

في الدين والتسامح والحرية الإسلام نموذجا

محمد أندلسي
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

"إنَّ الطريق المؤدِّي إلى كشف أصول الأشياء يؤدِّي دائما إلى البدائية والهمجية". فريدريك نيتشه.
 "إنَّ إحكام إغلاق "أسوار العقيدة" يعني إدماج واحتواء بالقوة من هم بالداخل، وفي الوقت نفسه هو إقصاء إلى "غيرية جذرية متوحّشة"، لكل من يقاوم الإدماج ويصدّه". بول ريكور.

تتعلق هذه المقاربة الفلسفية التأويلية من الفرضية التالية، وهي أنّ الثقافة العربية الإسلامية تمرّ بزمن شدة وتمزّق un temps de détresse بين حدثين: حدث ما ذهب إلى غير رجعة، وحدث ما لم يحن بعد؛ حدث استحالة تكرار التجربة الروحية الأولى التأسيسية للإسلام، وما يولّده ذلك من إحساس حادّ بالخيبة والضعينة ضدّ "الزمن" في صيغته "لقد كان"؛ وحدث "انسحاب" أو "أقول المتعالي"¹، وما قد ينجم عن ذلك من بداية فقدان النصوص الدينية المقدّسة لطابعها السحري والميثولوجي باعتبارها مصدرا للحقيقة المطلقة².

تريد هذه المقاربة التأويلية أن تجمع في تناولها للنص الديني بين ثلاثة مفاهيم هي على التوالي: "الفهم"، و"التشخيص"، و"التفكيك". لهذا فهي توظّف بشكل متكامل ثلاث آليات منهجية:

آلية "الفيونومينولوجيا"، من أجل "فهم" الدين فهما شموليا يؤدي إلى كشف بنيته الجوهرية واستخلاص معناه في ماهيته وشموليته، بغضّ النظر عن تجليات الدين وأشكاله المختلفة. كما تتحاوى هذه الآلية إصدار أحكام قيمة حول الدين من خلال آلية "الإبوحى" أو "التعليق الفيونومينولوجي"، لكنها تحرص في الوقت ذاته أن تتبنّى موقفا متعاطفا مع الجانب الإنساني في الدين.

¹ - على عكس ما تم ترويجه ولمدة طويلة جدًا، لا تعني صيغة "موت الله" - للفيلسوف الألماني نيتشه- القول بأن الله غير موجود. إنها ليست بأي حال من الأحوال صيغة إلحادية. لكنها على العكس من ذلك، إذ تؤكد على قوة وحيوية "الغريزة الدينية"، تعلن بداية خلخلة جذرية للمعتقدات الدينية الأرثوذكسية ومؤسساتها الرسمية. فترجع الاعتقاد الديني لم ولن يقود إلى خمود جذوة "الغريزة الدينية"، ولكنه يؤدي إلى خلخلة كل المفاهيم الوثوقية، والتصورات الجاهزة، والتفسير والشروحات النهائية والمغلقة، ويفتح الباب على مصراعيه أمام الحوار بين التأويلات. قارئ نيتشه يجب أن يتعلم الحذر والحيطه، على غرار الحذر من تلك التأويلات المتسرّعة التي صنّفته ضمن المواقف الإلحادية المناهضة للإيمان. كما يجب أيضا اتخاذ الحيطه مما أصبح يشكّل اليوم، وعلى نطاق الكرة الأرضية، "عقيدة أو عقائد جديدة" غير قابلة للنقاش. إنّ صاحب "هكذا تكلم زرادشت"، يعلن عبر صيغة "أقول المتعالي"، ليس عن بداية هيمنة لأنوار جديدة، وإنما على العكس، انتشار وتوسيع لبقع من الظلال الضخمة، وتهاوي المثل العليا الأخلاقية والقيم الغربية في كليتها. فإذا كانت بعض أشعة هذا "الشروق الجديد" ستؤثر لا محالة على بعض "العقول الحرة"، إلا أنّ هذا "الشروق" هو أشبه بليل طويل مليء بالقلقل والكوارث والآلام. فملاحدة "الفضاء العمومي" الذين استهزأوا بإعلان "مخيول" العلم المرح، يعيشون في غيبوبة اللاوعي، جاهلين لرهانات العصر التي لا تعلن عن أي مؤشرات على قدوم "الإنسان الجديد". بل إنّ انحاء الأحوال والمرجعيات النهائية التي كانت توجه الناس في حياتهم والتي يختزلها اسم "الإلاه"، بما هو رمز لمركز الجاذبية الكونية، سيمتد تأثيره متجاوزا بذلك الدائرة الدينية ليشمل كل العلاقات المجتمعية، بل كل قيم الغرب الحديث. فليست القيم الدينية التقليدية وحدها هي التي تعرّضت للبلبله، بل الوجود الإنساني برمته قد فقد مرجعيته. إنّ "فقدان المعالم" (أي حلول العدمية الجذرية) قد مسّ كل قطاعات الكينونة، وكان وراء كل هذا الاضطراب، والتلف، والحيرة، والتهيه، والتمزق الذي طال الجماعات والأفراد والقيم، والذي عوضا من أن يؤدي بالكانن الإنساني إلى تحقيق الاستقلال الذاتي، وتحقيق مملكة الحرية، إذا به يؤدي إلى الالتباس والخلط والعدم، وعدم القدرة على إيجاد إحدائيات يتم الارتكاز عليها لتنظيم الحياة والوجود.

