بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 15 أغسطس 2017

سيكولوجية الإقصاء الدِّيني: بحْثٌ في جذور اللاتسامح

يوسف هريمة
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

إنّ الحقّ في التعصّب حقٌّ عبثيٌّ وهمجيٌّ إذاً. إنّه حقُّ النّمور، وإنْ فاقه بشاعة؛ فالنّمور لا تمزِّق بأنيابها إلا لتأكل. أمّا نحن، فقد أفنينا بعضنا بعضاً من أجل مقاطع وردت في هذا النصّ أو ذاك.

فولتير، رسالة في التّسامح، ترجمة هنريت عبّودي، دار بترا، دمشق، ط1، 2009م، ص 48

ملخص

انطلاقاً من وعينا بخطورة الإقصاء الديني، بوصفه مدخلاً إلى ثقافة اللاتسامح، يأتي بحثنا ليُشير من جديد إلى ضعف هذا الخطاب الذي تلجأ إليه التّعبيرات الدّينية؛ فنبحث عن عمق الأزمة في ثقافة الإقصاء، وجذورها الممتدة في بنيات أفكارنا وأصولنا، بحثاً عن الطّرح الموضوعي والحياد قدر الإمكان، مساهمةً منّا في بلورة خريطة طريق، قد تصلح، لمن يرغب في خوض غمار البحث في هذا الموروث الثّقافي والديني. ومن هنا، تبدو الحاجة ملحّة إلى فهم الظّاهرة، وتشريح معالم الأزمة، لعلّنا نقف على حجم المسؤولية التي تنتظرنا. ولعلّ أهمّ مدخلٍ يفتح لنا الباب لقراءة جروحنا النّرجسية، وإخفاقاتنا الذّاتية، هو ذلك المدخل السّيكولوجي، الذي يحوّل الذّات إلى لحظة مكاشفة، تسبر أغوار النّفس، لتضطلع منها بما يمكن أنْ يكون سبباً في تأصّل الكراهية والحقد والعنف واللاّتسامح والإرهاب. وسيكون البحث فرصةً لكشف بعض جوانب هذا الواقع، من خلال تتبّع ذلك في نصوصنا وتأصيلاتنا وسلوكياتنا؛ كما أنّه قد يكون مدخلاً لتحييد الذّاتي والأصيل في ثقافتنا، وننفتح من خلال ذلك على عوالم أرحب يكون التّسامح فيها هو الأصيل، وإلا فنحن مقبلون على تدمير هذه الذّات، والتّسويق لأنموذج لا يمكن أنْ ينتج إلا صناعة الموت، ولا سيّما تلك الثّقافة ذات المنزع النصّي السّلفي الوهّابي. وبدل الإقرار بأنّنا أمام أزمة نصّية تستلزم النّظر في صحّة بعض الموروثات، نكتفي بالتّلويح بأنّ هذا الأمر لا يمثّل «الإسلام الحقيقي»، وغير ذلك من العبارات التي لا تُقدّم ولا تُؤخّر من المشهد شيئاً.

مقدّمة:

لا يمكن أنْ يكون الإقصاء[1] الدّيني إلا تعبيراً عن حالة سيكولوجية يُعاني منها المتديّن قديماً وحديثاً. هذه الحالة لا تنشأ من فراغ؛ لأنّ الجانب النّفسي هو تجلٍّ من تجلّيات الظّاهرة الإنسانية في أبعادها المختلفة. فلا يمكننا أنْ نتحدّث عن حالة ذهنية، تعتمد في أصولها على الإقصاء والإبعاد والطّرد، دون استحضار ما هو اجتماعي واقتصادي وثقافي؛ هذا الكلّ هو الذّي يعتمل في سلوكيات الفرد، ويمتزج بنفسيته، ليخرج منها ما نحن بصدد دراسته، من مظاهر وتجلّيات العنف الديني في مختلف مستوياته.

ما يدفعنا أكثر إلى مقاربة هذا الموضوع من هذه الزّاوية اعتبارنا مجال الفكر الدّيني مجالاً يندرج ضمن سياق العلوم الإنسانية، حيث يرتبط الفكر بمختلف مجالاته وعلومه بالعنصر الإنساني على مستوى النّشأة والتطوّر؛ هذا الارتباط هو ما يجعل من هذا الفكر مجالاً للدّراسة المعرفية «الإبستمولوجية» بعيداً عن مجال التّقديس. فالدّراسة المعرفية لا تعزل الظّاهرة الإنسانية عن ظروف النّشأة والصّيرورة الثّقافية والتّاريخية، بما في ذلك المجال الدّيني، على الرّغم منْ أنّ العقل المتديّن يتجاوز به إطار الدّراسة، باعتباره مجالاً متعالياً في الزّمان والمكان، دون الانتباه إلى أنّ حضور العنصر البشري بحمولته الفكرية والثقافية يضفي على الفكر طبيعته البشرية، وينزع عنه مبرّرات القداسة كلّها.

لا يندرج حديثنا هنا عن أهمية الجانب السيكولوجي، بوصفه نتاجاً لعوامل مختلفة، في إطار الخطاب التّعبوي والدّعائي، حيث لا قيمة تحليلية أو تفسيرية كبيرة للمصطلحات أو المفاهيم التي يتمّ تداولها؛ بل إن محاولتنا هنا هي التطلّع إلى مقاربة الموضوع المزمع دراسته بعيداً عن منطق التهويل، بغية قراءة الذات، ونبش الماضي والذّاكرة؛ لنتخلّص من رواسب هذا العنف الكامن فينا، وإسقاط خطاب المظلومية الذي نواري من خلاله جرحنا النّرجسي الجاثم على ثقافتنا منذ النشأة الأولى.

«لم يقتل الإسلام إلا الفقه، تماماً كما لم يدمّر المعبد إلا الكاهن»[2]. هي عبارات تختزل مأزقنا الفكري، وتجسّد على أرض الواقع أزمتنا الوجودية، حين تحوّل الدّين إلى فِقه، والتّأويل إلى حقائق يصعب الانفكاك عنها، ورجال الدّين إلى حرّاس للأفكار والعقائد، والقيم الدينية إلى أحكام تجثم على العقل والنّفس، وتفرّغ الإنسان من إنسانيته الضائعة. وبدل أنْ يكون الدين هو ذلك الإطار الجامع والمانع، الذي يعيش فيه الإنسان روحيّته، تحوّل إلى معبدٍ له حرّاسه وسدنته، وإلى مصنع يفرّخ قيم الإقصاء والإرهاب والعنف؛ وتلك هي مصيبتنا.

1- المقصود بالإقصاء كما سنتداوله في هذا البحث: «**قوة جماعة واحدة على منع الجماعة الأخرى من الحصول على المكافأة، أو فرص الحياة الإيجابية، وذلك في ضوء المعايير التي تسعى الجماعة الأولى لتبريرها، ومن ثم، فالإقصاء هو حشد القوة لاستبعاد، أو حرمان، الآخرين من الامتيازات والمكافآت**». التعريف منقول عن:

سالم، أحمد محمد، إقصاء الآخر: قراءة في فكر أهل السنة، مصر العربية للنشر، ط1، 2014م، ص 19.

2- الجبران، عبد الرزاق، **جمهورية النبي: عودة وجودية**، ص 11.

تكمن آفة كلّ دين في خطابه، والكشف عن مكامن العطب فيه يبدأ بممارسة النّقد بوصفه استراتيجية للوصول إلى ما يحجبه كلّ خطاب. فالكلمات ليست بريئة، وليست محايدة، والخطاب حجاب؛ ولهذا كان النصّ حيّزاً لممارسة آلياته المختلفة في الحجب والخداع. وبوقوفنا أمام الخطاب العربي، بمختلف مستوياته وأشكاله، يحقُّ لنا أن نتساءل عن هذا الواقع وانتكاساته بعد مضيّ سنوات عمّا سُمّي بعصر النهضة، والتحوّلات التي عرفها العالم العربي والإسلامي على المستويات جميعها؛ حيث لم يعد هناك مشروع واضح للخروج من حالة الجمود والركود الثقافي، وصارت الثقافة الإسلامية تسائل نفسها من جديد عن المشروعية والرّؤية والمستقبل.

إنّ المقصود بالخطاب جانبان اثنان: **«ما يقوله الكاتب وما يقرؤه القارئ»**[3]. ولتحديد نوع القراءة لهذا الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، يبدو أنّ القراءة التّشخيصيّة هي الحلّ الأمثل لواقعنا؛ لأنّها ترمي إلى تشخيص عيوب الخطاب، وليس إلى إعادة بناء مضمونه؛ وبعبارة أدقّ: المهمّ من هذا الخطاب ليس مضمونه الإيديولوجي، ولا محتواه المعرفي؛ بل كلّ ما يهمّ في هذا السياق كوْن الخطاب يحمل علامات العقل الذي ينتجُه[4]، وهنا مكمن ضعف المشروع النهضوي، حيث إنّ الروّاد **«لم يدركوا، أو لم يعوا، أنّ سلاح النّقد، يجب أنْ يسبقه نقد السّلاح؛ لقد أغفلوا نقد العقل**[5]**»**.

لا يكفي أنْ نحجُب عمق أزماتنا الفكرية والثّقافية متماهين مع فكرة تغريب العالم الإسلامي، وفرض الأنموذج الفلسفي الذي أفرزه مسار العلمنة والحداثة في العالم الغربي؛ بل لا بدّ من الالتفات قليلاً إلى مكوّنات ثقافتنا الدّينية، واكتشاف حجم ما تحمله من نقاط الصّدام والصّراع الذي يُنبئ بحالة من التّنافر الحادّ المهدّد للوجود الإنساني نفسه؛ كما لا يكفي أنْ نؤمن بنظرية المؤامرة إيماناً صخرياً[6] لنحلّ المشكلة من الأساس، كما تفعل ذلك الكثير من التّيارات الإسلامية وغيرها. لهذه الأسباب، نفهم كيف أنّ العقل الدّيني يخوض صراعات وهمية تصرِفه عن تداعي منظومته الدّينية، أو الإجابة عن الأسئلة الحارقة التي تنتظره؛ ولن يكون هناك حلٌّ لهذه الإشكاليات إلا بالاحتماء بالخطاب المؤامراتي بغيةَ تجييش البشر وحشدهم وصرفهم عن أيِّ شيء يتبادر إلى ذهنهم، ولا سيّما ثقافة السؤال.

