22]. هذه المحاجّة تغفل أن الجابري، نفسه، قد شدَّد على تمايز الدين والسياسة، تمايزاً جوهريًّا، وعلى ضرورة الفصل أو التمييز بينهما، وعلى مخاطر توظيف الدين في السياسة، وإمكانية نشوء حروب أهلية، نتيجةً لذلك. من الواضح وجود سوء فهم في هذا الخصوص، وهو ناتجٌ، من جهة أولى، عن موقف الجابري وصياغاته لموقفه الذي يبدو، لوهلة أو أكثر، متناقضًا، ومن جهة ثانية، عن قراءة طرابيشي الأحادية أو المجتزئة التي لم تأخذ في الحسبان، تعقيدات موقف الجابري، بسبب الطبيعة السجالية والأيديولوجية لمعظم النقاشات الدائرة، في خصوص هذه المسألة، وهي ناتجةٌ، من جهة ثالثة، عن «طبيعة المفهوم» ذاته، من حيث إنَّه مفهومٌ معياريٌّ، وإشكاليٌّ أو مختلفٌ عليه جوهريًّا.

ثالثا. العلمانيّة بين العظمة والمسيري

في السجال الأيديولوجي الذي جمع عزيز العظمة وعبد الوهاب المسيري[23]، ينتقد عزيز العظمة دخول مسألة العلمانيّة «في مجالات خطابية هلامية، غير منضبطة، مفتقرة إلى الدقة في الجد والتدبر، بل والفهم، جانحة – والحال كذلك – إلى الاستخدام السجالي وإلى الاندراج المباشر في السياسات الآنية والظروف المرحلية»[24]. وبعد الاستفاضة في انتقاد الخطاب العربيّ المعاصر عن العلمانيّة وتناوله السجالي والأيديولوجي السطحي لهذه المسألة[25]، وبعد تعريف العلمانيّة بالسلب، من حيث أنها «ليست فكرةً، وليست لائحة بالعلامات التي يمكن الإشارة إلى حضورها أو غيابها»، يقدم العظمة تصوره/ مفهومه للعلمانيّة، بوصفها «عمليّة تاريخيّة بالغة التعقيد، طويلة الأمد، (...) تتناول وتمس المجتمع والسياسة والفكر والتصور والمعرفة»[26].

يُقدِّم نص العظمة، المذكور، فرصةً مهمةً للقيام ببعض التمييزات المفهومية، التي يمكن أن تساعد على تجنب سوء الفهم المتعلّق بمسألة العلمانيّة. ولا تنبع أهمية نص العظمة، في هذا

22 المرجع نفسه، ص 68.

23 المسيري والعظمة، **العلمانيّة تحت المجهر**.

24 العظمة، «العلمانيّة في الفكر العربيّ المعاصر»، في: المرجع نفسه، ص 153.

25 يعنون العظمة القسم الأول من مناظرته مع المسيري بـ«السطحية في التناول»، يُنظر: المرجع نفسه، ص 155-168.

26 المرجع نفسه، حاشية في ص 154.

السياق، من مجرد كونه يتضمن خلاصات كتبه الأساسيّة، في هذا الخصوص، مع إضافات وتجديدات، كما يشير هو بنفسه إلى ذلك[27]، ولا من مجرد كونه يتضمن، في الوقت نفسه، سجالاً أيديولوجيًّا وعلمانويًّا مهمًّا، ودراسةً علميةً تاريخيّةً مفيدةً كان وما زال نادرًا وجودها في الخطاب/ الفكر العربيّ المعاصر. فأهمية هذا النص تنبع أيضًا من كونه يتضمن تجسدًا لبعض أهم الإشكالات اللغوية/ المفاهيمية النظرية والمنهجية، التي تسهم في اضطراب المعنى، ولبسه، وسوء الفهم أو عدم التفاهم، وعدم القدرة على الاختلاف، أو الاتفاق، الفعلي ذي المعنى، بين المتناقشين، في خصوص مسألة «العلمانيّة».

من الضروري التمييز في هذا الخصوص بين ثلاثة أو أربعة مفاهيم أساسيّة: العلمانيّة Secularity، العلمانويّة Secularism، العلمنة أو التَّعلمن Secularisation[28]. مفهوم «العلمانيّة»، هنا، مفهومٌ تحليليٌّ، بمعنى أنه يحيل على التمايز المؤسساتي والرمزي، في الواقع، وعلى التمييز النظري، في الفكر، بين الدين/ الدينيّ وما يغايره. فهذا المفهوم يُستخدم، بوصفه أساسًا، لوصف/ تحليل التمايزات الواقعية والتمييزات النظرية، ففي هذا الخصوص، علينا أن نسعى، قدر المستطاع، إلى ألا يتضمن هذا المفهوم موقفًا معياريًّا/ أيديولوجيًّا من هذه التمايزات والتمييزات. مع العلمانوية، نحن نشرِّع الأبواب أمام الموقف المعياريّ/ الأيديولوجي، بدون أن نتخلى، بالضرورة، عن المسعى التحليليّ المعرفي. فالعلمانوية تحيل على موقفٍ «مؤيدٍ» لعلمنة الواقع أو تَعلْمُنه، ومبرزٍ لإيجابيات هذه العلمنة أو هذا التعلمن. والمقصود بالعلمنة/ التعلمن هو التمييزات والتمايزات، المقصودة أو غير المقصودة، التي تحصل، في الواقع، وفي الفكر، بين الدين/ الدينيّ، من جهةٍ، وما هو مغايرٌ للدين/ غير الدينيّ، من جهةٍ أخرى.

انطلاقًا من التمييزات والتمايزات المذكورة، يمكننا فهم قول العظمة بوجوب الابتعاد عن الموقف العلمانوي، وفهم العلمانيّة، بوصفها مفهومًا تحليليًّا، لدراسة عمليات العلمنة أو التعلمن التي حصلت وتحصل في الواقع. فالكلام التاريخيّ، الذي يدعو العظمة إليه، ويمارسه، في نصوصه المتعددة، في هذا المجال، «هو خطابٌ وصفيّ وتحليليّ يستخدم مقولات يتحرَّى عن طريقها

27 الكتب المشار إليها هي: عزيز العظمة، **العلمانيّة من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط. 2، 1998)؛ **دنيا الدين في حاضر العرب** (بيروت: دار الطليعة، 1999)؛ **الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع** (بيروت: دار الساقي، 1992).

28 نستند، في إقامة هذه التمييزات، إلى برنامج بحث مشروع «علمانيات متعددة: ما وراء الغرب، ما وراء الحداثات». يُنظر:

Christoph Kleine & Monika Wohlrab-Sahr" ,Research Programme of the HCAS' Multiple Secularities –Beyond the West ,Beyond Modernities ,"*Kolleg-Forschungsgruppe Multiple Secularities*, Universität Leipzig, 03/2016, accessed at 15/06/2021, at: https://bit.ly/3tn8zID

علاقة الدين – أفكارًا وتصورات ومؤسسات وقيمًا – بالدنيا في مسارات التاريخ (...)»[29]. ويرفض العظمة الرؤية الأيديولوجية/ المعياريّة التي ترى في العلمانيّة «لائحة من المثالب والمكاسب والمحاسن، تبعًا لاستساغتها أو عدم استساغتها، لائحة يقال إن عناصرها متحققة أو إنها غير قائمة بل وأن لا قائمة لها»[30]. وسأكثف، فيما يلي، بعض الملاحظات المتعلّقة ببعض المسائل المفاهيمية/ المنهجية في نص/ منظور العظمة، لإظهار كيف يمكن أن تكون مصدرًا من المصادر الموضوعيّة لسوء الفهم، في مثل هذه المسائل والسياقات.

على الرغم من أن العظمة يحث على توخي الدقة، في سبر الواقع، وفي إنتاج المفهوم معًا، فإننا لا نجد في نصه، ولا في معظم نصوص الفكر العربيّ التي تتناول مسألة العلمانيّة، تمييزًا (واضحًا) بين مفاهيم العلمانيّة، والعلمانوية، والعلمنة/ أو التعلمن[31]. صحيحٌ أنه بالإمكان، أحيانًا، العثور، في نص العظمة، على تمييزٍ ضمنيٍّ بين هذه المعاني/ المفاهيم الثلاثة، لكن العظمة يستخدم مفردةً واحدةً، هي «العلمانيّة»، للدلالة عليها، وليس واضحًا ما يعنيه بها، تحديدًا، في بعض الأحيان، على الأقل. وعلى الرغم من أن العظمة يستخدم، أحيانًا قليلةً، فعل «تعلمن»، ومرةً واحدةً، مفردة «علمنة»، في نصه المذكور، إلا إنه لا يستخدم، عمومًا، مفردةً خاصة للإحالة على هذا المفهوم. فمفردة العلمانيّة عنده تحيل، في الوقت نفسه، على واقعٍ تاريخيٍّ، من جهة، وعلى وعيٍّ بهذا الواقع التاريخيّ، من جهة أخرى. ويغيب أحيانًا هذا التمييز الضمني، بحيث يجري رفض كون العلمانيّة علمانويةً أو «نظرةً ومنظورًا ومعيارًا»، والتشديد على أنها مجرد «سلسلة عمليات موضوعيّةٍ في التاريخ»[32].

الحديث عن العلمانيّة، بوصفها واقعًا موضوعيًّا، يجعلها، في كثيرٍ من الأحيان، أشبه بالقَدَر، لا خيار للوعي إلا أن يكون وعيًا مطابقًا له، فيكون إما تقدميًّا، أو مساوقًا لحركة المجتمع والفكر في عصر الحداثة»، وإما رجعيًّا، لكونه وعيًا مناهضًا لها، ومعاكسًا للواقع. فمن منظور العظمة، العلمانيّة، بوصفها علمنةً أو تعلمنًا، أو «جملة قوى وتحولات وتصورات ومؤسسات تاريخيّة»،

29 العظمة، **العلمانيّة تحت المجهر**، ص 158.

30 المرجع نفسه، ص 155.

31 التمييز بين هذين المفهومين يحصل، غالبًا، في سياق ترجمة النصوص المكتوبة باللغات الأجنبية (الإنجليزية والفرنسية تحديدًا). يُنظر على سبيل المثال الترجمة عن اللغة الفرنسية: محمد أركون، **العلمنة والدين، الإسلام. المسيحية. الغرب**، ط 3 (بيروت/ لندن: دار الساقي، 1996، ص 74)؛ والترجمة عن اللغة الإنجليزية: صبا محمود، **الاختلاف الدينيّ في عصر علماني: تقرير حول الأقليات**، ترجمة: كريم محمد (بيروت: مركز نماء للبحوث والأبحاث، 2018). أما غياب التمييز، أو تغييبه، فيحصل حتى في النصوص التي تحاول توضيح دلالات المفهوم/ المصطلح، وإزالة الالتباس، في خصوص معانيه ودلالاته، الأساسيّة والثانوية، الوصفيّة والمعياريّة.

32 العظمة، **العلمانيّة تحت المجهر**، ص 270.

ليست «وصفة أو صيغة جاهزة قد تختار جماعة تاريخيّة معينة تطبيقها أو رفضها (...)»[33]؛ و«ليست خيارًا أيديولوجيًّا بقدر ما هي تاريخ موضوعيّ وعالمي في آنٍ»[34].

وعلى العكس من حال مفهوم «العلمنة/ التعلمن»، حيث يحضر المعنى، ويغيب المبنى الخاص به، فإن مفهوم «العلمانوية» غائبٌ أو مغيَّبٌ، في نصِّ العظمة، مبنىً ومعنىً، غيابًا كليًّا، تقريبًا. فهو لا يرى أن هناك معنىً للحديث عن موقف عقائديٍّ أو أيديولوجيٍّ علمانويٍّ؛ فالعلمانيّة، أو الوعي المطابق للعلمانيّة/ للعلمنة، بوصفها واقعًا موضوعيًّا، «مجرد نظرية عقلية وتاريخيّة للقيم: إنها ليست موقفًا عقائديًّا، ولو تكاملت مع عقائد شتى، بل وعيًا بالواقع التاريخيّ والطبيعي (...)»[35] ، أو هي واقعٌ اجتماعيٌّ، وليست مشروعًا مناقضًا لـ «المشروع الإسلاميّ» [36]. وعلى الرغم من ذلك، نجد أن العظمة لا ينكر، أحيانًا، أيديولوجية خطابه «العلماني»، حين يشير إلى أن التناول الأنسب لدعاوى الخطاب الإسلاميّ السياسيّ هو «التناول الأيديولوجي»[37]. وهذا التناول الأيديولوجي هو ما ينبغي، من خلال مفهوم «العلمانوية»، تمييزه، أو الإشارة إلى تمايزه، عن العلمانيّة، بوصفها علمنةً أو تعلمنًا، وعن العلمانيّة، بوصفها مفهومًا تحليليًّا وصفيًّا.

لا ينبغي إنكار علمانوية الخطاب الأيديولوجي المنافح عن العلمانيّة والعلمنة، والمشدِّد على واقعيتها، وضرورتها، وإيجابياتها، الكثيرة والكبيرة. وإذا كانت «العلمانيّة ليست موقفًا عقائديًّا، ولا تتضمن مثل هذا الموقف»، فإن العلمانوية، هي كذلك بالتأكيد. ويصعب فهم كيف «لا تتضمن العلمانيّة موقفًا عقائديًّا»، إذا لم يتم الفصل، الجزئي والنسبي، بينها وبين العلمانوية. لكن هذا الفصل يبقى فصلًا جزئيًّا ونسبيًّا فقط، ولا ينفي وجود بعد أيديولوجيٍّ في المفهوم التحليليّ الوصفيّ، ووجود بعد تحليليٍّ ووصفيٍّ في المفهوم الأيديولوجي. ومن علامات الفكر الأيديولوجي تبنيه الموقف أو المنطق المانوي الذي يظهر في صيغة قضيةٍ عنادية لا يمكن الجمع بين طرفيها. وهذا ما فعله العظمة، حين كتب، على سبيل المثال: «ليس هناك وسط بين العلمانيّة والعداء للعلمانيّة تقطن فيه الديمقراطيّة أو العقلانية فهما لا ينفصلان عن أسس العلمانيّة (...).»[38] وانطلاقًا من الصياغة النظرية لهذه المواجهة الأيديولوجية القطبية، بين العلمانيين/ العلمانويين والإسلاميّين/

33 المرجع نفسه، ص 160.

34 المرجع نفسه، ص 168.

35 المرجع نفسه، ص 276.

36 المرجع نفسه، ص 266.

37 المرجع نفسه، ص 179.

38 المرجع نفسه، ص 219.

الإسلامويين، ينتقد العظمة «ارتهان الخطاب الليبرالي والخطاب القوميّ للخطاب الإسلاميّ»[39] والمثقفين العرب «المهادنين للأسس الفكرية الإسلاميّة»[40]، و«العلمانيين المناهضين للعلمانيّة»؛ لكونهم «يشكلون بذلك قوى رديفة لقوى مناهضة لهم موضوعيًّا»[41].

وإذا كان الخطاب الأيديولوجي هو المهيمن على الفكر العربيّ المنشغل بمسألة العلمانيّة، فإنه يُحسَب للعظمة محاولته تناول هذه المسألة من منظورٍ معرفيٍّ تاريخيٍّ، تحليليٍّ ووصفيٍّ، أيضًا، بدون التخلي الفعلي عن التناول الأيديولوجي لهذه المسألة. ومن هنا نرى ضرورة الحذر من الدمج أو الخلط بين الخطابين، الوصفيّ/ التحليليّ والأيديولوجي المعياريّ، من خلال القول أو الزعم بأن علمانيّة/ علمانوية الفكر تعني مجرد انحيازه للواقع والموضوعيّة العلمية والتاريخيّة، أما لا-علمانيته أو كونه مضادًّا للعلمانيّة، فيعني، بالضرورة، أنه مجرد «نهجٍ أيديولوجيٍّ تعبويٍّ وعدوانيٍّ ضد الواقع»[42]. وعلى الرغم من أن العظمة يشيد، في بداية نصه، بالتناول الوصفيّ التحليليّ لمسألة العلمانيّة، وينتقد الرؤية الأيديولوجية/ المعياريّة التي ترى في العلمانيّة «لائحة من المثالب والمكاسب والمحاسن، تبعًا لاستساغتها أو عدم استساغتها، فإنه سرعان ما ينخرط في السجال الأيديولوجي، وينغمس فيه، لدرجةٍ يصعب معها فصله عن التناول الوصفيّ التحليليّ.

فاستحسان العظمة، وكثيرين غيره من المفكرين العرب، للتناول التحليليّ الوصفيّ، وعدم استحسانهم للتناول الأيديولوجي المعياريّ، القائم على الاستحسان وعدم الاستحسان، لم يمنعهم من الانخراط في التناول الأيديولوجي المعياريّ. ونحن نرى أنه حتى في حال الاقتصار على ما يسمى بالوصف والتحليل، فإن ذلك لا يعني غياب التقييم والرؤية المعياريّة غيابًا كاملاً. فالبعد المعياريّ محايثٌ للمفاهيم، المتصلة بمسألة العلمانيّة، لكونها مفاهيم معياريّةً كثيفةً. ومن هنا تنبع ضرورة تفكيك، أو إبراز تفكُّك ثنائية «الوصفيّ أو التحليليّ والتقييمي او المعياريّ»، وثنائية «الموضوعيّ والذاتيّ»، وما يتصل بها، أو يماثلها، من ثنائيات. ويمكن ملاحظة تفكك مثل هذه الثنائيات في نص العظمة المذكور. ففي هذا النص، يبدو واضحًا حضور البعد المعياريّ التقييمي/ الذاتيّ أو الذاتوي، حتى حين يسعى العظمة إلى تبني خطابٍ تاريخيٍّ قائمٍ على الوصف والتحليل للواقع الموضوعيّ أو الصيرورة التاريخيّة الواقعية. ففي بداية نصه، يسارع العظمة إلى انتقاد ما يصفه بـ «سطحية تناول الخطاب العربيّ

39 المرجع نفسه، ص 223.

40 المرجع نفسه، ص 221.

41 المرجع نفسه، ص 224.

42 المرجع نفسه، ص 219.

المعاصر للعلمانيّة»[43]، ثم سرعان ما ينغمس في إقامة ثنائية مانوية، بين العلمانيّة التي تستند إلى **النظرة العلمية**، وتأخذ بـ «**الاعتبار العقلي**»، وتؤثر **الحرية والضمير الواعي العاقل**، وتشدد على **التجدد والترقي**...إلخ، من جهة، والخطاب الدينيّ/ الإسلاميّ الذي يستند إلى الاعتبار **الإيماني والخرافي**، و**يقدّم النقل** على العقل، و**يركن** إلى **الموروث الكتبي**، ويحاول إعادة إحياء **الماضي المتقادم الزائل**[44]. ومن الواضح مدى معياريّة مثل هذا الكلام الذي يُزعم، في كثيرٍ من الأحيان، أنه وصفيٌّ تحليليٌّ فقط.

رابعا. الإسلام و«النموذج الإنسانيّ العلمانيّ»: صادق جلال العظم

هذا الخطاب الأيديولوجي/ المانوي، وصفيًّا/ تحليليًّا ومعياريًّا، كان وما زال سائدًا أو حاضرًا، بقوة، في الفكر العربيّ المعاصر؛ ونجده واضحًا، على سبيل المثال، في معظم النصوص الأولى لصادق جلال العظم[45]. ففي تلك النصوص، وجَّه العظم سهام نقده الشديد إلى الدين، عمومًا، والدين الإسلاميّ خصوصًا، ورأى وجوب إقصائه عن المجال العام، بوصفه عقبةً من عقبات التقدم، ونقيضًا للعلم والديمقراطيّة والعلمانيّة والعصرية/ الحداثة ... إلخ. ويتبنى هذا الخطاب منظور نظريات التحديث والعلمنة، التي (كانت) ترى حتمية تراجع أهمية الدين في المجتمع ولدى (معظم) أفراده، وتلاشي حضوره، في المجتمعات عمومًا، وفي تلك التي تتسم بالتطور والحداثة والرفاه المادي، خصوصًا[46]. وقد تعرض هذا المنظور المعرفي والمعياريّ/ الأيديولوجي لانتقادات كثيرةٍ في العقود الأخيرة[47]، و وفي مقابل الحديث عن «عودة الدين»، رأى باحثون كثر بأن «الدين لم يذهب أو لم يغِب أصلًا، حتى نقول بعودته»، وبأنه حاضرٌ «دائمًا»[48]. وبعيدًا عن الاتجاهات المعادية للدين أو للعلمانيّة، يبدو واضحًا تنامي قوة حضور المنظور الذي يرى وجوب

43 المرجع نفسه، ص 154.

44 المرجع نفسه، ص 155-156. التشديد من عندنا.

45 يُنظر خصوصًا: صادق جلال العظم، **النقد الذاتيّ بعد الهزيمة**، ط 4، (بيروت: دار الطليعة، [1968] 1970)؛ **الحب والحب العذري**، ط 8 (دمشق/ بيروت/ بغداد: دار المدى، [1968] 2007)؛ **نقد الفكر الدينيّ. طبعة ثانية مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف والناشر**، (بيروت: دار الطليعة، [1969] 1970).

46 Cf. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion* (Paris: Gallimard, 1985).

47 خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2005).

48 يُنظر على سبيل المثال: أوليفييه روا، **الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة**، ترجمة صالح الأشمر (بيروت: دار الساقي، 2011).

أن يأخذ «مجتمع ما بعد العلمانيٍّ» Post-Secular Society في الحسبان، أهمية العلمانيّة، وأهمية حضور الدين، في الوقت نفسه، بعيدًا عن افتعال أي صراعٍ بين الطرفين[49].

لقد وجدت مثل هذه التطورات الفكرية صدىً في فكر العظم في مرحلة لاحقة، حيث بدأ العظم برؤية التمايزات في الفكر الدينيّ، وبالإقرار بإمكانية وجود تأويلاتٍ مختلفةٍ للدين، في داخل هذا الفكر، تنوس بين قطبين، أحدهما تقليديٌّ محافظٌ، ينبغي، بل ويجب، نقده أو انتقاده، والثاني حداثيٌّ مجدِّدٌ، يمكن التعايش معه، وقبوله، بل وتقبله. ففي تلك المرحلة الثانية[50]، لم يعد العظم ينظر إلى الفكر الدينيّ على أنه مجرد كتلة متجانسة لا مشروعيةً فيها إلا للون واحد، بل بدأ، في إشاراتٍ هامشيةٍ أو مقتضبة، نسبيًّا، يقرُّ بأن هذا الفكر يضمُّ، أو يمكن أن يضمَّ، تنوعًا قد يصل إلى درجة التناقض بين أطرافه. وفي المرحلة الثالثة[51]، وفي سياق تناول سؤال انسجام الإسلام مع الحداثة أو التنوير والديمقراطيّة والعلمانيّة، تناولاً مباشرًا، ميَّز العظم تمييزًا مهمًّا بين «الإسلام النصي أو العقائدي الأول»، من جهة، و«الإسلام التاريخيّ»، أي الإسلام كما يتجلى في اعتقادات المسلمين وسلوكهم، عبر التاريخ، من جهة أخرى. كما يميِّز العظم بين ثلاثة أنواعٍ من «الإسلام التاريخيّ» في الصراع المعاصر، على تحديد معنى «الإسلام»: «إسلام الدولة الرسمي» أو «إسلام الحكم المطلق»، «إسلام التكفير والتفجير»، «إسلام الطبقات الوسطى والتجارية»[52].

سمحت هذه التمييزات المفاهيمية للعظم بتقديم إجاباتٍ أكثر تنوعًا ودقةً عن سؤال التوافق بين الإسلام وما يسميه بـ «النموذج الإنسانيّ العلماني» الذي يشتمل على كل القيم «المتصلة بالحقوق والمواطنة، والكرامة الإنسانيّة، والديمقراطيّة والمجتمع المدني، ومحاسبة الحكومات، وما شاكل. (...) كما يشتمل على المؤسسات والممارسات والسلوكات التي تجسد تلك القيم وتسندها»[53]. ويشدِّد العظم على أن «الإسلام النصي أو العقائدي» لا يتوافق أو لا يتطابق إلا مع ذاته، وهو بالتالي غير قابلٍ لأن يتوافق مع ما يسميه بـ «النموذج العلماني». في المقابل، يرى

49 يُنظر: يورغين هابرماس، «الإيمان والمعرفة»، في: **مستقبل الطبيعة الإنسانيّة: نحو نسالة ليبرالية**، ترجمة جورج كتّورة، مراجعة أنطوان الهاشم (بيروت: المكتبة الشرقية، 2006)، ص 123-139.

50 صادق جلال العظم، **ذهنية التحريم. سلمان رشديّ وحقيقة الأدب**، ط 3 (بيروت: دار المدى، [1992] 1997)؛ **ما بعد ذهنية التحريم. قراءة 'الآيات الشيطانية'، رد وتعقيب**، ط 2 (بيروت: دار المدى، [1997] 2004).

51 صادق جلال العظم، **الإسلام والنزعة الإنسانيّة العلمانيّة**، ترجمة فالح عبد الجبار، (دمشق/بيروت/بغداد: دار المدى، 2007).

52 يُنظر: صادق جلال العظم، «الدولة العلمانيّة والمسألة الدينيّة: تركيا نموذجًا»، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 82 (2010)، ص 14-23، ص 13-15.

53 العظم، **الإسلام**، ص 5-6.

العظم وجود إمكانية مبدئية دائمة لأن يتوافق أو يتكيَّف (أحد أنواع) «الإسلام التاريخيّ» مع المستجدات والمتغيرات، عبر التاريخ. ومن الأنواع المعاصرة للإسلام التاريخيّ التي يمكنها أن تتوافق مع «النموذج العلماني»، وتقبله، بل وتتقبَّله، يشير العظم إلى «إسلام الطبقات الوسطى والتجارية»، بوصفه «إسلام المجتمع المدني»، و«إسلامًا معتدلاً ومحافظًا»، «وله مصلحة حيوية في الاستقرار السياسيّ والسلم الاجتماعيّ، وهو بالتأكيد غير مهووس بالمشركين والكفار والمرتدين والمجوس (...). إنه إسلامٌ يميل إلى التسامح في الشأن العام، والتشدد في الشأن الشخصي والفردي والخاص»[54].

تثير هذه التمييزات المفاهيمية بعض الإشكالات أو الأسئلة، النظرية والمنهجية. وفقًا للتمييز الأولي بين «الإسلام النصي العقائدي» و«الإسلام السياسيّ»، ثمة هوَّةٌ بين الطرفين لا يمكن ردمها أو جسرها، أو قطيعةٌ لا يمكن (إعادة) الوصل أو الصلة بين طرفيها. وهذه الهوة أو القطيعة ناتجةٌ عن القول بجمود الإسلام الأول، الإسلام القرآني، الإسلام النصي العقائدي. إشكالية القول الأخير تكمن في الاعتقاد بأن لهذا الإسلام معنىً وحيدًا ناجزًا ومكتملاً مسبقًا، وأنه، وفقًا لهذا المعنى، لا يمكن لهذا الإسلام أن يُؤوَّل ويُفهَم بطرق ومضامين جديدة تتناسب مع المستجدات التاريخيّة. وانطلاقًا من هذا المنظور، يبتعد «الإسلام التاريخيّ» عن «الإسلام القرآني العقائدي»، ويتناقض معه، بقدر ما يكون الإسلام التاريخيّ «ديناميكيًّا»، ومتجاوبًا مع البيئات المختلفة، ومتكيفًا مع الأوضاع التاريخيّة المتقلبة، ومتوافقًا، «بدرجة كبيرة، مع كل الأنماط الكبرى من الكيانات السياسيّة والأشكال المتباينة من التنظيم الاجتماعيّ والاقتصادي مما أنتجه التاريخ البشري ورماه في حيوات الشعوب والمجتمعات (...)»[55].

ويتقاطع هذا المنظور، تقاطعًا جزئيًّا ونسبيًّا، مع «المنظور السلفي»، الذي لا يرى «الإسلام الحقيقي أو الصحيح» إلا في «الإسلام الأول» أو «إسلام الرسول والخلفاء الراشدين»؛ ويتناقض هذا المنظور، بالتالي، مع أي رؤية هيرمينوطيقية تشدِّد على وجود إمكانية مبدئية دائمة لتعدد التأويلات وتغير الأفهام، وظهور منظورات جديدة. وانطلاقًا من تلك الرؤية الهيرمينوطيقية، المُفتقَدة، جزئيًّا ونسبيًّا، في رؤية العظم المذكورة، نرى أن كل أنواع وتجليات «الإسلام التاريخيّ» إنما تتأسس على قراءة ما لهذا «الإسلام الأول»، وتستند إلى إحدى معانيه الممكنة. وفي كل الأحوال، فإن ما يحسم أمر علاقة الإسلام بالحداثة والديمقراطيّة والعلمانيّة، يتعلّق خصوصًا أو تحديدًا، بـ «الإسلام التاريخيّ»، وليس بـ «الإسلام القرآني أو الأول». وعلى هذا الأساس، نفهم تمييز بشارة، مع آخرين، بين الدين والتدين، ورفضه المبدئي للسؤال، الذي يراه زائفًا، عن مدى تلاؤم الدين مع الديمقراطيّة. فالسؤال ينبغي أن يتناول علاقة التدين،

54 **العظم**، «**الدولة العلمانيّة**»، ص 14.

55 العظم، **الإسلام**، ص 14.

وليس الدين، بحدّ ذاته، بالديمقراطيّة. لكننا نعتقد أنه لا ينبغي فصل مفهوم الدين عن التدين، ولهذا نفضل الحديث عن دين/ إسلام أول، وعن التدين، بوصفه، دين/ إسلام تاريخيٍّ. وعلى الأساس نفسه، نتفهم رفض بعض الباحثين لثنائية «الدين والتدين»، وعدَّها مغالطةً[56]، لكننا نرى أنه لا ينبغي اختزال الدين إلى التدين، ولا النص إلى تأويلاته؛ ففي الدين/ النص ممكناتٌ لا يمكن للتدين، بوصفه فهمًا أو تأويلاً أو ممارسةً وتطبيقًا، استنفادها.

