

# البعد الفلسفي في الفكرة الدينية: ثنائية الحضور والغياب

يوسف هريمة  
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

## 1. في البدء كانت الكلمة، وكانت الكلمة فكرة دينية:

قبل أن نخوض غمار البحث، لا بُدّ من الوقوف عند مُسمّى "الفكرة الدينية"، فهذا التوصيف لا يقصد منه الحطّ من شأن الدين، أو إنزاله مراتب تنزع عنه صفة الحركية أو الفاعلية التاريخية. وإنما استعرناها من مالك بن نبي الذي أكد على أنّ الفكرة الدينية لها أهميتها في توجيه الحضارة، وذلك ببناء الإنسان، حتى يقوم بدوره في بناء الحضارة. وبالتالي كيف يتاح لهذه الفكرة ذاتها أن تمدّنا بتفسير عقلي لدور إحدى الديانات في توجيه التاريخ؟<sup>1</sup>

كما استعرنا فكرة الحضور والغياب من الفيلسوف جاك ديريدا، ولو أنها سيقّت في مقام آخر. لكنّ وجودها هنا للتعبير عن أنّ حضور الفكرة الدينية، في بعض الأنساق<sup>2</sup> الفلسفية والمشاريع الإصلاحية، له أهميته من ناحية تحريك دورة التاريخ أو الحضارة، خاصّة إذا كانت هذه الفكرة تحمل قيماً إيجابية.

بعد أن أوضحنا المقصود من العنوان، باعتبار عتبة للنص ومدخلاً أساساً في تشكيل رؤية أوليّة على مكونات الموضوع، نوّكد أنّ الدين استمرّ، وما يزال يكشف في كلّ لحظة من لحظات وجودنا دوره في تشكيل معالم الحياة، وتأطير الإنسان في نظرته إلى نفسه وإلى الآخر، أو المحيط الذي يتفاعل معه سلباً أو إيجاباً. فبالرغم من كلّ الفلسفات العدمية والعبثية التي طبعت مسار الإنسانية، وأسهمت في بلورة فكر فلسفي امتدّ بجذوره إلى حدود عالمنا المعاصر، ظلّ الدين حاضراً في عمق التفكير الإنساني، ينهل منه كلّ من يعدّ الدين أساساً ومحركاً لدورة الحضارة.

لا غرو أن تلتصق الوجودية في شقها المادي مثلاً بسارتر وألبير كامو فيلسوف الثورة واللامعقول، في حين أنّ نصيب سارتر لا يتكافأ وحجم ما قدّمه بوصفه من أعلام الوجودية. لقد أخذ سارتر فلسفة هيديجر، ثم صاغها بما لا يدعو عامة الناس بها، بل خاصتهم<sup>3</sup>. وهكذا نرى أنّ الفلسفة الوجودية ارتبطت في بعض جوانبها بأسماء أسهمت في بلورة جانبها المادي، على أسماء أخرى أحضرت البعد الديني في تفكيرها، وكان لها قدم السبق في بناء هذا الصرح الفكري والفلسفي الكبير.

<sup>1</sup> ابن نبي، مالك، ترجمة عمر كامل مسقاوي، وعبد الصبور شاهين. (1986)، شروط النهضة، دمشق، دار الفكر، ص 62

وانظر أيضاً: الكفيشي، عامر، حركة التاريخ في القرآن الكريم، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003، ص 198

<sup>2</sup> استعملنا هنا مفهوم النسق بالدلالة البنوية مع فوكو؛ فهو الذي يعرفه بمجموعة من العلاقات تستمر وتتحوّل في استقلال عن الأشياء التي تربط فيما بينها، كما يعرفه أيضاً بأنه: فكر قاهر وقسري بدون ذات ومغفل الهوية، وهو موجود قبل أي وجود بشري وأي فكر بشري.

انظر: الدواي، عبد الرزاق، (1992)، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيديجر، ليفي ستروس، فوكو، (ط1)، بيروت. دار الطليعة، ص 132

<sup>3</sup> بدوي، عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 261

حينما نتحدث عن الجانب الديني في هذا التفكير الفلسفي، فإننا نستحضر الفيلسوف الدانماركي سورين كيركيغورد، ومدرجاته الثلاثة: المدرج الحسي، والمدرج الأخلاقي، والمدرج الديني؛ فالأول يحيا في اللحظة المنعزلة، والثاني يحيا في الزمان، والثالث يحيا في السرمدية. ومن هنا نرى حضور الديني في فكر هذا الفيلسوف الذي انتفت عنده الصداقة، واستحال الزواج بالرغم من حبه الكبير ليريجينا، لأن كليهما يستلزم التكرار والذكرى وبقاء الأحوال على حالها<sup>4</sup>. فكيف لا، وهو الذي وضع نفسه في مدرجه الديني الذي يفارق الزمان ويعلو فوق كل هذه المتع الدنيوية الفانية.

نستحضر هنا أيضاً بول تيليش القسيس البروتستانتي والمنظر اللاهوتي، فهو الذي آمن بأن الوحي ليس فيه فقط إجابات عن تساؤلات نظرية، ولكن فيه حلاً للمشاكل العملية. لقد انتهت العلمانية الغربية إلى إنسان ومجتمع بلا إله، كما يقول حسن حنفي، لذلك يعيد تيليش بناءها حتى تقوم على أساس من القيم الثابتة باسم الدين وليس ضدّه<sup>5</sup>.