ما نريد أنْ نثبته، هنا، أنّ العقل المتديّن هو امتدادٌ طبيعيٌّ لعقل مصابٍ بفصام نفسيٍّ، وعقدةٌ سببُها هذه الجروح النّرجسية للذّات الإسلامية من جرّاء تفوّق الآخر، وتخلّف الذات التي تعدُّ نفسها خير أمّة أُخرِجت للنّاس. وهنا يتبيّن لنا أنّ مفهوم التّراث لم يُطرح بالحِدّة التي طُرح فيها في الثّقافة العربية المعاصرة إلا

3- الجابري، محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 10.

4- المرجع نفسه، ص ص 12- 13.

5- المرجع نفسه، ص 9.

6- مصطلح وظّفه طارق حجي، ويقصد به الإيمان اليقيني أو المطلق. انظر:

حجي، طارق، **نقد العقل العربي: من عيوب تفكيرنا المعاصر**، سلسلة اقرأ، دار المعارف، ص 94.

تعبيراً عن هذا الجرح: «**فهو ردّة فعل ثقافة ذات، اكتشفت، على حين غرّة، في مواجهة ثقافة الآخر، بأنّها بلا ثقافة... وهكذا يكون الجرح الأنثروبولوجي قد اعتمل على مستوى قطيعتين: قطيعة العرب عن حاضر الغرب، وقطيعتهم عن ماضي العرب أنفسهم**»[7].

إنه الخجل الذي يشعر به الإنسان المسلم، وهو يحاول مسايرة ثقافة غربية كشفت عن سوءته، وأحالت حياته إلى جحيم؛ فالآخرون دوماً هم من يشعروننا بالخزي. وليس ببعيد عن ما سطّرناه كلّه ما تعيشه اليوم المجتمعات العربية والإسلامية من حالة من التّنافر والاقتتال المذهبي والطّائفي، واسترجاع مجموعة من المفاهيم المنتمية إلى حقل السّياسة الشّرعية بالمنظور التّقليدي لها؛ فكلّ المجموعات والحركات والاتّجاهات الأصولية[8]، التي تعمل اليوم على اكتساح السّاحة الإسلامية، ليست وليدة اللّحظة، أو هي، فحسب، إفراز لواقع سياسيّ شجّعها وموَلّها ومدّ لها يد العون على المستوى المادي واللّوجستي، بقدر ما هي ثقافة كامنة لدى شرائح واسعة من العالم العربي والإسلامي، تؤمن بعودة التاريخ بصفته سمةً من سمات المجتمعات التقليدية.

إنّ وظيفة الخطاب الديني تلقينُ المتديّن كيف يمارس سلطته على ذاته ثم على الآخر أيضاً، ومن ثمة تبدأ مسيرة الإقصاء، بوصفها واحدةً من المخاطر التي تهدّد الأنساق الدّينية في شموليتها. وحين يسترجع المرء مسار التاريخ الإسلامي، يكتشف عمق الأثر الذي خلّفته ثقافة الإقصاء؛ حيث انقسم المسلمون بعد وفاة النبي محمد، ولم يفوّتوا الفرصة ليحوّلوا الرّسالة إلى سيف يشهره كلّ واحد في وجه معارضه، وصارت الجنّة حكراً على طائفة دون أخرى، ومات الإسلام النبوي، كما يحلو لبعضهم[9] تسميته، في دهاليز السّياسة.

وما نريد الوصول إليه، من خلال هذه الإطلالة، هو إلغاء هذه الأسوار الثقافية الجاثمة على عقولنا، وهذا الموروث الكبير من الحقد الدفين بين النصوص والتفاسير والتأويلات والأصول، والتي مزّقتْ مناحي الحياة، ووضعت الإنسان أمام مأزق وجودي، تمثّل في خلق عقبات أمام مواصلة البناء الإنساني.

وانطلاقاً من وعينا بخطورة الإقصاء الديني، بوصفه مدخلاً إلى ثقافة اللاتسامح، يأتي بحثنا ليُشير من جديد إلى ضعف هذا الخطاب الذي تلجأ إليه التّعبيرات الدّينية؛ فنبحث عن عمق الأزمة في ثقافة الإقصاء، وجذورها الممتدة في بنيات أفكارنا وأصولنا، بحثاً عن الطّرح الموضوعي والحياد قدر الإمكان، مساهمةً منّا في بلورة خريطة طريق، قد تصلح، لمن يرغب في خوض غمار البحث في هذا الموروث الثّقافي والديني.

7- طرابيشي، جورج، **هرطقات عن الدّيمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، 2006م، ص 96.

8- الأصولية: شكلٌ من أشكال الكِفاح الرّوحي الذي نشأ استجابةً لأزمة ظاهرة، وهي تخوض صراعاً مع أعدائها الذين يتّبعون سياساتٍ وعقائد علمانية تبدو مناهضة للدّين. وهذه المعركة لا تُخاض على أنّها نوع من النّضال السّياسي؛ بل يتمّ خوضها كما لو كانت حرباً كونية بين الخير والشرّ. انظر: أرمسترونج، كارين، معارك في سبيل الإله: الحركات الأصولية الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة فاطمة نصر ومحمد عناني، (Alfred A Knopf. New York)، ط1، 2000م، ص 7.

9- عبارة الإسلام النبوي يوظّفها بعض الشيعة في مقابل عبارة الإسلام الأموي، ويتميّز الأول باعتماده القرآن، ثم آل البيت، في حين أن الإسلام الأموي يعتمد في أصوله على مصحف عثمان، والصحابة والروايات. انظر: الورداني، صالح، السيف والسياسة في الإسلام الصراع بين الإسلام النبوي والإسلام الأموي، دار الرأي، ط1، 1999م، ص 150.

ومن هنا، تبدو الحاجة ملحّة إلى فهم الظّاهرة، وتشريح معالم الأزمة، لعلّنا نقف على حجم المسؤولية التي تنتظرنا. ولعلّ أهمّ مدخلٍ يفتح لنا الباب لقراءة جروحنا النّرجسية، وإخفاقاتنا الذّاتية، هو ذلك المدخل السّيكولوجي، الذي يحوّل الذّات إلى لحظة مكاشفة، تسبر أغوار النّفس، لتضطلع منها بما يمكن أنْ يكون سبباً في تأصّل الكراهية والحقد والعنف واللاّتسامح والإرهاب. وسيكون البحث فرصةً لكشف بعض جوانب هذا الواقع، من خلال تتبّع ذلك في نصوصنا وتأصيلاتنا وسلوكياتنا؛ كما أنّه قد يكون مدخلاً لتحييد الذّاتي والأصيل في ثقافتنا، وننفتح من خلال ذلك على عوالم أرحب يكون التّسامح فيها هو الأصيل، وإلا فنحن مقبلون على تدمير هذه الذّات، والتّسويق لأنموذج لا يمكن أنْ ينتج إلا صناعة الموت، ولا سيّما تلك الثّقافة ذات المنزع النصّي السّلفي الوهّابي[10]. وبدل الإقرار بأنّنا أمام أزمة نصّية تستلزم النّظر في صحّة بعض الموروثات، نكتفي بالتّلويح بأنّ هذا الأمر لا يمثّل «الإسلام الحقيقي»، وغير ذلك من العبارات التي لا تُقدّم ولا تُؤخّر من المشهد شيئاً.

I- سيكولوجية الإقصاء الدِّيني: الأساليب الدِّفاعية

1- الإقامة في الماضي والانكفاء على الذّات:

لا تنفصل الحالات السّلوكية لدى الكائن البشري عن الجانب النّفسي؛ فكلّ سلوك هو نتاج تفاعل سيكولوجي يتشكّل عبر الزّمان والمكان، ليفرز لنا في الأخير بنية ذهنية وفكرية وثقافية تتمظهر عبر مجموعة من السّلوكات. لذا، فالإقصاء الدّيني، أو أيّ شكل من أشكال العدوانية ضد الذّات، أو الآخر، لا يجب أنْ يُفهم خارج إطاره النّفسي، ولو أنّ الإنسان كائنٌ مركّبٌ يصعب مقاربة أنماط سلوكياته من زاوية أحادية.

من هذا المنطلق، نقرأ نزوع العقل المسلم نحو الماضي، بوصفه آليةً دفاعيةً يرغب من خلالها مواجهة الإحباطات الّتي قد يواجهها كلّما عجَز الفكر عن الاندماج في محيطه، وصعُب عليه استشراف مستقبله. والإنسان المتخلّف يمثّل شكل مجتمعه وثقافته وفكره؛ إذ كلّما كان الإنسان متخلّفاً، اصطبغ المجتمع بشكل تخلُّفه. ومن ثمّ، نزوع المجتمع نحو الماضي هو نتيجة حتمية لمقدار إحساس الفرد، ومن ثمّة الجماعة الحاضنة له، بالعجز والضّعف والغلبة على أمره إزاء غوائل الطّبيعة وعنَتِ المتسلّطين[11]. وهنا نفهم كيف يتمّ تمجيد الماضي في العقل السّلفي، وتقديس رموزه، واستجلاب الحلول منه لقضايانا المعاصرة؛ فهو شكلٌ

10- المقصود بالفكر الوهابي: أتباع محمد بن عبد الوهاب بن سليمان النجدي، المولود سنة 1111هـ، والمتوفى سنة 1206هـ. انظر حول الموضوع: صائب، عبد الحميد، الوهابية في صورتها الحقيقية، الغدير للدراسات والنشر، بيروت، 1995م، ص 20.

11- حجازي، مصطفى، التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط9، 2005م، ص 103.

من أشكال الدّفاع اللاّإرادي ضدّ الحاضر والمستقبل، كما أنّه تعبير صريح عن عدم القدرة على الانفكاك من عقدة النّقص[12] التي يستشعرها المرء.