خامسا. في العلاقة بين العلمانيّة والديمقراطيّة

يثير حديث العظم عن «النموذج العلماني» إشكالية مهمةً تخص مسألة العلاقة بين الديمقراطيّة والعلمانيّة. فهل العلمانيّة سمةٌ من سمات الديمقراطيّة، أم أن الديمقراطيّة هي إحدى عناصر ما يسمى بـ «النموذج العلماني»؟ وما معنى أو أهمية هذه الإشكالية؟ وما النتائج الممكنة، نظريًّا وعمليًّا، المترتبة عن المنظورين المرتبطين بها؟

الحديث عن العلمانيّة، بوصفها فصلاً للدين أو السلطة الدينيّة عن الدولة أو السياسة أو السلطة السياسيّة، يعني إمكانية النظر إليها على أنها (مجرد) سمة من سمات الديمقراطيّة. فالديمقراطيّة (الليبرالية) تقوم على مبدأ المواطنة، واحترام الحقوق الفردية، وهذا يعني، فيما يعنيه، المساواة بين المواطنين، بغض النظر عن الدين أو الجنس أو اللون أو العرق ...إلخ، واحترام حقوق الأفراد في الرأي والمعتقد والتعبير عنهما. وفي إطار هذه المساواة بين المواطنين، في الدولة والنظام السياسيّ الديمقراطي (الليبرالي)، تختص العلمانيّة بالمساواة، الدستورية والقانونية والعمليّة، بين المواطنين، بغضِّ النظر عن تدينهم أو عدم تدينهم، وبغض النظر عن نسبهم و/ أو انتسابهم الدينيّ أو المذهبي أو الطائفي.

لكن، إذا كانت الديمقراطيّة هي الغاية من العلمانيّة، في المستوى السياسيّ، فهل تقتضي الديمقراطيّة، بالضرورة، الفصل (الكامل) بين الدين، من جهة، والدولة و/ أو السياسة، من جهة أخرى؟ قد يتعارض تأسُّس الأحزاب أو الخيارات السياسيّة، أو تأسيسها، على أساسٍ دينيٍّ، مع العلمانيّة، بوصفها فصلاً للدين عن السياسة، لكن لا يبدو أن ذلك يتعارض مع الديمقراطيّة بالضرورة؛ إذ يمكن لهذا التأسس أو التأسيس أن يستند إلى قيم (values) دينيّة عامة، وليس إلى قواعد أو معايير (norms) صارمة ومحدَّدة. ويمكن لهذه القيم الدينيّة العامة أن تكون داعمةً لديمقراطيّة النظام السياسيّ، ومنسجمةً مع أسس هذه الديمقراطيّة ومبادئها. في المقابل، قد

56 يُنظر: حسن احجيج، «مغالطة ثنائية الدين/التدين في ضوء نظرية الممارسة المستلهمة من فلسفة فتغنشتاين المتأخرة»، **مؤسسة مؤمنون بلا حدود**، 2015/03/31، ص 1-23، شوهد في 2021/06/15، في: https://bit.ly/3nc2Jsi

تتولى الدولة مهمة جمع الزكاة ممن يود ذلك، وتوزيعها على المحتاجين، أو قد تحصر سلطة «إعلان الجهاد/ الحرب» بها، أو قد ترتبط رمزيًّا بالدين، بدون أن يؤثر ذلك في المساواة المواطنية وديمقراطيّة النظام السياسيّ. وعلى هذا الأساس، لا يكون تحديد معنى «العلمانيّة»، بوصفها شرطًا للديمقراطيّة، مسألةً اصطلاحيةً أو اعتباطيةً، كما لا ينبغي لهذا الاختيار أن يتأسس على المعنى اللغوي أو على النشأة التاريخيّة، أو على التحيزات الأيديولوجية/ المعياريّة، فحسب، بل ينبغي، أيضًا وخصوصًا، أن يتأسس على التحليل الفلسفيّ المنطقي لنوع الانفصال أو «الفصل المطلوب»، من جهة أولى، ولإمكانيته وواقعيته ومرغوبيته وضرورته أيضًا، من جهة ثانية. فعلى سبيل المثال، هل يمكّن بالفعل ألا يتأثر الناخبون بانتماءاتهم وثقافتهم الدينيّة، حين يقومون بعمليّة الانتخاب السياسيّة؟ وكيف نفهم الحديث عن اتسام النظام السياسيّ لبعض الدول بالديمقراطيّة والعلمانيّة، مثل بريطانيا وألمانيا، على الرغم من عدم انفصال الدولة عن الكنيسة في بريطانيا، وعدم انفصال الدين عن السياسة، انفصالاً كاملاً، في ألمانيا؟[57]

يقدم حديث العظم والمسيري[58]، وغيرهما، عن النموذج العلماني، تصورًا آخر للعلاقة بين العلمانيّة والديمقراطيّة. ووفقًا لهذا التصور، فإن الديمقراطيّة هي إحدى عناصر العلمانيّة، بوصفها نموذجًا (يحتذى). وعلى الرغم من اختلاف مضامين هذا النموذج، بين مفكر وآخر، إلا أن المشترك هو أن الحديث عن «النموذج العلماني» يفضي غالبًا، في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، خصوصًا، إلى إقامة تقابل/ تنافر أيديولوجيٍّ/ معياريٍّ قطبيٍّ مع «النموذج الدينيّ/ الإسلاميّ». ويتخذ هذا التقابل صيغةً معياريّةً مانويةً، بحيث يمثّل أحد القطبين طرف الخير (المطلق)، في حين يمثّل القطب الآخر أو المغاير طرف الشر (المطلق). وهذا ما نجده واضحًا عند العظمة والعظم والمسيري، على سبيل المثال.

فعلى الرغم من تشديد العظمة على أن العلمانيّة «ليست مشروعًا مناقضًا لـ «المشروع الإسلاميّ»[59]، فإنه أقام ثنائيةً قطبيةً أيديولوجيةً معياريّةً تشغل العلمانيّة، فيها، قطب العلم، والاعتبار العقلي، والحرية، والضمير الواعي العاقل، والتجدد، والترقي، والحداثة، والتنوير، ... إلخ، في حين يجسد الخطاب المناقض أو المعادي أو المغاير لها قطب الإيمان، والخرافة، والتقليد والنقل، والتخلُّف أو الرجعية، والظلامية، والماضي المتقادم الزائل[60].

57 يُنظر: حسام الدين درويش، «العلاقة بين الفلسفة والدين، بين الديمقراطيّة والإسلام: في ضرورة التحليل المفاهيمي والنقدي»، **مجلة قلمون**، العدد 8 (نيسان/ أبريل 2019)، ص 277-284، ص 282.

58 عبد الوهاب المسيري، **العلمانيّة الجزئية والعلمانيّة الشاملة**، 2 م (القاهرة: دار الشروق، 2002).

59 العظمة، **العلمانيّة تحت المجهر**، ص 266.

60 المرجع نفسه، ص 155-156.

ونجد الثنائية القطبية ذاتها عند العظم أيضًا، خصوصًا في نصوصه المنشورة في ستينيات القرن الماضي. و(حتى) في حديثه، لاحقًا، عن «النموذج العلماني»، نجده يضع كل القيم «الإيجابية»، المنسوبة إلى عصر التنوير، في «أنموذج معياريّ»، يرى أنه «ملزم ومنتشر، في كل الشؤون المتصلة بالحقوق والمواطنة، والكرامة الإنسانيّة، والديمقراطيّة والمجتمع المدني، ومحاسبة الحكومات، وما شاكل»[61].

وثمة ثنائيةٌ معياريّةٌ مانويةٌ مشابهةٌ، في حديث المسيري عن «النموذج العلماني»، بوصفه «علمانيّةً شاملةً»، لكن هناك اختلافٌ أساسيٌّ، في هذا السياق، ينبغي أخذه، في الحسبان. فبالنسبة إلى المسيري، لا يكمن «القطب السلبيّ أو الأسود» في النموذج الدينيّ أو المعادي للعلمانيّة، وإنما في «النموذج العلماني الشامل»، لكون هذا النموذج الاخير «يفصل كل القيم الدينيّة والأخلاقية والإنسانيّة عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر، ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته، إلى أن يتم نزع القداسة تمامًا عن العالم (الإنسان والطبيعة)»[62]. فعلى العكس من «العلمانيّة الجزئية»، أو العلمانيّة، بوصفها سمةً من سمات النظام السياسيّ (الديمقراطي)، والتي تعني، عند المسيري، «رؤيةً جزئيةً للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد، ويعبر عنها عادةً بفصل الكنيسة/ المؤسسات الكهنوتية عن الدولة»[63]، فإن «العلمانيّة الشاملة»، أو «العلمانيّة العدمية»، أو «العلمانيّة الطبيعية/ المادية»، تتضمن رؤيةً شاملةً للكون، ولا تقتصر على فصل الدين عن الدولة، في مجالي السياسة والاقتصاد، بل تذهب بهذا الفصل إلى حدوده القصوى، ليشمل كل مجالات الحياة ومستوياتها.

لهذا التقابل أو التضاد الأيديولوجي، بين العلماني والدينيّ، نتائج سلبيّةٌ غالبًا. ولعل من أبرز هذه النتائج هو اكتساب مفهوم «العلمانيّة» سمعةً سيئةً، وصيتًا سلبيًّا، لدى شرائح واسعة في العالم العربيّ الإسلاميّ. وتكمن أبرز سلبيّات هذا التضاد، في المستوى الأيديولوجي السياسيّ، في تهميش مسألة الديمقراطيّة، وإعطاء مسألة العلمانيّة أولويةً، في هذا الخصوص. وهذا التهميش، أو هذا التأثير السلبيّ، في مسألة العلمانيّة، هو أحد الأسباب الرئيسة التي جعلت عددًا من أبرز المفكرين العرب – الجابري وبشارة[64]، وغليون[65]، على سبيل المثال – يتحفَّظون على رفع العلمانيّة إلى

61 العظم، **الإسلام**، ص 5.

62 المسيري، **العلمانيّة الجزئية**، م 2، ص 472.

63 يُنظر: المرجع نفسه، ص 471-472.

64 يُنظر: المركز العربيّ Arab Center، «السياقات التاريخيّة لنشوء العلمانيّة -عزمي بشارة»، موقع اليوتوب، 2012/05/23، شوهد في 2021/06/15، في: https://bit.ly/3na8nLL

65 يُنظر: على سبيل المثال، برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، ط 4 (بيروت: المركز الثقافي العربيّ، [1994] 2007)، ص 361-367.

مستوى الشعار، ويرفضون قطعًا تحولها إلى ما يشبه المذهب أو العقيدة والأيديولوجيا الأساسيّة. ولا يرفض هؤلاء المفكرين شعار العلمانيّة، لأنهم «مرتهنون للطرف المسمى إسلاميّ»[66]، كما يقول العظمة - الذي ينتقد آراء الجابري في هذا الخصوص، بدون ذكر اسمه[67] – ولا لكونهم مناهضين للعلمانيّة «في خطاب نقيضٍ موضوعيًّا لهم، ويشكلون بذلك قوى رديفة لقوى مناهضةٌ لهم موضوعيًّا»[68]. إن تحفظ هؤلاء المفكّرين، وغيرهم، على العلمانيّة، بوصفها شعارًا أو مذهبًا سياسيًّا، نابعٌ، جزئيًّا، من قناعتهم بأولوية المسألة الديمقراطيّة، وبأن العلمانيّة، بوصفها أيديولوجيا سياسيّةً، يمكن أن تكون فاشيةً أو استبدادية، أو تُستخدم لتبرير التحالف مع القوى المستبدة والديكتاتورية، وتبرير وجود هذه القوى، وفقًا لمنطق «ضرورة قبول السيء تجنبًا لما هو أسوأ». ولا يتمثل الأسوأ، وفق المنطق العلماني، في الاستبداد أو الديكتاتورية، وإنما في وجود أو حضور الدين والقوى الدينيّة، وهيمنتها الممكنة. وليس نادرًا أن يبرَّر الاستبداد، في العالم العربيّ الإسلاميّ، بواسطة إبراز أهمية علمانيته، الفعلية أو المزعومة، ومن خلال الزعم بأن البديل الوحيد له يتمثل في «غولٍ إسلاميٍّ أو إسلامويٍّ».

سادسا. في ضرورة التفكيك

إضافةً إلى التحليل المفاهيمي للمفاهيم التي يتضمنها سؤال العلاقة بين الإسلام والحداثة أو التنوير، والقراءة التأويلية/ الهيرمينوطيقية للنصوص التي تتضمَّن تلك المفاهيم، ثمة فائدةٌ، بل وضرورةٌ، في تفكيك الثنائيات القطبية التي يتضمنها هذا السؤال، وتتناولها تلك النصوص، قبل الإجابة عن هذا السؤال، أو خلال تلك الإجابة، على الأقل. ومن أهم الثنائيات التي نعتقد بضرورة تفكيكها تأتي ثنائية «العلماني/ الدينيّ (الإسلاميّ)»، عمومًا، و«الدولة العلمانيّة/ الدولة الدينيّة»، خصوصًا، بالإضافة إلى ثنائية «التنوير (الحداثي)/ الهداية (الدينيّة)»[69]. وعلى النقيض من الإقصاء

66 العظمة، **العلمانيّة تحت المجهر**، ص 220.

67 يُنظر: المرجع نفسه، ص 218 وما يليها.

68 المرجع نفسه، ص 224.

69 سنقتصر فيما يلي، على التركيز على تفكيك ثنائية «الدينيّ/ العلماني»، لكننا نرى أن هذا التفكيك يمكن أن يندرج في إطار تفكيك العلاقة بين الحداثة والتنوير من جهةٍ، والدين وهدايته، من جهةٍ أخرى. ومن الضروري الانتباه، في هذا الخصوص، إلى الأسس المعياريّة المشتركة بين خطابي الهداية والتنوير، وإظهار المنطق المتعالي والمؤسس الذي يتحدث من خلاله، وانطلاقًا منه، كلا الخطابين. والقواسم المشتركة بين التنوير والهداية أكبر ممّا قد يُتصوَّر للوهلة الأولى: «فكلاهما يملك حقيقةً لا تتسامح، غالبًا، مع من يخالفها أو يختلف عنها، ولا تعترف بوجود حقيقة غيرها، ولا بمن يعتقد بتلك الحقيقة المزعومة. كلاهما يسعى لتحرير البشر، أفرادًا وجماعات، من الجهل والتخلّف. وكلاهما يتناول وعي الفريق الآخر، بوصفه وعيًا مأزومًا أو مريضًا أو جاهلاً بمصلحته الخاصة، وبما يجب عليه فعله أصلاً؛ ولهذا كان من الضروري تنوير هذا الوعي أو هدايته إلى الطريق القويم أو الصراط المستقيم. كلا الخطابين يخلو من التسامح، ناهيك عن الاعتراف، الذي يعني القبول الإرادي والودي باختلاف

المتبادل بين طرفي أو قطبي هذه الثنائية، وفقًا لتصورات الإسلامويين والعلمانويين لها، وبعيدًا عن الجدل السلبيّ، على الطريقة الأدورنية والدريدية (نسبة إلى أدورنو ودريدا)، نعتقد بوجوب السعي إلى إقامة جدل/ تركيب إيجابيٍّ بين هذه طرفي مثل هذه الثنائيات، وبالإمكانية الفعلية أو المبدئية لإقامة هذا الجَدل أو التركيب. وسنقتصر، فيما يلي، على بعض إشارات تفكيك/ تفكك ثنائية «العلماني والدينيّ» أو ثنائية «الدولة الدينيّة الدولة العلمانيّة»، من خلال مفهوم «المدني/ الدولة المدنية». والتفكيك، أو التفكك، بالمعنى الدريدي، يعني، بدايةً، تحديد تقابلٍ مفهوميٍّ تناقضيٍّ، وإبراز التراتبية المعياريّة التي يتضمنها، ثم قلب أو عكس هذه التراتبية، بما يفضي إلى إعادة النظر في العلاقات بين طرفي الثنائية وإظهار تداخلهما واعتماد كلٍّ منهما على الآخر.

1. في تفكيك ثنائية «علماني/ دينيّ»

لوهلةٍ أو أكثر، يحيل مفهوم العلماني، بوصفه صفةً، على غير الدينيّ، أي على ما هو مغاير للدينيّ، أو على اللا-دينيّ، أي على ما هو مناف أو مناقضٌ للدينيّ؛ كما يحيل مفهوم الدينيّ، في هذا السياق، على ما هو غير علمانيٍّ أو لا-علمانيٍّ. وهكذا يُفهم كل مفهوم من خلال مغايرته للآخر أو منافاته له. والمسألة ليست مجرد تناقضٍ وصفيٍّ، بل تتضمن دائمًا، كما رأينا، تراتبية معياريّةً، تشيطن طرفًا وتُملئك الطرف الآخر. ويبدو ذلك واضحًا عند كل العلمانويين والإسلامويين، على حدٍّ سواء، مع اختلافهم في تحديد الطرف الشيطاني أو المشيطَن، والطرف الملائكي أو المملأك. وهكذا يوجد، لدينا، تراتبيتان متناقضتان، وصفيًّا ومعياريًّا.

ويمكن لتفكيك/ تفكك التراتبية الإسلاموية المعياريّة، للتقابل بين الدينيّ والعلماني، أن يحصل من خلال إظهار/ ظهور المنجزات الكثيرة والكبيرة لغير المتديّنيّن، و/ أو للعلوم غير الدينيّة، ولظهور مجالات غير دينيّة. فغير الدينيّ أو اللا-دينيّ ليس مجرد سمةٍ لكل ما هو مرذولٌ، كما يحاج الأفغاني؛ فمنجزات العلوم الحديثة (غير الدينيّة) سمحت بالكثيرٍ من التطورات الإيجابية، وفي توفير الماء والغذاء والدواء والعلاج والمعرفة للمتديّنيّن وغير المتديّنيّن، على حدٍّ سواء. في المقابل، استند متديّنون كثر إلى الدين، في تأييدهم لهذا النظام الاستبدادي أو ذاك. فحتى النازية وجدت تأييدًا من الكنيسة في ألمانيا، وحتى داعش وجدت تأييدًا من متديّنيّن مسلمين، وسندًا من نصوصٍ دينيّةٍ. وسواء حكم رجال الدين مباشرةً، كما هو الحال في إيران ولاية الفقيه مثلاً، أم استُند

الآخر. وكلاهما ينظر بنوعٍ من الدونية إلى الآخر المختلف عنه، فهم يعتبرونه كافرًا أو جاهلاً أو كلا الأمرين معًا. كلاهما يعتقد امتلاكه القدرة على الكشف عن أمراض الوعي عند الآخر، والدواء المناسب لهذه الأمراض؛ ولهذا يفرضان نوعًا من الوصاية عليه، وهي وصايةٌ أشبه بوصاية الطبيب على المريض. وما على المريض في هذه الحالة إلا اتباع وصفات التنويري أو الشيخ، وفتاويهما، التي ستوصله إلى الشفاء حتمًا». يُنظر: حسام الدين درويش، «النقاب بوصفه مشكلةً وإشكاليةً: بين الهداية والتنوير (مناقشة نقدية لمقالة أ. رجاء بن سلامة)»، **موقع الأوان**، 2013/12/8، في: https://bit.ly/3yWxFz7

إلى نصوص الدين وإلى رؤية دينيّة ما، لتسويغ نظام سياسيٍّ ما، كما هو الحال في السعودية مثلاً، فإن الدين/ التدين يمكن أن يكون حليف الاستبداد.

ويمكن لتفكيك/ تفكك التراتبية العلمانوية المعياريّة، للتقابل بين الدينيّ والعلماني، أن يحصل من خلال إظهار/ ظهور الجذور أو الأسس الدينيّة للعلمانيّة، والجرائم التي ارتكبت باسمها أو نتيجةً لها، والسلبيّات الكثيرة والكبيرة، التي ارتبطت بها، خصوصًا عندما تحولت إلى ما يشبه العقيدة أو الدين ضد الدين والمتديّنين. كما يمكن التشديد على أن متديّنين كثراً استندوا، جزئيًّا على الأقل، إلى الدين في مطالبتهم بالديمقراطيّة، والإصلاح السياسيّ والاقتصادي، وتحقيق العدالة، ورفع الظلم الذي يحصل، في إطار حكم أنظمة سياسيّة استبدادية لا-دينيّة/ علمانيّة. وقد دفع كثيرون منهم ثمنًا كبيرًا بسبب مطالباتهم المحقة والمشروعة. فلم يكتف الدين/ التدين بأن يكون «أفيونًا للشعوب»، بل كان أيضًا وخصوصًا، «صرخة المضطهدين والمقموعين والمظلومين».

يمكن، وينبغي، لتفكيك التقابل المعياريّ، بين العلماني والدينيّ، أن يترافق مع تفكيك للتمييز الوصفيّ الأيديولوجي بينهما. فليس ثمة تخارجٌ ضروريٌّ بين الدينيّ والعلماني، إذ يمكن للدينيّ أن يتضمن ما هو علمانيٌّ، والعكس صحيحٌ. ومن هنا المعقولية الجزئية والنسبية لمصطلح «العلمانيّة الدينيّة» أو «الدين العلماني». فليس نادرًا الحديث عن أن العلمانيّة كانت ممكنةً في «الغرب المسيحي»، لأن المسيحية، ذاتها، تتضمن فصلاً بين ما هو لقيصر وما هو لله. في المقابل، ليس نادرًا الحديث عن أن الإسلام يتضمن، مسبقًا، ما هو غير دينيٍّ، كالديمقراطيّة والعلمانيّة. وقد تجلى، على سبيل المثال، في حديث حسن حنفي، وغيره، عن «الإسلام العلماني» و«الإسلام الديمقراطي»[70].

لا يتضمن تفكيك هذين البعدين -المعياريّ والوصفيّ- نفيًا للعلمانيّة، بوصفها مفهومًا تحليليًّا، وللتمييز المفهومي التحليليّ بين الدينيّ وما يغايره، ولا إنكارًا للعلمنة أو التعلمن، بوصفهما يحيلان على التمايز الواقعي، الجزئي والنسبي، على الأقل، بين الدينيّ وغير الدينيّ. ما يتم تفكيكه خصوصًا أو تحديدًا، في هذا السياق، هو ذلك التقابل الأيديولوجي، الذي يتبناه العلمانويون والإسلامويون، بين دين/ تدين يرفض أو ينبذ كل ما يغايره، من جهة، وعلمانيّة إقصائية ترى الدين عدوًّا، أو العدو الأساسيَّ، في المجال العام، على الأقل، من جهة أخرى.

وعلى الرغم من أن عمليات العلمنة والتعلمن لا تقتصر على الدولة، أو على الجانب السياسيّ، أو على علاقة الدين بالدولة أو بالسياسة، إلا أن الصراع الأيديولوجي يركّز، غالبًا، على هذا الجانب.

70 يُنظر على سبيل المثال: شيريل بينارد، **الإسلام الديمقراطي المدني: الشركاء والموارد والاستراتيجيات**، ترجمة إبراهيم عوض، مراجعة وتحليل عبد الرحمن الداخل (القاهرة: تنوير للنشر والإعلام، 2013).

ولهذا فإن تفكيك التقابل القطبي، بين العلماني والمدني، في السياق العربيّ- الإسلاميّ، يقتضي، بالضرورة، إيلاء التقابل بين «الدولة العلمانيّة» و«الدولة الدينيّة» أهميةً خاصةً. ففي هذا التقابل، يكون التناقض، بين ما هو علمانيٌّ وما هو دينيٌّ، في أقوى صيغه الوصفيّة النظرية، والسياسيّة أو الأيديولوجية العمليّة، حيث لا يتحدد أي طرف إلا بنفي الطرف الآخر. وفي سعي لتجاوز الجدل السلبيّ، على طريقة أدورنو ودريدا، نقترح إمكانية تجاوز التناقض، بين هذين القطبين، من خلال مفهوم أو مصطلح المدني/ الدولة المدنية، حيث يمكن أن يلعب هذا المصطلح أو المفهوم دور التركيب بين طرفي أو قطبي الجدل المتناقضين.

2. مصطلح «الدولة المدنية» بوصفه دالًّا فارغًا وعائمًا وكثيفًا

تتمتع لفظة «المدنية»، في الثقافة العربيّة، بحمولة قيمية إيجابية عمومًا، بما يسمح لها بتجاوز التقابل المعياريّ بين «العلماني» و«الدينيّ». والقول بمدنية الدولة يتضمن استبعاد الحديث عن دولة دينيّة، وعن دولة علمانيّة (معادية للدين)، في الوقت نفسه، ورفض للتخيير بينهما، الذي يتخذ، دائمًا، صيغة القضية العنادية: إما دولةٌ علمانيّةٌ، وإما دولةٌ دينيّةٌ، ولا خيار ثالثٌ. ويختلف المدني عن الدينيّ بدون أن يكون معاديًا أو مناقضًا له، ويتقابل أو يتناقض، جزئيًّا، مع العسكري، و«العسكر» هم من ألد أعداء الديمقراطيّة، في عدد من البلاد العربيّة. وتحيل مفردة «المدنية» على مفاهيم الحضارة والثقافة والحداثة، وتتنافى أو تتنافر مع مفاهيم «الهمجية» و«التخلف» وما شابه. ومن المعلوم ارتباط مفهوم الحداثة (السياسيّة) بمفاهيم الديمقراطيّة والعقلانية وحقوق الإنسان العالمية ... إلخ. وتحظى هذه اللفظة أو السمة (للدولة) بقبول «عربيٍّ» واسعٍ نسبيًّا، منذ عصر النهضة، حتى الوقت الراهن[71].

المشكلة أو الإشكالية الأساسيّة في مفهوم أو مصطلح «الدولة المدنية»، يكمن في مضمونه الوصفيّ المائع والغامض جدًّا، لدرجة سمحت لكثيرين بجعله مطابقًا، تقريبًا، لمفهوم «الدولة الإسلاميّة»[72]، في سياقٍ، ومرادفًا أو مماثلًا لمفهوم «الدولة العلمانيّة»[73]، في سياقٍ آخر. لهذا

71 يشير ألبرت حوراني إلى أن فكرة المدنية «قد دخلت العالم الإسلاميّ خصوصًا بواسطة الأفغاني»، يُنظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربيّ في عصر النهضة 1798 – 1939**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، [د.ت.])، ص 144. وفي عصر النهضة، كانت مفردة مدنية سائدةً، وذات دلالات إيجابية عمومًا، لدى المتديّنيّن وغير المتديّنيّن، على حدٍّ سواء، مثل محمد عبده فرح أنطون ورشيد رضا وفرنسيس المراش، على سبيل المثال. ويرى عزيز العظمة أن مصطلح «المدنية» كان يستخدم، في كثير من الأحيان، ليدل على ما نعنيه اليوم غالبًا بمصطلح «العلمانيّة»، وأنَّ كلمة «العلمانيّة» حلت محل كلمة «المدنية»، تحديدًا أو خصوصًا، بحيث أفضى انتشار الكلمة الأولى إلى تراجعٍ، جزئيٍّ ونسبيٍّ، في تداول الكلمة الثانية وانتشارها. يُنظر: عزيز العظمة، العلمانيّة من منظور مختلف، ص 17.

72 يُنظر على سبيل المثال: أحمد بوعشرين الأنصاري، «مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلاميّ: دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية»، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2014/04، شوهد في 2021/06/15، في: https://bit.ly/3zTE1kc

73 يقول أحمد برقاوي، على سبيل المثال: «إذا كان البعض يتكدر من مصطلح العلمانيّة، ويفضل مصطلح المدنية،

السبب ولأسباب أخرى، تعرَّض المفهوم أو المصطلح لهجوم عنيف تجسَّد، على سبيل المثال، في قول جاد الكَريم الجباعي عنه بأنه «تلفيق فكري وتلبيس سياسيّ»[74]، ينم عن «جهل العلمانيين ومكر الإسلاميّين»[75]. والتفسير المعرفي لهذا الهجوم العنيف يكمن، جزئيًّا، في أن هذا المصطلح أو المفهوم ليس له وجودٌ يُذكر في الفلسفة والعلوم الاجتماعيّة[76].

بعيدًا عن رؤية الجباعي لمصطلح «الدولة المدنية» بأنه «شعارٌ فارغٌ»[77]، بالمعنى المعياريّ للكلمة، أرى إمكانية الاستناد، الجزئي، إلى إرنستو لاكلاو وشانتال موف[78] وجف هوسمانس[79]، والتعامل مع هذا المصطلح بوصفه «دالًّا فارغًا» Empty signifier و/ أو «دالًّا عائمًا» Floating signifier و/ أو «دالًّا كثيفًا» Thick signifier، بالمعنى المعرفي الوصفيّ للكلمة. وتتكامل معاني تلك المفاهيم، المستندة إلى ثنائية الدال والمدلول عند فردينان دو سوسور، على الرغم من إمكانية وجود تناقض ظاهريٍّ بينها. وربط السمات الثلاثة المذكورة للدال بمصطلح الدولة المدنية، بوصفه دالًّا، يعني نفي وجود علاقة ماهوية ثابتة بينه وبين مدلوله. وتشير سمة «الكثافة» إلى ارتباط هذا الدال بعدد كبير من المعاني. وتبيِّن سمة «العائم» أن «الأمواج» تتقاذف معانيه الكثيفة وتجعل هذه المعاني متغيرةً، أو قابلةً دائمًا، من حيث المبدأ، للتغير. أما صفة «الفراغ» فتشدد على أنه ليس هناك، بَعد، معنىً ثابتًا أو مهيمنًا فيه أو عليه. فليس هناك معنىً جاهزٌ و/ أو ثابتٌ في مثل هذه المفاهيم أو المصطلحات المرتبطة بالصراعات السياسيّة، وينطبق ذلك، انطباقًا خاصًّا، على مفهوم «الدولة المدنية». فـ«فراغ» هذا المفهوم، وتناقض المعاني المنسوبة إليه، يبينان أن الصراع، في خصوصه، لم

فليكن. وعندها سيكون مصطلحا العَلمانية والمدنية مترادفين، لأن جوهرهما واحد»، يُنظر: أحمد برقاوي، «قول في العلمانيّة والمدنية»، صحيفة البيان، 2018/04/21 شوهد في 2021/06/15، في: https://bit.ly/3jSVrYB

74 ربما يمكن أن نستثني، نسبيًّا، حديث جون لوك عن الحكومة المدنية civil government. يُنظر: جون لوك، **في الحكم المدني**، ترجمة ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959).