إن استعراضنا لجملة هذه المواقف، كان يهدف بالأساس للوصول إلى نقطة نعتبرها مهمة للدخول في تفاصيل هذه المباحث؛ فتقسيم هنري برغسون<sup>6</sup> للدين إلى ساكن ومتحرك، هو الدافع الأساسي لكي نتلمس قيم الدين، ونستفيد منها لتحريك هذا الجمود الذي نعيشه، ونستفيد من تجربة الإصلاح كما عرفها عصر التنوير، على اعتبار أن التجارب الدينية واحدة مهما اختلفت التفاصيل والأشكال والحيثيات. ولا يكفي أن نتحدث عن الإصلاح دون إدراك لمسارات تشكله في الغرب المسيحي؛ فكل العوامل المؤثرة فيه حينها متوفرة بشكل كبير في بيئتنا. فما علينا إلا الانخراط في هذا المسلسل الحتمي كما يراه عبد الله العروي<sup>7</sup>.

كان لأوروبا قدم سبق في إعطاء النموذج في الإصلاح الديني بمختلف تجلياته؛ فالممارسات التي عرفها الحقل الديني المسيحي، خاصة ما ارتبط منها بالكنيسة، مثلت نقطة سوداء في تاريخ القهر والفساد والانحطاط الديني، إذ لم تكتف الكنيسة فقط بتمثيل الرب على الأرض، بل تجاوزت مجالها، لتصير رمزاً للفساد الأخلاقي والسياسي بكل ما تحمله هذه الكلمات من معان. وظلّ الواقع الديني خارج مجال الإصلاح، وتحت سلطة رجال الدين الذين استطاعوا أن يمسكوا بكلّ خيوط التردّي الحضاري الذي عاشته أوروبا حينها.

شجّع هذا الوضع انطلاقة مشروع نهضوي قاده مجموعة من الفلاسفة والعلماء، تبلور في مشروع إصلاحي هدفه الخروج من ضيق الأفق الذي رسمه رجال الدين. ولم تكن هذه النهضة وليدة المصادفة أو

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 47

<sup>5</sup> - يمني، خولة طريف، (1998)، الوجودية الدينية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ص 14

<sup>6</sup> - يقسم هنري برغسون الدين إلى قسمين دين سكوني ودين حركي، وهذا الأخير هو القادر على إعطاء دفعة للحياة، انظر كتاب هنري برغسون، ترجمة الدكتور سامي الدروبي، والدكتور عبد الله عبد الدائم، (1971)، منبع الأخلاق والدين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ص 111

والفكرة نفسها يتحدث عنها مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، (1986)، شروط النهضة، دمشق، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ص 61

<sup>7</sup> - محمد سبيلا، نظرية الحداثة والتحديث في فكر عبد الله العروي، على الرابط التالي: <http://www.hurriyatsudan.com/?p=105774>

العبث، بل كانت إرهاباتها الأولى نتاجاً لثلاث حركات كبرى عرفتها أوروبا، وهي بعث الآداب القديمة، والإصلاح الديني، وظهور العلوم الطبيعية.

أمّا النهضة الأدبية، فكانت نتيجة تحرير العقل الإنساني من الجمود الديني ومن الخرافة، وبعث روح الحرية والحياة للخروج من ربة التخلف. وقد حمل لواء هذه النهضة كلّ من بترارك ودانتي وغيرهم من رجالات الأدب.<sup>8</sup>

وأمّا الإصلاح الديني، فلم يكن هو الآخر بمعزل عن هذه الحركة، بل ترافق الاثنان ليشكّلا عموديّ نهضة أوروبا. فانهى الأمر بالناس إلى الثورة على الكنيسة وسلطانها ووجوب حرية الفرد واستقلاله، وأن يتصل بالله مباشرة فلا يحتاج إلى توبة راهب أو قسيس.<sup>9</sup>

أمّا العامل الثالث، فكان نشأة العلوم الطبيعية ودراسة الظواهر الطبيعية بالتجربة العلمية، كما فعل كوربنيكوس في اعتباره الأرض كوكباً من الكواكب الشمسية. أو كما اهتدى إليه جاليليو وكبلر وغيرهما من النتائج العلمية.<sup>10</sup>

كانت هذه مسوّغات النهضة في أوروبا، وكان الإصلاح الديني هو ثمرة هذا الجهد الإنساني، لينتقل بذلك هذا المفهوم إلى الحقل العربي والإسلامي، ويصير عنواناً لحركة ثقافية ودينية وتجديدية. فنقل الأسئلة النهضوية الأوروبية إلى المجال الإسلامي فرض مقارنة تستدعي السياق والتاريخ والعوامل، وتستفيد من الإمكانيات المتاحة ليتحوّل الواقع العربي إلى واقع أوروبي، ويتحوّل إصلاح الفكر الديني المسيحي إلى إصلاح للفكر الديني الإسلامي وفق خصوصيات كلّ واقع على حدة. لم يكن الإصلاح الديني ثمرة لمنطق تطور الدين الداخلي كما يقول أحمد برقايوي: "بل المدخل لظاهرة الإصلاح الديني يقوم على النظر إلى هذا الاتجاه بوصفه تجاوزاً لعجز الإيديولوجيا الدينية السائدة عن الاستجابة لمطالب فئات اجتماعية نمت وتطوّرت في قلب التحولات الطبقيّة والسياسية والثقافية".<sup>11</sup>

<sup>8</sup>- زكي نجيب محمود، (1936)، قصة الفلسفة الحديثة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ص 37

<sup>9</sup>- المرجع السابق، ص 38

<sup>10</sup>- نفسه، ص 38

<sup>11</sup>- برقايوي، أحمد، (1999)، محاولة في قراءة عصر النهضة (الإصلاح الديني/ النزعة القومية)، (ط2)، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ص