إضافةً إلى هذه الآلية الدّفاعية الانكفائية، يلجأ العقل السّلفي كذلك إلى عقيدة الانتظار في أشكالها المختلفة، حيث يكون الإحساس بالنّقص هو المحرِّك الأساسي نحو الانكماش الذّاتي؛ فكلّ الأقوام والمذاهب والطّوائف، التي آمنت بها، ميَّزتْها ظروفها الاجتماعية القاهرة، وحركات الاضطهاد التي تعرّضت لها. فالعامل النّفسي هنا محرّك أساسيّ في قراءة هذا الواقع الذي يتوق إلى التّغيير من خلال الإيهام الكاذب، أو خداع الذّات كما يسمّيه ألفرد آدلر، حيث يلجأ الإنسان إلى خداع ذاته بدل مواجهة العقبات التي تعترض طريقه[13]. وهذا ما يُفسّر لنا ظهور مجموعة من المخلّصين في ثقافات متباينة، وبأسماء مختلفة، قاسمها المشترك إعادة العدل والحقّ والخير إلى الأرض، وتمكين هذه الشّعوب من الأرض، وإقامة موازين الحقّ والمساواة، وطرد الظّالمين ودحرهم؛ فظهرت مثلاً عند المصريين القدامى فكرة النّيل، وما مثّله في الوعي الجمعي حينذاك، والإله تموز عند العراقيين، وكرشنا عند البوذيين، وسوشيانت عند الزرادشتيين، والمهدي عند الشّيعة والسّنّة، والطبقة البروليتارية عند الشّيوعيين، وهكذا دواليك...[14].

لا يمكن أنْ نتحدّث عن ثقافة الإقصاء بعيداً عن قوالب التّفكير لدى العقل السلفي، ولعلّ أهمّها ما أشرنا إليه من التصاق بالماضي، والتّماهي مع ما يكرّس النّظرة الدّونية لكلّ ما هو حاضر ومستقبلي، ويُمجد الماضي بتعبيرات طوباوية لا تستقرّ إلا في ذهنية مثالية تقرأ التّاريخ بإطلاقية، اعتماداً على تأويلات ونصوص شاهدة على حجم التّزييف الذي يمكن أنْ يقع فيه إنسان يؤمن بحتمية أسطورة العود الأبدي، كما نظّر لها نيتشه؛ **وتعني أنّ مجموع الأحداث والظّواهر والأحداث سيتكرّر من جديد، بالنّظام والطريقة والمقدار نفسه الّذي وُجد فيه في الدّورة السّابقة، على هذه الدّورة الثّانية. وهكذا، تستمرّ الحال، وتأتي دائماً دورات جديدة لا نهائية ما دام الزّمان غير متناهٍ**[15].

إنّ الاحتماء بالماضي بتعبير طارق حجي[16]، وهو يُعدّد عيوب تفكير العقل العربي، يُعيدنا إلى نقاش إشكالية التّراث، أو الموروث الدّيني بشكل عام؛ إذ لكلّ باحث منطلقاته الفكرية. ومنذ أنْ توقّفتْ حركة الاجتهاد، ابتعد الموروث الدّيني عن عملية النّقد والبحث والتّنقيب، ونتجَ عن هذه العملية إعادة إنتاج

12- يُعرّف آدلر: «**عقدة النقص بأنها تظهر في وجود مشكلة يكون الفرد غير مستعد أو مهيئ لمواجهتها. وهي تؤكد قناعته بعدم قدرته على حلّها**». ويعرّفها روجيه موكيالي بأنها: «**التأكيد الصادق بأن الشخص ليس على المستوى المطلوب، وبأنه غير كفؤ، وبأنه محكوم عليه هكذا...**». انظر:

آدلر، ألفريد، معنى الحياة، ترجمة عادل نجيب بشرى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد 709، ط1، 2005م، ص 81.

موكيالي، روجيه، العقد النفسية، ترجمة موريس شربل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1988م، ص 100.

13- آدلر، ألفرد، سيكولوجيتك في الحياة كيف تحياها؟ ترجمة عبد العالي الجسماني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1996م، ص 80.

14- جمشيد، يوسفي، الزرادشتية الديانة والطقوس والتحولات اللاحقة، مكتبة زين الحقوقية والأدبية، ط1، 2012م، ص 325.

15- بدوي، عبد الرحمن، خلاصة الفكر الأوروبي: سلسلة الفلاسفة نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975م، ص 252.

16- حجي، طارق، **نقد العقل العربي: من عيوب تفكيرنا المعاصر**، مرجع سابق، ص 73.

للماضي، بوصفه محطّةً تاريخيةً قد جاوزَتْ حدود النّقد، واعتمد الناس آليتي الحِفظ والتكرار، وتقدّست العلوم، وتكدّست في كتب صفراء، دون السّماح لآليات مغايرة، أفرزها الواقع العلمي الجديد، أنْ تقارب الموروث الثّقافي بشكلٍ يعرِّي بعض نواقصه، أو يعزِّز ما يمكن أنْ يكون محطّاتٍ مضيئة داخل تاريخنا.

كانت، ولا تزال، قضية التّراث من هواجس العقل التّجديدي في الفكر الديني، وكذا العقل السّلفي، الذي ظلّ يُقارب مشكلة التّراث، بوصفها إطاراً مقدّساً يصعب الاقتراب منه؛ حيث إنّ المعرفة لدى هذا العقل هي ما أنتجه الأسلاف، والمقدَّس هو ما تشكَّل في التّاريخ الماضي. فهواجس العقل السّلفي اقترنت بملامسة التّراث أو مقاربة مضامينه، وما الضّوابط والقواعد والسِّياجات المعرفية، التي صنعها، إلاّ محاولة لتعزيز الحماية لشكْل هذا الموروث الإنساني، وضمان استمراريته لأجيال مقبلة.

إنّ هذا الانغلاق والانكفاء الذّاتي هو المولِّد الحقيقي للإقصاء الدّيني، وتعبيرٌ صريح عن العقل الدّوغمائي الممزّق بين الماضي والحاضر، وبين الأصالة والمعاصرة، وبين التّاريخ والمستقبل، وكأنّ هذا الإنسان قد كُتِب **له أنْ يعيش في القلق لينتبه إلى حقيقة الوجود**، كما يؤكّد هيدغر[17]. فكلّما عجز الإنسان عن الانخراط في هموم المجتمع وتحدّياته، أبدى محاولات المقاومة، المتمثّلة في إبراز جوانب الهويّة والخصوصية والثّقافة المحلية، هروباً من ضغط وإكراهات الثّقافة المهيمنة؛ وهنا يبرز العنف بوصفه واحداً من تجلّيات الثّقافة الأصولية.

إنّ العقلية التي يَصدُر عنها الفكر السّلفي، في امتداداتها ونتائجها الإقصائية، تتمترس دوماً وراء الذّات، وتوقِف التّاريخ في لحظة من اللّحظات تراها مستجمعةً لشروط النّقاء والصّفاء؛ وهو وهم من الأوهام التي يعيشها العقل السلفي، وتعبير عن عقدة المماهاة[18] التي يختفي وراءها دعاة الثّوابت والهويّات والخصوصيات، مع أنّ هذه العقدة تحتوي قدر كبير من التّبسيط والخداع لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الهوية الثّقافية، ولا سيّما السّلفية، قد تغيّرت وتحوّلت بفعل الزّمان، وبحُكم التّفاعل والتّثاقف مع حضارات مختلفة. وحينما نتحدّث عن الامتداد الثّقافي بوصفه حركةً تواصليةً ترسم معالم التّأثير والتأثُّر بين الأديان، فإنّنا نقصد أنّ البنية الفكرية الدّينية، مهْمَا اختلفت في التّفاصيل، فهي بِنية متشابهة، وإن تباينَت هذه الجزئيات، أو تعدّدت الظّروف والمآلات والملابسات؛ فما يعزِّز هذا الطّرح هو هذا التّشابه في الأصول والأحكام والعقائد والرؤى والتصوّرات للموضوع الواحد، وما الاختلاف إلا تعبير واضح عن التّمايزات التي قد تحدُث بفعل التداخل الزّماني والمكاني والثّقافي.

17- بدوي، عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص 93.

18- وتعني الحفاظ على الذّات والهوية في مواجهة الثّقافة الغربية بنماذجها وقيمها وفلسفاتها. انظر:

حرب، علي، الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2010م، ص 134.

الوجه الثاني: أنّنا أصبحنا جزءاً من العالم الحديث، نتأثّر به كما يتأثّر بنا؛ حتّى الأدوات التي ندافع بها عن هوياتنا هي من إنتاجه[19]. إنّ الهوية، كما يراها علي حرب، ليست سوى اعتقاد المرء بأنّ بإمكانه أنْ يبقى هو هو، بالتّطابق مع أصوله، والالتصاق بذاكرته، أو المحافظة على تراثه، وهذا مكمن الأزمة في فكر الأصولي والمثقف على حدٍّ سواء. فهو أيضاً يعتقد في أنّ الهوية شيء ثابت؛ لذلك نصّب نفسه حارساً للأفكار، ناطقاً باسم ما يحمله من هوية، جامداً في مكانه، بعيداً عن الانخراط في التحوّلات المتسارعة التي يعيشها العالم المعاصر. وبدل أنْ يشتغل بإنتاج الأفكار، والعمل على تطويرها؛ لأنّها مهمّته الأساسية، آثر التقوقع على الذّات، والحفاظ على الهوية، والانتماء إلى عوالم العقيدة والقبيلة والتراث، بدل عالم الفكر.

وباختصار شديد، كما ينقل لنا داريوش شايغان عن سيوران (Cioran)، **إنّ الفكر الرجعي يتميّز بعبادة البدايات، وسواس الأصول هذا هو بالضّبط ما يميّز الفكر الرّجعي، أو إذا شئنا التّقليدي. والحقيقة أنّ أفكار التّغريب والعودة متناسبة عكساً؛ كلّما ابتعدنا عن التّغريب اندمجنا أكثر في البيت الأبوي، وكلّما صحوْنا من إغواءات التقدّم عُدنا إلى الأصل الثّابت للأشياء. وهكذا نلوي خطيّة الزّمن بإعادته نحو عمودية الانطلاق**[20].

2- العقل المسلم والنّرجسية الثّقافية:

لكي نفهم تجلّيات النّرجسية الثّقافية لدى العقل المسلم، لا بدّ من الكشف عن بعض جوانب الشّخصية النّرجسية، والتي يمكن تلخيصها فيما يأتي[21]:

- المعنى المتعاظم لأهمية الذّات والتفرّد، وعلى سبيل المثال المبالغة في الإنجازات أو المواهب، والتّركيز على هول مشاكله الخاصّة.