75 جاد الكريم الجباعي، «جاد الكريم الجباعي: بعد ثقافة العبيد تأتي ثقافة الحرية»، **صحيفة العرب**، 2015/04/12، شوهد في 2021/06/15، في https://bit.ly/2VnoolQ

76 جاد الكريم الجباعي، «'الدولة المدنية' تلفيق فكري وتلبيس سياسّي بقلم جاد الكريم الجباعي»، **سودارس**، 2012/07/23، شوهد في 2021/06/15، في https://bit.ly/3jSW4RX

77 جاد الكريم الجباعي، «العلمانيّة من منظور الدولة الوطنية»، **مركز آفاق للبحوث والدراسات**، 2012/01/18، شوهد في 2021/06/15، في https://bit.ly/3zUdAed

78 Cf. Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics (London: Verso, 1985 [2014]); Ernesto Laclau, On Populist Reason* (London: Verso, 2005).

79 Cf. Jef Huysmans, "Security! What do you Mean? From Concept to Thick Signifier", *European Journal of International Relations*, no. 4, issue. 2 (1998), p. 226-255.

يُحسم بعد، إلا حسمًا جزئيًّا. والحديث عن جزئية هذا الحسم يعني أن فراغ الدال من المعنى ليس كاملاً، فثمة أساسٌ أوليٌّ يمكن أن يُبنى عليه التركيب الجدلي للتناقض بين العلماني أو الدولة العلمانيّة والدينيّ أو الدولة الدينيّة.

ألا يفضي الحديث عن فراغ الدال، وكونه عائمًا وكثيفًا، إلى زيادة إمكانيات سوء الفهم في النقاشات الدائرة حوله؟ نعتقد أن الإجابة يمكن أن تكون بالنفي، لسببين على الأقل. من ناحية أولى، إن الإقرار بفراغ الدال، وكونه عائمًا وكثيفًا، يعني الإقرار بأن المعنى ليس ناجزًا مسبقًا، بل بحاجة إلى بناء وتوافق. والبناء والتوافق، هنا، ليسا معرفيين، ومتعلّقين بالأفراد، فحسب، بل يرتبطان ارتباطًا وثيقًا بالأوضاع والصراعات السياسيّة والاجتماعيّة، أيضًا. ومن ناحية ثانية، الفراغ ليس كاملاً، والعوم أو التغير ليس مطلقًا، وتؤشر الكثافة على وجود مسبق لما ينبغي أخذه في الحسبان والانطلاق منه. المعاني، في مثل هذه السياقات، تُبنى، أو ينبغي لها أن تُبنى، لكن عمليّة البناء لا تنطلق من عدم، ولا تتأسس على فراغ.

ثمة ضرورةٌ، أو فائدةٌ، في خروج النقاشات الدائرة، في الفكر العربيّ المعاصر، عمومًا، من إطار التحزبات الأيديولوجية المعياريّة الخالصة التي تقسم العالم، مانويًّا، إلى ما هو خيرٌ وما شريرٌ، وما هو جيدٌ وما هو سيءٌ. والخروج، الجزئي والنسبي، من تلك التحزبات لا يعني نفي أو إنكار وجود بعد و/ أو أساس أيديولوجيٍّ لتلك النقاشات، وإنما يعني الكشف عن ذلك البعد أو الأساس، من جهة، وضبطه، والبحث عن تسويغه ومسوغاته، معرفيًّا، بما يسمح بفهم ذاتيٍّ أفضل، من جهة، ويفسح المجال للفهم المتبادل، والتفاهم، مع المختلفين، معرفيًّا وأيديولوجيًّا، من جهة أخرى. وانطلاقًا من ذلك الفهم والتفاهم، يمكن للنقاش مع الآخرين، وللاتفاق أو الاختلاف معهم، أن يكون ذا معنىً، معرفيًّا على الأقل.

قائمة المراجع

احجيج، حسن. «مغالطة ثنائية الدين/التدين في ضوء نظرية الممارسة المستلهمة من فلسفة فتغنشتاين المتأخرة». **مؤسسة مؤمنون بلا حدود**، 2015/03/31، ص 1-23، شوهد في 2021/06/15، في: https://bit.ly/3nc2Jsi

أركون، محمد. **العلمنة والدين، الإسلام. المسيحية. الغرب**. ط 3. بيروت/ لندن: دار الساقي، 1996.

الأفغاني، جمال الدين الحسيني. **رسالة الرد على الدهريين**، ترجمة محمد عبده، تحقيق أحمد ماجد. بيروت: دار المعارف الحكمية، 2017.

الأنصاري، أحمد بوعشرين. «مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلاميّ: دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية»، الدوحة: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، أبريل 2014.

برقاوي، أحمد. «قول في العلمانيّة والمدنية»، **صحيفة البيان**، 2018/04/21 شوهد في 2021/06/15، في: https://bit.ly/3jSVrYB

البستاني، بطرس. **نفير سورية**. بيروت: دار فكر للأبحاث والنشر، 1990.

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانيّة في سياق تاريخيٍّ، الجزء الأول. الدين والتدين**. بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

_____. «مدخل إلى معالجة الديمقراطيّة وأنماط التدين»، في: **حول الخيار الديمقراطي. دراسات نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1994، ص 55-158.

بينارد، شيريل. **الإسلام الديمقراطي المدني: الشركاء والموارد والاستراتيجيات**، ترجمة إبراهيم عوض، مراجعة وتحليل عبد الرحمن الداخل. القاهرة: تنوير للنشر والإعلام، 2013.

الجابري، محمد عابد. **الدين والدولة وتطبيق الشريعة** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1996.

_____. **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربيّ المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1992.

الجباعي، جاد الكريم. «جاد الكريم الجباعي: بعد ثقافة العبيد تأتي ثقافة الحرية». **صحيفة العرب**. 2015/04/12، شوهد في 2021/06/15، في https://bit.ly/2VnoolQ

_____. «العلمانيّة من منظور الدولة الوطنية». **مركز آفاق للبحوث والدراسات**. 2012/01/18، شوهد في 2021/06/15، في https://bit.ly/3zUdAed

_____.«'الدولة المدنية' تلفيق فكري وتلبيس سياسيّ بقلم جاد الكريم الجباعي». **سودارس**. 2012/07/23، شوهد في 2021/06/15، في https://bit.ly/3jSW4RX

حنفي، حسن ومحمد عابد الجابري. **حوار المشرق والمغرب. نحو إعادة بناء الفكر القوميّ العربيّ**. بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 1990.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربيّ في عصر النهضة 1798 – 1939**. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، [د.ت.].

درويش، حسام الدين. «العلاقة بين الفلسفة والدين، بين الديمقراطيّة والإسلام: في ضرورة التحليل المفاهيمي والنقدي». **مجلة قلمون**. العدد 8 (أبريل 2019)، ص 277-284.

_____. **إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة: نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار**. الدوحة: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.

_____. «النقاب بوصفه مشكلةً وإشكاليةً: بين الهداية والتنوير (مناقشة نقدية لمقالة أ. رجاء بن سلامة)». **موقع الأوان**. 2013/12/8، في: https://bit.ly/3yWxFz7

روا، أوليفييه. **الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة**. ترجمة صالح الأشمر. بيروت: دار الساقي، 2011.

طرابيشي، جورج. **هرطقات عن الديمقراطيّة والعلمانيّة والحداثة والممانعة العربيّة.** بيروت: دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، 2006.

عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين.** بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث، 2014.

العظم، صادق جلال. «الدولة العلمانيّة والمسألة الدينيّة: تركيا نموذجًا»، **مجلة الدراسات الفلسطينية.** العدد 82 (2010)، ص 14-23.

_____. **الإسلام والنزعة الإنسانيّة العلمانيّة**، ترجمة فالح عبد الجبار. دمشق/ بيروت/ بغداد: دار المدى، 2007.

_____. **ما بعد ذهنية التحريم. قراءة 'الآيات الشيطانية'، رد وتعقيب.** ط 2. بيروت: دار المدى، [1997] 2004.

_____. **ذهنية التحريم. سلمان رشديّ وحقيقة الأدب.** ط 3. بيروت: دار المدى، [1992] 1997.

_____. **نقد الفكر الدينيّ. طبعة ثانية مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف والناشر.** بيروت: دار الطليعة، [1969] 1970.

_____. **النقد الذاتيّ بعد الهزيمة.** ط 4. بيروت: دار الطليعة، [1968] 1970.

_____. **الحب والحب العذري.** ط 8. دمشق/ بيروت/ بغداد: دار المدى، [1968] 2007.

العظمة، عزيز. **دنيا الدين في حاضر العرب.** بيروت: دار الطليعة، 1999.

_____. **العلمانيّة من منظور مختلف.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط. 2، 1998.

_____. **الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع.** بيروت: دار الساقي، 1992.

غليون، برهان وأمين، سمير. **حوار الدولة والدين.** بيروت: المركز الثقافي العربيّ، 1996.

غليون، برهان وآخرون. **حول الخيار الديمقراطي. دراسات نقدية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1994.

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين.** ط 4. بيروت: المركز الثقافي العربيّ، [1994] 2007.

كازانوفا، خوسيه. **الأديان العامة في العالم الحديث**، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند. مراجعة بولس وهبة. بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2005.

لوك، جون. **في الحكم المدني**. ترجمة ماجد فخري. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959.

لويس، برنارد. **أين الخطأ؟ التأثير الغربي واستجابة المسلمين.** ترجمة محمد عناني. دراسة وتقديم رءوف عباس. القاهرة: سطور، 2003.

محمود، صبا. **الاختلاف الدينيّ في عصر علماني: تقرير حول الأقليات.** ترجمة كريم محمد. بيروت: مركز نماء للبحوث والأبحاث، 2018.

المسيري، عبد الوهاب. **العلمانيّة الجزئية والعلمانيّة الشاملة**. 2 مجلدات. القاهرة: دار الشروق، 2002.

المسيري، عبد الوهاب وعزيز العظمة. **العلمانيّة تحت المجهر**. بيروت/ دمشق: دار الفكر، 2000.

المركز العربيّ Arab Center. «السياقات التاريخيّة لنشوء العلمانيّة -عزمي بشارة». موقع اليوتوب، 2012/05/23، شوهد في 2021/06/15، في: https://bit.ly/3na8nLL

هابرماس، يورغين. **مستقبل الطبيعة الإنسانيّة: نحو نسالة ليبرالية**. ترجمة جورج كتّورة، مراجعة أنطوان الهاشم. بيروت: المكتبة الشرقية، 2006.

Holyoake, George Jacob. *Principles of Secularism*. 3rd ed. revised. London, Austin & Co., 1870.

Huysmans, Jef. "Security! What do you Mean? From Concept to Thick Signifier". *European Journal of International Relations*. no. 4, issue. 2 (1998), p. 226-255.

Gadamer, Hans-Georg. "Text and Interpretation". Dennis J. Schmidt & Richard Palmer (trans.). in: Diane P. Michelfelder & Richchard E. Palmer (eds.). *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. New York: State University of New York Press, 1989, p. 21-51.

Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 1985.

Kleine, Christoph & Monika Wohlrab-Sahr. "Research Programme of the HCAS 'Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities". *Kolleg-Forschungsgruppe Multiple Secularities*. Universität Leipzig. 03/2016, accessed at 15/06/2021, at: https://bit.ly/3tn8zID

Laclau, Ernesto. Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 1985 [2014].

Laclau, Ernesto. *On Populist Reason*. Verso: London, 2005.

Kirchin, Simon. *Thick Evaluation*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

_____ (ed.), *Thick Concepts*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Lewis, Bernard. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. London: Phoenix, 2002.

Väyrynen, Pekka, *The Lewd, the Rude and the Nasty: A Study of Thick Concepts*. New York: Oxford University Press, 2013.

دراسات

دراسة المُقدَّس بوصفها أفقًا إنسانويًّا جديدًا
عن مقاربة ميرتشيا إليادي في تاريخ الأديان

ياسين اليحياوي*

doi:10.17879/mjiphs-2022-3905

ملخص:**

كيف يُـمكن استعادة المعنى في حياتنا الراهنة؟ إنَّه السؤال المحوري الذي تتعرض له هذه الدراسة، مُوضحةً أنَّ إحدى سبل الإجابة تكمن في الإمكانات العدة للدراسة المعرفية للمُقدَّس في تغيير ذواتنا وفتح أفق إنسانويّ جديد، قادر ليس فقط على استعادة المعنى، بل أيضا على تجاوز مأزق العنف الدينيّ المتأسس على دعوى احتكار الحقيقة. أستند في هذه المُحاولة إلى ما قدَّمه مؤرخ الأديان ميرتشيا إليادي في دراسته للظاهر الدينيّة، سواء في علاقة المُقدَّس بالدُنيويّ، أو في مُحاولته الإجابة عن أزمة إنسان الحداثة؛ لاسيما أنَّ السعي إلى نزعة إنسيّة/ إنسانويّة جديدة، يُعد بمثابة العنصر الأساس الذي يُضفي الانسجام والتماسك على كل أعمال إليادي، بدءًا بمُحاولته النظريّة التي سعى من خلالها إلى دراسة الميثة والرمز وثنائية المُقدَّس/ الدُنيويّ؛ وانتهاء بأعماله الروائيّة والمسرحيّة التي عكستْ نظريّته في قالب قصصي. يُمكن إذن تحديد السؤال الإشكالي للورقة على النحو الآتي، كيف يُمكن لدراسة المُقدَّس بالمنهج الإليادي أن تفتح الأفق لإنسانويّة جديدة؟ وبُغية تقديم الإجابة، قُسِّمتْ الورقة إلى ثلاثة محاور، سيتطرَّق الأول إلى أزمة فقدان المعنى في الحداثة وهو الهاجس المركزي الذي تتمحور حوله العديد من أعمال إليادي؛ وسيتم التطرق في المحور الثاني إلى جدليّة المُقدَّس/ الدُنيويّ التي ميَّزت مُقاربته للظاهرة الدينيّة؛ أما المحور الأخير فسيتم تخصيصه للأفق الإنسانوي في دراسة المُقدَّس.

كلمات مفتاحية: ميرتشيا إليادي؛ مُقدَّس؛ دُنيويّ؛ إنسانويّة جديدة؛ تاريخ الأديان

* باحث بالمعهد العالي للدراسات الإسلاميّة Zentrum für Islamische Theologie بجامعة مونستر، ألمانيا.

** أتقدم بالشكر الجزيل للدكتور عبد العزيز لبيب على تعليقاته المفيدة على النسخة الأولى من هذه المقالة.

The study of the sacred as a humanistic horizon
On the Mircea Eliade's approach in the History of Religions

Yassine Yahyaoui*

Abstract:

The aim of this research is to highlight the importance of the academic study of the sacred in the field of the history of religions, and its impact on opening a new humanistic horizon that allows to overcome the dilemma of religious violence. In this paper, I based on what the historian of religions Mircea Eliade presented in his study of the religious phenomenon, whether in the dialectic of the sacred and the profane, or in his attempt to answer the contemporary human crisis; especially since the quest for a new humanism is considered as the cornerstone that brings coherence to all of Eliade's work. The problematic question of the paper can then be defined as follows: How can Eliade's approach to the study of religions open the horizon for a new humanism?

Keywords: Mircea Eliade; Sacred; Profane; New Humanism; History of Religions

* Researcher at Centre for Islamic Theology at Münster University, Germany.

مدخل

تكمن أهميّة الإحالة على مُدونة المؤرخ والروائي الروماني ميرتشيا إلياديMercia Eliade [1] (1907-1986) كمرجع لدراسة إشكاليّة هذه الورقة، نظرًا لكونه من الباحثين الأوائل في حقل تاريخ الأديان الذي أعاد التفكير في علاقة الدين والعلمانيّة وعلاقة المُقدَّس بالدُنيويّ، وهي القضايا التي مازالت مُحتفظة براهنيتها سواء في السياق الغربي أو العربيّ؛ خاصّة وأنَّ منهجه ونتائج أبحاثه تجاوزتْ المقاربة الوضعانيّة التي اقتحمت العديد من التخصصات في العلوم الاجتماعيّة من قبيل السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والتاريخ. وقد كانت مدرسة دوركهايم نموذجًا لضبط العلاقة بين الدين والمُجتمع من مرجعيّة عقلانيّة وضعيّة؛ فتجلى من ثمَّ التجاوز الذي وضعه إلياديكسؤال مُؤرق للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة على حد سواء، وعن مدى قدرة النموذج العقلاني الوضعاني على استحواذ ضبط العلاقة بين الدين والمجتمع والدولة، بوصفه نموذجًا تفسيريًا وحيدًا. لقد رفض المقاربات التي سعت إلى تفسير الدين من منظور غير دينيّ؛ كما اهتم بشكل خاص بميثات[2] الأصول وكيف يتم إعادة تمثلها في الطقوس داخل ثنائيّة المُقدَّس/ العادي؛ وساهم أيضا في تطوير مورفولوجيا المُقدَّس التي سمحتْ له بتحديد الأشكال الأساسيّة التي يتجلى من خلالها. طور هذه النظريات خلال مسيرته الأكاديميّة في

1 يكتب اسم ميرتشيا إلياديحسب نظام الألفبائيّة الصوتيّة الدوليّة IPA كالتالي: mirtʃea eli'ade. ونظرًا لتعدد رسم اسمه عند نقله للحرف العربيّ فيما تُرجم له من أعمال، فقد ارتأيت أن أثبت الاسم، كما توصلت إليه اعتمادًا على الألفبائيّة الصوتيّة الدوليّة، في متن الورقة، وأترك اختيار المُترجم في الهامش عند الإحالة عليه.

2 تم اختيار مُصطلح «ميثة» بديلاً عن «أسطورة»، لأنَّ الترجمة الدقيقة لـ Myth هي قصة الآلهة، وليست أسطورة، أو خُرافة كما هو شائع في الكثير من الكتابات. قصة الآلهة هو التوظيف الذي استخدمه هوميروس بادئ الأمر، ويُعد أقدم توثيق مدون ذُكرتْ فيها العبارة، ولأنَّ عبارة «قصة الآلهة» مركبة، وتحمل معان قدْ لا تُحيل على توظيفها الأصلي في السياق الدلالي العربيّ، فقد ارتأيتُ ترجمة Myth بشكل حرفي إلى ميثة، ومنهُ الميثولوجيا باعتبارها العلم الذي يدرس قصص الآلهة. وكان لاختيار جورج رزق لفظة ميثة عوض أسطورة في ترجمة كتاب بيار فيرنان *Mythe et pensée chez les Grecs* دلالة على فهم التطور اللغوي لمصطلح أسطورة وتاريخه المورفولوجي عند العرب والغرب. وأمَّا مصطلح أسطورة فالراجح أنَّ دلالته تعني التاريخ، ويُثبتُ البحث الفيلولوجي، كما أشار لذلك وجيه كوثراني في كتابه **تاريخ التأريخ**، أنَّ أسطورة لفظة عربيّة حميريّة الأصل تنتمي إلى جذر سامي، وانتقلتْ إلى اللغة اليونانيّة عن طريق الفينيقيين. كما أنَّ الاستعمال القرآني الأول وظَّف أسطورة وجمعها أساطير بالمعنى نفسه الذي تُحيل عليه عبارات من قبيل الخبر والحديث والقصة، ولم تأخذ معناها المعياريّ القدحي إلا مع المُفسرين الذين قرنوا الأسطورة بقصص الأقدمين ومُعتقدات ما قبل الإسلام. يُنظر: جان بيار فرنان، الأسطورة والفكر عند اليونان دراسات في علم النفس التاريخيّ، ترجمة: **جورج رزق** (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2012)، ص 7-20؛ وجيه كوثراني، **تاريخ التأريخ**، ط 2 (بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 37-42.

العديد من الكتابات، من قبيل **أسطورة العود الأبدي**[3]؛ **المُقدَّس والعادي**[4]؛ **الشمانيّة والتقنيات القديمة للوُجد**[5]؛ **مصنف في تاريخ الأديان**[6] وغيرها.

لم يكتف إلياد بمجرد مساءلة المناهج الغربيّة في مقاربتها للدين -شأنه في ذلك شأن العديد من الباحثين في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي-، بل سعى من خلال انتاجه الفكري على مدار نصف قرن من الزمن إلى اقتراح إنسانويّة جديدة[7]، آمن بأنها سبيل لحل إشكالات الإنسان المُعاصر. ومع أواخر القرن العشرين أثبتتْ أبحاث إلياد نوعا من الصرامة المنهجيّة أمام الانتقادات العديدة المُوجهة لها، وأظهرتْ اتساقًا وقوة تأويليّة في تحليل الظاهرة الدينيّة، على الرغم من أنَّ إلياد لم يؤلف على مدار مسيرته الأكاديميّة أي كتاب يتطرق لطريقة اشتغاله على المُقدَّس. ولن يكون من المُجازفة القول إنَّ اسهاماته العديدة جعلت منه واحدًا من بين أهم مؤرخي الأديان المُعاصرين.

غير أنَّ الاهتمام بفكر إلياد لم يكن مُزامنا للفترة التي أصدر فيها مؤلفاته في تاريخ الأديان. إذ إلى حدود عام 1978 لم تشهد الساحة الأكاديميّة في فرنسا سجالاً بشأن مقاربته الحديثة[8]، على الرغم من أنَّ أغلب مؤلفاته، إلى حدود تلك الفترة، كُتبتْ في فرنسا وباللغة الفرنسيّة. وقد ظل انتاجه الفكري مُهمشًا من قبل المُتخصصين في الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والتاريخ وغيرها من التخصصات، بل إن العديد منهم أبدوا توجسهم من أفكاره زعمًا أنَّها لا تقف على صرح علمي دقيق، رافضين نظرياته، بتهمة كونها مُجازفات مُغرقة في العموميّة[9]. ومع بداية التسعينيات أخذ النقد منحى آخر، حيث وُصفتْ مقاربة إلياد بـ«الدجل وتزييف العلم»[10]،

3 Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition* (Paris: Gallimard, 1965).

4 Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane* (Paris: Gallimard, 1965);
مرسيا إلياد، **المُقدَّس والعادي**، ترجمة عادل العوا (بيروت: التنوير، 2009).

5 Mircea Eliade, *Le chamanisme: et les techniques archaïques de l'extase* (Paris: Payot, 1950).

6 Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Georges Dumézil (préf.) (Paris: Payot, 1949).

7 من أهم الدراسات التي أُفردتْ لهذه القضيّة، دارسة ديفيد كَيف، وهي بمثابة سيرة ذاتيّة علميّة، قرأ من خلالها كَيف مُجمل أعمال إلياد، الأكاديميّة والأدبيّة والصحفيّة، علَى ضوء فكرة «النزعة الإنسانويّة الجديدة»، يُنظر:
David Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism* (Oxford: Oxford University press, 1993), p. 12-13, 103.

8 Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux* (Paris: Payot, 1982), p. 11.

9 للوقوف على مختلف الانتقادات لمنهجيّة ميرتشيا إلياد يُنظر:
Stanislas Deprez, *Mircea Eliade: La philosophie du sacré* (Paris: L'Harmattam, 1999), p. 75-83.

10 أحيل في هذا الصدد على دانيال دوبويسون Daniel Dubuisson، وهو من بين الرافضين لمقاربة ميرتشيا إلياد، وبالإضافة إلى انتماء دوبويسون إلى المدرسة الدوركايميّة، فقد اعتبر أيضا أن نظريّة إلياد متأثرة بمعاداة الساميّة، يُنظر:

ومحاولة تأويلها من خلال الرجوع إلى ماضيه السياسيّ والتواطؤ المفترض مع سياسات اليمين في رومانيّا[11]. على الجانب العلمي، فإنَّ جزءا من هذا النقد جاء من خلفيّة دوركايميّة تتبنى المُقاربة الوضعيّة في دراسة الميثة والمُقدَّس، وفي المقابل كان إلِيادي مُعترضًا على النظريّة الاختزاليّة الدوركايميّة[12]، بل كثيرا ما اعتبر نتائجها السوسيولوجيّة أكبر جناية على تاريخ الأديان ودراسة المُقدَّس[13]. كما يرجع جانب من هذا الصراع إلى طبيعة المُقاربة نفسها، فُرواد مدرسة دوركايم يُحاولون الفصل النهائي بين الذات والموضوع، جاعلين من المُقدَّس مرحلة جهل وطورًا من أطوار البشريّة، فتكون من ثمَّ دراسة الظاهرة مُقتصرة على الجانب الموضوعيّ الصارم؛ في المقابل يقترح إلِيادي مذهبًا إنسانويًّا جديدًا هو نتيجة لتفاعل الذاتيّ بالموضوعيّ، والروحي بالمعرفي في الآن معًا.

شهدتْ العقود الأخيرة مُنعطفا آخر في النقاش داخل حقل «تاريخ الأديان»، الذي يُعد جُزءًا من تحول نقدي مع انحصار المناهج الفينومينولوجيّة وهيمنة العلوم الاجتماعيّة، وهو

Daniel Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle : Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade* (Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires de Lille, 1993) ; Daniel Dubuisson, *Impostures et pseudo-science: L'œuvre de Mircea Eliade* (Villeneuve d'Asq: Presses universitaires du Septentrion, 2005).

11 اعتمد دوبويسون في هذه الحجة على المقالة التي نشرتها أدريانا بيرغر Adriana Berger عام 1989، وهي أول عمل توثيقي ربط إلِيادي بالحركة اليمينيّة الرومانيّة، وستتوالى الدراسات التي تطرقتْ إلى الحياة السياسيّة لإلِيادي، معتمدةً على عمل بيرغر. من المُهم في هذا الصدد الإشارة إلى أنَّ براين ريني Bryan Rennie قدَّم مُراجعة لمخُتلف الوثائق التي اعتمدتْ عليها بيرغر، وأظهر تحيزها غير الأكاديمي، مُشيرًا إلى أنَّ ربطها لإلِيادي بمعاداة الساميّة لا أساس له من الصحة. حول عمل كل من بيرغر وريني يُنظر:

Adriana Berger, "Fascism and Religion in Romania", *The Annals of Scholarship*, vol. 6, no. 4 (1989), p. 455-465; Bryan S Rennie, "The diplomatic career of Mircea Eliade: A response to Adriana Berger", *Religion*, vol. 22, no. 4 (1992), p. 375-392;

ما زالتْ هذه القضيّة تُثير النقاش بين أوساط المؤرخين، لاسيما فيما يتعلّق بإعادة كتابة التاريخ وتصفيّة إرث مُعاداة الساميّة. ويبدو مناسبا هنا أن أقتبس هذا النص من آخر النقاشات حول الموضوع التي قدمه ريني، حيث انتبه إلى أن الاتهامات المُوجهة إلى إلِيادي بمُعادة الساميّة كانت سببا في رفض مقاربته حول الدين والمُقدَّس في بعض الأوساط الأكاديميّة، يقول في ذلك: «لقد جادل دانيال دبويسون عام 1993 بأن معاداة الساميّة المتأصلة عند إلِيادي قد أفسدتْ تحليلاته للمُقدَّس؛ وفي عام 1999، قال ستيفن واسرستروم في كتابه **دين بعد دين** *Religion after Religion* إن إلِيادي 'يقف على كومة من الجثث' [يقصد بذلك إبادة اليهود في رومانيّا] (...)، يجب هنا التأكيد على أنَّ تطور فهم إلِيادي للدين لم يكن مؤسسًا على معادات الساميّة، بل من خلال احتكاكه بالأرثوذكسيّة الرومانيّة وديانة شبه القارة الهنديّة، ومن سعة الاطلاع الكبيرة لديه، ومن وضوح الرؤية في مقاربته»، يُنظر:

Bryan Rennie & Philip Ó Ceallaigh, «Mircea Eliade and Antisemitism: An Exchange», *Los Angeles review of books*, (13/09/2018), accessed on 17/12/2021, at: https://bit.ly/3tixT4x

12 ميرتشيا إلياده، **البحثُ عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة سعود المولى (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2007)، ص 22، 78.

13 Deprez, p. 36.

تحول ثقافي أوسع نحو المقاربات ما بعد الحداثيّة[14]. يُمكن القول إنَّ مؤرخ الأديان جوناثان ز. سميث Jonathan Z. Smith (ت. 2017)[15]، زميل إلِيادي بجامعة شيكاكو، كان من أبرز الأسماء التي ميَّزتْ هذا المُنعطف[16]، حيث كانت القضيّة المركزيّة، داخل حقل «تاريخ الأديان»، هي كيفيّة التعامل مع المفهوم المُراوغ لـ«الدين» كفئة للتصنيف، وعن مدى علميّة الأسلوب الذي اعتمده إلِيادي في مقارنة الأديان. مع ذلك، لم يكن لهذا المُنعطف القدرة على التعامل مع القضايا ذات الأهميّة الأخلاقيّة، لذلك بقيت مُقاربة إلِيادي الأقرب إلى مُعالجة مُشكلة وجودنا التاريخيّ وعلاقتنا بالمُقدَّس

نزع القداسة وأزمة إنسان الحداثة

«بوسعنا القول إنَّ كل أزمة وجوديَّة تضع من جديد، موضع تساؤل، وفي الآن عينه، واقع العالم ووجود الإنسان في العالم»[17]

تبرز أزمة فقدان المعنى التي يعيشها الإنسان في زمن الحداثة، بوصفها إشكاليّة محوريّة عند إلِيادي، حاول من خلال مُساهماته أن يُقدم حلولا لها. قد يبدو اليوم أن الإجابات التي قدَّمها ليست ذات صلة بالإشكاليات الراهنة، لاسيما مع التطور التكنولوجي والعولمة وأثر ذلك على العديد من المفاهيم السياسيّة. غير أنَّ مقاربة إلِيادي، إذا ما وُضعتْ في سياقها التاريخيّ، تُظهر مدى فرادتها بوصفها مُساهمة قُدِّمتْ من داخل «تاريخ الأديان» كحقل أكاديمي.