نشأت الحركة الإصلاحية الدينية، سواء في المشرق أو المغرب من تحسّس القائمين عليها والداعين لها للانحلال الاجتماعي وانتشار البدع والضلالات في الإسلام والابتعاد عن أصول العقيدة، ناهيك عن الاحتلال العسكري لبعض الأقطار العربية والغزو الذي رافقه، وعجز الدول الإسلامية عن مواجهة التحدي الخارجي.<sup>12</sup>

كلّ هذه العوامل وغيرها كثير، دفعت برواد الفكر النهضوي - بعد أن استوعبوا الدرس الإنساني وفهموا الحضارة الأوروبية، وعاشوا تجارب الأمم والحضارات- إلى أن يجيبوا عن سؤال النهضة من خلال كلّ ما راكموه من تجارب وعاشوه ودرسوه. فكانت بذلك الانطلاقة إلى مشروع صحيحي أصيل يستلهم من روح الدين الإجابات على تساؤلات العصر، ويحرّر العقل الإسلامي ممّا ترسّب عليه من عوامل الجمود والتخلف والانحطاط الذي سببه التقليد، باعتباره أحد تجليات الواقع المتردي الذي عرفته دول المنطقة.

إنّ فكرة الإصلاح كما تبلورت عند المؤسسين الأوائل، لم تكن بمعزل عن الأسئلة التي يفرضها الواقع. فكان فكر الإصلاح متمحوراً حول مجموعة من النقاط التي التقى عليها من اعتبر النهضة رهينة بالعودة إلى منابع الدين الصحيح كما تصوّره حاملو لواء النهضة كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. وأهم هذه النقاط:

\* استرجاع هوية المسلمين رهين بالعودة إلى دينهم النقي. وهكذا دعا الأفغاني إلى وحدة الدول والشعوب وإزالة الفرق بين المذاهب الإسلامية.<sup>13</sup>

\* تحرير الفكر الديني من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد

\* التوفيق بين العقل والإيمان

\* التدقيق في النصوص الدينية واستخلاص الصحيح منها

\* رفض تقليد الغرب دون تمحيص

\* اطلاع العلماء المسلمين على التيارات الفكرية الحديثة ضرورة لا بد منها

\* الطريق إلى التمدن هو الإصلاح الديني.

\* الدفاع عن الإسلام والحضارة الإسلامية.<sup>14</sup>

<sup>12</sup>- المحافظة، علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، (1914/1798): الاتجاهات السياسية والدينية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، ص 70

<sup>13</sup>- عمارة، محمد، (1988)، جمال الدين موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، ص 80

<sup>14</sup>- الاتجاهات الفكرية، ص 73 وما بعدها

لم يقف الإصلاح الديني عند هذا الحد، بل تجاوز سؤال النهضة والتخلف ومواكبة التطور العلمي، إلى الإصلاح السياسي بما فيه الجواب عن سؤال السلطة في الإسلام، وإصلاح نظم الحكم المستبدة التي تعدّ عاملاً من العوامل المؤثرة حينذاك في الوضعية التي وصل إليها العالم العربي.<sup>15</sup>

مثّل الإصلاح السياسي رديفاً للإصلاح الديني نتيجة عاملين أساسيين: الأول: السلطة الاستبدادية التي كانت تمثلها الدولة العثمانية، والثاني: نموذج السلطة الذي أفرزه الإصلاح السياسي بالعالم الغربي. شكّل هذا العنوان الإصلاحي بداية لثورة على مجموعة من المفاهيم المرتبطة بالجانب السياسي؛ فالبحت في قضية الدولة مثير للجدل، والمجال السياسي يحتاج إلى الكثير من الدراسة لحساسيته من جهة، ولتركيبية المجتمع الإسلامي من جهة أخرى. لهذا شغل البحث في طبيعة الدولة حيزاً كبيراً من اهتمامات المفكرين قديماً وحديثاً. وهنا بدأت المقارنة بين أنظمة الحكم الغربية، وما تحتويه من قيم موجودة في الإسلام. فنظام الشورى الإسلامي هو جزء لا يتجزأ من ديمقراطية الغرب، وإن اختلفت الأشكال والأوجه، ولم يُخف المصلحون تحمّسهم لهذا النموذج. فهذا جمال الدين الأفغاني يقول: "انظروا إلى العالم الغربي ترونه على تقسيماته الحاضرة واستقلال عناصره بمميزاتهم القومية، لما تساوا على الوجه النسبي بالفضيلة وأهمها العلم بالواجبات، سواء كانت لهم أو عليهم ومعرفة وجوه المطالبة بها والمسارعة لأدائها انتفى من بين ظهرانيهم أمد التفرد بالسلطة وسوق الأمة على هدى السلطان"<sup>16</sup>. كانت هذه البداية لبلورة سؤال الدولة المدنية أو الدينية، وانبرت الأقلام تنتظر وتفكر وتضع الإطار النظري لشكل الدولة المرجوة بين داع إلى فصل الدين عن الدولة، وترك المجال السياسي، ليشتغل في إطار ما هو مدني، برؤية تبلورت مع مشروع الحداثة الغربي، وبين مؤمن بأن شكل الدولة لا يمكن أن يخرج عن المشروع الإسلامي الذي تبنته الكثير من الحركات السياسية الإسلامية فيما بعد، وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين في مصر.