- الانشغال بأخيلة النّجاح غير المحدود والقوة والألمعية والجمال، أو الحبّ المثالي.

- الاستعراضية وحبّ الظّهور.

- اللاّمبالاة الباردة، أو المشاعر المميّزة للحنق والدّونية والخجل والذلّة، أو الضّحالة في الاستجابة للنّقد، وعدم الاهتمام بالآخرين، ومشاعر الهزيمة.

19- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

20- شايغان، داريوش، أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993م، ص 75.

21- البحيري، عبد الرقيب أحمد، الشخصية النرجسية في ضوء التحليل النفسي، دار المعارف، ط1، 1987م، ص 58-57.

يتجلّى المنزع النّرجسي في العقل المسلم في اصطفائيته؛ حيث يعتقد بأنّ جماعته هي الفرقة النّاجية، وما دونها في النّار، كما تتجلّى في أنّه ينتمي إلى خير أمّة أُخرجت للنّاس، وأنّ سلَفه هم أشرف الخلق بلا منازع، وأنّ النبوّة اختُتمت مع الدّين الإسلامي[22].

ولفهم هذه البنيات، التي يتحرّك على أساسها العقل النّرجسي الإسلامي، نورد حديثاً ظلّ على مدار طويل مثاراً للجدل في مضمونه ومقاصده ودواعيه، إذا ما نظرنا إلى حجم الخطورة التي يمكن أنْ تتأسّس على متنه، باعتباره مثاراً للاختلاف أيضاً من طرف نقّاد الحديث قديماً وحديثاً:

تتعدّد روايات هذا الحديث بتعدّد رواته وأهدافهم، وتكشف وحدها مدى التخبّط الحاصل في متنه، والمُنبئ بحجم الهوّة التي تؤصّل لها مثل هذه القواعد بقبولها التناقض الصّارخ، والدّفاع عن مشروعية ثقافة التفرّق والعنصرية والإقصائية، فتقول في بعضها: **«افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقةً، فواحدة في الجنة وسبعون في النار، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، إحدى وسبعون في النار وواحدة في الجنة، والذي نفس محمد بيده لتفترقنّ أمتي على ثلاث وسبعين فرقةً، فواحدة في الجنة، واثنتان وسبعون في النار»**. وفي بعض الروايات: **«ستفترق هذه الأمة على اثنتين وسبعين فرقةً وليس على ثلاث وسبعين»**: **«إن بني إسرائيل تفرقت إحدى وسبعين فرقةً، فهلكت سبعون فرقةً، وخلصت فرقة واحدة، وإن أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة، يهلك إحدى وسبعون، ويخلص فرقة»**. وبعضها الآخر يُفضل عدم التحديد بعد السبعين لتجنّب الوقوع في المأزق: **«ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، كلهم في النار إلا فرقة واحدة»**[23].

هذا عن جانب التحديد العددي المتناقض، سواء بالنسبة إلى من سمّتهم الرواية أهل الكتاب، أو اليهود والنصارى، أو بني إسرائيل، أم بالنسبة إلى افتراق هذه الأمة. أما عن تحديد هذه الفرقة الناجية، فكانت الروايات تقدّم الفرقة أو الملة بمدلولات مختلفة تكشف المدارسة عن الخلفيات السياسية لظهورها في ظروف متأخّرة عن العصر النبوي، كمفهوم الجماعة[24] وغير ذلك: **«قالوا: يا رسول الله ما تلك الفرقة؟ قال: فرقة الجماعة»**. وفي بعض الروايات تُفسّر الجماعة بقوله: **«ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، كلّهم في النار إلا فرقة واحدة، وهي ما أنا عليه وأصحابي»**.

22- حرب، علي، الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال الحداثة، مرجع سابق، ص 138.

23- بعض هذه الروايات جمعها محمد أحمد سالم في كتابه السابق الذي أشرنا له في المقدّمة. انظر:

سالم، أحمد محمد، مرجع سابق، ص 22-21.

24- مفهوم أهل السنة والجماعة يُقصد به، كما أشار إلى ذلك ابن تيمية، **«أهل الكتاب والسنّة العاملون بهدى الرسول، المتّبعون، لآثار النبي والصحابة والتابعين، وأئمة الهدى المقتدى بهم في الدين، لم يبتدعوا، ولم يبدلوا، ولم يحدثوا في دين الله ما ليس منه»**. انظر:

الورداني، صالح، أهل السنة شعب الله المختار، مكتبة مدبولي الصغير، ط1، 1996م، ص 14.

هي عبارة الجبران من تختزل هذا النّمط في التّفكير: «**لا قُبْح ولا سخرية أكثر من صلاة الفرقة الناجية. سبعون فرقة للنّار وواحدة ناجية. لكَمْ جعلوا الله قاسياً. حتّى القاضي الدّنيء لا يقبل سبعين سجيناً وبريئاً واحداً. من يكسب عشيرة يخسر الله، فلا عشيرة لله، إنّه مشاعٌ كما الوجود. إذاً كنْ بلا فرقة تكنْ ناجياً**»[25]. لذا نرى كيف ساهمت الروايات في تمزيق جسد هذا الإنسان، وعطّلت مدارك عقله؛ حيث أكّدت أنّ مظاهر الاختلاف الفكري والعقدي هي من مثبّطات هذه الأمة، ولم تكن ترى في الاختلاف مظهراً من مظاهر الثراء الفكري، الذي يُعبّر عن دينامية هذا العقل؛ فالثبات سمة الجوامد، والحركية سمة هذا الكائن الإنساني، كلّما أخلد إلى الأرض وانساق مع الثّبات، إلا وتحوّل إلى جسد دون هذه الرّوحية الفكرية المعبّرة عن إنسانيته. كما أنّ ظهور مفاهيم الجماعة له سياقاته التّاريخية المعروفة، وهي البحث عن موطئ قدم داخل السّلطة الدينية والسياسية الناشئة وقتذاك؛ لهذا كانت الجماعة، أو الفرقة النّاجية، في الفكر السنّي، تدّعي أنها المقصودة برواية: «**ما أنا عليه وأصحابي**». وبما أنّ الصّحابة عدولٌ داخل هذا النّسق الفكري الدّيني حسب منظورهم للعدالة[26]، فإنّ النجاة ليست محاباةً ولا تفريقاً عنصرياً؛ بل هي ميزة وتشريف إلهي ناتج عن السّير وراء سبيل الرّسول وأصحابه، وكأنّ واضعي هذه الروايات تناسوا أنّ الصّحابة جزءٌ من مسيرة إنسانية لا تنفكُّ عن الخطأ تحت تأثير الواقع بمختلف تلاوينه. كما أنّ مسيرة الصّحابة، كما يروي لنا التّاريخ، هي مسيرة أيّ إنسان منّا، وتلك أمة قد خلت لها ما كسبت، وعلينا أيضاً ما اكتسبنا، دون الخوض في جدل عقيم يُعزّز المذهبية بدل أنْ يُضيّق من خطورة هذا الواقع المرير[27].

هذا الانحصار النّرجسي في العقل المسلم ساهم في تجميد القوّة الإدراكية فيه، وتحويلها إلى مجرّد استرداد لمقولات عبّرت عن زمانها، وساهمت في بلورة مشروع مجتمعها، لتصل إلينا بحكم السُّلط السّياسية المتعاقبة وقد تلبّست بالإطلاق. ومنشأ الخطأ هنا هو عدُّ السّلفية مرحلةً زمنيةً لا تنفصل عن الدّين نفسه، وأنّ كلّ الاجتهادات البشرية لمن عاصروا الوحي هي من صميم الدّين، وليست مجرّد قراءة فيه. وهذا ما عبّر عنه نصر حامد أبو زيد بإشكالية التّراث والدّين، حين أصبحت هذه الثنائية تعني شيئاً واحداً يصعب افتراقه عن الآخر، والمسّ بأحدهما هو مسٌّ بالآخر بالضّرورات المنطقية السّلفية[28]. ونظرية الوصل هذه نظرية متهافتة؛ لأن الجمع بين السّلفية والإسلام هو جمعٌ بين النّقيضين؛ فالإسلام مفهوم من دلالاته السلم والسلام،

25- الجبران، عبد الرزاق، جمهورية الله: سماء وجودية، pdf، ص 250.

26-: يُعرّف ابن حجر الصحابة فيقول: «**هم الذين آمنوا بالله دون غيرهم، وماتوا على الإسلام**». انظر:

العسقلاني، ابن حجر، نزهة النظر، تحقيق محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1989م، ص 88.

27- من الأمور التي نبّه عليها محمود أبو ريّة، ولها تأثير واضح في أزمة الثقافة السنيّة، هي عدالة الصحابة؛ فلقد أثبت هذا الأخير نهي النبي -صلى الله عليه وسلم- عن كتابة الحديث في حياته، كما تحدّث عن الكذب على النبي في حياته وموته، وتفاوت الصحابة في صدق الرواية. انظر:

أبو ريّة، محمد، أضواء على السنة المحمدية أو دفاعاً عن الحديث، دار المعارف، ط6، ص 19 وما بعدها.

هناك من يرى أن الخلافة الراشدة نفسها مجرد حبكة مفتعلة، مزيلاً عن هذه المرحلة من التاريخ الإسلامي طابعها القدسي، وهذا هو التوجُّه الشيعي بشكل عام. انظر:

هاني، إدريس، الخلافة المغتصبة: أزمة تاريخ أم أزمة مؤرّخ؟ دار النخيل، ط 2، 1995م، ص 53.

28- أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العرب، بيروت، ط1، 1995م، ص 13.

وليس مرحلة زمنية، أو رقعة جغرافية، أو أسماء بعينها. فالدين يتجاوز كل هذا وذاك، ليصير ذلك الفضاء الكبير من القيم الجميلة التي تربط الأرض بالسّماء، ممسكةً هذا الكائن من الوقوع في عبثية قاتلة: [**أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**][29].

جاء في الصحيحين عن عبد الله بن مسعود: «خير النّاس قرني ثمّ الذين يلونهم ثمّ الذين يلونهم»[30].