يشترك إلِيادي مع العديد من فلاسفة ومؤرخي جيله الذين عاصروا أهوال الحرب العالميّة الثانيّة، في نظرتهم الحذرة من سيرورة التقدم[18]. ولم يكن هذا الموقف، نابعًا فقط من مُشاهدة آثار الحرب

14 حول أثر مقاربات ما بعد الحداثة على الدراسات الدينيّة يُنظر:
Jeremy Carrette, "Religion and Post-Structuralism", in: John Hinnells (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London: Routledge, 2009), p. 274-290.

15 Cf. Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

16 حول المقارنة بين مقاربة إلِيادي ذات البُعد الفينومينولوجي-التاريخيّ ومقاربة سميث ما بعد الحداثيّة يُنظر:
Allan Sun, "Chasing One's Tail: Some Reflections on the Methodologies of Mircea Eliade and Jonathan Z Smith", in: Victoria Barker and Frances Di Lauro (eds.), *On a Panegyrical Note: Studies in Honour of Garry W. Trompf* (Sydney: Dept. of Studies in Religion, University of Sydney, 2007), p. 189-204.

17 ميرسيا إلِياد، **الأساطير والأحلام والأسرار**، ترجمة حسيب كاسوحة (دمشق: منشورات وزارة الثقافة في الجمهوريّة العربيّة السوريّة، 2004)، ص 17.

18 حول سرديّة التقدم يُمكن الإحالة على باحثين أكاديميين يتطرقان للموضوع من وجهتي نظر مُختلفتين، الأول ستيفن بينكر في كتابه **التنوير الآن**، والثاني تزفيتان تودوروف في كتابه **أعداء الديمقراطيَّة الحميمون**. دافع بينكر على مُكتسبات عصر التنوير والحداثة باعتبارها سببا في ازدهار المُجتمعات على شتى الأصعدة، الصحة والتعليم والحقوق

بعد أن أخفق التقدم في تحقيق وعوده؛ فقد سبق لعلماء من قَبل أن استشرفوا ما قد تؤول إليه الحداثة، ومن أبرزهم ماكس فيبر Max Weber (ت. 1920) الذي استخدم عبارة «نزع السحر عن العالم» Entzauberung der Welt[19]، لوصف عالمٍ مؤسسٍ على النظرة العلميّة وليس النظرة الدينيّة، ومُرتبط بحضور الموقف العقلاني في فهم الطبيعة وقوانينها. لظاهرة نزع السحر عن العالم، بحسب فيبر جانب إيجابي يتمثل في كونه مُحفزًا للعقلانيّة ومخرجا للإنسان من عالم اللامعقول والخرافة؛ أما الجانب السلبيّ فيتجلى في كونه يمثل قطيعة مع التناسق والانسجام الذي بلوره الإنسان في علاقته مع الطبيعة.

تكمن فرادة مقاربة إلِيادي في مُحاجته بأنَّ التطور الذي شهدته المُجتمعات الغربيّة، وهيمنة مفهوم التقدم الذي ميَّز مرحلة الحداثة، أدّى إلى عمليّة متواصلة ومُستمرّة لنزع القداسة Désacralisation عن العالم؛ بإقصاء البعد المُقدَّس والمُتعالي Transcendante وتجريد الرموز والميثات من قيمتها الرمزيّة، مما أسفر عن فُقدان الإنسان للمعنى من الوجود[20]، وانقطاع اتصاله بالكون Cosmos بعد إعلان موت الإله[21].

والأمن والسلام، مُعتمدًا في ذلك على إحصائيات تُؤكد نظرته الإجابيّة للتقدم، يأتي هذا الموقف من بينكر، وبشكل واضح، في مواجهة ما أسماه بالتيار التشاؤمي الذي يرى في النهج النيوليبرالي سببا في غياب العدالة الاجتماعيّة، وسببا في إطلاق شرارة مخاطر وجوديّة تُهدِّد البشريّة جمعاء، من قبيل الحروب النوويّة والاحتباس الحراري والذكاء الصناعي؛ في حين، يُحاول تودوروف مناقشة التهديدات الداخليّة للديمقراطيّة النابعة من العناصر المُكونة لها، التقدم والحريّة والشعب، دون أنْ يكون هدفه تقويض مشروع الحداثة بقدر ما هو مُحاولة لإيجاد التوازن بين سيادة الشعب وحريّة الفرد -بالإمكان الإحالة أيضا داخل هذا السياق على يورغن هابرماس لاسيما في نظريته عن الحداثة بوصفها مشروعًا لم يكتمل-. إنَّ إدراج هذه الفكرة «سرديّة الحداثة» داخل الحديث عن إنسانويّة جديدة عند إلِيادي، يكمن في مُحاولة وضع مشروعه داخل سياقه التاريخيّ بعد أربعة عقود من إنجازه، ليس بوصفه نقدًا للحداثة أو نزعة ما بعد حداثيّة، وإنمَّا كمُحاولة لإيجاد توازن داخل الحداثة نفسها لمُجتمعات استبدلتْ بشكل نهائي ومُطلق سُلطة المُتعالي بسُلطة الشعب؛ لذلك نجد إلِيادي نفسه ينتقد الغرور -استخدم هنا عبارة تودورف- في استبدال سلطة الشعب بسلطة مُتعاليّة أخرى أدى إلى ظهور أنظمة شموليّة، اعتبرها نوعًا من عودة الدين ورموزه لكن بطريقة سلبيّة.

في جميع الحالات، لا يتطلب الموقف العقلاني أن يتبنى المرء سرديّة الحداثة التي يُدافع عنها بينكر (في شقها المُرتبط بالتقدم) أو التي يُدافع عنها تودورف (في شقها المُرتبط بالحريّة)، ولا سرديّة مابعد حداثيّة ترى في النيوليبراليّة خطرًا على الجنس البشري في نزوع تشاؤمي أشبه ما يكون إلى الأبوكاليبتيّة، بل يحتاج الأمر إلى تفحص نقدي دائم لكل الحُجج المُقدمة من الطرفين. عن الكتابين المُشار إليهما أعلاه، يُنظر:
Steven Pinker, *Enlightenment Now The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress* ([London]: Penguin Books, 2019); Tzvetan Todorov, *Les Ennemis Intimes De La Démocratie* (Paris: Laffont, 2012).

19 يقول ماكس فيبر في محاضرته «العلم بوصفه حرفة» "Wissenschaft als Beruf": «إن مصير عصرنا الذي يتميَّز بالعقلنة والتعقل، والمتميِّز خاصة بنزع السحر عن العالم، قد أدى إلى هدم القيم العليا الساميّة وسحبها من الحياة العامة لتجد لها مكانا في مملكة الحياة الصوفيّة المفارقة أو في أخويّة العلاقات المباشرة المتبادلة بين أشخاص معزولين»، يُنظر: ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2011)، ص 204.

20 Deprez, p. 8.

21 Ibid, p. 9.

تعليقًا على هذه الحُجة، بالإمكان القول أنَّ التقدم الذي شهدته القرون الثلاثة الأخيرة ساهم في تحسين ظروفنا المعيشيّة، وإنَّنا مدينون إلى الحداثة على الاختراعات التي ساهمتْ، بشكل أو بآخر، في ارتفاع متوسط عمر الإنسان وتطور نظام الصحة والتعليم وحقوق الإنسان وتراجع في العنف والصراعات والحروب. غير أنَّ هذا الاعتراف لا يمنع من ضرورة نقد الحداثة، بعد أن أوشك التقدم غير الرشيد على تدمير كوكبنا[22]، وجعلت الإنسان يشك في معنى وجوده وأفعاله[23]. يعتبر إلياد أنَّ هذا التيه -الشك في معنى الوجود-، جاء نتيجة تَغيُّر مفهوم الزمن عما كان سائدًا في تقاليد ما قبل الحداثة؛ لاسيما بعد هيمنة النزعة التاريخانيّة مع الحداثة[24]، التي يعتبرها نوعًا من هروب الإنسان من الماضي[25]. إنَّ هذه النزعة التاريخانيّة ركزت على التاريخ الخاص للإنسان وأهملت أي اهتمام بتاريخ الأصول الميثي[26]، وهي عمليّة تحصر الزمن في المجال الدُنيويّ دون تمييز بين الأحداث، أو إعطائها طابعًا نوعيًّا مُتفوقًا أو مُفارقًا. بمعنى آخر، تعمل التاريخانيّة، وفق النقد الذي قدَّمه إلياد، على نزع القداسة من الزمن، بشكل لا يعود معه لأي شيء قيمةٌ أكبرَ من شيء آخر؛ مما يُسفر نهاية المطاف على فقدان كل الأشياء قيمتها الغائيّة بعد أنْ نُحّي المُتعالي[27] ووُضع في سجن الزمن الدُنيويّ.

22 يتم الخلط في الكثير من الأحيان بين التحذيرات العلميّة التي تصدر عن باحثين متخصصين في علوم الطبيعة -في علم البيئة وعلوم الفضاء وغيرها- وبين مواقف من باحثين ينطلقون في تحذيرهم من موقع مُضاد للحداثة والدولة الحديثة. لا شكَّ أنَّ إحدى أسباب الخلل في التوازن البيئي يكمن في التدخل البشري، الذي صار مُمكنا نتيجة الاستغلال غير الرشيد للموارد الطبيعيّة، غير أنَّ إصلاح هذا الخلل وإيجاد حلول له، لا يُتصور -على المُستوى العملي- أن يتم من خارج الحداثة نفسها، ما يدفع إلى التأكيد على مقولة هابرماس بأن الحداثة مشروع لم يكتمل؛ ولا يبدو أن الموقف المُضاد للحداثة، الذي ينحو في نسخه الأكثر راديكاليّة إلى العدميّة، يُمكن أن يُحفز على إيجاد حلول عقلانيّة لمُشكلة التغير المناخي أو المخاطر التي تُهدد الوجود البشري. حول فكرة هابرماس، يُنظر: يورغن هابرماس، «الحداثة - مشروع لم يكتمل»، ترجمة: فتحي المسكيني، **تبين**، العدد 1 (2012)، ص 183-197؛ Jürgen Habermas, *Die Moderne, Ein Unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze* (Leipzig: Reclam, 1994).

23 وهي بالتأكيد حُجة قدَّمها العديد من الباحثين، إذ على سبيل المثال، يقول المؤرخ والفيلسوف الفرنسي دومينيك جانيكو Dominique Janicaud: «لا يمكن لأحد أن ينكر أنه في فترة زمنيّة وجيزة نسبيًا، حوّل العلم والتكنولوجيا كوكبنا إلى درجة تقويض التوازن البيئي والإثنولوجي، جعلت الإنسان يشك في معنى وجوده وأفعاله، حتى وصلنا الآن إلى مرحلة اضطراب هويته»، يُنظر:
Dominique Janicaud, "'Puissance du rationnel' et techno-sciences", *Terminal*, no. 68 (été 1995), accessed on 15/01/2021, at: https://bit.ly/3rTmhAx

24 إلياد، **الأساطير والأحلام والأسرار**، ص 72.

25 إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 131.

26 إلياد، **الأساطير والأحلام والأسرار**، ص 71.

27 Deprez, p. 10.

لن يكون من المُفاجئ القول إن إنسان ما قبل الحداثة، عكس الإنسان المُعاصر، كان يرهن كل تصرفاته اليوميّة، مهما بدتْ بسيطة، إلى مرجعيّة مُتعاليّة، ليحيى بذلك في المُقدَّس أو بالقرب منه. إنه لمن السهل فهم هذا النزوع عند الإنسان المُتديّن Homo Religiosus؛ ذلك أن المُقدَّس بالنسبة إليه يُعادل القدرة والواقع Réalité[28]، أي بمعنى آخر هو الحقيقي والمُطلق والقادر على إدامة الأشياء[29]، وكل ما دونه فهو زيف ووهم[30]. إن هذا التصنيف للوجود إلى مُقدَّس مرتبط بالحقيقة ودُنيويّ مُرتبط بالوهم، يجعل من حياة الإنسان المُتديّن عبارة عن انتقال بين طقوس عبور Rites de passage من الميلاد إلى ما بعد الوفاة، تكتسي مُكوناتها جميعًا حلة القدسيّ[31] مهما كانتْ بسيطة واعتياديّة[32]؛ في حين جرى نزع القداسة عن جميع هذه التجارب لدى الإنسان اللادينيّ المُعاصر، الذي يُؤول كل أنشطته اليوميّة من قبيل الأكل واللعب والعمل وممارسة الجنس إلى البُعد الفيزيولوجيّ دون أن يُضفي عليها أي بُعد ماورائي، وهو ما يراه إلياديّ ليس نزعًا للقدسيّ في يوميات الإنسان المُعاصر فحسب، بل أيضا نزعًا للبعد الإنسانيّ[33]، وأمرًا طارئًا على التاريخ البشري[34].

من أجل مُواجهة هذه الأزمة قام إلياديّ باستعادة البُعد الدينيّ في الإنسان[35] بوصفه «إنسانًا مُتديِّنًا» Homo Religiosus. لا يتعلّق الأمر هنا بالطقس الدينيّ بحد ذاته، إذ قد تكون الترجمة العربيّة للعبارة التي استخدمها إلياديّ إلى إنسان مُتديّن[36]، سببا في سوء فهم

28 الياد، **المُقدَّس والعادي**، ص 52.

29 مرسيا إلياد، **أسطورة العود الأبدي**، ترجمة نهاد خياطة (دمشق: طلاسدار، 1987)، ص 17؛ ميشال مسلان، **علم الأديان مساهمة في التأسيس**، ترجمة عزالدين عناية (أبو ظبي: كلمة، 2009)، ص 181.

30 يُمكن الإشارة في سياقنا الإسلاميّ إلى العديد من الأمثلة لتجارب صوفيّة تنزع إلى وصف العالم الدُنيويّ بالوهم، وأن الحقيقة الوحيدة المُطلقة هي الألوهي. وليس هذا النزوع نحو وصف العالم الدُنيويّ بالوهم رهين التّجربة الإسلاميّة بل هو بنيّة ذهنيّة يمُكن رصدها في مُختلف الظواهر والتجارب الدينيّة، يُنظر:
Philip C. Almond, *Mystical Experience and Religious doctrine: An investigation of the study of mysticism in world religions* (Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1982), p. 129.

31 الياد، **المُقدَّس والعادي**، ص 193.

32 إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 155.

33 الياد، **المُقدَّس والعادي**، ص 194.

34 المرجع نفسه، ص 53.

35 لا يَقصد إلياديّ من خلال استعادة البُعد الدينيّ في الإنسان جملة المعتقدات والطقوس المُقنَّنة، أو الحُكم على الإنسان من خلال إدراجه داخل بنيّة دينيّة تاريخيّة مُغلقة.

36 مُتديِّن هو اسم الفاعل من فعل تديَّن، ومن معاني هذه الصيغة ما يُشير إلى العمل والممارسة، يقول سيبويه في ذلك: «وإذا أراد الرَّجل أن يُدخل نفسه في أمر حتَّى يُضاف إليه ويكون من أهله فإنك تقول: تفعَّل»؛ وهو الأمر

لمقاربته، لا سيما عند حصر معنى المُتديّن في الممارس للدين، وهذا يُحيل على الجانب الطقوسيّ من الظاهرة الدينيّة. خلافا لذلك، يُحاجج إلياديّ على أنَّ الإنسان المُتديّن ليس طورًا تاريخيًّا ينقضي بعد الانتقال إلى طور آخر، بل هو بنية أساسيّة في الوعي[37]، تُعطي للإنسان قابليّة تصنيف الموجودات داخل ثنائيّة مُقدَّس/ دُنيويّ، التي يعُدُّها من أهم خصائص الكائن البشري.

إنَّ سبب الأزمة إذن من منظور إلياديّ، يتجلى في فقدان المرجع والمعنى، مما يجعل الإنسان يربط علاقة قوة مع الكون خاضعة لمفهوم السيطرة، تُؤدِّي نهاية المطاف إلى تدمير هذا الكون والعالم المُحيط، في بُعديه المادي والروحي.

تكمن مُحاولة إلياديّ في إعادة إظهار وتفسير البُعد الدينيّ في الإنسان كحل لهذه الأزمة، ليست بشكلٍ معارضٍ للعقلانيّة Anti-rationnelle ولكنه لاعقلانيّ أو فوق عقلانيّ A-rationnelle[38]؛ فإعادة ربط الصلة بين الإنسان والكون، بالإضافة إلى كونها عودة نحو المُقدَّس، فهي الضامن لإرجاع التوازن للمطالب العقلانيّة التقنيّة في الزمن الحديث[39]، وبهذا المعنى يمُكن فهم مقصد إلياديّ عند الحديث عن الإنسان المتديّن بوصفه الإنسان الكامل[40].

الذي قد يؤدي إلى الموافقة بين المُتديّن والشخص الذي يُمارس طقسا دينيّا، على غير المعنى الذي أراده إلياديّ. حول سبويه يُنظر: عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب: **كتاب سيبويه**، تحقيق عبد السلام هارون، ط 3 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988) ج 4، ص 71.

37 Claude-Henri Rocquet, *L'épreuve du labyrinthe: Entretiens avec Mircea Eliade*, (Paris: Editions du Rocher, 2006), p. 176.

38 يبدو هنا من المُناسب الإحالة على رأي رودولف أوتو Rudolf Otto (1869-1937) بشأن هذا الانتقال من العقلاني إلى اللاعقلاني، لاسيما أنَّه من أبرز المؤثرين في رؤية إلياديّ الفينومينولوجيّة؛ يقول أوتو في مقدمة كتابه فكرة القدسيّ ما نصه: «قبل المغامرة في مضمار هذا البحث، أمضيت عدة سنوات في دراسة الجانب العقلاني من ذلك الواقع الأسمى (...) ويُخامرني الشعور بأنَّ من لم يقف من قبلُ للعقل الأزلي دراسة مثابرة وجادَّة، لا يجدر به أن يولي اهتمامه الألوهيَّ الممتنع الوصف»؛ وهو ما يُفيد بأن اللاعقلانيّة هي في حقيقة الأمر نقد للعقلانيّة، يُعيد الاعتبار للعامل الدينيّ في حياة الإنسان المُعاصر، ويظهر هذا المعنى أيضا في قوله: «لا أرمي البتة من وراء هذا إلى الترويج لميل زماننا إلى لاعقلانيّة متهورة وباهرة، بل بالأحرى إلى خوض نقاش معه، في شكل صيغته العليلة. اللاعقلاني اليوم، موضوع يأنس جانبه جميع الذين يتوانون عن أن يعملوا فكرهم، وأن يرسوا قناعاتهم، على أساس تفكير سليم، أو الذين لا يتورَّعون عن التملّص من وعورة ذلك الواجب عليهم». أي بمعنى آخر أن إنتاج رودولف ومن بعده إلياديّ لا يجب أن يُقرأ كمُعارض للعقلانيّة، ولكن بشكل أدق كنقد يُصحح أخطاءها. يُنظر: رودولف أوتو، **فكرة القدسيّ: التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني** (بيروت: دار المعارف الحكميّة، 2010)، ص 21.

39 Rocquet, p. 176.

40 Deprez, p. 12.

جدليّة المُقدَّس/ الدُنيويّ

يعد المُقدَّس بالنسبة لإلياد مركز الظاهرة الدينيّة، فمن خلاله تتم عمليّة التعالي Trenscendance التي تمتاز بها كل تجربة دينيّة. يُدرك الإنسان المُقدَّس من خلال التجلي Hiérophanie، الذي يجعل من الزمن والمكان بُعدين مُميَّزين. فالزمن يصير زمن البدايات المُقدَّس، والمكان هو مركز المُقدَّس. يُناط بالميثات والطقوس تكرار حدث التجلي، الأمر الذي يُضفي المعنى على النظام الكوني للإنسان المُتديّن. وبهذا الشكل، تجعل نظريّة إلياد من المُقدَّس العُنصر الأساسيّ وغير القابل للاختزال في الدين/ الظاهرة الدينيّة.

لا يعني ذلك أن اهتمام الباحث ينصب فحسب على دراسة المُقدَّس، فعلى الرغم من كونه -أي المُقدَّس- رديف القوة والحقيقة والواقع[41]، إلا أنَّه يُدرك وظيفيًا من خلال نقيضه، ليظهر بذلك الدُنيويّ كُملازم له. وبهذا الانتقال الذي أحدثه إلياد في دراسة الظاهرة الدينيّة، يُصبح حضور جدليّة المُقدَّس/ الدُنيويّ أكثر أهميّة من المُقدَّس وحده، إذ من خلال هذه الثنائيّة يمكن إدراك عمليات التجلي التي تُميز جميع التجارب الدينيّة.

يُصبح الشيء مُقدَّسًا بعد عمليّة التجلي التي تمنحه خصائص تُميزه عن الدُنيويّ والعادي، التي من أبرزها، طقوس العبادة وهالة الحُرمة المُحيطة به[42]. إنَّ عبادة الأشياء المُقدَّسة بمُكوّناتها الماديّة، من قبيل الحجر أو الشجر أو الأصنام، لا تتم لذاتها، بل تُعبد أو يُتقرب إليها بما هي تجلٍ للقُدسيّ[43].

يتألف إذن تاريخ الظواهر الدينيّة منذ أقدم الشواهد إلى الأديان المُعاصرة، من جدليّة مُستمرة بين المُقدَّس والدُنيويّ، تتمثل في مُختلف تجارب تجليات المُقدَّس[44]؛ فمن منظور الإنسان المُتديّن لا يُغير هذا التجلي من طبيعة الأشياء فحسب، بل يشمل العالم بمُختلف مُكوناته، إذ هذا الانتقال من العادي إلى المُقدَّس هو ما يُميّز التّجربة الدينيّة[45].

41 الياد، **المُقدَّس والعادي**، ص 52.

42 جدير بالإشارة إلى أن التعبير الدارج على أنَّ المُحرم هو نقيض المُقدَّس، لا يتماشى مع منهجيّة إلياد وجدليّة المُقدَّس/ الدُنيويّ. وعلى الرغم من أنَّ عبارة المُحرم عادة ما توصف بها الأشياء المُناقضة للمُقدَّس في السياق العربيّ الإسلاميّ، فإنَّ الرجوع إلى أصلها اللغوي وإلى بداية عمليات التحريم يُؤكد أنَّ الأصل في المُحرم هو التقديس، ونظرًا لشدة قداسته يتم تحريمه والتحذير من انتهاكه.

43 تجدر الإشارة إلى الأبحاث قبل أطروحة إلياد، خصوصا نظريات كل من ماكس مولر Max Müller (1823-1900) وإدوارد تايلور Edward Tylor (1832-1917)، كانت تذهب إلى كون عبادة الأشياء الماديّة تتم لذاتها وليس لكونها تجل للقدسيّ. يُنظر: إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 132.

44 الياد، **المُقدَّس والعادي**، ص 51.

45 يتحدث عزمي بشارة عن هذا المعنى الفريد عند إلياد قائلًا: «إن الانقال من العادي إلى المُقدَّس هو ما يميّز

على أن هذا الانتقال إذ يؤثر إيجابًا على العالم في متخيل وذهنيّة الفرد والجماعة الدينيّة، فإنَّه أيضا قد يكون مُدمرًا لها؛ يرصد إلیادي لحظتين مفارقتين Paradox تُصبح فيهما هذه الجدليّة بين المُقدَّس/ الدُنيويّ ذات خطر على تطور المُجتمعات، وذلك أثناء عمليات التجلي كما يُعبر عنها الإنسان المُتديّن. إنَّه ذلك الخلل الذي قد يلحق عمليّة الدمج بين المُقدَّس المطلق الذي لا صلة له بالعالم، مع الدُنيويّ النسبي الذي سيصبح تجليًا للمُقدَّس[46]؛ تبرز الأولى عندما تؤدي هذه العمليّة في ذهنيّة المُتديّن إلى تحول المُقدَّس المُطلق إلى نسبي فيفقد بالتالي خاصيّة الكمال ويتحول موضوع التجلي إلى المُقدَّس ذاته، وهو ما نجده في الأديان الوثنيّة؛ أما الثانيّة، فإنَّ التجلي المُستمر للمُقدَّس في الأشياء الدُنيويّة -من الجمادات إلى الإنسان- يُفقدها خصائصها الطبيعيّة[47]، فتنتقل بذلك إلى مجال التحريم والطابوهات، لتتماهى الموضوعات مع المُقدَّس والمُحرم بشكل كلي، فاقدة بذلك ذاتيّتها.

إنَّ هذا العرض لفكرة إلیادي، خصوصًا مع بيان أخطار عمليات التجلي، يطرح سؤالًا رئيسًا، إلى أيّ مدًى يُمكن اعتبار المُقدَّس أصيلًا وليس اختلاقًا من طرف الإنسان؟ يصعب الإحاطة التامة بهذا السؤال في هذا الورقة، لكن يبقى جديرًا بالإشارة أنَّ إلیادي كان على خلاف دائم مع أنصار النظريّة الدوركايميّة، رافضًا بشكل قاطع ردَّ العلاقة بين الظاهرة الاجتماعيّة والظاهرة الدّينيّة إلى الضمير الجمعيّ، وقد كان لنتائج أبحاث جورج دوميزيل Georges Dumézil (ت. 1986) في دراسته للأديان الهندو-أوربيّة[48]، أثر في بلورة هذه الفكرة عند إلیادي؛ إذْ توصَّل إلى أنَّ بنية المُقدَّس الذهنيّة ذات جذور عميقة في الوعي البشري ولها أصول تاريخيّة مُغرقةٌ في القِدَم، رافضًا اختزالها في مُجرد ارتدادات وإسقاطات اللاوعي.

تكمن أطروحة إلیادي في أنَّ تأويل المُقدَّس بالضمير الجمعي، لا يُساعد على فهم الظاهرة الدينيّة محل الدراسة، وسينتهي البحث إلى نتيجة أنَّ الإنسان القديم أو الإنسان المُتديّن كان جاهلًا

الشعور الدينيّ، وينشئُ هذا الانتقال بلغة ميرسيا إلياد فضاءات مُختلفة مكانيًا وزمانيًا، رمزيًا وطقوسيًا، عن الأمكنة الأخرى العاديّة الفيزيقيّة»، يُنظر: عزمي بشارة، **الدين والعلمانيّة في سياق تاريخيّ. الجزء الأول. الدين والتديّن** (الدوحة، بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسات السياسات، 2013)، ص 52-53.

46 Deprez, p. 87.

47 Ibid, p. 88.

48 يقول دوميزيل بعد أن توصل إلى أسس نظريته التي عدلتْ النموذج الدوركايمي وأثبت من خلالها وجود بنية ذهنيّة تسبق الحقائق الاجتماعيّة: «أدركتُ حوالي سنة 1959 أنَّ الأيديولوجيا الثلاثيّة لا تقترن بالضرورة في حياة مُجتمع ما مع تقسيم ثلاثي حقيقي للمجتمع وفقًا للنموذج الهندي؛ ما يبدو واضحًا على العكس من ذلك، أنَّ هذه الأيديولوجيا تظهر كفكرة مثالية un ideal، وفي الوقت نفسه كوسيلة لتحليل ولتفسير القوى التي تضمن سير العالم وحياة الناس»، يُنظر:

Georges Dumézil, *Mythe et Epopée: L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1968), p. 15.

بتفسير الظواهر الدينيّة والاجتماعيّة لذلك أضفى عليها هالة القداسة، في حين أنَّ التعامل مع الأفكار الدينيّة كبنيّة متناسقة تُنظِّم كل سلوكياته وقيمه وفهمه للعالم، هي التي بمقدورها مُساعدة الباحث على فهم الوضع الوجودي لهذا لإنسان[49].

وعلى الرغم من كون المُقدَّس هو في المقام الأول اختيار إنسانيّ، فإنَّه يفرض نفسه على الإنسان باعتباره شرطًا وجوديًّا؛ فعندما يتحدث إلياديّ عن الفرق بين حقيقة المُقدَّس ووهم العادي إنمَّا يعرضه من منظور الإنسان المُتديّن، وهو سعي تمكن من خلاله هذا الإنسان حل أزمته الوجوديّة تُجاه الكون الذي يعيش فيه[50]. إذ أثناء مُواجهة التجلي يكون الإنسان أمام لحظة فارقة يضطر فيها إلى إعادة تقييم الكون الذي يعيش فيه، بين مُقدَّس ودُنيويّ، ومن ثم يتحتم عليه الاختيار والبدء في طقوس عبور جديدة.

جدير بالإشارة إلى أنَّ هذه العمليّة -التجلي- لا تخضع إلى الحس العقلاني[51] فهذا الاختيار الذي يظهر كإيمان دينيّ «هو مجال المطلق واللانهائي والغيبي خارج حدود الإحساس والعقل»[52]. في هذا الصدد، من المُهم التمييز بين ما هو إيماني محض وما هو عقلي محض، إذ يوجد أنواع من الإيمان أو التجارب الدينيّة تتجاوز مجالها الخاص وتبني أساسها على حدود المعرفة[53]، فتكون من ثم قابلة للدحض وللنظر العقلي؛ أمَّا إذا ما بقيت مُحافظة على مجالها الخاص، فإن الطريقة للفهم العقلاني للتجربة الدينيّة عمومًا وتجربة تجلي القدسيّ خُصوصًا تكمن من خلال «فهم معناها وهدفها ووظيفتها في سياقها أو وفق نظامها الخاص بها»[54]، وهو نفس ما أكَّده إلياديّ ودعا إليه.