² - يرى أركون أنّ العولمة باعتبارها مرحلة تاريخية جديدة من مراحل الفكر تفتح لأول مرة المجال من أجل المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على البشر عبر التاريخ، وهي إذ تفعل ذلك تخضع كل نظام لمنهجية الحفر الأركيولوجي العميق من أجل الكشف عن البنيات التحتية المدفونة التي انبنت عليها الحقائق السطحية الظاهرة، وهذه المرة لا يمكن استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة بحجة أنه إلهي منزل وغيره بشري زائل، أو دنيوي عرضي. جميع التراثات الدينية يجب أن تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق. ("القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، ص10).

كما توظّف هذه المقاربة آلية "الجينيولوجيا"، من أجل "تشخيص" "التجربة الدينية" عبر إزالة الأفتعة عن القيم والمفاهيم والتصورات السائدة حول الدين، بهدف إمطة اللثام عن الأوهام التي تنطوي عليها، وفضح مزاعمها الوثوقية، وادعاءاتها الخلاصية، وامتلاكها للحقيقة المطلقة. كما تمكّنا- عبر الصعود الجينيولوجي إلى شروط انبثاقها وظهورها- من الكشف عن مضمراتها، وطبيعة "القوى" التي تستثمرها وتوجد وراءها.

كما توظّف آلية "التفكيكية"، للوقوف على "لامفكّر" النصوص والخطابات الدينية، والكشف عن عملية "المباينة"³ la différence التي تشتغل داخل النص الديني، والتي تنتهي بجعل المعنى يتشظى، والدلالة تتأجّل، والتسمية تستحيل.

إنّ توظيف هذه الآليات المنهجية في مقاربة النص الديني، اقتضى ضرورة تحديد المظاهر والأوجه الأساسية المختلفة التي تتجلى من خلالها "التجربة الدينية" اليوم، ومحاولة فهم، وتشخيص، وتفكيك، دلالاتها وأبعادها الفلسفية من خلال ربطها بالسياق التاريخي والفكري والعلمي المعاصر. ولقد أظهر التحليل أنّ هناك ثلاثة مظاهر أساسية تتخذها التجربة الدينية اليوم، وهي على التوالي: "عودة لمكبوت"، و"انفتاح لجرح"، و"تفعيل لأثر منسي"⁴.

يمكن اعتبار التجلّي الأول "عودة لمكبوت" باعتباره الأقرب إلى المظهر الذي تتخذه "التجربة الدينية" لدى الجماعات والحركات الدينية الأصولية، وهو يعبر عن ردّ فعل ضد عملية التحديث العنيفة الجارية في المجتمعات العربية والإسلامية باعتبارها تعمل على استئصال قيمها الروحية والثقافية وهويتها الإسلامية⁵.

أمّا التجلّي الثاني "انفتاح لجرح"، فله علاقة مباشرة "بالمخاوف القيامية" المنتشرة في العالم الحديث، وهي مخاوف تثيرها مخاطر عدة، أهمّها: خطر "اندلاع حرب نووية"، وخطر "التلوث الذي يهدد

³ - نختار لفظ "المباينة" كترجمة للكلمة الفرنسية La différence التي ترتبط بالفيلسوف الفرنسي الراحل "جاك دريدا"، وهي ترجمة دقيقة وموفقة قام بها الفيلسوف المغربي عبد السلام بنعبد العالي. وهي ترجمة دقيقة لأنّ اللفظ العربي يفيد معاً: معنى "التفضي"، ومعنى "التأجيل" وهما المعنيان اللذان يوجدان في أساس اللفظ الفرنسي.