وقع الخلاف في فهم هذا الحديث، حتى من قِبَل من هم منتمون إلى صلب التوجّه السّلفي السنّي؛ هذا الخلاف تمحور حول الخيرية المذكورة في الحديث: هل هي لمجموع الأمّة التي عاشت في تلك القرون، أو تنطبق هذه الخيرية وتسري على كلّ فرد على حدة عاش آنذاك؟ فذهب الجمهور إلى أن الخيرية متحقّقة في مجموع أفراد الأمّة، وذهبت طائفة إلى أن هذه الخيرية هي لمجموع الأمّة، ولا تسري على الأفراد[31].

والكثير ممن تبنّوا التوجّه السّلفي كانوا متأثّرين بمجموعة من التّأصيلات والقواعد، ولعلّ أكبر موجّه لهذ الفكر أو العقل هو النص[32]؛ ففي التوجُّه السّلفي لا مكان للعقل خارج النصّ أو الرّواية بشكل عام. وبذلك، اغتيل العقل، وأُبيدت كلّ المذاهب المرتبطة به إلى الحدّ الذي يُصفّى فيه كلّ من تجرأ على فهم النصّ خارج البنية السنّية، كما فعلوا بالجعد بن درهم، فيما يرويه ابن كثير أنّ: **«خالد بن عبد الله القسري قتل الجعد يوم عيد الأضحى بالكوفة، وذلك أن خالداً خطب الناس فقال في خطبته تلك: أيها الناس! ضحّوا يقبل الله ضحاياكم، فإني مضحٍّ بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيراً. ثم نزل فذبحه في أصل المنبر»**[33].

رأى الكثيرون في الحديث السّابق حجّتهم في التزام أقوال السّلف وعدم تجاوزها؛ بل بنوا عليه في تأصيلاتهم وفهمهم وسلوكهم. وقد كان الدافع لتبنّي هذه النظرة مبنياً أساساً على أنّ الصّحابة مثّلوا الحلقة الأولى المتصلة بينبوع النّبوة وتعاليم الرسالة، وكان لهم دور كبير في نصر الإسلام؛ كما كان التّابعون يمثلون الحلقة الثانية من ذلك التاريخ المشرق، فقد عاصروا الصّحابة، ونهلوا من علمهم، وتحلّوا بأخلاقهم، وكانوا خير خلف لخير سلف. وكانت الحلقة الثالثة من هذه السّلسلة هي حلقة أتباع التّابعين، التي كانت نقطة تحوّل في التاريخ الإسلامي، وإيذاناً بانتهاء مرحلة الصّفاء الفكري، والفطرة النّقية، وبدء مرحلة الابتعاد عن المنهج الإسلامي في تصوّراته ومواقفه وقيمه الرّبانية.[34]

29- سورة القلم، الآية: 35/ 36.

30- رواه البخاري في كتاب فضائل أصحاب النبي (الفتح 7/ 3650)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة (النووي 16/ 2533).

31- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن باز، دار المنار، 1419هـ/ 1999م، 7/ 4.

32- أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، مرجع سابق، ص 19.

33- ابن كثير، إسماعيل الدمشقي، البداية والنهاية، دار الحديث، ط5، 1418هـ/ 1998م، ج 9، ترجمة الجعد بن درهم.

34- البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1421هـ/ 2000م، ص 10

إن كلّ ما ذكروه حول هذه الحلقات الثّلاث لا يجعل أقوالهم لا تُناقش، ولا مواقفهم واجتهاداتهم صالحة لكلّ زمان ومكان، كما يريد أنْ يقنعنا أصحاب النّظرية السلفية في التديّن، ولا أنْ نقبع في نسقهم دون أيّ انفتاح على الدّرس الإنساني بعلومه ومعارفه المتطوّرة؛ وذلك للأسباب الآتية:

- إنّ مشكلة أيّ فكر ديني تكمن في منطلقاته الفكرية؛ بمعنى أصوله وقواعده. فإذا كان يعترف بأنّ هذا الإنتاج الضّخم من المعرفة هو إنتاج بشري فيه الصّواب وفيه الخطأ، لن تكون هناك أيّ إشكالية في ملامسة النّقاط التي قد تكون مثار جدل بين النّاس عموماً، ولكنّ الخطير حين تتحوّل هذه البنيات المؤسّسة إلى ضوابط منهجية ومعرفية لا يمكن أنْ يتجاوزها الإنسانُ، وأيّ محاولة للمسّ من قدسيتها، أو القرب من الشّرعية المحاطة بها، يكون مآله، إمّا القمع الفكري عن طريق التعبئة السّياسية ضدّ هذا الاتجاه أو ذاك، وإمّا عن طريق القمع الجسدي إذا توافرت الظروف لذلك.

- إنّ القرآن الكريم هو كتاب عالمي لم ينزل إلى طائفة دون طائفة، أو جنس دون جنس، وأعلن عالميته للنّاس جميعاً، فقال: **[وما أرسلناك إلا كافّة للناس بشيراً ونذيراً]**[35]. وخاطب العقول بمختلف مستوياتها بعدم التعلّق بالآباء والأسلاف، ووجّهها لعملية التدبّر والتفكّر في كلّ ما من شأنه أنْ يرقى بالحياة الإنسانية: **[أفلم يدبّروا القول أم جاءهم ما لم يأتِ آباءهم الأولين]**[36]، **[كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب]**[37].

فالتدبُّر هو دعوة لإطلاق العنان للتّفكير؛ ليزداد الإنسان قناعةً بما يؤمن به، أو يتبنّاه، ويكون سبيلاً لأخذ العبرة؛ فالقرآن يقول: **[فاعتبروا يا أولي الأبصار]**.[38]

- مستلزمات واقعنا هي حقٌّ من حقوقنا، التي يجب أنْ نُفكّر فيها، وفي سبل الارتقاء بها إلى المكانة المرموقة التي يسعى كلّ إنسان في هذه الحياة إلى أن يصل إليها، ومن ثمّ لم يعد هناك أيّ مسوّغٍ لأنْ نستجلب حلّ قضايانا من أناس كانت نظرتهم مبنيّة على واقعهم التّاريخي والجغرافي، وكانت سقوفهم المعرفية لا تستوعب طبيعة الحياة المعاصرة بتجليّاتها كلّها.

- فهم الصّحابة للدّين عموماً فهمٌ نسبيّ بشري متأثّر بالزّمان والمكان والثّقافة، وهو مجرّد إفرازات تعاملهم معه، كما هو حال جميع النّاس في الأرض، وفيه احتمال الخطأ والصواب؛ لذا لا يمكن أنْ يصبح الفهم البشري سجناً تقبع فيه أفكارنا، مهما كانت نظرتنا إلى هذا الاتّجاه أو ذاك؛ فالعبرة بما يمكنه أنْ يحقق إنسانيتنا الضّائعة، لا بالالتزام بحرفية أو سلوكات معيّنة.

35- سورة سبأ، الآية: 28.
36- سورة المؤمنون، الآية: 68.
37- سورة محمد، الآية: 24.
38- سورة الحشر، الآية: 2.

- خيرية الأمم تكون بمقدار ما يمكن أنْ تحقّقه للإنسان، وبقدر الاستجابة لمطالبه الفكرية والاجتماعية، وليست خيريتها مرتبطة بسبقها في الزّمان أو المكان: [**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**][39]. فكلّ من التزم بشروط الخيرية، سواء عاش في عصر السّلف، أم في عصر الخلف، سيكون خَيِّراً. ومن ثمّ، الخيرية المذكورة في الحديث المتأثّر بالنظرية المُشار إليها سابقاً لن تكون دليلاً على انحباس في حرفية الكلمات التي نطق بها السلف، ولن تكون داعياً من دواعي الخمول والجمود الفكري والديني.

3- المطلق البشري أو حين يصبح المنتوج الثّقافي مطلقاً:

بالعودة إلى تركيبة العقل السّلفي، نرى ضعفاً على مستوى قدرة هذا الفكر على الانفتاح على آفاق الإنسان، وبقي النّص داخل هذا النّسق المغلق هو الفيصل أوّلاً وأخيراً؛ حيث لا نقصد بهذا الأخير، تحديداً، مجال المقدّس، كما سيأتي معنا (قرآن/ سنة)؛ بل كلّ النّصوص الهامشية التي تحوّلت بفعل الثقافة الرّوائية إلى نصوص لها قدسيتها كما للنّص الأصلي. ويكفي أنْ نشير هنا إلى علوم التّفسير والفقه والحديث والأصول، ليتبيّن أنّ النصّ الأصلي لم يعد هو مركز الفهم، بقدْر ما حلّت محلّه قواعد هذه العلوم والمعارف الدّينية.

ينبثق هذا المعطى المهمّ من الإحساس بمجاوزة الفكر الدّيني لشروط إنتاجه، وهي نظرة كامنة في فكر التّراثيين، الذين ما زالوا يصلون بين الحضارة والتّراث، وبأنّ دون هذه العودة التّاريخية إلى الماضي لا يمكن أنْ نستشرف المستقبل، في حركة نكوصية إلى الوراء. وهنا، سنتوافق مع رؤية برهان غليون، الذي يرى، على العكس ممّا يتصوّره التّراثيون، أنّ الشّعور بأهمّية التّراث، والرّجوع إليه، ودراسته، وتدقيقه، وإحيائه، تزداد كلّما ازداد الشّعور بالفعالية الذّاتية والثّقة بها، دون أنْ يتنافى ذلك مع الإبداع والتّجديد[40].

هذه المعطيات والمؤشّرات كلّها توحي بأنّ النّص التّأسيسي المتجلّي في القرآن صار هامشياً في العقل السّلفي، وحلَّ مكانه المنتوج الثقافي، بوصفه تعبيراً وتجلّياً من تجلّيات التّفاعل الإنساني مع الظّاهرة الدينية. فحين نستجمع هذه العناصر كلّها، تتكوّن لدينا رؤية مفادها أنّ التّفاعل مع النّص التّأسِيسي ولَّدَ نصوصاً موازيةً، وبما أنّ هذا التّفاعل انطلق من قاعدة مقدّسة، صارت التّفاسير والشّروح والتّأويلات والاجتهادات توازي النصّ المؤسِّس في امتلاكه الحقيقة المطلقة. ولو تأمّلنا قليلاً، لوجدْنا أنّ هناك فاصلاً بين النّص والقراءة، ومن ثمّ صعوبة امتلاك الحقيقة المطلقة. ليس هذا طعْناً في جانب المؤوّل أو المُفسّر[41]، أو المتعاطي والمتفاعل مع النّص الدّيني بشكل عام، ولكن السبب الرئيس هو ما أشار إليه علي حرب حينما

39- سورة آل عمران، الآية: 110.