إنَّ لحظة الاختيار الحاسم التي يخوضها الإنسان المُتديّن في تجربته لتجلي المُقدَّس، تجعله يعيش هذه اللحظة بجميع عواطفه وأحاسيسه، بشكل يُصبح الاختيار مرحلةً وجوديّة مليئة بإعادة تجديد المعنى للموجودات حوله[55]، يعدها إلياديّ مرحلة تأسيس رمزي، من أجل أن يُصبح العالم قابلا للعيش فيه[56] بعد أن كان مُجرد عالم من الفوضى والوهم، مفتقدًا

49 إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 156.

50 Deprez, p. 88-89.

51 Allen, p. 101.

52 بشارة، ص 32.

53 المرجع المرجع نفسه، ص 32.

54 المرجع نفسه، ص 28.

55 Douglas, p. 101.

56 الياد، المُقدَّس والعادي، ص 60.

لأي معنى[57]. ولعل الأهم من ذلك، أنَّه من خلال جدليّة المُقدَّس/ الدُنيويّ وظاهرة التجلي يتم تشكيل العالم وتصنيف الموجودات، بشكل يتكشَّف عنه المرجع ومركز الكون[58]، وليس من الغريب أن يكون المعبد سواء هيكل سليمان في التقليد اليهودي أو كنيسة القيامة في التقليد المسيحي أو الكعبة في الإسلام، هي مركز الكون الذي تتفرع عنه الاتجاهات الأربعة ويُحجُّ إليه، وما دون المركز هو ساحة الدُنيويّ[59] مع اختلاف الأوصاف التي تُطلق عليها في كل دين. ليخلص إلياديّ، بعد العديد من الأبحاث ضمَّنها في كتابه **تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينيّة**[60]، أنه لا يمُكن الحديث عن وجود الدين دون هذه الجدليّة التي تجعل من الدُنيويّ مجال السقوط والبعد عن المُقدَّس[61].

إنَّ الحالة الوجوديّة الناتجة عن جدليّة المُقدَّس/ الدُنيويّ هي المعين لديناميّة المُجتمعات البشريّة، إذ من خلالها يتم تجاوز حالة سالفة نحو أخرى جديدة. ليقوم الإنسان من خلالها بإعادة تصنيف الوجود بما يُمكِّنه من إحداث هذا الانتقال، فيُصبح الواقع المنشود هو المُقدَّس وهو عود أبدي للحظة الكمال الأولى، أما الماضي المؤطر بين لحظة السقوط وما قبل التجلي فهو المُدنس والدُنيويّ.

هذا التمايز بين الزمنين والعالمين، لا يعني أن الإنسان المُتديّن صار بمقدوره حيازة المُقدَّس، إذ يظل القُدسي دائما بعيد المنال، يتم السعي الحثيث للاقتراب منه عن طريقة التجليات المُحركة للظواهر الدينيّة، هنا تبرز الجدليّة الأساسيّة للمُقدَّس[62]؛ إذ بعد التجلي، يختفي المُقدَّس من جديد، لتبدأ بعدها عمليّة خلاقة من البحث عن تجلي جديد للمُقدَّس.

تكمن الإشكاليّة الأساسيّة في سؤال جوهري بالنسبة لإلياديّ[63]، كيف نستطيع إدراك الوجه الحقيقي للمُقدَّس المُطلق داخل عمليات تَخفِّيه في تجليات نسبيّة ومحدودة؟ إنَّه يؤكد باستمرار سواء في كتاباته الأكاديميّة أو الروائيّة[64] أنَّ محور الظاهرة الدينيّة يكمن في عدم القدرة

57 مسلان، ص 178.

58 الياد، **المُقدَّس والعادي**، ص 60.

59 Douglas, p. 102.

60 ميرسيا إلياد، **تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينيّة**، ترجمة: عبد الهادي عباس، 3 أجزاء (دمشق: دار دمشق، 1986).

61 Douglas, p. 102.

62 Ibid, p. 105.

63 Ibidem.

64 يُنظر على سبيل المثال روايته **في ظل زهرة الزنبق** *À l'ombre d'une fleur de lys*، خصوصا الفصل الأول حيث يجعل من الصبي براندوس تمثيلا للمُقدَّس الذي ما أن عثرت عليه صديقته أگريبين، حتى فقدته من جديد، وهذا

على إدراك المُقدَّس المُتعالي إلا عبر تجلياته في التاريخ[65]، ولا تسمح هذه التجليات بإدراك كُنه المُقدَّس الخفي[66]. وداخل هذا السياق، تبرز قيمة تاريخ الأديان بوصفه رصدًا لتجليات القدسيّ في التاريخ ومُحاولة لفهم وتأويل هذه التجليات للوصول إلى البُنى الأساسيّة للظاهرة الدينيّة[67].

انطلاقًا من هذه النتيجة التي توصَّل إليها إلياديِ، يظهر الأفق الإنسانوي الذي يُمكن أن يُناط بحقل أكاديمي كتخصص تاريخ الأديان، يسمح بدراسة جميع المُعطيات المبثوثة في الوثائق التاريخيّة من أجل الوصول إلى مُحاولة فهم المُقدَّس.

تاريخ الأديان والنزعة الإنسانويّة الجديدة

«لعل علم الأديان هو آخر العلوم التي اتجه الإنسان المُعاصر إلى تأسيسيها، لكن بعدما نجح في ذلك، تغير معها وجه العالم»[68].

«يتصور إلياديِ صراحة أنَّ دراسة تاريخ الأديان هو جزء من النضال من أجل استعادة روحانيّة جديدة ومناسبة»[69].

يُمكن قراءة النصين أعلاه على ضوء المنهج الذي وضعه إلياديِ، إذ لم يكتف في مسيرته العلميّة بالتركيز على الجانب النظري فحسب، بل حاول أيضا من خلال ما توصل إليه من أبحاث أن يؤسس لإنسانويّة جديدة لمواجهة أزمة غياب المعنى في زمن الحداثة، ووفق تعبير ديفيد كيف: «لا يصبح تاريخ الأديان مجرد تخصص أكاديمي لدراسة الدين والأديان. بدلاً من ذلك، يُنظر إليه على أنه مُغامرة إنسيّة Humanistic يمكن بموجبها استخلاص ما كان أساسيًّا لتدين الإنسان لتعميق وتوسيع التّجربة الإنسانيّة»[70].

المعنى يظل حاضرًا ومؤطرًا للرواية في جميع فصولها الخمسة، يُنظر:
Mircea Eliade, *À l'ombre d'une fleur de lys*…, Alain Paruit (trans), (Paris: Gallimard, 2013).

65 Douglas, p. 105.

66 إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 134.

67 حاول إلياديِ تطبيق هذه النظريّة والنفاذ إلى البُنى الأساسيّة للظاهرة الدينيّة في كتابه **مُصنف في تاريخ الأديان** *Traité d'histoire des religions*.

68 Jean Jacques Waardenburg, *Classical approaches to the study of religion. Aims, methods and theories of research* (New York: Walter de Gruyter, 1999), p. 86.

69 R. J. Zwi Werblowsky, "History of Religions as History of Ideas: Review of A History of Religious Ideas, by M. Eliade & W. R. Trask", *History of Religions*, vol. 23, no. 2 (1983), p. 181-186, p. 183.

70 David Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, p. 22.

لقد سعى إلياديإلى إخراج دراسة الدين من السياج التاريخيّ إلى مجال أرحب، إذ يرفض أن تبقى الظواهر الدينيّة مشروطة بكل ما حدث في الماضي ورهينة للمُعطيات التاريخيّة. عبرّ عن ذلك في مقالته عن أزمة تاريخ الأديان قائلاً:

> «إن مؤرخ الأديان يعتبر أن كون الأسطورة [ميثة] أو الطقس أمرين مشروطين دائما من الناحيّة التاريخيّة مسألة لا تفسر وجود هذه الأسطورة نفسها أو هذا الطقس نفسه؛ بتعبير آخر، إن تاريخيّة التّجربة الدينيّة لا تقول لنا، في نهاية التحليل، ما هي التّجربة الدينيّة حقيقة (...) نحن نعلم أنه ليس بوسعنا إدراك المُقدَّس إلا عبر تجلياته التي هي دائما تجليات تاريخيّة مشروطة. لكن دراسة هذه التجليات لا تحيطنا علما، لا بما هو المُقدَّس، ولا بما تعنيه التّجربة الدينيّة فعليا»[71].

على أنَّ إلياديُميز بين ضرورة عدم الخلط بين الظروف التاريخيّة التي تجعل الوجود البشري على ما هو عليه، وبين حقيقة أن هناك شيئا اسمه الوجود البشري. ينطبق ذلك أيضا على ظاهرة تجلي المُقدَّس؛ فواقع كون التجلي حدثًا مشروطًا تاريخيًّا لا يعني بالضرورة اختزال كونيته إلى المحلي[72]. السبيل إذن لتجاوز المأزق التاريخانيّ هو البحث عن الوحدة في الظواهر الدينيّة من خلال الغوص في مُستويات أعمق، وتحليل بنية المُقدَّس. وهذا من شأنه، ليس فقط أن يكشف وحدة مورفولوجيا المُقدَّس، ولكن أيضا من شأنه أن يُغير ذات الباحث[73].

يُراهن إلياديعلى التأثير والتغيير الذي يتركه الموضوع على الذات، لكن كيف يمُكن وضع نقد يُحافظ على موضوعيّته ويسمح بالانعتاق من نظرتنا الذاتيّة أو حتى من إحداث بعض التغيير عليها؟ وهذه واحدة من أهم الانتقادات التي وُجهتْ لمقاربة إلياديالعديد من الأجوبة حاولت حل هذه المعضلة؛ فرواد المدرسة الدوركايميّة في أواخر القرن العشرين والأنثروبولوجيون أمثال ليفي ستراوس أعلنوا النسبيّة المُطلقة للثقافات، مع ضرورة دراستها بوصفها وحدات مُستقلة، لتُصبح حينها الثقافات شبيهة بأعمال فنيّة تُثير الإعجاب والدهشة، وقد سار جوناثان ز. سميث على المنوال نفسه[74]. على النقيض من ذلك، يرى إلياديأنَّه عبر المُجتمعات تكمن وحدة في التجارب الإنسانيّة. ومن خلال اشتغاله داخل حقل تاريخ الأديان، فإنَّ إلياديُحاول الوصول

71 إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 134.

72 توسع إلياديلبيان هذا المعنى في مقدمة كتابه المصنف في تاريخ الأديان، وهو من المؤلفات الأساسيّة التي حاول فيها البحث عن البنى الأساسيّة للظاهرة الدينيّة مُتجاوز السياقات التاريخيّة لكل تجربة، يُنظر:
Eliade, Traité…, p. 25-26.

73 يقول إلياديّ: «إنَّ وحدة الجنس البشري هي أمر مسلم به واقعيا، في عدد من فروع المعرفة الأخرى، مثل الألسنيّة والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. لكن مؤرخ الأديان يمتاز بإدراك هذه الوحدة في مستوياتها الأرفع أو الأعمق وبأن من شأن هكذا تجربة أن تُغنيه وأن تُغيرِّه»، يُنظر: إلياديّ، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 157.

74 Sun, p. 200.

إلى نتائج جديدة انطلاقًا من منهجيّة شديدة التعقيد[75]. فعندما تحدث رودولف أوتو عن العناصر القابعة في الألوهي، نجده يسير نحو هذا المزج بين الذات والموضوع، داعيا القارئ إلى استذكار تجربته الشخصيّة للمُقدَّس: «إنَّ القارئ مدعوٌ إلى التوجه بذهنه نحو اختبار دينيّ جرى له في العُمق (...) من لم يستطع القيام بهذا الأمر، ومن لم يعرف مثل هذه اللحظات في اختباره، حريّ به ألا يمضي بعدُ في القراءة شأوًا أبعد»[76]، فمُشاركة الذات في موضوعها ليس رهين مرحلة الفهم فحسب، بل أيضا في المعيش اليومي وأثناء عمليّة البحث نفسها.

لقد استفاد إلياديِ مما قدَّمه أوتو، مُبلورًا ذلك وفق منهجيته الخاصة؛ إذ يُصبح إعادة بناء تاريخ شكلٍ من الأشكال الدينيّة وفهم معناه، ضرورة ثقافيّة مُلحة، يُناط بها رفع جهل الإنسان المُعاصر بالأوضاع الوجوديّة الدينيّة لمُجتمعات ما قبل الحداثة، وتسمح بمعرفة أعمق بالإنسان، وهي المعرفة التي من شأنها تأسيس إنسانويّة جديدة[77] تنتقل من البُعد الموضوعيّ إلى البُعد الذاتيّ. يتجلى الأول في دراسة الأديان دراسة تاريخيّة وإبراز مُختلف سياقات التعبيرات والأوضاع الدينيّة؛ أما على صعيد الذات، فإنَّ إلياديِ يدعو من خلال اللقاء مع الآخر المُختلف والغريب والمجهول إلى خوض غمار تجربة شخصيّة فريدة وخلاقة تتجاوز حدود الاحتكاك المُباشر[78]، ولن يكون هذا اللقاء خلاقًا إلا بعد أن يكون مُؤرخ الأديان قد تخطَّى مرحلة التبحُّر المحض إلى مرحلة الاستيعاب والفهم والاجتهاد التأويلي.

إنَّ هذا الفهم الذي يتجاوز الدراسات المونوغرافيّة للأديان، سيُفضي إلى تأويليّة خلاقة تُغير نظرة الإنسان للوجود وتتجاوز مأزق العُنف الدينيّ؛ تبدأ مع ذات الدارس نفسه بعد أن يستشعر تلك التجارب الدينيّة التي كانت موضوع بحثه، ثم تنتقل إلى ذات القارئ بعد أن يلج أفقًا غير مطروق من قبل، يسمح بخلق قيم ثقافيّة جديدة، فحسب إلياديِ «يتوجب أن يكون للكتاب الجيد في تاريخ الأديان تأثير اليقظة في قارئه»[79].

خاتمة

إنَّ تخصص تاريخ الأديان كحقل معرفي في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة بالنسبة لميرسيا إلياديِ، يُناط له دور محوري في التأسيس لحركة إنسانويّة جديدة، تأخذ بعين الاعتبار البُعد

75 Deprez, p. 45.

76 أوتو، ص 31.

77 إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 50.

78 المرجع نفسه، ص 50-51.

79 المرجع نفسه، ص 146.

المُقدَّس وتنفتح على التجارب الدينيّة لحضارات ذات سياقات مُختلفة عن الحضارة الغربيّة[80]، إذ من خلال تاريخ الأديان استطاع رصد الأزمة، ومن خلاله أيضا يُريد حل هذه الأزمة. وهو ما يسمح بالقول بأن إنتاج إلِيادي ليس مُجرد نظريّة في تاريخ الأديان، بَل هو أيضا سعى إلى إرساء منهج يسمح بتغيير نظرة الإنسان نحو العالم، ومن ثم القدرة على تغيير العالم. لكن على الرغم من ذلك، تُعرقل العديد من العقبات تقدم الأبحاث، فلا يزال «تاريخ الأديان» موضع جدل من طرف رجال الدين الذين يرون فيه نوعًا من تهديد مؤسسة الدين التاريخيّة، أو من طرف علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والمشتغلين بالعلوم الاجتماعيّة الذين يشككون دائما في انتماءات أصحاب مثل هذه المُقاربات الجديدة، مُعتبرين إياها نوعًا من إعادة الدين إلى حاضرة المجتمع، وحنينا ماضويا للتدين لا يروه إلا انعكاسًا للأوهام والجهل[81]. غير أنَّه في الوقت الذي يُصبح لتاريخ الأديان تراكم معرفي، ويصل بذلك إلى عتبة إرساء إنسانويّة جديد، فإن نظرتنا للتجارب الدينيّة ستتغير، وسيترتب عليه أيضا إعادة تجديد العلاقة بين الدين والعلمانيّة في المُجتمعات الحديثة.

قائمة المراجع

إلياد، مرسيا. **أسطورة العود الأبدي**. ترجمة نهاد خياطة. دمشق: طلاسدار، 1987.

إلياد، مرسيا. **المُقدَّس والعادي**. ترجمة عادل العوا. بيروت: التنوير، 2009.

إلياد، ميرسيا. **تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينيّة**. ترجمة: عبد الهادي عباس. 3 أجزاء. دمشق: دار دمشق، 1986.

إلياده، ميرتشيا. **البحثُ عن التاريخ والمعنى في الدين**. ترجمة سعود المولى. بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2007.

أوتو، رودولف. **فكرة القدسيّ: التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني**. بيروت: دار المعارف الحكميّة، 2010.

إيلياد، ميرسيا. **الأساطير والأحلام والأسرار**. ترجمة حسيب كاسوحة. دمشق: منشورات وزارة الثقافة في الجمهوريّة العربيّة السوريّة، 2004.

80 Deprez, p. 8.

81 إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 153.

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانيّة في سياق تاريخيّ. الجزء الأول. الدين والتديّن**. الدوحة، بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسات السياسات، 2013.

سيبويه، عمرو بن عثمان. **الكتاب: كتاب سيبويه**. تحقيق عبد السلام هارون. ط 3. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988.

فرنان، جان بيار. **الأسطورة والفكر عند اليونان دراسات في علم النفس التاريخيّ**. ترجمة: جورج رزق. بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2012.

فيبر، ماكس. **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2011.

كوثراني، وجيه. **تاريخ التأريخ**. ط 2. بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

مسلان، ميشال. **علم الأديان مساهمة في التأسيس**. ترجمة عزالدين عناية. أبو ظبي: كلمة، 2009.

هابرماس، يورغن. «الحداثة - مشروع لم يكتمل». ترجمة: فتحي المسكيني. **تبين**. العدد 1 (2012)، ص 183-197.

Allen, Douglas. *Mircea Eliade et le phénomène religieux*. Paris: Payot, 1982.

Almond, Philip C. *Mystical Experience and Religious doctrine: An investigation of the study of mysticism in world religions*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1982.

Berger, Adriana. "Fascism and Religion in Romania". *The Annals of Scholarship*. vol. 6, no. 4 (1989), p. 455-465.

Carrette, Jeremy. "Religion and Post-Structuralism". in: John Hinnells (ed.). *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London: Routledge, 2009, p. 274-290.

Cave, David. *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. Oxford: Oxford University press, 1993.

Deprez, Stanislas. *Mircea Eliade: La philosophie du sacré*. Paris: L'Harmattam, 1999.

Dubuisson, Daniel. *Impostures et pseudo-science: L'œuvre de Mircea Eliade*. Villeneuve d'Asq: Presses universitaires du Septentrion, 2005.

Dubuisson, Daniel. *Mythologies du XXe siècle: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires de Lille, 1993.

Dumézil, Georges. *Mythe et Epopée: L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. vol. 1. Paris: Gallimard, 1968.

Eliade, Mircea. *À l'ombre d'une fleur de lys…*. Alain Paruit (trans). Paris: Gallimard, 2013.

Eliade, Mircea. *Le chamanisme: et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1950.

Eliade, Mircea. *Le Mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition*. Paris: Gallimard, 1965.

Eliade, Mircea. *Le Sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1965.

Eliade, Mircea. *Traité d'histoire des religion*s. Georges Dumézil (préf.). Paris: Payot, 1949.

Habermas, Jürgen. *Die Moderne, Ein Unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze*. Leipzig: Reclam, 1994.

Janicaud, Dominique. "'Puissance du rationnel' et techno-sciences". *Terminal*. no. 68 (été 1995), accessed on 15/01/2021, at: https://bit.ly/3rTmhAx

Pinker, Steven. *Enlightenment Now The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. [London] : Penguin Books, 2019.

Rennie, Bryan & Philip Ó Ceallaigh. "Mircea Eliade and Antisemitism: An Exchange". *Los Angeles review of books*. (13/09/2018), accessed on 17/12/2021, at: https://bit.ly/3tixT4x

Rennie, Bryan S. "The diplomatic career of Mircea Eliade: A response to Adriana Berger". *Religion*. vol. 22, no. 4 (1992), p. 375-392.

Rocquet, Claude-Henri. *L'épreuve du labyrinthe: Entretiens avec Mircea Eliade*. Paris: Editions du Rocher, 2006.

Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Sun, Allan. "Chasing One's Tail: Some Reflections on the Methodologies of Mircea Eliade and Jonathan Z Smith". in: Victoria Barker and Frances Di Lauro (eds.). *On a Panegyrical Note: Studies in Honour of Garry W. Trompf*. Sydney: Dept. of Studies in Religion, University of Sydney, 2007, p. 189-204.

Todorov, Tzvetan. *Les Ennemis Intimes De La Démocratie*. Paris: Laffont, 2012.

Waardenburg, Jean Jacques. *Classical approaches to the study of religion. Aims, methods and theories of research*. New York: Walter de Gruyter, 1999.

Werblowsky, R. J. Zwi. "History of Religions as History of Ideas: Review of A History of Religious Ideas, by M. Eliade & W. R. Trask". *History of Religions*. vol. 23, no. 2 (1983), p. 181-186.

ترجمات

فوكو ودراسة الدين*

جيريمي كاريت**
ترجمة: ياسين اليحياوي***

doi:10.17879/mjiphs-2022-3906

ملخص:

هذه المقالة هي فصل من الكتاب الذي حرره ريتشارد كينغ Richard King بعنوان **الدين والنظرية والنقد: المقاربات والمناهج الكلاسيكية والمعاصرة**. يُعد الكتاب الصادر عام 2017 دليلا أساسيّة لعموم المُتخصين في الدراسات الدينيّة، إذ تتفاعل فصوله مع المُستجدات في العلوم الاجتماعيّة، لاسيما في حقل الدرسات الثقافية والدراسات مابعد الكولونيالية، إذ تُؤكد على العلاقة الدينامية بين الدين كموضوع للدراسة والمقاربات المتبعة. داخل هذا السياق يندرج فصل جيريمي كاريت Jeremy Carrette، الذي يحمل عنوان «فوكو ودراسة الدين»، حيث يعرض للأثر الذي تركته الأعمال النقدية لميشيل فوكو في تطوير حقل الدراسات الدينيّة، منذ السبعينيات إلى الآن، سواء تعلّق الأمر بمقاربته الفلسفيّة -ما بعد البنوية- أو في اعتماده لمنهج تاريخيّ يستند في جُزء كبير منه على التقليد الذي رسَّخته مدرسة الحوليات الفرنسية. لم يكن من السهل توطين مقاربة فوكو باعتبارها -أولاً وقبل كل شيء- «تفكيرٌ في اللامفكر فيه» داخل حقل الدراسات الدينيّة أو الدراسات اللاهوتية؛ إذ تنزع حجاب البراءة عن التقاليد الدينيّة لتكشف عن مُختلفة علاقات القوة داخل أنظمتها التأديبية والعقابية وعن شبكات معقدة من السلطة. ولعل الأهم في عمل كاريت، أنَّه من خلال دراسة الكتابات الأخيرة لفوكو، التي نُشر جُزء كبير منها بعد وفاته، قد سمح لنا بأنْ ننظر لموضوع دراسته «فوكو ودراسة الدين» من منظور جديد، ليس من مُنطلق التطور التاريخيّ لفكر فوكو والتغيرات التي طرأت على أدواته التحليلة فحسب، بل أيضا كيفية استجاب فوكو للإشكاليات التي أفرزتها كتاباته السابقة وتعامله مع إشكالية اللحظة الراهنة.

كلمات مفتاحية: الدراسات الدينيّة؛ ميشيل فوكو؛ السلطة؛ الدراسات الثقافية؛ مابعد الكولونيالية

* العنوان الأصلي للمقالة:
Jeremy Carrette, "Foucault and the Study of Religion", in: Richard King (ed.), *Religion, Theory, Critique: Classic and Contemporary Approaches and Methodologies* (New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2017), p. 487-496.

** جيريمي كاريت Jeremy Carrette أستاذ الفلسفة والدين والثقافة بجامعة كنت University of Kent، في المملكة المتحدة.

*** باحث بالمعهد العالي للدراسات الإسلاميّة Zentrum für Islamische Theologie بجامعة مونستر، ألمانيا.

Foucault and the Study of Religion

Jeremy Carrette*
Yassine Yahyaoui**

Abstract:

This article is a chapter of the book entitled *Religion, Theory, Critique: Classic and Contemporary Approaches and Methodologies* edited by Richard King. The book, published in 2017, is considered an essential guide for all scholars of religious studies, as its chapters interact with new theories in the social sciences, especially in the field of cultural and post-colonial studies, emphasizing the dynamic relationship between religions as a subject of study and the approaches applied. It is within this context that Jeremy Carrette's chapter, entitled "Foucault and the Study of Religion", can be placed. As it presents the impact of Michel Foucault's work on the development of the field of religious studies, whether it is related to his philosophical approach -post-structuralism-, or his use of a historical method based in large part on the tradition established by the Annales school. It was not easy to localize Foucault's approach in the field of religious and theological studies, as it is "Thinking the Unthinkable", which leads to the lifting of the veil of innocence from religious traditions to reveal the various power relations within their disciplinary and punitive systems. By examining Foucault's recent writings, Carrette's work has allowed us to look at the subject of his study from a new perspective, not only from the perspective of the historical development of Foucault's thought and the changes that occurred in his analytical tools, but also how Foucault responded to the problems arising from his previous writings and dealing with the current problem of his time.

Keywords: Religious studies; Michel Foucault; Power; Cultural Studies; Postcolonialism

* Professor of Philosophy, Religion and Culture at the University of Kent, United Kingdom.
** Researcher at Centre for Islamic Theology at Münster University, Germany.

شغل فوكو (1926-1984) كُرسي تاريخ أنظمة الفكر في كوليج دو فرانس Collège de France من عام 1970 حتى وفاته المفاجئة بسبب الإيدز. كما شغل قبل ذلك مناصب أكاديمية مُختلفة في أوروبا وشمال إفريقيا. وقد لفت انتباه المُهتمين منذ الستينيات، وذلك خلال موجة التفكير البنيوي وما بعد البنيوي في باريس، لاسيما في كتابه **الكلمات والأشياء** *les mots et les choses*[1]، الصادر عام 1966. يمُكن فهم فوكو بشكل أفضل، ليس من خلال الفكرة المبهمة لما بعد الحداثة، بل بالأحرى من خلال وضعه في السياق الباريسي لما بعد البنيوية، الذي يُعطي الموقع التاريخيّ لفكره وخصوصياته في الحياة الفكرية الفرنسية وتأكيداته المعياريّة، التي تقاوم اختزال فكر فوكو إلى نقد نسبي بسيط. ومن المهم الإشارة إلى أنَّ فوكو رفض أن يوصف عمله بأنه ما بعد بنيوي أو ما بعد حداثي[2]. لقد أكد فوكو في مقابلة أجريتْ معه عام 1984 بأنه قد نُظِر إليه بطرق مختلفة من قبل العديد من الأشخاص، حيث يقول: «أعتقد أنني كنت موجودًا في معظم الساحات على رقعة الشطرنج السياسيّة، واحدة تلو الأخرى وأحيانًا في وقت واحد... لا شيء من هذه الأوصاف مهم بحد ذاته؛ لكن من ناحية أخرى، فإنَّها تعني شيئا ما عندما تكون مجتمعة. ويجب أن أعترف أنني أحب ما يقصدونه»[3]. لقد استمتع فوكو بموقفه الصامت والغامض، وهو موقفٌ رفض من خلاله التصنيف البسيطة وأسَّس تفكيرًا استراتيجيًّا وسياقيًّا.

ثلاث موجات في التعامل مع فوكو

يُعدُّ فوكو مصدرًا رئيسًا ومركزيًّا في حقل الدراسات الدينيّة. رافق التعامل مع فكره في حقل الدين مختلف الموجات الثلاثة التي حاولتْ تفسير المُنجز الفكري لفوكو وترجمته[4]. تميَّزت

1 ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي وآخرون (القاهرة: مركز الإنماء القوميّ، 1990) [المترجم]؛ بالإضافة إلى العمل على ترجمة مقالة كاريت، فقد عمدتُ أيضا [المترجم] على توثيق نصوص فوكو في المقالة بالإحالة على الترجمات العربيّة الصادرة، سواء تعلّق الأمر بالإصدارات التي اشتغل على ترجمتها مشروع مركز الإنماء القوميّ مستعينا بمطاع صدفي وباحثين آخرين، أو بترجمات أخرى صدرتْ كعمل فردي لباحثين: سالم يفوت؛ سعيد بنگراد؛ محمد سبيلا؛ إياس حسن؛ علي مقلد؛ محمد هشام. على أنَّ هذا العمليّة في التوثيق بالعودة إلى الترجمة العربيّة، أسفرت في بعض الحالات عن ترجمات مُختلفة للمصطلح الواحد، وبُغية تفادي هذا التضارب الذي من شأنه التشويش على المقالة المُترجمة، فقد عمدتُ على توحيد المقابل العربيّ بما أراه أكثر صلة بالمُصطلح الفرنسي الذي اعتمده فوكو، مُستندًا في ذلك إلى المسرد المُصطلحي الذي قدمه الزواوي بغورة في ترجمته لكتاب **معجم ميشيل فوكو** (2018). كما أشير أيضا إلى إضافة بعض الإحالات على المقالة، عند الحاجة إلى ذلك، مع تذييلها بعبارة [المترجم] تمييزًا لها عن إحالات المقالة.

2 Michel Foucault, "Polemics, Politics and Problemizations: An Interview," Lydia Davies (trans.), in: Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (London: Penguin, 1984), p. 383.

3 Ibid., p. 383–84.

4 John McSweeney, "Foucault and Theology," *Foucault Studies*, no. 2 (May 2005), p. 117-144;

المرحلة الأولى من الاشتباك (أواخر السبعينيات إلى أواخر الثمانينيات) بالقبول الأول لأفكار فوكو خارج فرنسا. على الرغم من أن هذا التأثير شمل بشكل أساسيّ مجالات الدراسات الفرنسية والفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع والنظرية السياسيّة، فقد ظهرتْ بعض المُحاولات لموضعة فوكو داخل الدراسات الدينيّة. على سبيل المثال، استعرض ديفيد شيدستر David Chidester الأدوات النظرية المركزية لفكر فوكو، مُوضحًا إمكانية استخدامها لإعادة التشكيل النظري لدراسة الدين، كما أظهرت دراسات أخرى القيمة النقدية لفكره في المسيحية المبكرة والجنسانية[5].