⁴ - راجع "الدين في عالمانا"، تحت إشراف جاك دريدا وجياني فاتيمو... ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني. دار توبقال للنشر 2004.

⁵ - ما يطبع اللحظة المعاصرة، هو فقدان "الأنا الإسلامي" لبدايته وتلاحمه. ما يجعلنا لا نتردد في الإقرار بأزمة "الهوية الإسلامية". يضاف إلى "أزمة الهوية" هاته، "أزمة المعنى"، فالإسلام المعاصر يعيش "اضطراباً في المعنى" (معنى العالم، والأشياء، والحياة، والموت، والحقيقة، والزمان، والإيمان... إلخ)، وذلك بحكم عملية الترجمة الجارية - بشكل غير منظم، ومرقب، وتحت ضغط العولمة والطلب الإيديولوجي المتزايد للتنظيمات الدينية- من اللغة القرآنية المقدّسة إلى اللغة "العلمية" والإيديولوجية، ممّا أدى إلى تفكيك منطق "الرمز الديني" لصالح "المنطق العلمي" أو "المنطق الإيديولوجي". إنّه تفكيك وهدم ذاتي لمنطق "المقدّس" لصالح منطق "المدنّس". ففيمّا يتعلّق مثلاً، بعلاقة المسلم بالموت، تمّ الانتقال من "الموت" المتحكّم فيه والذي تمّ احتواؤه داخل النظام الرمزي للمقدّس، إلى "الموت" المنفصل من قبضة وتوجيه هذا النظام. وفيما يتعلّق مثلاً، بعلاقة المسلم بالحقيقة، تمّ الانتقال من "الحقيقة" الاستعارية والرمزية والخفية والمستحيلة ("لا يعلمه إلا الله"- "اللوح المحفوظ" (القرآن الكريم))، إلى "الحقيقة" الشفافة واليقينية والمطلقة، حيث تمّ تكتيس دور التجربة والتجريب في تكوين وشحن إيمان الإنسان المسلم لصالح التكوين التقني، والدغمائي، والإيديولوجي.

الإيكولوجيا"، وخطر "الاستتساخ" الذي قد يؤدي إلى "التلاعب بالشفرة الوراثية"⁶. هذه المخاطر غير المسبوقة بدأت تهدد الإنسانية اليوم جمعاء، لأن ما يميّزها هو طابعها الجذري والشمولي، إذ هي لا تهدد مجتمعا أو حضارة بعينها، وإنما هي تستهدف "النوع البشري" برمّته وفي ماهيته الخاصة، حيث يروج الحديث عن إمكانية إحداث تغييرات جذرية تطال "الشفرة الوراثية" ذاتها.

أما المظهر الثالث المتمثل في عودة الدين "كأثر منسي"، فيمكن أن ننظر إليه باعتباره يمثل أحد الانعكاسات الإيجابية لحدث "أقول المتعالي"، والذي قد نعثر على أسسه الفلسفية في مقولة "موت الله" التي أعلنها نيتشه في فلسفته، وفي مفهوم "انسحاب الآلهة" الهایدغري، وكذا في مفهوم "أقول المحكيات الكبرى" الذي بلوره فرانسوا ليوتار في مؤلفه "الشرطية ما بعد الحداثية". لقد تجسّد هذا المظهر الأخير في السعي لنزع الطابع القدسي والأسطوري عن النص الديني، والتعامل مع معانيه ودلالاته "كأثار منسية" يجب تفعيلها. وهو الذي يعني تفعيل للمبدأ النيتشوي الذي يقول: "ليست هناك وقائع وإنما مجرد تأويلات". وهو الذي يعني تسليط الضوء على المشروعية اللغوية للنص المقدس وإكراهاته التاريخية والسوسيولوجية والثقافية⁷، مما يعني استحالة استنفاد كل معانيه، وبالتالي استحالة ادّعاء امتلاك حقيقته المطلقة.