40- غليون، برهان، اغتيال العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2006م، ص ص 135- 136.

41- يرى بنسالم حميش أن الاختلاف في تأويل رسالة الله، مع أنها واحدة، لا يعود إلى ذوات المؤولين فحسب، ولكن كذلك إلى طبيعة المادة المؤوّلة، من حيث قابليتها واتساع فضائها لعمليات التأويل. انظر: حميش، بنسالم، التشكيلات الإيديولوجية في الإسلام، تقديم ماكسيم رودنسون، ومحمد عزيز الحبابي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993م، ص 13.

قال: «**لا تطابق ممكناً في الأصل بين القارئ والمقروء؛ إذ النّص يحتمل بذاته أكثر من قراءة. وأنّه لا قراءة منزّهة مجرّدة؛ إذ كلّ قراءة في نصٍّ ما هي حَرْفٌ لألفاظه وإزاحة لمعانيه**»[42].

تعدُّ ثقافة النصّ أحد أوجه تشكّل هذا العقل وفق آليات وقواعد انطلقت من سقفهم المعرفي، لتصل إلينا بمنظور مطلق لا يقبل النّقد أو التّشكيك والمراجعة. ويكفي أنْ نستحضر هنا مقولة «**لا اجتهاد مع النصّ**»، ليتبيّن لنا نوع التفكير الذي يصدر عنه العقل السّلفي؛ حيث لم يكن النصّ في ثقافتنا سوى القرآن الكريم، والسّنَّة النّبوية، وعمل الصحابة، والإجماع. والواقع أنّ إلحاق المكوّنات الأخيرة بالنّص الأصلي المتمثل في النّص القرآني هو، كما يرى المنصف بن عبد الجليل، «**أنّ الفكر الإسلامي لبَّس النّص الموحى بالمُحْدَث الثقافي؛ لأنّ للثقافي سيادة تحتاج إلى شرعية مُلزِمة**»[43]. وهنا نتوافق مع رؤية عبد الجواد ياسين أن عدم وجود إسلام قبل النصّ؛ ففي البدء، كما قال، كان النصّ. ولمّا كانت وظيفة هذا النصّ هي العمل في واقع الحياة، كان من الطّبيعي أنْ ينشأ الفقه؛ أيْ مجموعة الأحكام النّاجمة عن احتكاك النصّ بالواقع[44]. أمّا منشأ قداسة النصّ، فيأتي كما بيَّن ذلك هادي عبد الرحمن من: «**أنّ بتقديس النصّ القرآني سادت روحٌ تقديسية للكلمات الدِّينية عموماً، وهو ما أضفى على أحاديث الرّسول والصّحابة نفسُ الروح، فأخذت هي الأخرى منزلةً عظيمةً في تكوين العقلية الإسلامية**»[45].

إنّ التّأسيس لسلطة النصّ في الثّقافة العربية الإسلامية كان منشؤه رسالة الشّافعي، وكان الهدف حينذاك محاولة استيعاب المستجدّات كلّها، التي يمرّ منها العالم الإسلامي، وربطها بالنصّ، وإيجاد علائق معيّنة معه. ولم يكن بعيداً هذا التشكّل العقلي عن السّلطة السّياسية، التي ساهمت بدورها في حسم محاولات الاختلاف، الذي يمكنه التّشكيك بمصداقيتها المبنية أساساً على النصّ، درءاً للفتنة على حدّ زعمها، وفرض الخطاب الإيديولوجي الواحد للسّلطة. وهنا برز العمل الذي قام به الشّافعي من خلال رسالته؛ إذ لا يمكن فهمها إلا فرْضاً لهذا الخطاب السّياسي، **بما أقرّه من اختيارات تفضي إلى سيطرة مدوّنة نصّية محدّدة على الواقع في جميع أبعاده، ولا تعدو هذه المدوّنة النصّية أنْ تكون قراءة للنصّ بكلّ ما تخفيه عملية القراءة من مؤثّرات غير نصّية** على حدّ قول ناجية الوريمي[46].

إنّها الملاحظة نفسها التي سعى علي مبروك إلى تثبيتها؛ فلقد أكّد هو الآخر المنحى الذي بلْوَرتْه رسالة الشّافعي في العقل الفقهي الإسلامي؛ إذ إنّ سمة أيّ فِعل تأسيسيّ هو القطع، على نحو ما، مع ممارسة تسبق

42- حرب، علي، النص والحقيقةII: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م، ص 6.

43- ابن عبد الجليل، المنصف، المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الإسلام، ضمن: في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990م، ص 44.

44- ياسين، عبد الجواد، **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000م، ص 33.

45- عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النص، سينا للنشر، ومؤسسة الانتشار العربي، ط1، 1998م، ص 71.

46- بوعجيلة، ناجية الوريمي، في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2004م، ص ص 123- 124.

تبلوُره داخل حقله. لِذا، إنّ تأسيس الشّافعي لعلم الأصول قد ارتبط جوهرياً بالسّعي الحثيث إلى القطع كلّياً مع الاختلاف، وإقصائه، ومعه الرّأي من الحقل الفقهي[47]. وهكذا ابتدأت سيرورة التقديس، بوصفه خطاباً يسعى إلى تثبيت سلطة الأصل، بعد أنْ كان مجرّد ممارسة في السّياسة تستهدف تأبيد حضور السّلطان- الأب[48].

ما يمكن أنْ نستشفّه من خلال ما سبق هو أنّ الآلية التي تمّ اعتمادها في إنتاج الأصل، هي تماماً كآلية التّداول النّقلي للنصّ المؤسِّس (القرآن)، والتي لم تكن بدورها من إنتاج النصّ، بقدر ما كانت من إنتاج الثّقافة. ولتحقيق غاية تحويل رسالة الشّافعي إلى مُسَلَّمة لا يرقى إليها الجدل، بنى هذا الأخير خطابه على معطيات مقدّسة في الضّمير الجمعيّ، مدارها التّرجمة عن إرادة الله والرّسول بعيداً عن ما هو بشري. وقد كانت أولى هذه المُسَلَّمات تثبيت سلطة الحديث نصّاً موازياً للقرآن، والقطع مع أحكام تخالف المدوّنة النصّية المقرّرة؛ أيْ لا اجتهاد خارج النصّ[49]، فالاجتهاد عنده قياسٌ[50] لا غير[51].

إن مقولة: «**لا اجتهاد مع النّص**» تندرج ضمن هذا الإطار حين يصبح النّص مفارقاً للتّدخّل البشري، في حين أنّه جزءٌ لا يتجزّأ من هذا التّفاعل، مع أنّ هذا النصّ لا يمكن أنْ يتجلّى إلا من خلال العنصر البشري[52]. فعلى الرغم من هذا البيان المنطقي في ربط معاني ما يُعدُّ نصّاً، والتدخّل البشري بمستوياته المتعدِّدة، فإنّ النّسق الفكري في شِقّه السَّلفي يرى ثبات المعاني والمفاهيم والأحكام، ولا يؤمن بتاريخية الفهم المتولِّد عن هذه النّصوص، باعتبار هذا المنهج أحد روافد التّفسير الماركسي للإسلام[53].

47- مبروك، علي، ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أقنعة التقديس، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م، ط1، ص 72.

48- المرجع نفسه، ص 75.

49- يقول نصر حامد أبو زيد: «**الخطاب الدّيني حين يرفع في وجه الاجتهاد والعقل مبدأ: لا اجتهاد مع النصّ، فإنّه يقوم في الحقيقة بعملية خداع إيديولوجي ماكرة؛ لأنّه لا يعني بالنصّ ما يعنيه التّراث، وهو الواضح والجليّ النّادر، فإذا أضفنا إلى ذلك أنّ تحديد ما هو نصّ، والتّفرقة بينه وبين ما ليس كذلك، أمر خاضع للاجتهاد والخلاف، في تاريخ الثّقافة الإسلامية، أدركنا حجم الخدعة ومداها**».

أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط2، 1994م، ص 125.

كما أنّ الطيّب التيزيني يرى: «أن مبدأ: لا اجتهاد مع النص، يتمحور حول فكرة تتضمّن مفارقة ولبساً؛ الأوّل: أنّ النصّ الذي يعتبر الحكم هو نفسُه خاضع للتأويل والاجتهاد. والثاني: عدم إمكانية المطابقة التامة بين فهم محمّد للنصّ القرآني، وبين مقاصده ودلالاته الإلهية». انظر:

التيزيني، طيب، النص القرآني بين إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997م، ص 16.

50- القياس عند الشّافعي مجرّد اكتشاف للدّلالة المستترة في الكتاب؛ فللكتاب، بالمعنى الشامل، نمطان من الدلالة: الأولى دلالة إبانة، والثانية دلالة إشارة.

أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشّافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2007م، ص 173.

51- بوعجيلة، ناجية الوريمي، في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 2004م، ص 124.

52- أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشّافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص 125.

يرى الطيب التيزيني أن مبدأ (لا اجتهاد مع النص) يتمحور حول فكرة تتضمن مفارقة ولبساً، وهي: أن الاجتهاد يجد حدوده عند الإقرار بوجود نص، أو بعدم وجود نص، يحتكم إليه. مع أن النص الذي يعتقد أنه الحكم هو نفسه خاضع للاجتهاد والتأويل.

انظر: التيزيني، طيب، النص القرآني بين إشكالية البنية والقراءة، مرجع سابق، ص 16.

53- عمارة، محمد، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، ط1، 1996م، ص 61.