تشكَّلتْ الموجة الثانية من الدراسات (أواخر الثمانينيات إلى أوائل عام 2000) من خلال التفاعل مع وفاة فوكو عام 1984 ونشر المجموعة النهائية من مقالاته ومقابلاته *Dits et écrits* عام 1994[6]. شهدت هذه المرحلة تطبيقًا أقوى وأكثر تعقيدًا لأفكاره، مع تقدير تاريخيّ أعمق لمُنجزه المعرفي عبر جميع الحقول الدراسية. في تلك الفترة، نُشرتْ العديد من الدراسات حول فوكو في مُختلف العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة. لقد استطاع الحقل متعدد التخصصات في الدراسات الدينيّة أن يستفيد بشكل كبير من المنهج الجينيالوجي لفوكو، مدعومًا بالنظرية النسوية والدراسات الثقافية ونظرية الاختلاف الجنسي Theory Queer[7]. لقد جرى استخدام أعمال فوكو لقراءة التاريخ والأفكار الدينيّة، لاسيما إعادة التفكير النقدي في المفاهيم الأساسيّة مثل الباطنية الروحانية والدين والسلطة والجنس[8].

Jeremy Carrette, "review of Michel Foucault, by Clare O'Farrell," *Foucault Studies*, no. 4 (Feb 2007), p. 164-168.

5 David Chidester, "Michel Foucault and the Study of Religion," *Religious Studies Review*, vol. 12, no. 1 (Jan 1986), p. 1-9; Elizabeth A. Clark, "Foucault, the Fathers and Sex," *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 56, no. 4 (1988), p. 619-641.

6 Michel Foucault, *Dits et écrits: 1954–1988,* 4 vols., D. Defert & F. Ewald (eds.) (Paris: Gallimard, 1994).

7 عرف مصطلح Queer ترجمات مُختلفة عند نقله إلى اللغة العربيّة، فقد تُرجم إلى «الاختلاف الجنسي»، و«أحرار الجنس»، في حين فضَّلتْ بعض الترجمات الإبقاء على مصطلح «كوير» بالعربيّة. يرجع سبب هذا الاختلاف إلى حداثة المفهوم من جهة، ومن جهة أخرى إلى عدم تعريفه بشكل واضح في اللغة الإنجليزية، إذ يُعد: «كأداة لكسر المقابلة الثنائية بين الميل للجنس الآخر والميل لأفراد نفس الجنس... فكملة queer يُمكن تطبيقها على أي شخص أو تعديل دلالتها لإطلاقها على أي شخص لا يندرج بدقة ضمن الأشكال العادية للممارسات القائمة على الميل الجنسي إلى الجنس الآخر»، يُنظر سارة جامبل، **النسوية وما بعد النسوية: دراسات ومعجم نقدي**، ترجمة أحمد الشامي (القاهرة: المشروع القوميّ للترجمة، 2002)، ص 455-456. [المترجم].

8 Russell McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "the Mystic East"* (London: Routledge, 1999); *Grace Jantzen, Power, Gender and Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Grace Jantzen, *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion* (Manchester: Manchester University Press, 1998); Grace Jantzen, *Foundations of Violence* (London: Routledge, 2004).

في الموجة الثانية، كان هناك أيضًا تقدير نصي أعمق لفوكو، مستوحى من كتابه *Dits et écrits*. وقد ميَّز ذلك بين فئتين من الباحثين، سعتْ الأولى عبر دراسة نصوص فوكو إلى الكشف عن اشتباكها مع الأفكار الدينيّة واللاهوتية -من خلال الرجوع إلى السياق الكاثوليكي في فرنسا وتعامل فوكو مع المسيحية والأفكار الدينيّة-، أما الثانية فقد استخدمت مقاربة فوكو دون اهتمام أساسيّ بسياق نصوصه؛ ومع ذلك، كان هناك بعض التقاطع بين هاتين الفئتين[9].

أمَّا المرحلة الثالثة فقد تشكَّلتْ من خلال استقبال مُحاضرات فوكو في كوليج دو فرانس، التي نُشرتْ بدايةً من أوائل عام 2000 إلى الآن. شهدتْ هذه المرحلة تقديرًا متزايدًا لـ«فوكو الأخير»، وتقديرًا نقديًّا لاستخدامه مفهوم «الروحانية»، وأيضا تقديرًا أكثر وضوحًا للأعمال التي حاولتْ تطوير نظرية فوكو[10]. خلال هذه الموجة، أصبحتْ مقاربة فوكو أكثر توطيدًا داخل حقل الدراسات الدينيّة مقارنة بالموجة الأولى، كما جرى وضع عمله جنبًا إلى جنب مع الأساليب النقدية الأخرى، من قبيل نظرية ما بعد الكولونيالية والنظرية الجندرية، إضافة إلى تحديد مكانته بشكل أقوى وأكثر فاعلية في مجال المناهج ما بعد البنيوية بجوار كل من دريدا Derrida ولاكان Lacan [11]. أثناء هذه المرحلة، نمى الصراع بشكل مُتزايد بين المُتخصصين في نصوص فوكو والباحثين الذي حاولوا تطوير نظريته، وهو ما أشار إليه كلير أوفاريل Clare O'Farrell قائلاً: «هناك فوكو أسطوري غالبًا ما يحمل القليل من التشابه مع فوكو الذي يظهر في كتاباته الخاصة. توجد الآن كتب كاملة تدعي أنها عن فوكو، لكن عوضًا عن الإحالة على أعماله، فإنَّها تُركز على ما قاله الآخرون عنه»[12].

لقد أثبتت كل مرحلة من مراحل الاشتباك مع فكر فوكو أنه عنصر مركزي في موجة النقد مابعد الفينومينولوجي للدراسات الدينيّة[13]. وسيكون من المُهم أن ننظر بإمعان في منهج فوكو

9 James W. Bernauer, *Michel Foucault's Force of Flight: Towards an Ethics* for Thought (London: Humanities, 1990); James W. Bernauer & Jeremy Carrette, *Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience* (Aldershot, UK: Ashgate, 2004); Jeremy Carrette, *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality* (London: Routledge, 2000); Foucault, *Religion and Culture,* Jeremy Carrette (ed.) (New York: Routledge, 1999).

10 Edward F. McGushin, *Foucault's Askésis: An Introduction to the Philosophical Life* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2006); Clare O'Farrell, *Foucault: Historian or Philosopher?* (London: Macmillan, 1989); Jeremy Carrette, "Rupture and Transformation: Foucault's Concept of Spirituality Reconsidered," *Foucault Studies,* no. 15 (Feb 2013), p. 52-71; Karen Vintges & Dianna Taylor (eds.), *Feminism and the Final Foucault* (Chicago: University of Illinois Press, 2004).

11 Jeremy Carrette, "Religion and Post-Structuralism," in: John Hinnells (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London: Routledge, 2009), p. 274-290.

12 Clare O'Farrell, *Michel Foucault* (London: Sage, 2005), p. 9-10.

13 Carrette, "Religion and Post-Structuralism."

النقدي، لكي نُقدِّر بشكل كامل عمله والكيفية التي استطاع من خلالها نقل الدراسات الدينيّة إلى ما هو أبعد من التفكير الفينومينولوجي.

التفكير بطريقة مختلف

«أود أن تكون مؤلفاتي عبارة عن عدة عمل boîte à outil، متاحة لمن يُريد أن يبحث فيها عن أداة، يُـمكنه من خلالها فعل ما يراه مناسبًا في مجال تخصصه»[14].

يمنح فوكو للدراسات الدينيّة مجموعة من الأدوات النقدية التي تنبثق من منهجه التاريخيّ-الفلسفيّ. إنَّه يأخذ دراسة الدين إلى الأسئلة المركزية حول امتلاك الحقيقة ونظرية المعرفة، كما تضع أعماله موضع تساؤل تلك الافتراضات المُعطاة عن المعرفة وتمثُّل العالم، وتكشف عن الكيفية التي تُشكل بها القوى الاجتماعيّة والتاريخيّة أنماطًا مختلفةً من المعرفة. وكما أعلن في نهاية حياته المهنية، فإنَّ كل دراسة من شأنها أن «تُغيِّر بشكل عميق من شروط التفكير» حول القضية المُثارة[15]. لقد كان التحدي الحقيق لفوكو يتمثل في «التفكير بطريقة مُغايرة»[16]. يُمكن القول هنا، استنادًا إلى منظوره لطبيعة الحياة الفلسفيّة باعتبارها «تحولًا» أي ممارسة أخلاقية-سياسيّة روحية جديدة، فإنَّ فكر فوكو كان عبارة عن عملٍ Act يسعى إلى التحول[17]. كان التحول ضروريًا لأن علاقات السلطة التي تُشكِّل موضوع المعرفة يُـمكن استبدالها بما جرى رفضه أو إخفاؤه سابقًا.

لقد صِيغتْ أعمال فوكو بمناهج تسمح للباحثين برؤية ما لا يُرى في حقل معرفي أو في سياق اجتماعيّ أو سياسيّ. إنَّ جميع هذه الأعمال، التي تقع بين التاريخ والفلسفة، تكشف عن مشكلات المعرفة في الظروف التاريخيّة[18]. لقد سبر فوكو القضايا التاريخيّة بُغية تقديم

14 Michel Foucault, «Des supplices aux cellules», in: *Dits et Écrits* (Paris: Gallimard, 1994), vol. 2, p. 523-24.

15 Michel Foucault, *Remarks on Marx*, R. James Goldstein & James Cascaito (trans.) (New York: Semiotext(e), 1978), p. 27.

16 Michel Foucault, *The Uses of Pleasure*, Robert Hurley (trans.) (London: Penguin, 1984), p. 9;
ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية. 2، استعمال المتع**، ترجمة محمد هشام (الدارالبيضاء: أفريقيا الشرق، 2004)، ص 11.

17 Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981–1982,* Frédéric Gros (ed.), Graham Burchell (trans.) (New York: Palgrave Macmillan, 2005);
ميشيل فوكو، **تأويل الذات: دروس ألقيتْ في 'الكوليج دو فرانس' لسنة 1981-1982**، ترجمة الزواوي بغورة (بيروت: دار الطليعة، 2011).

18 cf. O'Farrell, *Foucault: Historian or Philosopher*?

تعليق سياسيّ حول المشاكل المُعاصرة. ولعلَّ أفضل وصف لأعماله، كما ذكر في كتابه **المعاقبة والمراقبة** (1975)، هي أنَّها «تاريخ الحاضر»[19]. يمكن في هذا الصدد تحديد مكانة فوكو باعتباره مصدرًا أو أداة للمعرفة النقدية في دراسة الدين من خلال تقديم ملخص موجز لمنهجيته النقدية أثناء انتقالها من الأركيولوجيا إلى الجينيالوجيا والأشكلة[20].

النقد الأركيولوجي

> «نُريد، بإيجاز، أن نستغني عن "الأشياء"، وأن "ننزع عنها ما هو سابق على العلم"، وأن نطرد امتلاءها الخصب والكثيف والمباشر، الذي تعودنا أن ننظر إليه على أنه في الأصل خطاب لا يزول أو ينفصل عنها إلا نتيجة خطأ أو نسيان أو وهم أو غفلة أو جمود على المعتقدات والتقاليد، أو برغبة، قد تكون شعورية، في عدم الرؤية وعدم الكلام»[21].

إنَّ أفضل مكان يُـمكن أن نُـموضِع فيه فوكو، هو داخل تقليد المدرسة التاريخيّة الفرنسيّة التي ترى أنَّ المعرفة تحدِّدها تاريخيًّا أنماط الفكر على المدى الطويل، وأيضا داخل تقليد النقد الفلسفيّ الذي وضع حدود المعرفة موضع تساؤل، وهو خط تفكير يشتبك مع كل من كانط ونيتشه[22]. لقد سعى من خلال أعماله الأركيولوجية -**تاريخ الجنون** (1961)[23]؛ **ولادة الطب السريري** (1963)[24]؛

19 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison,* Alan Sheridan (trans.) (London: Penguin, 1975), p. 31;
ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السّجن**، ترجمة علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القوميّ، 1990)، ص 68.

20 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Plon, 1961); Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," in: *Language, Counter-Memory and Practice: Selected Essays and Interviews,* D. F. Bouchard (ed.), D. F. Bouchard & Sherry Simon (trans.) (New York: Cornell University Press, 1971), p. 139-164; Michel Foucault, "Critical Theory/Intellectual History," in: *Politics Philosophy Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984,* Lawrence D. Kritzman (ed.), Jeremy Harding (trans.) (London: Routledge, 1983), p. 17-46.

21 Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge,* A. M. Sheridan (trans.) (London: Routledge, 1991), p. 47;
ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، ط 2 (الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربيّ، 1987)، ص 46.

22 Michel Foucault, "What Is Enlightenment?," Catherine Porter (trans.), in: *The Foucault Reader,* p. 43.

23 ميشيل فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ترجمة سعيد بنگراد (الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربيّ، 2006) [المترجم].

24 Michel Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception,* Alan Sheridan (trans.) (London: Routledge, 1991);
ميشيل فوكو، **ولادة الطب السريري**، ترجمة إياس حسن (الدوحة: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).

الكلمات والأشياء (1966)؛ **أركيولوجيا المعرفة** (1969)- إلى العثور على «اللاوعي الإيجابي للمعرفة»[25]. لقد تم تأطير جميع هذه الأعمال من خلال أسلوبه المميز في أخذ صور بيانية من التاريخ لالتقاط المُتخيل، ثم الكشف عن نصوص تقليد ما وممارساته، من خلال وصلها بأفكار مُختلفة كانت تبدو للوهلة الأولى غير ذات صلة.

يفتتح كتابه **تاريخ الجنون** بصورة «سفينة الحمقى» ويكشف عن عمليات إسكات الجنون وإضفاء الطابع المؤسسي عليه. ويبدأ تأريخه للطب السريري بإظهار كيفية تشكل النظرة الطبية من خلال الأشياء «المستقرة» للموت والجثة، وتقديم أركيولوجيا عن الإدراك الطبي. كما يبدأ كتابه **الكلمات والأشياء** (1966) باستكشاف نظرة الرسام دييجو فيلاسكيز في لوحة **الوصيفات** *Meninas Las* (1656). إنَّه يُميط اللثام عن أركيولوجيا العلوم الإنسانيّة، وعن تشكُّلها في الفكر الحديث من خلال مظهر «الإنسان». لقد أظهر كيفية تحول نظام المعرفة في «الفترة الكلاسيكية» (القرنان السادس عشر والسابع عشر) من الاعتماد على أنظمة التصنيف، مثل تحليل الثروة والتاريخ الطبيعي والقواعد العامة، إلى نظام معرفة مبني على أساس «الإنسان». إن التكوين الجديد للمعرفة حول فكرة «الإنسان» يجعل خطابات الاقتصاد (مفاهيم العمل)، والبيولوجيا (مفاهيم البنية العضوية للحياة)، وعلم اللغة (مفاهيم اللغة) ممكنة. ومع ذلك، يؤكد فوكو أنَّ نهاية الميتافيزيقا أسفرتْ عن تحول مفهوم «الإنسان» إلى مشكلة فلسفيّة جديدة. لقد كان الأمر من وِجهة نظره عبارة عن بناء تاريخيّ مؤقت سوف يختفي، كما أوضح ذلك في قوله: «أمر واحد مؤكد، هو أنَّ الإنسان ليس أقدم ولا أثبت إشكالية طرحتْ ذاتها على المعرفة الإنسانيّة»[26].

ألَّف فوكو دراسته النظرية **أركيولوجيا المعرفة**، في محاولة لشرح منهجه التاريخيّ الخاص. كان هدفه هو التشكيك في الوحدات داخل المعرفة و«تلك التجميعات التي درجنا على تقبلها دون إعمال للفكر النقدي، ومراجعة تلك الروابط التي نُسلِّم، هكذا، بوجودها منذ البداية»[27]. وعوضًا عن الاهتمام بـ«الاستمرارية» فقد سلط الضوء على «انقطاع» المعرفة من خلال فحص شبكة المنطوقات الخطابية[28] ضمن نظام الخطاب أو الحقل المعرفي. وِفق فوكو، فإنَّ كل خطاب

25 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Alan Sheridan (trans.) (London: Routledge, 1991), p. xi;

[المترجم]: النص السابق مُتضمن في المقدمة التي خصَّها فوكو للنسخة الإنجليزية من كتابه **الكلمات والاشياء**، الصادرة عام 1971، وهي غير موجودة في الطبعة الفرنسية الأولى للكتاب عام 1966، وأيضا لم تُترجم إلى العربيّة في الترجمة الصادرة عام 1990 عن مركز الإنماء القوميّ.

26 Foucault, *The Order of Things*, p. 386;

فوكو، **الكلمات والأشياء**، ص 313.

27 Foucault, *Archaeology of Knowledge*, p. 22;

فوكو، **حفريات المعرفة**، ص 22.

28 المنطوق هو الوحدة الأولى للخطاب. ومجموع المنطوقات التي ترتبط فيما بينها بنظام قواعد أو بتشكيلة خطابية formation discursive هو ما يُنتج الخطاب. وجدير بالإشارة إلى أن المنطوق Enoncé (بالفرنسية) statement

هو تشكيل تاريخيّ، وتتجمع الخطابات لتُشكل «إبستيمًا» مُحددًا، باعتباره شبكة العلاقات التي تجعل من المُمكن قول شيء ما في وقت مُعين. بهذا المعنى، تشارك الدراسات الدينيّة في مهمة مُزدوجة، تتمثل في فهم القيم الكامنة وراء عمليات التمثل لموضوع الدراسة، والكيفية التي تحمل تقاليد وثقافات الدراسة أنظمة اجتماعيّة محددة ومصالح خفية. كان عمل فوكو مهتمًا بشكل خاص بـ «قواعد الاستبعاد» ضمن نظام ما، و«مبادئ للتصنيف والتنظيم والتوزيع»[29]. بعد أن توصل فوكو إلى هذه النتائج، لم يعد ممكنًا اعتبارُ الباحثين العاملين في مجال الدراسات الدينيّة منخرطين في مشروع محايد، إنهم بالأحرى عالقون داخل سياسة التصنيف والتمثيل. ليس من شأن ذلك أن يُقوِّض الحقل أو يختزله في النسبية، بل من شأنه أن يزيد وعي الباحثين لتوضيح القيم الكامنة وراء المناهج، ولفهم العمليات التاريخيّة التي يجري فيها حتما الكشف عن الأفكار والممارسات.

النقد الجينيالوجي

> «أفترض أن إنتاج الخطاب في كل مُجتمع، هو في نفس الوقت إنتاج مُراقبٌ، ومُنتقى، ومُنظَّم، ومُعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته ومخطاره، والتحكم في حدوثه المُحتمل، وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة»[30].

توصل فوكو في **أركويوجيا المعرفة** إلى أنَّ «ما قبل المفاهيمي»، و«غير الخطابي» و«المنظومات غير الخطابية»، هي التي شكَّلتْ الخطاب[31]. عندما تبنى فوكو جينيالوجيا نيتشه بعد 1971، أدرك أنَّ هذه الأبعاد «غير الخطابية» كانت هي أنظمة السلطة-المعرفة للممارسات الممؤسسة[32]. وخلال هذه الفترة، لاسيما في السياق الفرنسي لما بعد 1968، طوَّر فوكو فكرة الخطاب كممارسة، رابطًا إياها بعملياتٍ أكثر تحديدًا داخل المجتمع. حيث بدأ يُدرك الكيفية

(بالإنجليزية) هو الترجمة التي استخدمها الزواوي بغورة، وقد تُرجم أيضا إلى ملفوظ وعبارة. ويرى بغورة أن المنطوق تؤدي المعنى المراد بها في إطار تحليلات فوكو للخطاب. يُنظر: الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 95. [المترجم].

29 Michel Foucault, "The Discourse on Language," in: *The Archaeology of Knowledge*, Rupert Swyer (trans.) (New York: Pantheon, 1972), p. 216, 220, 222;
ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا (بيروت: دار التنوير، 2007)، ص 11.

30 Foucault, "The Discourse on Language," in: *The Archaeology of Knowledge*, p. 216;
فوكو، **نظام الخطاب**، ص 4.

31 Foucault, *Archaeology of Knowledge*, p. 63, 68, 162.
فوكو، **حفريات المعرفة**، ص 57، 63، 149.

32 Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History."

التي تظهر فيها خطابات مُحددة ضمن السياقات المؤسسيّة كطرق لتنظيم الحياة وتشكيلها[33]. وقد أدى ذلك إلى تحول اهتمامه من علاقات المعنى إلى علاقات السلطة[34]. في هذه النقطة تحديدًا، يُـمكن رؤية التحول ما بعد الفينومينولوجي في الدراسات الدينيّة، حيث منطوقات الحقيقة وأشكال التمثل وأنواع المعنى تظهر جميعًا باعتبارها انعكاسات لنظام علاقات السلطة.

تُصبح منهجية فوكو الجينيالوجية أكثر وضوحًا في الأعمال التي نشرها منتصف السبعينيات، تحديدًا **المراقبة والمعاقبة** (1975)، والجزء الأول من ثلاثيته عن **تاريخ الجنسانية** (1976)[35] الذي جاء بعنوان فرعي: «إرادة المعرفة»، وهو عنوان يُشير لفكرة فوكو عن الجينيالوجيا وصداها عند نيتشه. تسعى جينيالوجيا فوكو إلى دراسة أشكال الهيمنة والسلطة. إنَّها تبحث عن شكل من أشكال «الخطاب المضاد» من خلال فحص الحقيقة في علاقتها بالجسد. بالنسبة لفوكو «دائما ما يكون الجسد هو المُهم-الجسد وقواه وفائدتها وطواعيتها، وتوزيعها وخضوعها»[36]. إنَّ المعرفة هي سلطة، والجسد يكشف عن كيفية تجلي ذلك.

تتبع فوكو في كتابه **المراقبة والمعاقبة** الانتقال التاريخيّ في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من العقاب بالتعذيب إلى العقاب بالسجن والتأذيب. لقد سعى لتوضيح كيفية تحول أنماط الإخضاع والتحكم في الجسد من القوى الخارجية إلى عمليات الإخضاع الداخلية. كما أظهر أنَّ بناء تاريخ السجن تأسس على أشكال أخرى من الإخضاع في الأديرة وثكنات الجيش والمدارس. لم تكن السلطة في هذه السياقات مجرد قوة سلبيّة، بل كانت شيئًا يتم من خلاله بناء الأفراد. وقد أوضح ذلك فوكو عندما أكد أنَّ الخضوع للسلطة يخلق الذاتيّة أيضًا.

لم يكن اهتمام فوكو في دراسة السلطة مُنصبًا على معناها الهرمي أو القانوني، أي نموذج السلطة الذي يُطبق من أعلى إلى أسفل، بل ركَّز تحديدًا على السلطة باعتبارها «موجودة في كل مكان» و«تُـمارس انطلاقا من نقاط عديدة لا تُحصى»[37]. بالإمكان مُلاحظة ذلك في نقاش فوكو

33 Foucault, "The Discourse on Language," 219; Michel Foucault, "Truth and Power," in: *Michel Foucault: Power/Knowledge*, Colin Gordon)ed. & trans.)(New York: Harvester Wheatsheaf, 1976), p. 112.

34 Foucault, "Truth and Power," p. 114.

35 ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية. 1، إرادة العرفان**، ترجمة محمد هشام (الدارالبيضاء: أفريقيا الشرق، 2004). [المترجم].

36 Foucault, *Discipline and Punish,* p. 25;

فوكو، **المراقبة والمعاقبة**، ص 63.

37 Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction,* Robert Hurley (trans.) (London: Penguin, 1976), p. 93, 94;

ميشيل فوكو، **إرادة العرفان**، ص 77.

بشأن «السلطة الحيوية»: تنظيم السكان والسيطرة عليهم من خلال الجسد[38]. إنَّ السلطة شبكة معقدة من العلاقات داخل المُجتمع، التي تُشكل مُختلف عادات وممارسات الحياة ذاتها.

أظهر فوكو في المجلد الأول من كتابه **تاريخ الجنسانية**، كيف أن «الجنسانية» (وليس الجنس) كان خطاب سلطة. وكانت الجنسانية، كشكل من أشكال السلطة الحيوية، وسيلةً للسيطرة على السكان وتنظيمهم. يتتبع فوكو جذور هذه العمليّة في الممارسة الرهبانية للاعتراف، حيث يقول: «نصَّتْ الرعوية المسيحية كواجب أساسيّ على مهمة تمرير كل ما يتعلّق بالجنس عبر طاحونة الكلام التي لا نهاية لها»[39]. من خلال وضع الجنس في الخطاب[40] يمكن السيطرة على الجسد. لقد جرى التحكم في الحياة، داخل المجتمعات الغربية، من خلال معرفة تقنية علمية بالجسد الجنسي، إنَّه **علم الجنس** *sexualis scientia* في العالم الحديث. ومن خلال ذلك جرى إنشاء الحدود بين الطبيعي والـمَرضي. وكما أوضح فوكو في دراسته عن الجنسانية: «يجب ألا يُنظر إلى الجنسانية على أنها مُعطى طبيعي تُحاول السلطة أن تضعه تحت سيطرتها، أو على أنها مجال غامض تُحاول المعرفة الكشف عنه تدريجيًا. إنَّه بالأحرى الاسم الذي يُـمكن أن يُطلق على البناء التاريخيّ»[41].

كان فوكو خلال فترة منتصف السبعينيات مهتمًا للغاية بالممارسات المسيحية المتعلّقة بالسيطرة على الجسد وإخضاعه. حتى أنه أكمل مسودة مخطوط **اعترافات الجسد** *Les aveux de la chair*، ولكن بسبب اشتغاله على التقاليد اليونانيّة الرومانيّة[42] لم يعرف هذا المخطوط طريقه للنشر[43]، على

38 Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, p. 139;
ميشيل فوكو، **إرادة العرفان**، ص 115.

39 Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, p. 21;
ميشيل فوكو، **إرادة العرفان**، ص 18-19.

40 أي الحديث عن كل تفاصيل العمليّة الجنسية خلال جلسة الاعتراف، يقول فوكو: «لقد كان المرشدون [الكهنة] يُكررون بأنه ينبغي قول كل شيء، لا فقط الأفعال الناجزة، ولكن أيضا الملامسات الجسدية، وكل النظرات الدنسة، وكل الكلمات الفاشحة»، يُنظر: فوكو، **إرادة العرفان**، ص 19. [المترجم].

41 Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, p. 105;
فوكو، **إرادة العرفان**، ص 88.

42 كان فوكو منهمكًا قبل عامين من وفاته بتحرير الجزء الثاني والثالث من كتابه عن تاريخ الجنسانية، وهما الجزءان اللذان خصَّهما للتجربة الجنسية في التقاليد اليونانيّة والرومانيّة، يُنظر: ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية. 2، استعمال المتع**؛ مشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية. 3، الانشغال بالذات**، ترجمة محمد هشام (الدارالبيضاء: أفريقيا الشرق، 2004). [المترجم].

43 صدر هذا الكتاب عام 2018 عن دار غاليمار، وعُدَّ بذلك الجزء الرابع والأخير من كتاب **تاريخ الجنسانية**، [المترجم]. يُنظر:
Michel Foucault, Histoire de la sexualité. 4, *Les aveux de la chair* (Paris: Gallimard, 2018).

الرغم من ظهور أجزاء منه في محاضرات مختلفة[44]. خلال هذه الفترة كان فوكو شديد الاهتمام بالأنماط الدينيّة للذاتيّة، مما دفعه إلى توسيع اهتماماته خارج تركيزه الغربي المسيحي المعتاد. حيث كتب عن روح المقاومة خلال الثورة الإسلاميّة في إيران، وهي الكتابات التي أثارتْ الكثير من الجدل[45]. إضافة إلى استكشافه بوذية الزن اليابانية، مُعربًا عن شعوره بنهاية الإمبريالية الأوروبية. وكما أوضح في مقابلة أثناء إقامته في معبد زن ياباني: «إنَّ الفكر الأوروبي يجد نفسه عند نقطة تحول، وهي على نطاق تاريخيّ ليست سوى نهاية الإمبريالية. إنَّ أزمة الفكر الغربي مطابقة لنهاية الإمبريالية. لا يوجد فيلسوف يُـمكن عدُّه فيلسوف هذه الفترة، لأنَّها ببساطة نهاية عصر الفلسفة الغربية. وهكذا، إذا كانت فلسفة المستقبل موجودة، فيجب أن تولد خارج أوروبا أو أنْ تولد على قدم المساواة نتيجة اللقاءات والصدامات بين أوروبا والعالم خارج أوروبا»[46].

الأشكلة: شروط الظهور

في عام 1983، وصف فوكو كتاباته بأنَّها عبارة عن «أشْكَلَة». تُحيل هذه الفكرة على منهجه في محاولة إظهار كيف ولماذا تتشكل القضايا في لحظات تاريخيّة معينة. وهذا يعني أيضًا تحولاً في تفكيره من قضية الهيمنة إلى الحكمانية والذات. خلال المحاضرات التي ألقاها فوكو في كوليج دو فرانس بداية من عام 1980 ، كان هناك تحول في الاهتمامات من حكم الجسد وتقنيات الهيمنة إلى الحكمانية الأخلاقية للذات أو ما أسماه «تقنيات الذات». يُظهر آخر منشورين لـفوكو هذا التغيير في منهجه نحو الأشكلة. وقد اعترف في وقت لاحق بأنه رغم عدم تطرُّقه بما فيه الكفاية لموضوع الأشكلة إلى أنَّها تنطبق على جميع أعماله[47].