من أهم نتائج مثل هذه المقاربة الفلسفية للدين، أنها تؤدي إلى مساءلة الكثير من الأحكام المسبقة، والتصورات والمفاهيم المتعلقة بماهية الدين، سواء تلك الصادرة من داخل الحقل الديني أو من الحقول الأخرى، مثل الحقل الفلسفي، نظير مفاهيم: ماهية الإنسان، وتاريخ الفكر البشري، والتنوير، والتقدم، والتسامح، والوحي، والإيمان والكفر، ومساءلة البعث.. إلخ.

فيما يتعلق "بماهية الإنسان" لم يعد ينظر إليها باعتبارها سابقة على وجوده، بل لقد صار ينظر إليه باعتباره كائنا "لم تتحدد ماهيته بعد"، وأن وجوده سابق على ماهيته. وبالتالي لا وجود لطبائع أولية مفضرة لدى الإنسان مثل: الخير والشر، والكفر والإيمان، والاستقامة والضلال.. إلخ.

فيما يتعلّق بالتصور السائد لتاريخ الفكر البشري، واستنادا إلى التصوّر "الخطّي لهذا التاريخ" ولنظرة "تدرّجية للتقدّم"، تمّ تقسيم تاريخ الفكر البشري إلى مراحل، وضع الدين في أدها، ووضع العلم في أعلاها⁸.

⁶- راجع "الدين في عالمنا"، مرجع سابق.

⁷- يمكن الرجوع بصدد إكراهات النص الديني إلى مؤلف "الدكتور محمد أركون: "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، 2005. وإلى مؤلف الدكتور عبد الله العروي "السنة والإصلاح". وكتاب الدكتور نصر حامد أبو زيد "التجديد والتحرير والتأويل-بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير".

⁸- يمكن للقارئ بصدد هذه المسألة أن يطلع على تصوّر التنوير لمفهوم "التقدّم"، وعلى "قانون الحالات الثلاث" لأوغست كونت، وعلى تصوّر "المادية التاريخية" للتاريخ.

حيث نظر إلى الدين كشكل أدنى من أشكال النظر العقلي، ونظر إلى الفلسفة والعلم كشكلين أرقى لذلك النظر. كما ذهبت إلى ذلك "فلسفة الأنوار"⁹ والمذهب الوضعي.

غير أنّ ما نراه اليوم من عودة عنيفة ومستحدثة للدين، والمقاومة العنيدة التي يبديها داخل كل ثقافة من ثقافات العالم الحديث، يجعل من تقسيم تاريخ الفكر البشري إلى مراحل أربع يتوجها العلم، واعتبار الدين شكلا أدنى من التفكير، أو شكلا ماقبل علمي، كلّ هذا يعتبر بحق "فرضية" لا يمكن الدفاع عنها.

ما نروم التأكيد عليه هنا، هو أنه إن بدا بأن الوعي بـ"ماهية الديني" هو وعي متأخر جدا، وبطيء في حصوله وتبلوره، إذ اقتضى الأمر زمنا طويلا لكي يستيقظ الوعي الحديث من "سباته الإيديولوجي"، ومن وهم "التقدم" الخطي المتدرّج، لكي يكتشف بأن "المسألة الدينية" ليست من المسائل العابرة أو المؤقتة أو البائدة، وأنّ "فورة" الدين وعودته في أشكال مستحدثة غير مسبوقه في الوقت الراهن، لها أسباب متجذرة في التجربة الوجودية والتاريخية للإنسان، وتزداد ترسخا في التجربة الحداثيّة. لهذا لن يتسنّى لنا فهم الحاضر الثقافي، وحاضر ما يحدث ويجري هنا والآن، إذا نحن أبقينا على هذا الدين في "منطقة الظل"، أو في "غياهب الكبت والنسيان"، أو إن أصررنا الإبقاء عليه سجينا وأسيرا في معتقلات "الوثوقيات الدينية"، أو النظر إليه وفقا لأحكام "عصر التنوير الغربي". إذ في كلا النظرتين (الأصولية والتنويرية) يبدو الدين: "عزوا" أو "قضاء وقدر" أو "إكراه"، أو "عقابا"، أو "كبتا" أو "خلاصا" أو "ظلاما" أو "استيلا" أو "وهما" أو "مرضا" يتم الصعود بأعراضه إلى "طفولة" الجنس البشري ويتم الإلقاء به في سجل "الأمراض العصابية"¹⁰.