يتشبَّث المدافعون عن القاعدة السّابقة بمجموعة من المغالطات المنطقية والعقلية، لعلّ أهمّها الاختلاف في مفهوم النّص؛ هل النّص في سياق هذه القاعدة يُقصد به النّص القطعي الثّبوت والقطعي الدلالة؟ أو هو النّص الظنّي الثّبوت والظنّيُّ الدلالة؟ فلو سلَّمنا، جدلاً، بأنّ المقصود هنا هو القطعي الثّبوت والقطعي الدّلالة؛ بمعنى أنّ قطعي الدّلالة هو ذلك النّص الواضح الذي لا يحتمل تعدُّد المعاني، واستبدلْنا العبارة «**لا اجتهاد مع وجود نصّ**» بعبارة «**لا اجتهاد مع وجود نصٍّ قطعي الدّلالة**»، فإنّنا حينها سنحوِّل، كما يقول عادل ضاهر، العبارة الأصلية إلى مجرّد تحصيل حاصل مؤدّاه أنْ لا اجتهاد مع وجود نصّ لا يحتاج إلى اجتهاد؛ والعبارة الأخيرة لا شكّ لا تقول شيئاً[54].

كما يحتجُّ بعضهم بمسألة معيار اتّفاق العقول، وهي قاعدة مفادها أنّ العقول تتّفق على معنى النّص؛ أيْ بصورة أدقّ: اتّفاق العقول حول الحكم المقصود من النّص. ويُشترط لتحقيق هذا المبتغى أنْ لا يكون النّص القطعي الدلالة، في الماضي والحاضر والمستقبل، مثار خلاف بين النّاس، أو بين منْ توافرت فيه شروط النّظر في النّصوص الشّرعية. فإذا تأمَّلنا هذا المعيار وجدناه مخالفاً للمنطق؛ لأنّ المستقبل مفتوح والوقائع متجدّدة، ولا يمكن أنْ يعرف الإنسان إمكانية استخراج معاني نصوص بالحكم بثبات الفهم والمعنى وحبس الاجتهاد[55].

المغالطة الثالثة، التي تحملها قاعدة «**لا اجتهاد مع وجود نصّ**»، هي اعتبار النّص القطعي الدّلالة هو ذلك المرتبط بشقّ الشّريعة، ولا سيّما مسألة الحدود. ويكفي أنَّ النّصوص نفسها التي تُعدُّ عند فريق قطعية الدّلالة لا تحتاج إلى اجتهاد، هي عند فريق آخر خاضعة للتّأويل والتّفسير، ليسقط هذا البناء النّظري غير العقلاني في بنية المؤسَّسة الدّينية التقليدية، التي أغلقت باب الاجتهاد بقواعد خلقتْها وأنْتجتها، وسيّجت من خلالها عملية الابتكار والإبداع في مجال المعرفة الدينية.

II- من سياسة التّسامح إلى سياسة الاعتراف

1- التسامح وأزمة المفهوم:

يعيش العقل المسلم قلقاً وجودياً، وهو يدّعي، في كلّ حين، أنّ منتوجه الثّقافي يدعو إلى التّسامح، في حين أنّ التّاريخ والوقائع والأحداث تؤكّد، بما لا يدع مجالاً للشكّ، أن أصالة العنف والإقصاء والتّرهيب، بمختلف تجلّياته، فيما نحمله من مفاهيم دينية، لسبب واضح هو أنّ هناك تلازماً بين مسمّى الدّين والدوغمائية؛ حيث إنّ المسلمين يؤمنون بكتاب مقدّس ينطق بالحقيقة المطلقة والنّهائية، ولا يمكن أنْ يكون مآل هذه العقليات

54- ضاهر، عادل، أولية العقل، نقد أطروحات الإسلام السياسي، دار أمواج، لبنان/ بيروت، 2001م، ص 305.

55- المرجع نفسه، ص 306.

إلاّ قمع حرية التّفكير بتغليب الأمر على الرّأي، والاشتغال بلغة الإدانة والتّكفير، على سبيل الإقصاء للآخر على المستوى الرمزي أو الجسدي[56].

يحيلنا مفهوم التّسامح[57]، ابتداءً، على خطأ منهجي في التّقدير لدى العقل المسلم؛ لأنّ التّسامح في هذا السّياق التداولي المعاصر يعني حالة التّنازل للآخر عن حقٍّ، أو التّساهل معه في خطأ قد ارتكبه وفقاً لمقرّرات عقائدنا ومسبقاتنا الدّينية، دون الإقرار بصوابية منهجه العقدي، وبحقّه في المساواة العقدية والدينية. وما دامت الثّقافة التي يصدُر عنها العقل المسلم تؤمن بصوابية المنهج وأحاديته، وإقصائه كلّ مظاهر الاختلاف والتنوّع، فإنّ النّتيجة الحتمية لذلك هو الصّدام والصّراع، كما تجلّى في الواقع التاريخي؛ وبذلك يكون التّسامح وفقاً لهذا التصوّر هدنةً بين توتُّرين، أو صدامين، لمصلحة مفهوم الاعتراف الذي ينفتح على التعدّدية الثّقافية والدّينية على حدّ تعبير علي حرب[58].

إنّ سياسة اللاّتسامح إفرازٌ لواقع يغذّيها نظرياً وسلوكياً، كما أنّها نتيجة طبيعية لواقع يطبعه التعصّب[59]؛ إذ بين التعصّب واللاّتسامح علاقة جدلية لا تقبل الانفكاك. وقد أشار لوبون إلى ذلك في تحليله عناصر الثّورة الدّينية، ولا سيّما في شقّها الإصلاحي، كالثّورة التي قادها مارتن لوثر، يقول: إنّ أحوال ثورة الإصلاح تشبه كثيراً الثّورة الفرنسية، ولا سيّما في الجزء النّفسي: «**فقد رُئي في هاتين الثّورتين أنّ شأن العقل ضئيل في انتشار المعتقد، وأنّ الاضطهادات فاقدة التأثير، وأنّ تسامح المعتقدات المتباينة مستحيل، وأنّ أشدّ المظالم والملاحم يصدُر عن تصادم العقائد المختلفة، وأنّه يستحيل تبديل عقيدة النّاس قبل تبديل كيانهم**»[60]. لمْ يتوقَّف لوبون عند هذا الجزء من التّحليل النّفسي؛ بل أكّد أنّ انتشار الإصلاح الدّيني لمْ يكنْ وليد البراهين والعقل؛ بل تحكّمت فيه عوامل أخرى، كالتّوكيد والتّكرار والعدوى النفسية والنّفوذ، وهو الشيء نفسه الذي حدث إبّان الثّورة الفرنسية. فالحقيقة صادمة حسب تحليل غوستاف، فالثّورات الدّينية، أو الثّورات القوية كما يُسمّيها، تفرز لنا صراع المعتقدات، واستحالة التّسامح. تحت هذا العنوان ينحت لنا الكاتب واقعاً مريراً يتجلّى في عدم تسامح المعتقدات القوية «**فإذا نظرنا إلى المعتقدات التي شطّرت فرنسا زمناً طويلاً رأيناها لا تختلف إلّا في الأمور الثّانوية؛ فالكاثوليكي والبروتستانتي إلههما واحد، ولا يختلفان إلاّ في كيفية عبادته، ولو كان للعقل شأن في صوغ معتقدهما لأراهما أنّ الله لا يبالي بالصّورة التي يُعبد عليها**»[61].

56- حرب، علي، الإرهاب وصنّاعه: المرشد، الطاغية، المثقف، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2015م، ص 8.

57- هناك من الفقهاء المعاصرين من لم تعجبه كلمة التسامح واستبدلها بالعدالة والإنسانية.

البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط2، 2001م، ص 145-144.

58- حرب، علي، الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال الحداثة، مرجع سابق، ص 106.

59- التعصُّب هو التوهُّم باكتشاف المطلق وما فوق البشري، والإمساك بالحقيقة التي تمنح كل العلم، وكل القوة والسلطان والعصمة، وكل أشكال التفوق البشري. انظر:

هاينال (أندريه) ومولنار (ميكلوس) ودي بوميج (جيرار)، سيكولوجية التعصب، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الساقي، ط1، 1990م، ص 9.

60- لوبون، غوستاف، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة عادل زعيتر، كلمات عربية للترجمة والنشر، ص 32.

61- المرجع نفسه، ص 35.

لماذا لا تتسامح العقائد؟

يجدر بنا قبل البدء في الإجابة عن هذا التّساؤل أنْ نرصد جذور الخلاف الإسلامي، والذي ولّد حالة من اللاّتسامح مع المخالف القريب. وإذا وصلنا إلى استحالة إيجاد قواسم مشتركة مع من نتقاسم وإيّاه التّاريخ واللّغة والدِّين، فسيصعب إيجادها مع من نختلف معه على جميع الصّعد الثقافية والبنيات الفكرية. وسنستعين في رصدنا جذور هذا الخلاف بما ذكره علي حرب في كتابه (**الإنسان الأدنى**)[62]؛ إذ إنّ هناك ثلاث محطّات تختزل مسار التحوّل في التّاريخ الإسلامي:

- الخلاف الأول: كان سياسياً، ومثّلته حادثة سقيفة بني ساعدة، وهي المحطّة التي كانت مؤشراً على الصّراع على من يخلف النّبي محمد بعد موته.

- الخلاف الثاني: تحوّل الخلاف السّياسي إلى خلاف عقائدي، وبدأ كلّ فريق يبحث عن مبرّرات وجوده واستمراريته بالاستناد إلى الشرعية النصّية من قرآن أو سنّة.

- الخلاف الثّالث: تحوّل الصّراع العقائدي إلى صراعٍ اجتماعيّ وثقافي، بفعل التّراكمات السّياسية، أو من جرّاء التحزّب والطّائفية.

وبالعودة إلى السّؤال الذي طرحناه، من قبل، حول عدم تسامح العقائد نقول:

- إنّ أيّ دوغما هي مطلقٌ عيني يمكن أنْ يكون أساساً للمجتمع؛ وبهذا المعنى، إنّ أيّ نظام اجتماعي يرقى إلى مستوى المطلق فإنّه يتعصّب ضدّ أيّ اتّجاه ينشد تغيير الوضع القائم، بدعوى أنّ الدّوغما تكون في أزمة لحظة نقدها[63].

- الخطاب الذي يصدُر عن عقلية تؤمن بالخيرية والأفضلية الفكرية، أو الدينية، أو العنصرية والقومية، لا يمكن أنْ يُنتج سوى الصّدام والإقصاء والعنف.