كان كلّ اتجاه من هذه الاتجاهات يبرّر مشروعه، ويدافع عنه بالوسائل الممكنة، ويريد أن يخضع الآخر لقناعاته دون أن يترك المجال للبحث والنقاش للتفاعل، خاصة وأنّ موضوع السياسة والحكم ومجال السلطة بشكل عام من المجالات المثيرة التي لا يمكن أن تتبلور لدى المتتبع دون أن يفسح المجال للنقاش الحقيقي والفعال بعيداً عن ضيق الرؤية أو التحيز الذاتي. بلغ الصراع ذروته بين الفريقين إلى الحد الذي يُقتل فيه فرج فودة ويُحارب علي عبد الرزاق وكلّ من أطر أو نظر للمشروع المدني، حينما كانت الأقلام تشير إلى أنّ أمر الرسالة السماوية تتجاوز لعبة السياسة، خاصة أنّ هذا المجال تعثره مجموعة من الشوائب والإخفاقات، ويجب أن نبعده عن كل استغلال ديني أو طائفي. وفي المقابل، نجد من التطرّف العلماني ما يبرز قبح الممارسة الفكرية حين يُغتال حسن البناء وسيد قطب، ويُحارب العديد من المفكرين والحركيين ذوي المشروع الديني في

<sup>15</sup> - محاولة في قراءة عصر النهضة، ص 68

<sup>16</sup> - المرجع السابق، ص 67

ممارسة الحكم والسياسة. وبين هذا وذاك، تبقى الحقيقة غائبة على حدّ تعبير فرج فودة، ولربّما نغتنال الحقيقة من حيث لا ندري، حين نختار لأنفسنا التطرف في القول والموقف والسلوك، ونتحيز على مسبقاتنا، ونعتبر الآخر هو العدو والخصم في صراع وهمي، لا زالت آثاره ممتدة إلى حدود عالمنا المعاصر الذي تشكّل فيه سؤال مدنية الدولة ودينيتها بشكل بارز، واعتلت الكثير من الحركات الإسلامية منظومة الحكم، لتجيب على سؤال النهضة بشكل واقعي، وتؤكد بالملحوس هل هي قادرة على بلورة مشروع ديني للحكم أم لا؟.

## 2- الدين بين المعرفة والتحيز:

لماذا هذا الحضور المكثف للدين؟

شكّل حضور الجانب الديني واحداً من أهم المظاهر التي رافقت مسيرة الإنسانية، حيث ظلت الفكرة الدينية تواكب الإنسان، وتصوغ له الإطار النظري والمعرفي والعقدي الذي سيمثل له بشكل أو بآخر إطاره الوجودي ضمن نسق الحياة والكون والطبيعة. ومن هنا كان لزاماً أن يكون الدين جزءاً لا يتجزأ من هذه التركيبة الفكرية والثقافية، وموجّها أساسياً لمسار التاريخ الإنساني نحو البناء الحضاري وعمارة الأرض والاستخلاف فيها، في إطار علاقة دائبة نحو المطلق تستشرف المستقبل الإنساني المتعارف عليه والمنسجم في بوتقة التآلف والمحبة والإخاء.

إلا أنه بالرغم من الدور الذي يضطلع به الدين في البناء الحضاري والإنساني، فإنّ هناك مجموعة من الإشكالات والخلافات في فهم النصوص الدينية، وحول الآليات التي يمكن من خلالها مقاربة النصّ الديني، وحدود النسبي والمطلق داخل هذه الجدلية، حتى تستجيب لمطالب وطموحات العالم المعاصر في ظلّ شبح العولمة المخيف، وفي ظلّ نظريات فكرية أفرزها نظام القطبية الواحدة تهدف إلى إحداث الصدام بين الحضارات والثقافات كما تنبأ صمويل هنتنغتون، أو المنتبئة بنهاية التاريخ المتجسّد في عصر الهيمنة الأمريكية كما روّج له فوكوياما.

من هنا يمكننا أن نتساءل في إطار معرفي عن سؤال الدين وعلاقته بالمعرفة والتحيز، وما هي الحدود الفاصلة بينهما؟ وكيف نقرأ هذه الجدلية ضمن تصوّر قرآني رحب وتراث ثقافي مشبع بخلفيات وتحيزات كان الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي سبباً في ظهورها، وتصديرها لعالم معاصر، لكي تعبّر عن أزمته من خلال انحدار قيم ومعرفي لم تشهد الأمة من قبل. فما المقصود بالجانب المعرفي في هذا السياق؟ وما المقصود بالتحيز؟ وما العوامل المؤسسة له؟.

نقصد بالجانب المعرفي في هذا السياق، دراسة الدين من منظور معرفي epistemologique. فقد ظهر مصطلح "الإبستمولوجيا" بعد الفلسفة الكانطية في القرن التاسع عشر، وهي كلمة يونانية مركبة من

لفظين إبستيمي epistime ومعناها علم، و logos ومعناها (منطق، نقد، علم، دراسة، نظرية، مقالة...). وعليه، فكلمة إبستيمولوجيا epistimologie من حيث الاشتقاق اللغوي تشير إلى مقالة في العلم.

أما لالاند LALANDE، فيعرفها بقوله: "هي فلسفة العلوم لكن بمعنى أكثر دقة، فلا تخص فقط دراسة المناهج العلمية التي تعد جزءاً من المنطق التي هي موضوع الميتودولوجيا Méthodologie كما أنها ليست تركيباً أو توقعاً حدسياً للقوانين العلمية على الطريقة الوضعية أو التطورية، إنها في جوهرها الدراسة النقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج مختلف العلوم، الهادفة إلى تحديد أصلها المنطقي لا النفسي وقيمتها ومدى موضوعيتها"<sup>17</sup>.

إنّ الدراسة المعرفية التي نقصدها في هذا السياق لا تجعل أي شيء منعزلاً عن مجال النشأة والثقافة والتاريخ، حتى لو انتسب إلى الدين من قريب أو من بعيد، لأنّ حضور العنصر البشري بكل تجلياته ينعكس بشكل أو بآخر على عملية التأويل والتفسير واستخراج المعنى.