أمّا فيما يتعلق بمفهوم "الوحي" فلقد بيّنت المقاربة التفكيكية ضرورة التمييز في الدين بين مستويين: مستوى الوحي وهو يمثل ما هو أبدي وأزلي ومتعالي، ومستوى التجلّي التاريخي واللغوي والثقافي للوحي المتمثّل في "النصوص المقدّسة"¹¹. فالوحي واحد بالنسبة لجميع الأديان وهذا ما يفيد مفهوم "التوحيد" الذي هو أحد الأركان المشتركة لعقائد الديانات السماوية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام. أمّا التجلّي التاريخي الثقافي للوحي فهو مختلف ومتعدّد وبالتالي فهو يعكس الفهم التاريخي النسبي للوحي والذي يعبر في آخر المطاف عن التعدّد اللغوي والثقافي والتنوّع الحضاري والاختلاف الفكري في استضافة "المقدّس" (الوحي) والتعامل معه.

⁹ - راجع "الدين في عالمنا"، تحت إشراف جاك دريدا وجباني فاتيمو. ص 37. ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني. دار توبقال للنشر 2004.

¹⁰ - راجع مؤلّف راند التحليل النفسي سيغمووند فرويد: "موسى والتوحيد"، و"الطوطم والتابو" « Totem et Tabou ».

¹¹ - الدكتور محمد أركون: "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، ص 109

أما فيما يتعلّق بمفاهيم مثل: الحياة والموت، والخير والشر، والإيمان والكفر، والحقيقة والعنف، أي كل الأسئلة البدئية المتعلقة بشروط وجودنا، فمن المعروف أنّ التحديدات اللاهوتية والميتافيزيقية والأخلاقية التي كرّسها التراث التفسيري الدغمائي عنها، انتهت إلى تقسيم الكائن الإنساني إلى نمطين: الإنسان الكامل الخير النقي من جهة، والإنسان الناقص الشرير والكافر من جهة أخرى، فانتهت - كما يقول الأستاذ محمد أركون- إلى جعل الطبائع قضاءا وقدرًا، حيث رسّخت قيم الإيمان والورع والخير وكأنها طبائع أولية لدى البعض، والكفر والشر والزندقة وكأنها أيضا طبائع راسخة عند البعض الآخر، دون الاكتراث بالمعاني القرآنية لتلك الألفاظ وسياقاتها. في حين أنّ المعاني الأصلية القرآنية لتلك التعارضات، هي عبارة عن جدل وتوتر مستمرّ بين الأمل في الدنيا والخوف من الآخرة، بين الإيمان والكفر، بين الخير والشر، وهو في عمقه توتر يخرق الفرد الواحد، والهدف منه هو إثارة في نفس الفرد "الإحساس بوخز الضمير والذنب، وليس ترسيخ هذا الإحساس وتثبيتته إلى الأبد"¹². وهذا يعني أنّ القيم والمفاهيم القرآنية ليست معطيات أولية، أو طبائع ثابتة ونهائية، بل هي ما يجب السعي إليه وغزوه وتحقيقه، أو ما يجب الابتعاد عنه والتحرّر منه، ولهذا فهي قيم ومفاهيم غير محدّدة سلفًا، وغير مثبتة، وغير مضمونة بشكل مطلق، طالما أنها تعتمد على "حاكمة هيبية عليا" لا سلطة للإنسان عليها¹³. فعلى سبيل المثال لا الحصر، يقتضي مفهوم "الإيمان" أن يتم توسيعه ليتجاوز معناه الاعتقادي-التعبدي- الذي يجعل الإيمان مرادفا للعبادة الخالصة فحسب، فيسعى إلى تكييف تصرف المؤمن مع ماهو محدد سلفًا- إلى مجال ما يسمّيه الفيلسوف الألماني "إمانويل كانط" "بالإيمان التفكّري" الذي يحدّث العمل والاجتهاد الدائمين، ويدعو المؤمن إلى التفكير فيما يجب فعله في المستقبل لنيل رضى الله¹⁴. الإيمان هنا والتقوى ليس معطى وإنما صيرورة تقتضي اشتغالا مستمرًا ودائمًا على الذات.