في عمله اللاحق المتأثر بفكر بيير هادو Pierre Hadot، حدَّد فوكو الظروف التي أدتْ إلى أشكلة الجنس والجسد في العالم القديم[48]. وفي كتابه **استخدام الملذات**، وهو الجزء الثاني من **تاريخ الجنسانية**، درس أخلاقيات اللذة في الكتابات اليونانيّة، من خلال تحديد قوانين التقشف تجاه الجسد (التغذية)، والزواج (الاقتصاد)، وحب الغلمان (الشهوة). وفي الجزء الثالث الذي جاء بعنوان **رعاية الذات**، درس مجموعة متنوعة من النصوص، تشمل كتابات أبيقور وسينيكا

44 cf. Foucault, *Religion and Culture*.

45 Michel Foucault, "Iran: The Spirit of a World Without Spirit," in: *Politics Philosophy Culture,* p. 211-224; Janet Afary & Kevin Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

46 Michel Foucault, "Michel Foucault and Zen: A Stay in a Zen Temple," in: *Religion and Culture*, p. 113.

47 Michel Foucault, "The Concern for Truth," in: *Politics Philosophy Culture,* p. 257.

48 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, A. I. Davidson (ed.) (Oxford: Blackwell, 1995).

وبلوتارخ وماركوس وأوريليوس، من أجل فهم اللذة في فنون التكوين الذاتيّ[49]. كانت حُجته الأساسيّة أنَّ العديد من المواضيع الأخلاقية في العصر المسيحي تأسست في العصر اليونانيّ-الرومانيّ، إذ كانت الممارسات المسيحية امتدادًا أو تكثيفًا سابقًا لممارسات الذات، وهو أمر يمكن مُعاينته في محاضراته بداية من 1980 حول المعمودية المسيحية والاعتراف[50].

لقد كان أحد أهداف فوكو في دراسته لـ «فنون الوجود» في العالم القديم، إظهار أنَّ الفلسفة في العصر الحديث فقدتْ الصلة بممارسات الذات أو ما أسماه «الروحانية». وعلى الرغم من أن تفكير فوكو مدين للإطار المسيحي، إلا أنَّ فكرته عن «الروحانية» لا يقصد بها بعض التجارب الحديثة وشبه الدينيّة؛ بل إنَّها تسعى بدلًا من ذلك إلى الكشف عن عمليّة «قبول الذات لنمط معين من الوجود وإلى التحولات التي يجب أن تقوم بها الذات من أجل تحقيق هذا النمط»[51]. وكما أشار إلى ذلك ماكغوشين McGushin، كان فوكو مهتمًا بالتزهد الفلسفيّ philosophical *askesis*، باعتباره «ممارسة للذات في النشاط الفكري»، التي تؤدي إلى التحول[52]. لقد سعى فوكو من خلال أعماله إلى استشكاف العلاقة بين الحقيقة وحكم الذات في العالم القديم كوسيلة لتقديم تحديات لمفهوم المعرفة والذات كما تأسس في العالم الحديث.

خلاصة: الدراسات الدينيّة بعد فوكو

لقد أدتْ الأعمال النقدية التي تركها فوكو إلى احتدام المناقشات المنهجية داخل حقل الدراسات الدينيّة. يُعدُّ عمله جزءًا من تحول نقدي وثقافي أوسع، شهد منذ الثمانينيات نهاية المناهج الفينومينولوجية وهيمنة العلوم الاجتماعيّة. وحتى عندما لا يُستدعى فوكو بشكل مباشر، فقد دُمج منهجه الفلسفيّ-التاريخيّ في العديد من جوانب الدراسات الدينيّة، كما أعاد تشكيل الدراسات النسوية والجندر والعرق ودراسات ما بعد الكولونيالية. إنَّ ما يُقدِّمه فوكو هو نهاية فكرة البراءة/ الحياد في تمثل المعرفة. وهو بذلك يُحوِّل مجال الدراسات الدينيّة من خلال توجيه موضوع الدراسة نحو مختلف الأنظمة التأديبية والأجهزة/ الأدوات الداعمة لها. ولا يُظهر

49 Michel Foucault, *The Care of the Self*, Robert Hurley (trans.) (London: Penguin, 1984); مشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية. 3، الانشغال بالذات**، ترجمة محمد هشام (الدارالبيضاء: أفريقيا الشرق، 2004).

50 Michel Foucault, *On The Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979–1980,* Michel Senellart (ed.), Graham Burchell (trans.) (New York: Palgrave Macmillan, 2014); Jeremy Carrette, " 'Spiritual Gymnastics': Reflections on Michel Foucault's On the Government of the Living 1980 Collège de France lectures," *Foucault Studies*, no. 20 (Dec 2015), p. 277-290.

51 Michel Foucault, "The Ethic of the Care of the Self as a Practice of Freedom," in: *The Final Foucault,* James Bernauer & David Rasmussen (ed.) (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988), p. 1.

52 McGushin, *Foucault's Askésis* ; Foucault, *The Uses of Pleasure*, p. 9; فوكو، **استعمال المتع**، ص 10.

عمله فقط كيفية قيام الدين بعمليّة التصنيف والترتيب فقط، بل يُوضِّح أيضا كيف تقع التقاليد الدينيّة نفسها داخل شبكات معقدة من السلطة. إذا كانت مقاربة فوكو دقيقة، فهذا يعني أنَّ أنظمة السلطة هذه ستكون أكثر وضوحًا حيثما وُجد ادعاء امتلاك الحقيقة، وحيثما تشكل الجسد عبر تقاليد اجتماعيّة وثقافية مختلفة. إنَّ الإطار النظري النقدي الذي طوَّره فوكو بما يتوفر عليه من مقاربة تاريخيّة-فلسفيّة، تُوفِّر فُرصًا عدة لعودة الدراسات الدينيّة إلى أسسها باعتبارها دليلاً معرفيًّا Body of knowledge ومُمارسةً فكريّةً.

مراجع المقالة

Afary, Janet & Kevin Anderson. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Bernauer, James & Jeremy Carrette. *Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*. Aldershot, UK: Ashgate, 2004.

Bernauer, James. *Michel Foucault's Force of Flight: Towards an Ethics for Thought*. London: Humanities, 1990.

Carrette, Jeremy. "'Spiritual Gymnastics': Reflections on Michel Foucault's On the Government of the Living 1980 Collège de France lectures." *Foucault Studies*. no. 20 (Dec 2015), p. 277-290.

_____. "Religion and Post-Structuralism." in: John Hinnells (ed.). *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London: Routledge, 2009, p. 274-290.

_____. "review of Michel Foucault, by Clare O'Farrell." *Foucault Studies*. no. 4 (Feb 2007), p. 164-168.

_____. "Rupture and Transformation: Foucault's Concept of Spirituality Reconsidered." *Foucault Studies*. no. 15 (Feb 2013), p. 52-71

_____. *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London: Routledge, 2000.

Chidester, David. "Michel Foucault and the Study of Religion." *Religious Studies Review*. vol. 12, no. 1 (Jan 1986), p. 1-9

Clark, Elizabeth. "Foucault, the Fathers and Sex." *Journal of the American Academy of Religion*. vol. 56, no. 4 (1988), p. 619-641.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Alan Sheridan (trans.). London: Penguin, 1975.

_____. *Dits et écrits: 1954–1988*. Daniel Defert & François Ewald (ed.). 4 vols. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1961.

_____. *Histoire de la sexualité. 4, Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.

_____. *Language, Counter-Memory and Practice: Selected Essays and Interviews*. D. F. Bouchard (ed.), D. F. Bouchard & Sherry Simon (trans.). New York: Cornell University Press, 1971.

_____. *Michel Foucault: Power/Knowledge*. Colin Gordon (ed. & trans.). New York: Harvester Wheatsheaf, 1976.

_____. *On The Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979–1980*. Michel Senellart (ed.), Graham Burchell (trans.). New York: Palgrave Macmillan, 2014.

_____. *Politics Philosophy Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984*. Lawrence D. Kritzman (ed.), Jeremy Harding (trans.). London: Routledge, 1983.

_____. *Religion and Culture*. Jeremy Carrette (ed.). New York: Routledge, 1999.

_____. *Remarks on Marx*. R. James Goldstein & James Cascaito (trans.). New York: Semiotext(e), 1978.

_____. *The Archaeology of Knowledge*. A. M. Sheridan (trans.). London: Routledge, 1991.

_____. *The Archaeology of Knowledge*. Rupert Swyer (trans.). New York: Pantheon, 1972.

_____. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. Alan Sheridan (trans.). London: Routledge, 1991.

_____. *The Care of the Self*. Robert Hurley (trans.). London: Penguin, 1984.

_____. *The Final Foucault*. James Bernauer & David Rasmussen (ed.). Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988.

_____. *The Foucault Reader*. Lydia Davies (trans.), in: Paul Rabinow (ed.). London: Penguin, 1984.

_____. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981–1982*. Frédéric Gros (ed.), Graham Burchell (trans.). New York: Palgrave Macmillan, 2005.

_____. *The History of Sexuality: An Introduction*. Robert Hurley (trans.). London: Penguin, 1976.

_____. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Alan Sheridan (trans.). London: Routledge, 1991.

_____. *The Uses of Pleasure*. Robert Hurley (trans.). London: Penguin, 1984.

Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*. A. I. Davidson (ed.). Oxford: Blackwell, 1995.

Jantzen, Grace. *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Manchester: Manchester University Press, 1998.

_____. *Foundations of Violence*. London: Routledge, 2004.

_____. *Power, Gender and Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "the Mystic East"*. London: Routledge, 1999.

McCutcheon, Russell. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

McGushin, Edward. *Foucault's Askésis: An Introduction to the Philosophical Life*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2006.

McSweeney, John. "Foucault and Theology." *Foucault Studies*. no. 2 (May 2005), p. 117-144.

O'Farrell, Clare. *Foucault: Historian or Philosopher?*. London: Macmillan, 1989.

_____. *Michel Foucault*. London: Sage, 2005.

Vintges, Karen & Dianna Taylor (eds.). *Feminism and the Final Foucault*. Chicago: University of Illinois Press, 2004.

مراجع الترجمة

بغورة، الزواوي. **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

جامبل، سارة. **النسوية وما بعد النسوية: دراسات ومعجم نقدي**. ترجمة أحمد الشامي. القاهرة: المشروع القوميّ للترجمة، 2002.

ريفال، جوديث. **معجم ميشيل فوكو**. ترجمة الزواوي بغورة. الكويت: دار صوفيا، 2018.

فوكو، مشيل. **تاريخ الجنسانية. 3، الانشغال بالذات**. ترجمة محمد هشام. الدارالبيضاء: أفريقيا الشرق، 2004.

_____. **الكلمات والأشياء**. ترجمة مطاع صفدي وآخرون. القاهرة: مركز الإنماء القوميّ، 1990.

_____. **المراقبة والمعاقبة: ولادة السّجن**. ترجمة علي مقلد. بيروت: مركز الإنماء القوميّ، 1990.

_____. **تاريخ الجنسانية. 1، إرادة العرفان**. ترجمة محمد هشام. الدارالبيضاء: أفريقيا الشرق، 2004.

_____. **تاريخ الجنسانية. 2، استعمال المتع**. ترجمة محمد هشام. الدارالبيضاء: أفريقيا الشرق، 2004.

_____. **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**. ترجمة سعيد بنگراد. الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربيّ، 2006.

_____. **تأويل الذات: دروس ألقيتْ في 'الكوليج دو فرانس' لسنة 1981-1982**. ترجمة الزواوي بغورة. بيروت: دار الطليعة، 2011.

_____. **حفريات المعرفة**. ترجمة سالم يفوت. ط 2. الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربيّ، 1987.

_____. **نظام الخطاب**. ترجمة محمد سبيلا. بيروت: دار التنوير، 2007.

_____. **ولادة الطب السريري**. ترجمة إياس حسن. الدوحة: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

مراجعات
كتب

تطور الدِّين إلى العقلانية
قراءة في كتاب كيف يتكون الدين؟ لألفرد هوايتهد

مراجعة: منير تمودن*

ألفرد نورث هوايتهد. **كيف يتكون الدين؟**. ترجمة رضوان السيد. لبنان: منشورات جداول، 2017. 118 صفحة. ISBN 9786144183564

قد يبدو كتاب **كيف يتكون الدين؟** لألفرد نورث هوايتهد عصيا على الاستيعاب مفاهيميًّا، إذ لا يبدو للوهلة الأولى أنه يقدم إجابة جاهزة لسؤالية العنوان، مقارنة بحجم القلق المعرفي الذي يحويه المتن الداخلي، وبالنظر إلى ما يوهم افتقار الكتاب إلى النسقية والتنظيم. غير أن الإلمام بالمنهج التطوري في فهم الدين في سياقه التاريخيّ وفي بعده الوظيفي، وفق قراءة نسقية شمولية، تحيل القارئ على إجابة دقيقة؛ إذ أنَّ تتبع المنحى الزمني العام الذي وضعه هوايتهد لتطور الدين إلى العقلانية، يُحيل إلى فكرته المركزية، وهي جعل الله مركز العالم وعلته الفاعلة، وهي فكرة تتحقق أيضا بجعل الدين والعلم كل منهما خادما للآخر.

أصل الكتاب هو أربع محاضرات (الدين في التاريخ؛ الدين والدوغما؛ المادة والروح، ثم الحقيقة والنقد) ألقاها هوايتهد في جامعة بوسطن عام 1926. جُمعت ونُشرت لأول مرة عام 1927 ثم نَقلها رضوان السيد إلى اللغة العربيّة ترجمةً وتعليقًا عام 2017؛ تناول فيها هوايتهد مسار تطور الدين في سياق الرؤية العلمية، وفي أفق استرجاع روح الدين العقلاني.

تمظهُر الدِّين

رغم أن هوايتهد يقر بصعوبة تعريف الدين، فهو يجعل منه ضرورة وجودية لازمتْ الوجود البشري المبكر، وتجلَّتْ في الضمير الإنسانيّ مُنذ فجر التاريخ. والدافع إلى الدين هو القيمة الفردية للأخلاق مهما كانت هذه القيمة إيجابية أو سلبيّة. وبحسب هذه المقولة، فإنَّ الدين واقعة اجتماعيّة تضع تصورًا عاما للحقائق التي تُؤدي إلى تغيير في الأخلاق والسلوك، إذا أضفى عليها المؤمن بُعدًا عاطفيًّا عميقًا. فليس من شيء يُعلِّل دافعيّة الدينً غير الدين نفسه، استنادًا إلى قناعات ذاتيّة تُعلِّل ذاتها بذاتها. وقد تأخذ الحياة الدينيّة بُعدًا واقعيًّا إذا اتصلتْ بالسلوك الحياتي والمحيط الخارجي، ولا يتأتى الأمر إلا في التفرُّد في الدين، على الاعتبار أن الدين ما يصنعه الفرد في وحدته، ولأن نُشدان الله انطلاقا من

* باحث مغربي، متخصص في الفلسفة الدينيّة وتاريخ الأديان، حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة سيدي محمد بن عبد الله، المغرب.

ذات فردية سابقٌ على نشدانه داخل الجماعة؛ وعلى هذا الأساس تُصبح المؤسسات الدينيّة والكنائس وأشكال السلوكات الجمعية صيغًا منقضية، قد تكون مفيدة وقد تكون عديمة الجدوى (ص 20).

تتمظهر الأشكال التدينيّة داخل المسار التطوري للدين وفق مقولتين متتاليين في الزمن داخل مسار مداه لا يقل عن ستة آلاف سنة كما يحدده هوايتهد (ص 29)، مقولة الديانات العشائرية والمجتمعات القبلية التي تتطور فيها الطقوس والشعائر إلى الأحاسيس والإيمان، وتمثلها أساسا الديانات الأسيوية؛ ثم مقولة الديانات العالمية، حيث تمتاز بالتوازي والتداخل بين التطور الدينيّ والتطور الإنسانيّ الذي يدفع الدين باتجاه العقلانية، وهو الاتجاه الذي بلغ مداه مع تجربة أوروبا، وفق ما يذهب إليه هوايتهد.

يرى هوايتهد أنَّ الشعائر نشاط عضوي زائد على الحد، يشعر القائم به بالراحة رغم أنه عديم الجدوى وظيفيًّا، بينما يعمل الطقس على إثارة المشاعر من دون أن تكون هناك حاجة بيولوجية. قد يتحول إنتاج المزيد منها إلى احتفال دينيّ أو لهو أو لعب أو حركات متكررة مرافقة، إذا عملت المشاعر على إثارة الأحاسيس والوجدان (ص 22-23). أخذا في الاعتبار أن الفكرة الدينيّة الشديدة التجريد قد تكون عصية على الاستقرار والاستدامة في وعي الشعوب البدائية استنادا إلى علائق المشاعر بالشعائر، فإن الأسطورة تصبح المغذي الرئيس لها، إذ تُسوغ قيمتها الوظيفية؛ ومن ثم، تصبح الأسطورة الباعث على حاجات العقلنة القادمة.

أفق العقلانية في الدين

ظهور بوادر العقلنة في الدين في مراحله المبكرة مشروط بالنزوع نحو التفرُّد الروحي والتحوُّل إلى حالة الاصطفاء والرُسولية إذا توفرت حصرا في من هم الأجدر بها، «ذلك أنَّ كثيراً من الناس يشعرون بأنهم مرسلون لكن القلة قليلة منهم مصطفاة بالفعل، وعندما تتناسى ديانة معاصرة هذه الحكمة ستعاني من التراجع إلى البربرية»(ص 35).

يخبرنا استقراء تاريخ التدين البشري أنَّ الجماعات الدينيّة البدائية قدَّمت أفكارًا خصبة للبشرية، لآلاف السنين قبل ظهور المسيح ، تبلورت مع مرور الزمن إلى إجابات مُقنعة عن إشكالات وجودية، وتطورت لاحقا إلى المضي قُدُما نحو وعي عالمي بالوحدة الاجتماعيّة والشعور بالمسؤولية الإنسانيّة. هذا ما جسَّدته شعوب آسيا وأوروبا على السواء؛ إذْ أنتجت المخيلة الأسيوية خلال أربعة آلاف سنة قبل الميلاد أفكارا خصبة وتنوعا دينيّا، بينما قادت أوروبا في الألفين سنة الأخيرة الأفكار الدينيّة نحو الدين العقلاني.

ذلك ما نجده حاضرا في الأديان الإبراهيمية الثلاثة، خاصة العهدين القديم والجديد اللذيْن يُشكلان الشاهد الأوضح على ارتقاء الدين إلى مستوى العقلانية. داخل هذه الأديان تتحدد علاقة

الإنسان بالله باختلاف التصور لوظيفته، حيث يبحث الإنسان في الدين المعقلن عن رحمة الله وخيرْيَّته حتى يكون مَثَلا له، بدل أن يبحث عن إرادة إلهية تصونه وترعى أفعاله؛ ففي الحالة الأولى يحتل الإله الرفيق الذي يُحاول الإنسان الاقتداء به، بينما يحتلّ في الحالة الثانية النِّد الذي يتوجب إرضاؤه وتهدِئته.

كما يعتبر هوايتهد أنَّ الأديان الإبراهيمية تعرضتْ عبر تاريخيّها إلى انتكاسات كادت لتقودها إلى حالة ما قبل العقلانية. ويُدلل على ذلك بحالة المسيحية، مُعتبرًا أن المفاهيم التي أحدثها بولس على معالم الصيغ الدينيّة المبكرة، وبعض مفاهيم المسيحية الأفلاطونية المبثوثة في إنجيل يوحنا، أو ما تمخض عن مخرجات المجامع الكنسية التي دفعت المفهوم السامي للإله باتجاه الثالوث، مدعوما بغرائز اجتماعيّة واندفاعات سياسيّة، جعلتْ إله المحبة يتحول إلى إله الرعب والانتقام. غير أن العودة إلى النصوص المقدسة الأصلية، كما يقترح هوايتهد، قد تُساعد على استرجاع معالم العقلنة، كما يدعو أيضا إلى الاستفادة من تجربة أديان أخرى في مسارها نحو العقلنة من قبيل البوذية والإسلام (ص 29). على هذا الأساس فإنَّ «الدين العقلاني هو الذي تنتظم عقائدة وشعائره التي جرى ترتيبها بهدف أن تتحول إلى نظام حياة يتمتع بالفكر المستنير» (ص 30).

يرى هوايتهد أنَّ ظهور البوذية والمسيحية وانتشارهما يُعد لحظة مفصلية في تاريخ الفكر البشري، إذْ أن كلا منهما ساهم في تنوير العالم لمَّا قدَّم المسيح حياته نمطا للعقلنة، كما قدَّم بوذا عِبرَ حياته أيضا. هذا الأمر يفسر كيف أن هوايتهد افتُتن بالبوذية والمسيحية رغم أن منهجما قائم على الحدس المباشر الذي يقوم مقام العقل في كشف الحقائق وتفسير الوقائع. نجد ذلك ممثلا في السنوات العشر التي تلت المسيح حيث توجد تقارير تشير أن خُطَب المسيح مجرد خبرة ذاتيّة وأوصاف للتأمل لا ترقى إلى مستوى نمط التفكير؛ رغم ذلك جرى فهمها وإعادة صياغة تجاربه الأولى في محاولة لعقلنة اليهودية. هذا الأمر يفسر إلى أبعد حد كيف أن هوايتهد اعتبر أفكار المسيح بمثابة نوع من أنواع العقلانية، صادرة عن الحدس المباشر (ص 48).

الدين والعلم والعالم

لا يمكن تشخيص تطوُّر الدين بمعزل عن الحديث عن علاقة التماهي بالعالم، على فرض أن العالم انطباعٌ واقعيٌّ لتوصيف ذهني -فكرة دينيّة- جرى حبكته بدقة بقوة خلَّاقة صادرة عن إبداعية المطلق -الله-، ذلك ما استند عليه هوايتهد تحديدًا في تقسيم تمظهرات المقولات الدينيّة في التّجربة الإنسانيّة تقسيمًا ثلاثيا. أولها هو المفهوم الشرقي الآسيوي، الذي يعده نظامًا «غير شخصي» -قوانين فيزيائية- للعالم صنع العالم وشكَّل عناصره، وعلى هذا الأساس يصبح النظام علة العالم؛ ثانيها، المفهوم السامي، حيث يلحظ هوايتهد وجود «ذات مشخَّصة متفرِّدة» -الإله غير المادي-، وجودها يمثل الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة، وحضورها ضروري في خلق وتنظيم

العالم، هذا المفهوم السامي ساهم في بناء الفكرة التجريدية عن الإله المتفرد المتعالي، وفي تجاوز عقدة آلهة القبيلة؛ وثالثها، المفهوم التجسمي، حيث صار الإله بحسب هذا المفهوم ذاتا مادية، يتصف بخصائص المطلق حسب المقولة السامية، والعالم وفق ذلك جزء من الحضور الإلهي وتمظهر من تمظهراته. يُفضي المفهوم الثالث إلى الانسياق نحو وحدة الوجود، رغم أنها تسوغ لحظة التقائها بالمفهوم السامي، عندما يتوافقان على جعل الألوهية علة العالم، وإن اختلفوا في طريقة اتصال الإله بالعالم.

عكس ذلك، لا يمكن بحال من الأحوال، أن يتقاطع المفهوم السامي بالمفهوم الآسيوي لأنَّ تصورهما للألوهية قائم على تضاد، وقد تُفضي كل محاولة للتقريب بينهما إلى انزياحات عقدية، تجعل الأول ينصهر في الثاني؛ هذا الأمر يفسر إلى أبعد حد كيف أن التوحيد الخالص في بعض البلدان الإسلاميّة في منطقة فارس انصهر داخل التجسيم -حلولية صوفية-.

رغم أن أطروحة هوايتهد تنتصر للمقولة السامية، تحديدًا في نسقيه اليهودي والمسيحي، إلا أنه يعيب تصورها للوحدانية الذي تُبقي الله خارج مدارك الميتافيزيقا العقلانية، وتغيِّب تماما خيريته ورحمته وإن اقتنعت نسبيا بالتفرُّد والتجرُّد والعلِّية؛ إضافة إلى تصورها أن كل برهان عقلي لا ينطلق من العالم -انتظام المادة- لا يصلح استدلالا على وجود ذات متعالية مفارقة للوجود المحسوس، هذا الأمر يفسر كيف أن البرهان الأنطولوجي -الفكرة المجردة- الذي قال به أوغسطين وأنسليم وديكارت أصبح مرفوضا في أوساط اللاهوتيين، من منطلق أن الفكرة القائمة في الذهن لا تصلح أن تكون مقدمة برهانية على «واجب الوجود».

أخذا بالاعتبار أن محدودية العلم تُرتهن بالتوصيف السطحي للظواهر، خلافا للدين الذي يسعى إلى اكتناه عُمق الأشياء وبلوغ الكمال الروحي، يصحُّ القول أنَّ الدوغما الدينيّة -الميتافيزيقا- وتجلياتها في التّجربة الدينيّة تُصبح مطابقة للمقولات الفيزيائية، لكونهما -وفق هوايتهد- منهجان متكاملان ينشدان الكشف عن وحدة الحقيقة ويجعلان من العالم موضوعا للتفكير، في لحظة يبلغ فيه الوعي الدينيّ الإحساس بقيمة الذات، ثم تتسع هذه القيمة لتصبح موضوعا للعالم وأفقا تنتظم وتمتزج فيه الخبرة الذاتيّة بالكون المادي. ذلك تحديدًا ما جعل هوايتهد يُقر أن الكون موضوعا مفكَّرا فيه شاملٌ لعالم الأشياء وعالم الأفكار معا، متداخلان ضمن منظومة علائقية ومركبة تتحدد وفق ثلاثة محددات. يتجلى المُحدد الأول في الحيوية الخلَّاقة التي تمنح العالم قوة ذاتيّة تجعل أشياءه تتجدد باستمرار، ولا يمكن فهم هذه الخاصية إلا في ظل العلاقة التفاعلية بين المادة والعقل التي تجعل العالم وحدة متماسكة؛ أما المُحدد الثاني فهو أفق الأشياء المثالية التي نجد مُثُلا لها في العالم الحقيقي، وهي فكرة قائمة على أن الخبرة الفنية والمشاعر الجمالية التي تقع في الذات مشروطة بأن تكون طبيعة الموجودات متماثلة مع العلة؛ في حين يعتبر هوايتهد أن المُحدد الثالث هو الذات الفردية الحقيقية التي يصطلح عليها بـ«الكائن غير الزماني» الحاضر في كل مراحل

الإبداع الخلّاق، الذي يُعد تأثيره في القوة الخلاقة مشروطًا بوجوده، هذا الكائن يسميه الإنسان الله في الديانات العقلانية/ الإبراهيمية.

الله وفق هذه المحددات الثلاث هو العلة الأولى السابقة على كل فعل إبداعي خلَّاق، وليس من داع إلى هذا الفعل غير تحقيق القيمة الذاتيّة للأشياء في العالم الدنيوي، التي تتحول بدورها إلى غايات خلَّاقة. هذا الأمر يسوغ مركزية الله في العالم، ودوره في تشكيل الأشياء وانتظامها بشكل ينفي عن العالم العشوائية والصدفة، ويجعل من الله عينه نظام الطبيعة (ص 117).

رغم أن هوايتهد يجعل للعلم واللاهوت موضوعًا مشتركًا منشودًا يمُثله العالم، إلا أنه لا يُفهم منه ظاهريا تلاق تام بين العلم واللاهوت -اللاهوت الذي يعتمد على إله المحبة-؛ إذْ أن الفيزياء الحديثة لا تشعرنا بوجود البساطة في العالم. ذلك تحديدا هو العائق الإشكالي الذي يهدد التكامل بينهما، إذ أن «كل تبسيط للدوغما الدينيّة تتحطم على صخور مسألة الشر في العالم» (ص 61). يرفض هوايتهد أن يكون الشر صادرا عن طبيعة الإله، أو ناتجا عن خطأ أنطولوجي ضد الإرادة الإلهية كما يُعتقد في المسيحية، بل يعتبر الشر متجدرًا وغير مستمر في الآن نفسه في طبيعة الأشياء، وناجمًا عن قدر معين من الانحراف عن الاتساق في العالم الحقيقي، عندما تُنافي الخبرة الذاتيّة للمؤمن أفق الأشياء المثالية التي ينشدها، ومادام هذا التفاوت حاصلا سيظل الشر موجودًا (ص 51).

* * *

أطروحة هوايهد حول تطور الدين، في حقيقتها حُلولية ميتافيزيقة، تضع الدين والعلم في مستوى واحد، وتجعل من الله نظام العالم الذي يحضر في جميع مراحل الخلق، والقوة التي تحفظ توازن العالم وتضمن استمراره وتهب الوجود معناه وقيمته. يحدث ذلك داخل مسار زمني تصبح فيه الأحداث عبارة عن قيم جمالية ذات فاعلية ميتافيزيقية، تحقيقها رهين بالتجاوز الذي ينتصر فيه الخير على الشر، ليس من خلال الفصل بينهما، بل بتحويل الشر إلى الخير في العالم الواقعي كما حددتها طبيعة الله في الرؤية المثالية؛ تلك هي فرادة أطروحة هوايتهد حول تطور الدين إلى العقلانية.

مفهوم السلام في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام لجورج تامر وآخرين

مراجعة: ياسين اليحياوي*

Georges Tamer (ed.) .*The Concept of Peace in Judaism, Christianity and Islam*. Key Concepts in Interreligious Discourses 8. Berlin: Walter de Gruyter, 2020. vi + 176 pages. e-ISBN (PDF) 9783110682021

قد يبدو من المُفارقة القول إنَّ السّلام هو القيمة المركزيّة في الأديان الإبراهيميّة، في الوقت نفسه الذي يُوثِّق المؤرِّخ تورُّط المتديِّنين في موجة الحروب الدينيّة التي اجتاحتْ العالم مُنذ العصور الوُسطى وما زالت تُرخي بظلالها علينا، ويلحظ السوسيولوجي تغلغل توظيف الدين في الصراعات السياسيّة الراهنة؛ يأتي هذا الكتاب ليُفكِّك هذه المُفارقة، ويُعيد الاعتبار لمفهوم السلام في الأديان الإبراهيميّة، بل ويقترح رؤيةً للسّلام مُستوحاة من نصوص التوراة والعهد الجديد والقرآن، يمُكن لها أن تُنير جهود صُنَّاع السّلام في عالمنا اليوم.