إنّ الفكرة الدينية تنتمي إلى حقل العلوم الإنسانية، وبما أنها جزء من هذا الحقل، فما يميزها هو محور الفهم، كما أشار إلى ذلك علي عبد المعطي محمد، حيث تتميز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية بمجموعة من الفوارق. ولما كان الفهم عملية معرفية فهو يتصل بالمعرفة أو الإبستيمولوجيا. وهنا يجب أن نتوقف عند الشروط الإبستيمولوجية الثلاثة للفهم:

- الألفة بالطبيعة الإنسانية: حيث إن الانتماء إلى الطبيعة نفسها يجعل الفهم ميسوراً وممكناً.

- معرفة الخلفية الثقافية: ويقصد بها الألفة بالقواعد والاصطلاحات التي تحكم الأغلبية العظمى من التعبيرات. فنحن لا نفهم الجملة بدون معرفة قواعدها وتركيباتها، ودون معرفة اللغة بوجه عام. غير أنّ الخلفية الثقافية قد تشير إلى أكثر من هذا، فهي تضمّ المعرفة بالاكتشافات العلمية، والإبداعات الفنية، والحركات الأدبية...

- الوعي بالسياقات المحددة التي تحدث فيها التعبيرات: فالكلمة تكون أكثر دقة، إذا فهمناها من خلال عبارة، والعبارة تكون أكثر دقة إذا فهمناها من خلال فقرة، وفهمنا الفقرة من خلال كتاب، وفهمنا الكتاب من خلال العرف الأدبي والثقافي.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> - عثمان، علي، بنية المعرفة العلمية عند باشلار، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير بجامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة، إشراف: الدكتور لخضر مذبوح، ص 72

<sup>18</sup> - عبد المعطي، علي، قضايا العلوم الإنسانية إشكالية المنهج، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة والعلم، ص ص 22-23



إضافة إلى الجانب الإبستيمي للفكرة الدينية، نضيف بأن الجانب المعرفي في الدين يكمن أيضاً في ذلك التراكم العلمي الذي يحدث في مراحل مختلفة من حياة الإنسان، حين يكون هدف هذا الأخير هو صقل معارفه الدينية، انطلاقاً من قاعدة بحثية دون انقسام أو تضاد. فخلال رحلة الإنسان في عالم الكون الفسيح، لا بد أن تراكم معرفته ينشئ له خطأً جديداً أو تصوراً يضيف فيه إلى سابقه ويبنى عليه. فالفكر سلسلة متواصلة غير منفصلة، تعبر بنا محطات هذا التاريخ الطويل من عمر البشرية.

أما التحيز، فيقول عنه ابن منظور: "وَتَحَيَّزُ إِذَا تَنَحَّى، وهي تَفَيْعَلُ، أصلها تَحْيُوزُ فقلبت الواو ياء لمجاورة الياء وأدغمت فيها. وَتَحَوَّزَ لَهُ عَنْ فِرَاشِهِ: تَنَحَّى، وفي الحديث: كما تحوَّز عن فراشه. قال أبو عبيدة: التَّحَوُّزُ هو التنحي، وفيه لغتان: التَّحَوُّزُ والتَّحَيُّزُ. قال الله عز وجل: أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فَنَاءِ؛ فَالتَّحَوُّزُ التَّفَعُّلُ، والتَّحَيُّزُ التَّفَيْعَلُ، وقال القطامي يصف عجوزاً استضافها فجعلت ترؤغ عنه فقال: تَحَوُّزُ عَنِّي خِيفَةٌ أَنْ أَضِيفَهَا ... كما انحازت الأفعى مخافة ضاربٍ يقول: تَتَنَحَّى هذه العجوز وتتأخر خوفاً أن أنزل عليها ضيفاً، و يُروى: تَحَيَّزُ مِنِّي، وقال أبو إسحق في قوله تعالى: أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فَنَاءِ، نصب مُتَحَيِّزاً ومُتَحَرِّفاً على الحال أي إلا أن يتحرّف لأن يقاتل أو أن يُنحاز؛ أي ينفرد ليكون مع المُقاتلة، قال: وأصل مُتَحَيِّزٌ مُتَحَيُّوزٌ فأدغمت الواو في الياء"<sup>19</sup>.

إنّ التحيز الذي نقصد هنا هو ظاهرة تربو كلّ ما كانت الفئات الدينية تؤسس بمعزل عن البحث، وتصطبغ بلون هذا العقل المنشئ لها وتتأثر بالواقع النابذة فيه، حيث يكون هذا المنتوج الفكري معبراً عن ثقافة المجتمع ودرجة وعيه، وتحصيله المعرفي الذي يمثل عقل الإنسان الذي أنتجه وكان له دور ما في تأسيسه من خلال قضاياها وأوليّاتها.

ومن أهم العوامل المؤسسة لفكرة التحيز ما يلي:

#### أ- إطلاقية الفكر الديني:

ينبثق هذا المعطى المهم في بنية الفكر الديني من الإحساس بمجاورة الفكر الديني لشروط إنتاجه. كما أنه ينهل من الإحساس بدونية المعرفة الأخرى المغايرة لبنيته وتصورات. فلعلّ الناظر في تاريخ الفكر الديني يبصر هذه الحقيقة، حينما صار استخدام العقل مُحَرِّماً في النظر إلى بعض الأمور العقديّة، وانقسمت المدارس إلى أهل الأثر وأهل الرأي أو العقل، حيث أصبح الاتجاه الأول محموداً والاتجاه الثاني مذموماً. كما حُوربت المعتزلة وكلّ من دعا إلى أوليّة العقل على النص، وحُوربت الفلسفة وُوصف أهلها بالتهافت على حدّ تعبير الإمام الغزالي.