تكمن اليوم المهمة النقدية للفكر الفلسفي في إبراز الطابع الإيجابي للعودة "الاستكشافية" إلى النص الديني في عصر العلم والتقنية. فما يضيف نوعا من الأصالة والخصوصية التاريخية على "التجربة الدينية" كما تحدث الآن وهنا، يتمثّل في كون أنّ البعد الجذري لـ "تجربة الشر" وحدّة "الشعور بالذنب" "غير قابلين للانفصال عن "ميتافيزيقا الذاتية" أو "ميتافيزيقا التقنية" بما هي "ماهية" الحداثة اليوم بامتياز؛ وعن "لاهوت الحضور" أو "ميتافيزيقا الخلاص" بما هي "ماهية" الفهم الرسمي السائد اليوم للدين الإسلامي.

¹² - "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، ص 143

¹³ - "قراءات في مشروع محمد أركون الفكري"، ندوة فكرية. د. محمد أندلسي: "نحو قراءة جديدة للنص الديني-النص القرآني نموذجًا"، ص 119. منتدى المعارف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك، شعبة الفلسفة، الدار البيضاء، منتدى المعارف، بيروت، 2011

¹⁴ - Emmanuel Kant, « La religion dans les limites de la raison », p9 et p149, traduction de André Tremesaygues, ED. Félix Alcan, Paris, 1913

لهذا كانت هذه الدعوة إلى "استلهاهم المقدّس"، دعوة للرجوع إلى النصوص التأسيسية في "كثافتها"، دعوة "تأويلية" تريد أن تكون قراءة في "علامات الأزمنة" وإصغاء لنداءات "المقدّس". لهذا ففلسفة الدين اليوم، الفلسفة التي تريد أن تميّط اللثام عن المقدّس، مطالبة بالتخلّي الحاسم عن مقولة "الحضور" ومفهوم "الأصل الأول"، وأن تتخرط في المبدأ النيتشوي الذي يعلن أنه "ليست هناك وقائع وإنما مجرد تأويلات"¹⁵. ففي "الفراغ" الذي يخلفه "انسحاب المتعالي"، ينبثق "وعد" بإمكانية قيام "تفكير جديد في الدين"، و"تأويل جديد للنص الديني".

إنّ التفكير في الدين اليوم يقتضي الوعي بخطورة "آلية التسمية"¹⁶، فيسعى إلى إمطة الأقنعة عنها وفضح ما ينطوي عليه "الإسم" من تزييف، كأن يتم الخلط بين الدين والمذهب الديني، مثلاً بين الإسلام وبين تنظيم من التنظيمات الدينية التي تستعمل الإسلام وتتحدّث باسمه.

كما أنّ التفكير الفلسفي في الدين لا يجب أن يتم انطلاقاً من موقع ديني كالمؤسسة الدينية، أو من اعتقاد ديني معيّن. كما لا يجب أن ينطلق من موقف مناهض للدين: كالموقف الأنواري، أو الموقف الوضعي.. إلخ.

مع ذلك لن يكون هذا التفكير الذي ندعو إليه محايداً ومجرّداً من أيّ إحالة، بل إنّه ينطلق من تفضيل واضح لما يمكن أن نطلق عليه "النموذج الديموقراطي" بما هو نموذج مثالي قابل للتعميم على الصعيد الكوني، وبما هو إطار يحرّر المفكّر والباحث من كلّ سلطة قهرية خارجية، كالأرثوذكسية، والوثوقية، والأصولية، بمختلف أنواعها وأشكالها يمينية كانت أو يسارية.

هكذا إذا كانت "الحاجة" اليوم إلى الدين هي في جانب منها نظير ما كانت عليه بالأمس، ترتبط بعدم قابلية "الموت" للعقلنة والفهم، إلا أنّ هذه "الحاجة" ذاتها في جانبها الآخر السلبي تنطوي على "نزعة تدميرية جذرية" لما هو دنيوي إنساني، ولما هو ديني: مثل القوانين، ومبادئ حقوق الإنسان، والعيش المشترك، والأماكن التي تأوي المقدّس، والتسامح الذي يوجد في أساس الدين. فالتاريخ الحديث والمعاصر زاخر بالشهادات والقرائن التي تثبت بما لا يقبل الرّدّ، تورّط "الديني" (فهما وسلوكا وممارسة) وبنسبة عالية، في العنف المستفحل في العالم وخاصة في العالم الإسلامي.