صدر الكتاب باللغة الإنجليزيّة عام 2020، عن دار نشر دي گرويتر De Gruyter، وهو الجزء الثامن من سلسلة منشورات وحدة بحث «المفاهيم الأساسيّة في الخطابات البين-دينيّة»، التابعة لمركز الأبحاث متعدد التخصصات بجامعة إرلنغن نورنبيرغ بألمانيا.

تروم وحدة البحث من خلال دراسة مفهوم السّلام، وباقي المفاهيم الدينيّة، تأسيسَ أركيولوجيا للمعرفة الدينيّة؛ وإظهار بعض القواسم المشتركة والاختلافات في الأديان من خلال الدراسة الحواريّة لتاريخهم المفاهيمي؛ وأيضا إبراز دور البحث الأكاديمي في تعزيز التفاهم والاحترام المتبادلين والسلام بين المجتمعات الدينيّة الثلاثة. وجاء هذا الكتاب في فصوله الأربعة تعبيرًا عن هذا المُراد.

السلام النبوي سبيلا لإنهاء الحروب والصراعات

في الفصل الأول، عالج أليك إسحاق Alick Isaacs، المتخصِّص في التاريخ اليهودي والفلسفة، مفهومَ السلام في اليهوديّة. ومع تأكيده على وفرة الدراسات اليهوديّة المُعاصرة بشأن موضوع السلام، نظرًا للواقع السياسيّ والعسكري الذي لم يسبق لليهود أن عاشوا نظيره في تاريخهم، فإنَّه ينهج لنفسه خطًا مُختلفًا، يُحاول من خلاله تقديمَ إضافة جديدة في موضوع راهن.

* باحث بالمعهد العالي للدراسات الإسلاميّة Zentrum für Islamische Theologie بجامعة مونستر، ألمانيا.

يبحث إسحاق في مفهوم السلام النبوي[1] المسيحاني الذي بشرَّ به الأنبياء، وهو مفهومٌ يرتبط في الكتاب المقدس بجمع المنفيِّين إلى أرض إسرائيل، وعودة الأرض بأكملها إلى الشعب اليهودي تحقيقًا للعهد التوراتي (ص 4). إنَّ المفارقة التي يلحظها إسحاق، أنَّ هذا النوع من السّلام يُشكِّل عقبة في طريق حل النزاع، إذ تُصبح رغبة اليهود المتديّنيّن في تحقيق السّلام النبويّ عائقًا أمام أي مُفاوضات أو تسويّة سياسيّة لإحلال السلام. وبُغية إيجاد حلٍ لهذه المُفارقة، يقترح إسحاق إعادة تحديد لمفهوم السّلام النبوي، تسمح بإبراز إمكانات المفهومٍ في تحقيق السلام على أرض الواقع، مُعتمدًا في ذلك على ثلاث أفكار أساسيّة: أولها، معاداة السِياسة؛ وثانيها، الوحدة بين المتناقضات؛ وثالثها، معرفة الله.

يستعير إسحاق فكرة «معاداة السياسيّة» من جيورجي كونراد György Konrád، مع إضفاء تعديل عليها سمح له بوصف سِمة مُهمة في نموذج السّلام النبويّ، حيث يقل دور السلطة في الحياة الجماعيّة. إنَّ العنصرَ الأهم داخل الجماعة اليهوديّة التي تعيش السلام النبوي هو الاختيار الحُر، الذي يتأسس على اختفاء الحضور الإلهي، أو ما تُشير إليه التوراة بـ«وجه الله الخفي»، وهو لاهوت يُفهم أيضا بكونه إرادة الله عدم التدخل في التاريخ. تُؤكد هذه الفكرة، ومثيلاتها أيضا في نصوص القَبَّالة التي أحال عليها إسحاق، على أنَّ الحرية أصبحتْ مُمكنةً من خلال اختفاء الذات الإلهيّة والانسحاب من السُلطة. وهو ما يكشف في نظر إسحاق عن السمة الأساسيّة الأولى للسلام النبوي، بكونه ذا طبيعة معادية للسياسة، إذ الرؤية التوراتيّة تشير إلى أن السلام المثاليّ لشعب إسرائيل لا يُمكن أن يكون نتيجةً مباشرةً للعمل السياسيّ، بل يجب أن ينبع من سلام القلب (ص 8)، أو حسب التعبير اليهودي «إزالة الغشاوة عن القلب». الأمر الذي يتطلب، وفق إسحاق، نقلة روحيّة عميقة في كيفية تفاعل البشر مع بعضهم البعض ومع العالم ومع الله (ص 9).

لا يتحقق السلام النبوي في النصوص اليهوديّة من خلال توحيد الرأي وإلغاء باقي المُختلفين. فمن خلال تتبع نصوص التوراة والكتابات اليهوديّة، يرى إسحاق أنَّ السلام النبوي هو تعايش بين وجهات نظر مُتضاربة، أو كما نقل عن الربي الحسيدي نحمان البريسلافي Nachman of Breslov «السلام هو وحدة بين نقيضين» (ص 20). ومن ثم، يُصبح السعي وراء الوحدة في التعدديّة هو السعي وراء السلام النبوي الكامل كما يُريده الله. على النقيض من ذلك، فإن التفاوض وتقديم التنازلات هو سلام سياسيّ ناقص كما يُريده الإنسان. وبهذا المعنى، يرى إسحاق أنَّ الوحدة بين المتناقضات هي مفهوم مناهض للسياسة، يسمح بوضع أسس للسلام النبوي (ص 22).

1 السلام النبوي هو عنوان كتاب لإسحاق صدر عام 2011، حاول من خلاله اقتراح رؤية للسلام مستوحاة من تحليل دقيق لنصوص التوراة والكتابات الحاخاميّة. يُنظر:

Alick Isaacs, *A Prophetic Peace: Judaism,* Religion, and Politics (Bloomington: Indiana University Press, 2011).

على أنَّ رؤية الوحدة بين المتناقضات، لا تتحقق حسب إسحاق إلا بمعرفة الله، باعتبارها تجربة شخصيّة أو حالة ذهنيّة روحيّة، وهي السمة الثالثة التي يقترحها الباحث لفهم السلام النبوي. إنَّها تُشير إلى حالة من الوعي بأنَّ العالم بكل مفارقاته وتناقضاته هو تعبيرٌ مخلوقٌ موحد عن كمال الله. إنَّها حالة روحيّة/ صوفيّة يعود فيها إسحاق للاقتباس من ابن ميمون عند حديثه عن السلام بكونه حالة لا يوجد فيها جوع ولا حرب ولا غيرة ولا منافسة بين الناس لأن الجميع أطراف مختلفة في كائن حي واحد يتفوق على إحساسنا بأنفسنا كأفراد (ص 31). إنَّها الوحدة بين الناس التي لا تفرض التوحيد عليهم.

يختم الباحث بالإشارة إلى انَّ السلام الذي يُعدُّ مركزيًّا لفهم اليهوديّة هو سلام نبوي وليس سلامًا قانونيًّا أو سياسيًّا. وهنا يعود إسحاق إلى المُفارقة الأولى، متسائلًا عن سبب فشل جميع مبادرات السلام بين الإسرائيليين والفلسطينيين؛ وعن سبب تورط الفاعلين الدينيّين، عند كلا الطرفين، في إدامة حالة النزاع. وفي هذا الصدد، يُؤكد إسحاق على ضرورة التفريق بين الدين والطريقة التي يتصرف بها المتديّنون. وهو أمر يستدعي أيضا التفريق بين السلام النبوي والسلام السياسيّ. إذ في الوقت الذي تتجه فيه جميع الأطراف إلى مفاوضات تروم وضع حل سياسيّ للنزاع، فإنَّ فكرة السلام النبوي، رغم مركزيَّتها في التراث اليهودي، لا يتم استدعاؤها في النقاشات الدبلوماسيّة والسياسيّة لحل النزاع. لذلك يطمح إسحاق إلى نقل النقاش حول السلام النبوي من الأوساط الأكاديميّة إلى الأوساط السياسيّة والاجتماعيّة، أملًا في أن يُصبح أسلوبًا عمليًّا لصناع السلام في منطقة الشرق الأوسط.

إنّ ما قدمه إسحاق عن مفهوم السلام النبوي، تجعله نمط حياة، ليس فقط للمُتديّنيّن من اليهوديّة، ولكن أيضا لغيرهم من الأديان. وإنْ كان إسحاق قد دافع عن إمكانات المفهوم على القيام بدور محوري في حل نزاعات الشرق الأوسط، فإنَّ التطرق لقُدرته على تأسيس سلام خارج هذه المنطقة غاب في هذا الفصل. وهو أمر يحتاج لمزيد من التأسيس النظري لفك ارتباطها بجغرافيّة الأرض، لاسيما أنَّ كُلا من التراث الحسيدي ونصوص القبّالة يسمحان بالانتقال من المعنى الحرفي لأرض الميعاد إلى معنى رمزي، نظرًا لارتباطهما منذ قرون بيهود الشتات.

إرادة الله في إحلال سلام إيجابي

في الفصل الثاني، تطرَّق فولكر شتومكه Volker Stümke، المتخصص في علم اللاهوت المسيحي، لمفهوم السلام في المسيحيّة[2]. وفق الباحث، فإنَّ مفاهيم السلام والاستقامة والعدالة، مُرتبطة فيما بينها ارتباطًا وثيقًا. ومن ثم، فإنَّ السلام إنجاز فردي وسياسيّ واجتماعيّ في الآن معا.

2 نشر شتوكه عام 2007 كتابا عن مفهوم السلام عند مارتن لوثر وأثر ذلك على الفلسفة السياسيّة الحديثة، يُنظر:
Volker Stümke, *Das Friedensverständnis Martin Luthers: Grundlagen Und Anwendungsbereiche Seiner Politischen Ethik* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007).

ينطلق شتومكه من دراسة المفهوم اللاهوتي للسلام، مُبرزًا تجذره في الأديان الإبراهيميّة الثلاثة في صورته الأخرويّة، أي انتظار قدوم المسيح في آخر الزمان، وهذا يعني أنَّ السلام يعتمد على إرادة الله.

يستدل الباحث على رأيه من خلال مجموعة من النصوص الدينيّة في العهدين القديم والجديد، ليتوصل إلى أنَّ الكتاب المُقدس يتحدث عن نوعين من السلام، سلام إيجابي تتحقق معه إرادة الله في آخر الزمان، وتُكسر فيه دائرة العُنف بشكل نهائي؛ وسلام سلبيّ يُقيِّد العُنف ويحدُّ من انتشاره.

وخلافًا لليهود والمسلمين الذين مازالوا في انتظار قدوم المسيح، يرى شتومكه أن المسيحيّة تتفرَّد بلاهوتها الذي يتأسس على الإيمان بأن عيسى هو المسيح المُبشَّر به في التوراة، وهذا يعني أن العصر المسيحاني قد حل بالفعل، ومن ثم يُمكن للسلام الإيجابي أن يتحقق على الأرض. ورغم أنَّ هذا السلام هو أقرب لليوتوبيا منه إلى الواقع، إلا أنَّ مُحاولة تحقيقه، وفق هذا المنظور، تُعطي للمفهوم إمكانات عدة، وأملاً مُستقبليًّا للمسيحيين في نشر السلام وجعله حقيقةً عالميّة.

هنا أيضا يجد الباحث نفسه أمام مُفارقة، إذ كيف يُمكن التأسيس لسلام إيجابي يشمل جميع الناس؟ بُغية الإجابة عن هذه الإشكاليّة يُنقِّب شتومكه في السياق التاريخيّ لتطور مفهوم السلام، منذ بداية المسيحيّة إلى الدولة الحديثة. ومع حضور الجانب الانتقائي في اختياره للنُّصوص، إلا أنَّه كان مُوفقًا في تقديم بحث أركيولوجي مُهم حول مفهوم السلام في المسيحيّة.

يُشير شتومكه إلى أنَّ الجماعة المسيحيّة المُبكرة بنتْ حياتها على قناعات إيمانيّة لم تكن محلَّ توافق داخل الجماعات اليهوديّة، ولا حتى بين المسيحيين أنفسهم، لذلك نجد أنَّ النصوص التي تتحدث عن هذا السياق التاريخيّ تطرَّقتْ لقضيّة العيش بسلام مع قناعات مُتباينة، لتُؤسس إلى الفكرة اللاهوتيّة القائلة إنَّ الله نفسه هو الذي يُنعم على البشر بالإيمان. غير أنَّ التطورات التاريخيّة التي شهدتها المسيحيّة، لاسيما بعد تحولها إلى دين رسمي للإمبراطوريّة الرومانيّة، كان لها تأثير على مفهوم السلام. فأمام وجود سلطتي الدين والسياسة، اللاتان تتدخلان في حياة الناس، كان على اللاهوت المسيحي إيجاد صيغة للسلام تمنع تحكم إحدى السلطتين في الأخرى. لم تكن هذه الصيغة مُعطى جاهزًا، فقد تطلب ذلك قرونًا عدة إلى أن تصل المسيحيّة إلى صيغة توافقيّة، تحد من دائرة العُنف، وتكون مُنطلقًا لتحقيق سلام إيجابي.

بعد الاستقراء الذي قدَّمه شتومكه لنصوص العهد الجديد، توصل إلى أنَّ المسيحيّة تُقدم ثلاث إجابات لطريقة عمل السلطتين الدينيّة والدنيويّة: يظهر الجواب الأول في مفهوم التعايش، إذ لا ينبغي على المسيحيين إنكار طاعة الحكام، في الوقت نفسه الذي يجب عليهم أداء واجباتهم العلمانيّة؛ أما الجواب الثاني فهو مفهوم التناقض، الذي يقع في نهاية التاريخ، حيث ينتظر المسيحي قدوم يوم الدينونة ليَقضي فيه الله على قوى الشر؛ في حين كان الجواب الثالث

هو مفهوم التعاون، حيث تتعاون السلطتان معًا لتحقيق سلام سلبيّ على الأقل. وتكمن الفكرة الأساسيّة التي يُشير إليها شتومكه، أنّ الله وحده هو من يُحدِّد علاقة السلطتين الدينيّة والدنيويّة، وهذا من شأنه أن يمنع العنف، إذ حتى في حالة التناقض، فإنَّ المسيحي غير مأمور بمواجهة السلطة الدنيويّة، فالله وحده من سيُحقق السلام الإيجابي، وهذا يعني ضمنيًّا أن إصدار الأحكام النهائيّة ليس مُهمة المسيحيين أو الكنيسة.

لقد كان الغالب في تاريخ المسيحيّة أن تكون العلاقة بين الكنيسة والدولة مبنيّة على مفهوم التعاون. فمنذ القرن الرابع الميلادي أصبحتْ المسيحيّة دينا رسميا للدولة، وصارت العلاقة بين الكنيسة والدولة مدار اهتمام الكتابات اللاهوتيّة، لاسيما عند اشتباكها مع سؤال إشكالي عن كيفية تعامل اللاهوت مع الحروب والصراعات. يُركز الباحث بشكل أساسيّ على الإجابات التي قدَّمها كل من أوغسطين وتوما الأكويني ومارثن لوثر، ليخلص إلى أنَّ التقليد المسيحي تقبَّل تعاون الكنيسة مع الدولة العلمانيّة من أجل تحقيق السلام السلبيّ على الأرض، الذي هو إرادة الله في أن يعيش الناس معًا بدون حرب أو قتال، إلى حين تحقيق السلام الإيجابي. وحدها الدولة هي التي تحتكر استخدام القوة، في حين أنَّ للكنيسة شؤونها الدينيّة والروحيّة.

ساهم هذا التمايز في المهام بين الكنيسة والدولة، الذي أخذ طريقًا طويلا، إلى التأسيس لمجموعة من المفاهيم في الفلسفة السياسيّة، من قبيل حرية العقيدة كحق من حقوق الإنسان واحتكار الدولة للعنف، وهي إشارة مُهمة من شتومكه عن السياق التاريخيّ لعلمنة المفاهيم اللاهوتيّة التي كانت في العصر الوسيط من مُقتضيات الإيمان المسيحي.

السلام يُمكن أن يتحقق على الأرض

في الفصل الثالث الذي تطرق لمفهوم السلام في الإسلام، ارتأت أسماء أفسر الدين Asma Afsaruddin، المتخصصة في الدراسات الإسلاميّة، أنَّ تبدأ مناقشة مفهوم السلام في السياق الإسلاميّ بالتركيز على مصطلح الجهاد بمعانيه المتعددة والمتنازع عليها في الأدبيات الإسلاميّة[3]. فإنْ كان مفهوم السلام مركزيًّا في الإسلام، شأنه في ذلك شأن اليهوديّة والمسيحيّة، فإنَّ السياق التاريخيّ لظهور الإسلام وللدعوة النبويّة، جعل تحقيق السلام يتطلب مُقاومة ومدافعة أولئك الذين يسعون إلى تخريبه (ص 100).

3 نشرتْ أفسر الدين عام 2013 كتابًا عن الجهاد والشهادة في الفكر الإسلاميّ، حاولتْ من خلالها فك ارتباط العبارتين -جهاد وشهادة- عن القتال المسلح والموت في ساحة الحرب، حيث استعادت الكاتبة مجموع الدلالات التي تُعزى للعبارتين من خلال تحليلها لنصوص القرآن والحديث النبوي وأدبيات المفسرين والفقهاء، وكشفتْ عن أثر السياق التاريخيّ والاجتماعيّ والسياسيّ في تطور فهم المسلمين للجهاد والشهادة، يُنظر:
Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God: Jihād and Martyrdom in Islamic Thought* (New York: Oxford University Press, 2013).

تعود أفسر الدين إلى معنى الجهاد في القرآن، حيث استُخدم للإشارة إلى الجهد النفسي الذي يبذله المؤمن للثبات على أداء الفرائض الدينيّة والابتعاد عن شهوات الدنيا، كما استُخدم أيضا في سياق الجهاد العسكريّ لدفع الظلم الذي يتعرض له المؤمنون، إذ لا يمكن شن الحرب إلا كملاذ أخير عندما يتم استنفاد الوسائل السلميّة الأخرى لحل النزاع. وبهذا المعنى، ترى أفسر الدين أنَّ القرآن أسَّس لقيم أخلاقيّة، تمنع بدء الأعمال العدائيّة وتسمح بالعنف فقط لأغراض دفاعيّة، مع وجود آيات عدة تدعو المؤمنين للتحلي بالصبر، سواء خلال الفترة المكيّة الأولى، أو حتى في الفترة المدنيّة التي كانت الغلبة العسكريّة فيها للمسلمين. غير أنَّ أدبيات المفسرين والفقهاء ركَّزتْ أكثر على المعنى العسكري للجهاد، ليتوارى معه المعنى الروحي/ الصوفي.

تُشير أفسر الدين إلى أنَّ النسخ كان الأداة التأويليّة التي استخدمها المفسرون والفقهاء لإبطال الأوامر القرآنيّة المُتعلّقة بأخلاقيات الحرب، وهي الأداة نفسها التي سمحت للحُكام بتبرير حروبهم؛ مما أدى إلى تقويض النقاشات المبكرة الثريّة حول الجهاد، وقسَّم العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب الذي لا أصل له في القرآن (ص 124).

بعد هذا التأريخ الأركيولوجي لمفهوم الجهاد، تطرقتْ أفسر الدين لمفهوم السلام، مُعتبرة إياه ليس مجرد غياب للعنف والصراع، أي ليس سلامًا سلبيّا كما حدده شتومكه في تحليله لمفهوم السلام في المسيحيّة، بل هو بالأحرى الهدف الروحي النهائي للحياة، وعلاقة سلام أبدي فردوسي بين الله والمؤمنين. إنَّ شموليّة هذا السلام تقوم على سمتين أساسيّتين: أولها، الاعتراف بالمساواة في الكرامة لكل إنسان؛ وثانيها، ضمان العدالة للجميع (ص 132). بهذا التحديد، يُصبح السلام في الإسلام غاية مقصودة في الحياة الدنيا، وواجبًا دينيًّا يجب تحقيقه، بالصلح بين المؤمنين وتحويل الأعداء إلى حلفاء عن طريق التسامح والرحمة. وبهذا المعنى، يُمكن للمُجتمع أن يُحقق «السلام الإيجابي»، لأنه يعالج عدم المساواة والظُلم باعتبارهما الأسباب الجذريّة للعنف والصراع.

إنَّ القراءة التي قدَّمتها أفسر الدين لمفهومي السلم والجهاد، تسمح لها بالتأكيد على أنَّ وجهات النظر الإسلاميّة حول السلام يُـمكن لها أنْ تُساهم في النقاشات العالميّة المعاصرة بشأن العنف وحل النزاعات. ومن ثم، يُمكن للإسلام إنارة أصحاب القرار السياسيّ، ومساعدة المُجتمعات لتعزيز السلام العالمي.

يضم الفصل الرابع والأخير الذي ساهم فيها كل من جورج تامر Georges Tamer وكاتيا ثورنر Katja Thörner وفينسيل فيدينكا Wenzel Widenka، خلاصة تركيبيّة لما سبق عرضه في الفصول الثلاثة، مع التركيز على السمات الأساسيّة المُشتركة بين اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، وذلك من خلال تجريد مفهوم السلام من أبعاده السياسيّة والعسكريّة والتركيز، بدلا من ذلك، على تلك الجوانب التي تتناول العلاقة بين الله والإنسان. إنَّه تأكيد على مركزيّة مفهوم السلام في

الكتب المقدسة لليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، وفي تقاليدهم اللاهوتيّة، باعتباره الهدف النهائي للوجود الإنسانيّ، ليس فقط باعتباره سلاما مثاليا سيتحقق في الآخرة، بل أيضا في إمكانيّة تحقيقه على الأرض.

* * *

ختامًا، يتأكد في هذا الكتاب من خلال الحُجج التي قدّمها كل من إسحاق وشتومكه وأفسر الدين، أنَّ للأديان الإبراهيميّة إمكانات حقيقيّة لإحلال السلام. غير أنَّ هذه الإمكانات تظل أمام تحد مُستمر مع التفسيرات الدينيّة التي تنحو تُجاه العنف، ومع التوظيفات السياسيّة للدين التي تُبرِّر الحروب والصراعات. لذلك أجد من المُناسب أن أختم هذه القراءة بالمُلاحظة التي ذكرها شتومكه في حديثه عن الكيفيّة التي يتحول فيها الدين إلى مصدر لِلعنف.

إنَّ العنصر الأساسيّ الذي يجعل الدين منبعًا للشر هو تطلع المتديّنينّ إلى احتكار الحقيقة المُطلقة، إذ يجرُّ هذا الطموح أصحابه بسهولة نحو التعصب والعنف تُجاه غير المؤمنين بهذه الحقيقة. تقع المسؤوليّة الأكبر في مواجهة هذه التفسيرات على عاتق المؤسسات الدينيّة والمنتسبين إليها، للتذكير بأنَّ مهمة القاضي والكاشف عن الحقيقة الأبديّة هي للإله وحده. وهذا التذكير على بساطته، يتطلب إصلاحًا دينيًّا لاهوتيًّا لتصوُّرنا عن الله وعن علاقته بالإنسان.

حضرتْ هذه الفكرة في الفصول الثلاثة لكن بصورة خافتة، ولعل ذلك مبرر في نظر الباحثين، على أساس أنهم أرادوا التأسيس النظري لمفهوم السلام في الأديان الإبراهيميّة، دون الدخول في متاهات التأويلات للنصوص الدينيّة؛ لكن مع ذلك، يبدو أن أي تأسيس نظري لفكرة السلام، يحتاج ولابد إلى التعامل مع مُختلف التقاليد الدينيّة. إذ الإشكاليّة ليستْ في خُلو الكتب المقدسة من محوريّة فكرة السلام، ولكن في كونها، رغم محوريتها في النص، تظل غائبة في الممارسة.

Zentrum für Islamische Theologie
ZIT MÜNSTER

تأسس المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة بجامعة مونستر عام 2011، وصار منذ ذلك التاريخ أحدث قسم من أقسام جامعة مونستر، وقد أثبت أصالة أكاديمية تليق بمكانة الجامعة التي ينتمي إليها. كما أثبت دورها وريادتها البحثية في مختلف الفروع العلمية والمعرفية. وفي عام 2019 تقرر اعتماد المعهد، من طرف مجلس الجامعة، كأول كلية للدراسات الإسلاميّة بألمانيا وأوروبا الغربية.

أولى المعهد اهتماما خاصا للبحث العلمي منذ تأسيسه. حيث انضمت إليه أول مجموعة بحثية للدراسات العليا لنيل درجة الدكتوراه وما بعدها. كما يواصل المعهد تأكيد حضوره الأكاديمي بوسائل مختلفة. كتعزيز التواصل المعرفي مع الباحثين، سواء داخل ألمانيا أو خارجها، عبر عقد مؤتمرات علمية تناسب أهدافه. وكذلك الارتباط بمذكرات تفاهم وتعاون مع مؤسسات بحثية وجامعية داخل ألمانيا وخارجها. كما يساهم أيضا في إثراء الحقل البحثي عبر مجموعة من الإصدارات العلمية المُحكمة. ويقوم كذلك بالإشراف على مشاريع أكاديمية ذات قيمة بحثية عالية.

يركز المعهد في استراتيجياته البحثية على الاهتمامات الأكاديمية المتعلّقة بدراسة العلاقة بين الدين والحداثة، ودور الأديان بشكل عام، والإسلام على وجه التحديد، في عالم اليوم. وفي إطار هذا الاهتمام جرى الاشتغال على عدة مشاريع بحثية من ضمنها سلسلة كتب «التفسير اللاهوتي والتاريخيّ للقرآن الكريم» التي تعنى بتقديم تفسير للنص الدينيّ يأخذ بالحسبان القيم المركزية في القرآن في علاقتها بزمننا الراهن؛ ووحدة بحث «الإسلام والتنوير» التي تبحث العلاقة القائمة بين الإسلام والتنوير في الحاضر والماضي، كما تبحث الإمكانات المعرفية الثاوية خلف استئناف التفكير في موضوع القيم الكونية والإسلام، وتعميق النظر الفلسفيّ في الجانب الأخلاقي من الإسلام.

من المنتظر أن يفتتح عام 2022 أكبر مجمع للدراسات الدينيّة واللاهوتية في جامعة مونستر، الذي سيضم كليات الدراسات اللاهوتية الكاثوليكية والبروتستانتية إلى جانب المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة. وبذلك سيصبح المجمع، إضافة لمهامه في البحث العلمي الأكاديمي، منارة للحوار والسلم العالميين.

دعوة للكتابة

تدعو مجلة مونستر للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة عموم الباحثين والمتخصصين بمجالات اهتمام المجلة والمُنفتحين على المقاربة عابرة التخصصات إلى الكتابة في صفحاتها.

يتضمن كل عدد من مجلة «مونستر للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة» ملفًا خاصًا، وأبحاثًا خارج ملف العدد، بالإضافة إلى الترجمات ومراجعات كتب.

تخضع جميع المواد المُقدمة إلى المجلة لمراجعة باحثين مُتخصصين من أجل التأكد من جودة المواد المُقدمة إليها ومصداقيتها.

تُرسل كل الأوراق المُوجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة:
majala@uni-muenster.de

معايير النشر

تعتمد مجلة مونستر للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعيّة للمجلات الدولية المحكّمة وفق ما يلي:

- تنشر المجلة البحوث العلمية الأصيلة في المجال المعرفي الذي يخدم أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
- لا تنشر المجلة البحث المستل من كتاب منشور؛ كما لا تنشر البحث الذي سبق نشره في مجلة أخرى أو منصة أخرى.
- تُرفق مع البحث في ملف وورد مستقل السيرة العلمية للباحث، تتضمن الاسم الكامل للباحث؛ وصورة شخصية حديثة؛ والتخصص العلمي؛ والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها أو مكان مزاولة العمل؛ ومكان نيل آخر شهادة أكاديمية؛ وآخر الأبحاث المنشورة.
- يجب أن يشتمل البحث على ملخّص تنفيذي في نحو 250 إلى 300 كلمة، والكلمات المفتاحيّة (خمس كلمات). يتضمن الملخّص بشكل دقيق وواضح إشكالية البحث الأساسيّة، والنتائج المتوصل إليها.
- يراوح عدد كلمات البحث بما في ذلك المراجع في الإحالات، والقائمة البيبليوغرافية، بين

7000-5000 كلمة. وللمجلة أن تنشر -بحسب تقديراتها وعلى نحوٍ استثنائيّ- بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات.

- تقبل المجلة أيضا نشر الترجمة العربيّة لمقالات صادرة عن مجلات عمليّة مُحكمة. وينطبق على الترجمة المعايير نفسها لقبول الأبحاث.
- تنشر المجلة مراجعات الكتب في مجالات اهتمامها، ويتراوح عدد كلماتها من 2500 إلى 3000 كلمة.
- تُرسل المواد العلمية إلى البريد الإلكتروني لإدارة التحرير بصيغة قابلة للتعديل والتحرير.
- تخضع الأوراق المُقدمة للمجلة إلى تحكيم دقيق، يقوم به محكّمان من المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث. وتلتزم المجلة بموافاة الباحث بقرارها وذلك في غضون شهرين من استلام هيئة التحكيم البحث.
- على الباحث أن يقوم بأخذ مقترحات هيئة التحكيم بالاعتبار عند تصحيح البحث بعد إرساله إليه؛ وتمُنح له مُهلة شهر واحد لإجراء التعديلات.
- يوافق الكاتب على نشر إسمه وصورته مع المقالة، بعد الموافقة على نشرها.
- يحق للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة أو ضمن كتاب بلغته الأصلية أو مترجمة إلى لغة أخرى.
- يتقيَّد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية المُعتمد بالمجلة (يُنظر: http://bit.ly/38RgoeS).
- لا تدفع المجلة مكافآت ماليّة عن البحوث التي تنشرها، كما هو متَّبَعٌ في الدوريات التي تُنشر في الجامعات الألمانيّة. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.