<sup>19</sup> - لسان العرب:

تحيز=<http://www.baheth.info/all.jsp?term=>

كلّ هذه المعطيات والمؤشرات، توحى بأنّ النصّ التأسيسي المتجلي في القرآن صار هامشياً. وحلّ مكانه المنتج الثقافي بوصفه تعبيراً وتجلياً من تجليات التفاعل الإنساني مع الظاهرة الدينية. فحين نستجمع كلّ هذه العناصر، تتكون لدينا رؤية مفادها أنّ التفاعل مع النصّ التأسيسي ولّد نصوصاً موازية. وبما أنّ هذا التفاعل انطلق من قاعدة مقدّسة صارت التفسير والشروح والتأويلات والاجتهادات توازي النصّ المؤسس في امتلاكه للحقيقة المطلقة. ولو تأملنا قليلاً وجدنا أنّ هناك فاصلاً بين النصّ والقراءة، وبالتالي صعوبة امتلاك الحقيقة المطلقة. ليس هذا طعناً في جانب المؤلّ أو المفسّر، أو المتعاطي والمتفاعل مع النصّ الديني بشكل عام. ولكن السبب الرئيس هو ما أشار إليه علي حرب حينما قال: "لا تطابق ممكن في الأصل بين القارئ والمقروء، إذ النصّ يحتمل بذاته أكثر من قراءة، وأنه لا قراءة منزّهة مجردة، إذ كلّ قراءة في نصّ ما هي حرف لألفاظه وإزاحة لمعانيه".<sup>20</sup>

#### ب- انغلاق النسق الديني:

ونعني به عدم انفتاح النصّ الديني على مقاربات إنسانية، حيث ظلّ ملتصقاً بما سُمّي بالعلوم الشرعية. إنّ حجة الفئة المحافظة على عدم استعمال المناهج الإنسانية هو أنّ هذه الأخيرة هي ترسيخ للاستعمار الذي فتحه الاستشراق بمدارسه المختلفة. ومن هنا يلزم القطع مع مرحلة النقد المحض إيديولوجي على حدّ تعبير أركون<sup>21</sup> الموجّه ضدّ التنقيب والبحث الاستشراقي. كما أنه من الملائم استئصال التطرّفات الخطيرة للتيار المعارض بشكل مستمر لما يسمّيه العرب بالغزو الفكري للغرب.

يُعدّ محمد أركون من المفكرين الذين أشاروا إلى خطورة هذه البنية العقلية في ذهنية الإنسان المسلم. لذلك، اقترح ما سمّاه بالإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية في دراسة النصوص الدينية أو الموروث الديني بشكل عام؛ فالإسلاميات الكلاسيكية حسب الكاتب هي التي تحصر اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء المتطلبة من قبل المؤمنين.<sup>22</sup>

أمّا الإسلاميات التطبيقية، فهي التي تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية. وبهذا العمل، نكون من وجهة نظر أركون قد أخضعنا القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعته وتحولاته وانهدامه.<sup>23</sup>

<sup>20</sup>- حرب، علي، (1993)، النصّ والحقيقة 2، نقد الحقيقة، (ط1)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ص 6

<sup>21</sup>- أركون، محمد، (1996)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (ط2)، بيروت، مركز الإنماء القومي، ص 54

<sup>22</sup>- المرجع نفسه، ص 52

<sup>23</sup>- المرجع نفسه، ص 56

### ج- ثبات المنهج وجموده:

يحيلنا سؤال المنهج إلى قضية العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية؛ فلقد اشتدّ الصراع لمدة طويلة حول إمكانية تطبيق المنهج العلمي على ما يُسمّى بالعلوم الإنسانية أو الأخلاقية كما يسميها ديفيد هيوم. وكان هذا الصراع الفكري والفلسفي يستمدّ شرعيته من عمق التجربة العلمية خاصة مع ظهور الفلسفة التجريبية أو الوضعية مع أوغست كونت.

تحدّث غدامير عن مشكلة المنهج في كتابه الحقيقة والمنهج، "واعتبر أنّ المشكلة التي تطرحها العلوم الإنسانية هي أنّ المرء لا يدرك بشكل صحيح طبيعتها إذا قاسها بمقياس معرفة متقدمة على نحو منتظم"<sup>24</sup>. وحينما سُئل عن عمله الأساسي "الحقيقة والمنهج" الذي يُعدّ عملاً تأويلياً أجاب: "تأويلته تنطلق من فكرة مفادها، أنه يجب نزع الصفة المطلقة عن المثل الأعلى للمنهج. هذا المثل المستخرج من العلوم الصحيحة. هدفي هو نظام ما discipline لا بمعنى الفرع الخاص بالمعرفة، بل أقصد الموقف المتسم بالدقة والصرامة يشمل السيطرة على المنهج عبر تجاوزه"<sup>25</sup>.

انطلاقاً من هذا التصور، يمكننا أن نقول إنّ سؤال التغير والثبات في المناهج المقترحة في الفكر الديني أحد الأمور المستعصية التي من دونها ستبقى الأزمة مطروحة، ما لم نتوقف وقفات مع ما يمكن أن يؤول إليه أمر في حجم ما نحن بصدد؛ فالقضية ليست بالسهولة التي يمكن أن يمرّ بها الباحث أو الناقد، دون أن تستوقفه النتائج التي يرمي إليها سؤال في هذا العمق الفكري.