¹⁵ - يمكن للقارئ الراغب في الاطلاع على مفهوم التأويل لدى نيتشه، أن يرجع إلى كتاب، الدكتور محمد أندلسي: "نيتشه وسياسة الفلسفة"، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2006

¹⁶ - راجع "الدين في عالمنا"، تحت إشراف جاك دريدا وجياني فاتيمو، ص 14

لكن العودة إلى الدين "كأثر منسي" يجب تفعيله، تتطوي على بعد آخر إيجابي، إنه "نداء" لتحرير "تجربة المقدّس" من هيمنة النيولوجيا، والميتافيزيقا، والإيديولوجيا؛ كما تتطوي على موقف يروم "تحصين" الدين من الداخل ضدّ العنف، عبر إشاعة "روح التسامح" و"التآخي" و"التضامن" بين معتققي الدين الواحد، وبين هؤلاء ومعتققي الديانات الأخرى لدى مختلف الشعوب، بغضّ النظر عن الاختلافات الموجودة بين الأديان.

إنّ العودة إلى النصوص الدينية باعتبارها "أثرا منسيا"، يقتضي إعادة النظر في مفهوم "التسامح" وجعله أساس الدين والعقيدة. فالتسامح ليس وصفاً جاهزة وسلوكاً بسيطاً وسهلاً، بل هو مسار يتهيأ بكيفية مندرّجة وعبر ارتقاء وصعود شاقين:

ففي درجة الصفر، التي هي أدنى درجة في سلم التسامح. نكون أمام تسامح يقتضي "التسامح مع ما هو غير قابل للتسامح". ويمكن صياغته على النحو التالي: "أنا لا أطيق ما تعتقد فيه، بل أكثر من ذلك إنني أشجبه حتى وإن كنت لا أستطيع منعه. تحذوني الإرادة لمصادرة اعتقادك ولكن ليست لدي القدرة على فعل ذلك". هذه الصيغة إذن لا تمنع العنف بشكل نهائي بل تجيزه¹⁷.

في الدرجة الثانية من سلم التسامح، أحتفظ بقناعة أنني وحدي أملك "الحقيقة"، ولكنني وبتوافق أعترف بحق الآخر في البوح باعتقاده حتى وإن كنت أعتبره في قرارة نفسي اعتقاداً خاطئاً. وأفعل ذلك باسم مبدأ "عدالة" يقرّ بامتلاك الآخر لحقّ مماثل لحقّي في الجهر بمعتقده. في هذا المستوى الثاني بدأت أعترف بحق الآخر في الخطأ والغلط. لكن مع ذلك أعيش تمزّقاً داخلياً، ما بين "الحقيقة"¹⁸ التي أزعمتلاكها بشكل أحادي، وبين "العدالة" التي تقتضي منّي الاعتراف بحق الآخر في الاختلاف.

في الدرجة الثالثة من عملية الارتقاء في سلم التسامح، أقول ما يلي: من الممكن أن يكون موقف خصمي/مناقضي في الدين والعقيدة، ينطوي على جزء من "الحقيقة" حتى وإن كنت لا أعرف ماهية هذه الحقيقة. يتعلّق الأمر في هذا المستوى، النظر إلى التسامح من زاوية "منظورية": حيث أفترض أنّ الآخر يرى وجهها للأشياء لا أستطيع أنا رؤيته، لأن مواقفنا وزوايا نظرنا غير قابلة للاستبدال. في هذه الدرجة الأخيرة من التسامح نكون قد تجاوزنا مرحلة النزاع بين "الحقيقة" و"العدالة"، باتجاه مرحلة متقدّمة حيث تتأزّم "الحقيقة"

¹⁷- Aller voir la conférence de Paul Ricoeur sur « La croyance religieuse », in site Internet « L'université de tous les savoirs.com ».

¹⁸- يمكن الرجوع بصدد هذه المسألة إلى الحوار الذي أجرته معي جريدة "الأحداث المغربية" حول الفلسفة والدين والجامعة والمجتمع.. إلخ، وذلك يوم الجمعة ربيع الثاني 1428 الموافق لـ 20 أبريل/2007 العدد 2998

وتدخل في نزاع مع نفسها. في هذا المستوى فحسب أستطيع تصعيد "العنف الرمزي" الذي يوجد في أصل أشكال كثيرة من العنف الفيزيولوجي، حيث أقول ما يلي: في ثنايا اعتقادي، أتعرف بوجود "عمق" لا أستطيع التحكم فيه، لا بواسطة اللغة، ولا بواسطة الشعور، ولا بواسطة الفعل. إنني أتبين وأبصر، في عمق انتمائي العقدي وإيماني، منبعاً للإلهام يفيض ويتجاوز قدرتي على الفهم، والاستقبال، والاحتضان. وليس "منبع الإلهام" هذا غير ما أطلق عليه الفيلسوف الألماني "ماكس شيلر" "العمق بدون عمق"، أو "الأساس الذي هو تمزق" والذي يعتبره هو "نبع الحياة"، "الغير قابل للقسمة في دفته، والمنقسم في استقباله"¹⁹.