إنّ أيّ منهج كيفما كان منطلقه الفكري يكون هدفه هو محاولة ضبط الأمور كي لا تصبح العملية عملية لا تنضبط بضوابط وقواعد معينة، وهو إطار ضابط لتكون النتائج أيضاً مضبوطة، بمعنى أن تكون غير متناقضة أو متباينة مع منطقتها أو مع منطق غيرها. وإلى هذا الحد، فإنّ المنهج ضروري في ضبط الأمور، ولكن شرط ألا يتحول المنهج أيضاً إلى فضاء للتعظيم، أو فضاء لخلق أجواء من التوتر الفكري. فالمنهج هو نتيجة منطقية لقراءات متعدّدة يتداخل فيها العامل النفسي بالتاريخي والاجتماعي والسياسي والثقافي وغير ذلك. فإذا كانت عملية القراءة هي عملية متغيّرة بالضرورة بتغير الزمان والمكان، فإنّ ما ينتج عنها من منهج سيكون بالضرورة متغيّراً. وهذا هو التسلسل المنطقي لسؤال الثبات أو التغير في المنهج.

وبوصولنا إلى هذه النتيجة المنطقية - طبعاً حسب رؤيتنا لها- فإنّ وصف المنهج بالثبات، وهو نتيجة منطقية لقراءة أو قراءات متعددة قابلة للتغيير والتبديل فيه الكثير من التجاوز. فالواقع أنّ مثل هذا الكلام الذي

<sup>24</sup>- غدامير، جورج هانز، (2007)، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، (ط1)، ترجمة حسن كاظم، وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كتورة، دار أوبيا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ص 51

<sup>25</sup>- مجموعة من الكتاب، (2004)، مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، ص 166

يحاول أن ينأى بالإنسان عن أن يكون حاضراً في العملية التفسيرية أو التأويلية بدرجة من الدرجات تحت مُسمّى المنهج، لا يوجد مسوّغ منطقي أو عقلي له أيضاً؛ إذ أنّ صانع المنهج لا بدّ أن يصطبغ فكره بلون نفسيته ومجتمعه وثقافته، مهما حاول أن ينأى بنفسه بعيداً عن هذا أو ذاك، إذ الفكر الذي أنتج هذا المنهج وعصر أعصابه لا بدّ له من أن يتكلم بلغة هذه النفسية، وإلا فالضرورات العقلية المنطقية هي مفاهيم مجردة لا بدّ أن تمرّ بفتاة الإنسان لتأخذ شكلها النسبي والطبيعي.

فالخطير في الأمر أن يتحوّل الإنسان تحت الضرورات المنطقية والعقلية، إلى أن يجعل القرآن ينطق وحده مبعداً تدخله المباشر في العملية التفسيرية: فهل القرآن يتكلم دون أن نتكلم؟ وكيف يتكلم دون أن نباشره من خلال جدليّة تفاعليّة كيفما كان اتجاهها نحوه؟ وهل المنهج الذي هو عبارة عن أدوات معرفيّة قادر على إنطاق القرآن دون أن نكون طرفاً في الموضوع بنفسيتنا وتاريخنا وثقافتنا؟...

هذا جزء من أزمة فكريّة عميقة في الفكر الديني عموماً، وهي التي أسّست للكهنوت الديني، حين كانت تقول المؤسسة الدينية: الله يقول، والرسول يقول، وتناى بنفسها مبتعدة عن الاتهام بدعوى المنهج أو الأصول أو الضوابط. فكانت بوادئ الأزمة التي امتدت آثارها إلى عالمنا المعاصر ظاهرة للعيان، وتشكلت أيضاً ملامح قراءة مستوعبة للنص، لا تجعل من القرآن فضاء يدخله كلّ إنسان وفق سقفه المعرفي ووفق درجات استيعابه.

### 3- نحو التأسيس لفلسفة قرآنية:

#### أ- الفكر ومنطق الحزبيّة:

إنّ أخطر ما يمكن أن يتعرض له الإنسان فكرياً هو اصطفاؤه الحزبي؛ أي أن يصبح رهين قناعاته البحثيّة في فترة من الفترات. فالحق ليس محدوداً بتوجّه محدّد أو رؤية معينة ظهر لها الهداية في مجالات متعددة بوسائل محدودة. ولكن الحق أو الهداية هي حلقات مستمرة ومتواصلة كما مرّ بنا، لا بدّ أن يكون الإنسان جزءاً منها كي لا يضيع بين منطق الحزبية البغيضة التي يكون مآلها الموت بالاتباع.

حينما نتأمل القرآن، وهو يقول: "وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا" نقرأ واقعاً نفسياً لا زالت آثاره سارية بسلبياتها الكثيرة على مجرى التاريخ الإنساني، فكّل واحد يرى الهداية في رؤيته، ويقرأ الآخر وفق ذاته المحدودة زماناً ومكاناً. "فكونوا هوداً أو نصارى" هو انتصار لمنطق التصنيف والاصطفاف الحزبي المتمركز على ذاته، والمنغلق على أيّة هداية نابعة من توجّه أو تصنيف آخر. لهذا كلّ فريق يرى في الآخر عدماً يجب أن يُمحي من الوجود ما لم يلتزم بتصنيفه ورؤيته لأنساق معينة: "وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء"، والواقع يؤكد أنّ الجهل هو المستحکم في العملية التصنيفية وليس المعطيات العلمية الموضوعية: "وكذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم".

## ب- الفكر والتمركز حول الذات:

تبقى المعادلة الصعبة في أيّ فكر إنساني هي تمركز الإنسان على ذاته. هذا التمرركز يجعل الإنسان ينحصر داخل نسقه الفكري، ولا يجرؤ على الخروج منه إلا في حدود معينة تمنع كلّ سبل التواصل بين هذه الذات والآخر بمختلف تجلياته. ولعلّ أخطر ما يمكن أن تتصوره في قضية من حجم ما نتدارسه الآن، هو تحوّل الإنسان إلى متسلط لا يرى الحقيقة إلا في حدود ما تجود به عليه سلطته السياسية والفكرية والاجتماعية، فيتمّ اختزال واستيعاب كلّ مكونات الاختلاف فيقول قولاً بحجم: "ما أرىكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد". فالرؤية هي ما استقرت عليه الذات المتحيزة والهداية والرشاد هي في النسق الفكري المنطوي على نفسه والقابع وراء أبواب الحقيقة.

ومن هنا أقول، إنّ التمرركز على الذات هو جهل بموازين السنن المستحكمة في الكون، و جهل بطبيعة الواقع الإنساني وشروطه الموضوعية. ولعلّ قيمة الإنسان هي في انفتاحه على الآخر بكلّ تجلياته سلباً أو إيجاباً ومحاولة الاستفادة من كلّ الطاقات، وهذا ما سيضمن لنا تواصلاً كبيراً وفرصة لعرض آرائنا دون حجر أو قسر فكري: "والعصر إنّ الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر". فقيمة الإنسان كما أفهمها ليس في انتمائه الجغرافي ولا الديني ولا العنصري، وإنما في من امتلأ إيماناً بحقه وحقّ غيره في الحرية الفكرية والثقافية، وعمل صالحاً يصلحه ويصلح مجتمعه القريب والبعيد، ولكنّ الطريق يحتاج إلى هذا التواصي بالحقّ ومحاولة الوصول إليه عبر الصبر على مشاق الطريق.

أمّا منطق البنوة والحب لله الذي قد يركز عليه أيّ منطق فكري معين، فهو منطق فاشل، فهذا القول المسجد في هذه السورة: "قالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه"، هو قول لا يراعي الشروط الموضوعية للبنوة الحقيقية والحب الجدير بالافتخار والاعتزاز، إذ واقعنا الفكري والثقافي المنبثق من أرضية عربية إسلامية يجسّد هذه العقلية الشعرية الحاملة بأفق البنوة والمحبة دون مراعاة أدنى شروطها. فلو كان الواقع الفكري يجسّد عمق هذه الصورة، لما رأينا كلّ مظاهر تخلفنا وانحدارنا الثقافي الضارب بجذوره على عقلياتنا: "قل فلم يعذبكم الله بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق". فمظاهر تخلفنا هي نتيجة طبيعية لاستعلاننا من أجل تمرير قدسيتنا للعالم الذي لا يؤمن إلا بمن يعمل صالحاً ويؤمن بقضاياه الفكرية والإنسانية العادلة عبر التواصي بالحق. فبالعمل وحده، تنتهي مركزياتنا، وبالإيمان وحده نتحرّر من عقدة البنوة والمحبة، وبالتواصي بالحق والصبر سنرتقي إلى أفق الإنسان.

## المراجع:

- 1- ابن نبي، مالك، ترجمة عمر كامل مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، (1986)، **شروط النهضة**، دمشق، دار الفكر.
- 2 - الكفيشي، عامر، **حركة التاريخ في القرآن الكريم**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003
- 3- الدواي، عبد الرزاق، (1992)، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي ستروس، فوكو**، (ط1)، بيروت، دار الطليعة.
- 4 - بدوي، عبد الرحمن، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر
- 5 - يمى، خولة طريف، (1998)، **الوجودية الدينية**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
- 6 - هنري برغسون، ترجمة الدكتور سامي الدروبي، والدكتور عبد الله عبد الدائم، (1971)، **منبع الأخلاق والدين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.**
- 7 - مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، (1986)، **شروط النهضة**، دمشق، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر.
- 8- محمد سبيلا، **نظرية الحدائثة والتحديث في فكر عبد الله العروي**، على الرابط التالي:  
<http://www.hurriyatsudan.com/?p=105774>
- 9 - زكي نجيب محمود، (1936)، **قصة الفلسفة الحديثة**، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- 10- برقاوي، أحمد، (1999)، **محاولة في قراءة عصر النهضة (الإصلاح الديني/ النزعة القومية)**، (ط2)، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.
- 11- المحافظة، علي، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، (1914/1798): الاتجاهات السياسية والدينية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع.**
- 12- عمارة، محمد، (1988)، **جمال الدين موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، دار الشروق.
- 13- عثمان، علي، **بنية المعرفة العلمية عند باشلار**، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير بجامعة منتوري قسنطينة. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة. إشراف الدكتور لخضر مذبوح.
- 14- عبد المعطي، علي. **قضايا العلوم الإنسانية إشكالية المنهج**. الهيئة العامة لقصور الثقافة. سلسلة الفلسفة والعلم.
- 15- لسان العرب:
- <http://www.baheth.info/all.jsp?term=تحيز>
- 16- حرب، علي، (1993)، **النص والحقيقة 2 ، نقد الحقيقة**، (ط1)، بيروت، المركز الثقافي العربي.
- 17- أركون، محمد، (1996)، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، (ط2)، بيروت، مركز الإنماء القومي.
- 18- غدامير، جورج هانز، (2007)، **الحقيقة والمنهج. الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، (ط1)، ترجمة حسن كاظم، وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كتورة، دار أويًا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية.
- 19- مجموعة من الكتاب، (2004)، **مسارات فلسفية**، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com