هذه الجدلية، "جدلية الدفق الذي يفيض، ومحدودية فضاء الاحتضان والاستقبال"، تعاش على صعيد الجماعات والتنظيمات والحركات الدينية، كتمزق، أو كقلق، أو كتوتر، يمكن أن يؤدي إلى التسامح والانفتاح على من هم مختلفون معهم في العقيدة، كما يمكن أن يتحول إلى خوف هستيري، أو إلى ضغينة، أو إلى تعصب²⁰ ضدهم. ونظراً لكون هذه الجماعات أو التنظيمات الدينية لا تستطيع أن تحتوي وتستوعب كل "الدفق"، فإنها تقوم بعملية "إدماج" و"إقصاء" قسريين، هما- كما رأى ذلك القديس "أوغسطين"- وجهان لعملة واحدة: فحينما لا يستطيع "الإناء" أو "الوعاء" احتواء واستيعاب "تدفقات النبع"، يحاول الإنسان عبثاً تقوية الصفات الداخلية للإناء لجعله قادراً على "مقاومة" الدفق ومحاصرته، هنا يبدأ العنف. فتقوية "أسوار العقيدة" يعني إدماج واحتواء بالقوة من هم بالداخل، وفي الوقت نفسه هو إقصاء إلى "غيرية جذرية متوحشة"، لكل من يقاوم الإدماج ويصدّه.²¹

إن ذلك "العمق بدون عمق" الذي قلنا عنه أنه يشكل "مصدر الحياة"، هو بمثابة "النبع المشترك" الذي تعترف منه كل الأديان، والذي يحول تواصل دفته، وسخاء عطائه، دون أن يستنفذ ذاته في ديانة بعينها، أو عقيدة واحدة. لهذا وجدنا أن الديانات المختلفة تقسم حالة التعدد والتنوع واللبس المميّزة للغات والثقافات كما تجلي ذلك "أسطورة بابل"²².

يختتم "بول ريكور" محاضراته حول "الاعتقاد الديني" بعقد مقارنة بين الأديان من جهة، وأنساق اللغات والثقافات من جهة أخرى. فإذا كانت المسافة الفاصلة بين الأديان تشبه المسافة الفاصلة بين اللغات، بين اللغة الأم واللغات الأجنبية الأخرى، وإذا كان لا وجود للغة واحدة شمولية وكونية، إلا أن كل كائن قادر على أن

¹⁹- Paul Ricoeur: « La croyance religieuse ».Op.Cit.

²⁰- إن التعصب الديني لا يعبر أبداً عن قوة إيمان صاحبه، بقدر ما يشي بضعفه، وبهشاشة إعتقاده، من حيث عدم قدرته على إقناع خصمه بصدق عقيدته، وتفعيل مضمون الآية الكريمة "أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن"(سورة النحل، الآية 125).

²¹- Paul Ricoeur: « La croyance religieuse ».Ibid

²²- Ibid.

يتعلم، إلى جانب لغته الأصلية، لغة بل ولغات أخرى، لأنّ الناس في كل مكان وزمان، كانوا ولا زالوا يقومون بعملية "الترجمة"، لأنهم يسافرون، ويتاجرون، و"يتبادلون النساء والأشياء"، على حدّ تعبير "لفي سترأوس"²³، فتعلّموا كيف يجتازون الحدود اللغوية والثقافية من خلال توسّل لغات أخرى. يتساءل "بول ريكور": أليست "التجربة الدينية" شبيهة بهذه "الضيافة اللغوية"؟ ألم يحن الوقت لنقل مفهوم "الضيافة" من مجال اللغات إلى رحاب الأديان؟

²³- Aller voir « L'anthropologie structurale » de Claude Levi-Strauss, Plon, 1973.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com