- الفكر المطلَق يفضي بصاحبه إلى الاشتغال بحراسة الأفكار؛ ويعني ذلك التعلّق بالفكرة، وتحويلها إلى أقانيم مقدّسة يصعب تجاوزها، ونماذج يستحيل الانفكاك عنها، وهنا يكمن مقتل الفكرة ذاتها حين تنقلب إلى ضدّها.

- العقلية التي تُعاني من جروح نرجسية دوماً تحتجُّ بالواقع، وبنظرية المؤامرات التي صنعتها، وصدّقتها إلى حدّ التماهي معها؛ لأنّ النّرجسي يتعامل مع نفسه من أفقٍ اصطفائي نخبوي، فهو القائد، والرّسول،

62- حرب، علي، الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال الحداثة، مرجع سابق، ص 100.

63- لوك، جون، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ط1، ص 10.

والمبشّر، والحارس للأفكار، والموجّه، والمرشد؛ وثمن هذه العقلية، وهذا النّمط من التّفكير، هو العزلة عن النّاس، والوقوع في أسْر الأفكار ومخطّطاتها ومشاريعها.

- غياب النّقد وقراءة الذّات تفرز استمرارية الإقصاء الدّيني والتطرّف وأشكال الإرهاب الرّمزي والجسدي.

2- الأصولية الإسلامية واستحالة التّسامح:

لا يمكن أنْ نتحدّث عن الإسلام السّياسي، أو الحركات الإسلامية، أو عن غيرها من التّسميات المتداولة في الحقل السّياسي المعاصر، إلاّ ويحضرنا مفهوم «تطبيق الشريعة»، سواءٌ كانت هذه الحركات تُعبّر عن الشّقّ البراغماتي من الإسلام السّياسي، أم الشقّ الرّاديكالي الظّاهري النصوصي السّلفي كما تتبنّاه بعض المجموعات السّلفية الداعية إلى عودة دولة الخلافة، بمنظور تاريخي عبّر عنه محمد حافظ دياب في سياق حديثه عن الإيديولوجية القطبية، **وكيف أنّها اعتمدت على مشروع كوزمولوجي أساسُه استعادة الماضي الإسلامي في نقائه الأوّل، من منطلق رؤية طوباوية**[64]. لا يمكننا الحديث عن ذلك دون أنْ نستوعب أنّ طبيعة المفهوم، حينما تكون غامضة المنشأ والهدف والرّؤية، لنْ تخلق سوى غموضٍ على مستوى الواقع التطبيقي. فما من تيار إسلامي إلا وبنى خصوصيته على هذا الشقّ، دون أنْ تتوضّح لديه أو لنا معالم الرّؤية؛ فغالبية الحركات الإسلامية تعتمد اللّبس اللغوي لتمرير خطاب بعناوين شرعية تدّعي أنّها ثابتة، في حين أنّها مجرد أقاويل، وفتاوى، ووجهات نظر، واجتهادات داخل النصّ الشرعي، تلبّست به لتصوغ نفسها بشكل آخر، حيث ستتحوّل إلى نصٍّ أصلي مع سيادة ثقافة التّبعية والتّقليد.

ينبع منظور تطبيق الشريعة من مفهوم آخر هو الحاكمية وسيادة الشّرع؛ **فالحاكمية في جوهرها بيانٌ لمورد الدّين؛ أيْ مصدره، وهو الله، الذي تتجسّد إرادته الدّينية في الشّرعية، أو الشّريعة الإسلامية، باعتبارها ما سنّه الله لعباده من أمور دينهم، ليعلنوا خضوعهم له والتزامهم به. الحاكمية مبدأ والتزام وخضوع لهذا المبدأ والتزام به، والشّريعة مضمون لهذا المبدأ والتزام به**[65].

فالذي يظهر من هذا التعريف، الذي تتمحور حوله باقي التّعاريف المتداولة لدى المنظّرين لمفهوم الحاكمية وسيادة الشّرع، هو الاعتماد على ما يسمّونه بالشّرع، والكفر بما سواه من النّظم المعاصرة في تسيير الاقتصاد والاجتماع والسّياسة. ولقد بسط التعريف السابق مفهوم الحاكمية وسيادة الشّرع بما يبين هذا التنكّر لكلّ التّراكمات التي وصلت إليها الإنسانية، واعتبار أنّ الدين، أو ما يسمّونه الشّريعة، هو حقلٌ يحتوي كلّ المعارف الماضية والحاضرة والمستقبلية.

64- دياب، محمد حافظ، سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا، دار العالم الثالث، ص 119.

65- هشام، أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م، ص 89.

انظر كذلك: المسعري، محمد بن عبد الله، الحاكمية وسيادة الشرع، لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، ط1، 2002م.

يصرُّ هذا الواقع الفكري أنْ يمنحنا جرعات من التّنويم والتّخدير الفكري حين يستبطن خبثاً إيديولوجياً، بالمعنى السّلبي لهذا المصطلح، والمتجلّي في أحد أخطر وظائف الإيديولوجيا ألا وهي تزييف الواقع، أو بتعبير جون بخلر الإخفاء[66]. فما يقوم به الفكر الديني في شقّه السّلفي الوهّابي تحديداً هو نوع من الأدلجة المقصودة، والتّبرير لاجتهادات سابقة، وتصوير مخالفتها على أنّها نوع من العصيان لله ورسالته، وخروج عن الفهم الصحيح للدِّين كما تجلّى في هذه المنظومة النّصية.

يتقمّص الفكر السّلفي أشكالاً مختلفةً تُعبّر عن تعدّد التيارات والحساسيات الفكرية والسياسية، غير أنّ اختلافها لا يعفيها من كونها تنبع من مصدر واحد، ألا وهو تعطيل الحركة الإنسانية، وتجميد القدرة على المبادرة، واعتبار السلفية مرحلة انتهى عندها التاريخ، في إصرار غير مقبول، وغير مبرّر، لحركة الإنسانية ومسار حضارتها؛ إذ إنّ الثبات سمة الجوامد، والحركة سمة الكائن الإنساني، وعقله اللامحدود، والمتجاوز حصرية المكان والزمان.

إنّ العقل السّلفي امتدادٌ طبيعيٌّ لعقل سلفيٍّ مصابٍ بفصامٍ نفسيٍّ، وعقدةٍ سببُها الجروح النّرجسية للذّات الإسلامية، من جرّاء تفوّق الآخر وتخلّف الذات التي تعدُّ نفسها خير أمّةٍ أُخرِجت للنّاس. نعود إلى سؤال الشّريعة وتطبيقاتها، والغموض الذي يكتنف هذا المفهوم، بوصفه شعاراً ظلّ صيغةً مبهمةً بالنّسبة إلينا إلى أنْ أفرزت لنا «الانتفاضات العربية 2011م»، واقعاً يُعرّي كلّ التّنظيرات والأوهام التي حملها مشروع الإسلام السّياسي؛ فليس هناك من مشروع للدّولة غير تطبيق الحدود، أو الجانب الجنائي في الفقه الإسلامي، مع ما يكتنف هذا الموضوع نفسه من مزالق سببها سوء الفهم، والنظرة الأحادية، وتغييب مقصد الدّين الأساسي وهو العنصر الإنساني. فما لم نمتلك الجرأة على طرح موضوع الشّريعة بأبعاد إنسانية، فلن يتبقى من الدين إلا القتل والهجر والتشريد، كما هو مُشاهد ممّن يحملون لواء الدّين، ويتسلّطون باسمه على عباد الله.

إنّ مدار الدّاعين إلى تطبيق ما يسمّونه بالشّريعة، هو ثلاثة اتّجاهات كبرى:

الاتجاه الأوّل: تطبيق ما ورد في النّصوص القطعية بخصوص المعاملات بين الناس، وترك المجال للجهد البشري لاستنباط الحكم الشّرعي تبعاً لمتطلّبات العصر.

الاتجاه الثاني: نقلُ أحكام الفقه الإسلامي بحرفيتها وصياغاتها وتفريعاتها ومبناها ومعناها لتصبح هي القواعد القانونية الواجب اتّباعها.

66- يرى بخلر أن للإيديولوجيا خمس وظائف: 1- وظيفة التجمع (ralliment). 2- التبرير (Justification). 3- الإخفاء. 4- التعيين (désignation). 5- تجويز الإدراك (perception la autoriser).

انظر: دفاتر فلسفية، نصوص مختارة: الإيديولوجيا، إعداد وترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، ص 52.

الاتجاه الثالث: إعادة صياغة المجتمع باقتصاده واجتماعه ومحظوراته ومباحاته ليصبح مطابقاً لتصوّر محدّد عن معنى الشّريعة.

لقد حدّد الدكتور محمد نور فرحات هذه الدوائر الثلاث، وبيّن عدم تطابقها وتنافرها[67]. وبناءً على ذلك تساءل: أيّ مفهوم لتطبيق الشّريعة يقصد المنظّرون لهذه التيارات. إنّ الإجابة عن هذا السّؤال محورية؛ لأنّها ستُحدّد أيضاً شكل النّقد الذي يوجَّه لكلّ دائرة من هذه الدّوائر.

فبالنسبة إلى أصحاب الاتّجاه الأوّل هناك إمكانية التّلاقي معهم في مجموعة من الأشياء، لعلّ أهمّها ترك المجال للعقل البشري من أجل الاجتهاد ضمن ما تخوّله له متطلّبات الواقع المعاصر.

أمّا أصحاب الاتّجاه الثّاني، فهمْ أبعد الناس عن الحوار والتّلاقي حين يحدّدون الشّريعة بما يعرَف بأحكام الفقه الإسلامي. وكما هو معلوم، إنّ هذه الأحكام مهْما تلبّستْ بالنصّ الشّرعي قطعياً كان، أم ظنيّاً، فلن تصير نصّاً موازياً، لعدم إمكانية ذلك، كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك. وجانب الحدود الذي يتكلّمون عنه هو جانب جزئيٌ في المنظومة الفقهية الإسلامية، وهو نفسُه قد عرف، ولا يزال، اختلافات كثيرة، ولا يحقّ لبعضهم أنْ يحتجّ بمقولة «لا اجتهاد مع النصّ» في مثل هذا المقام؛ لأنّ هذه المقولة نفسها تحتوي على مجموعة من المغالطات سبق وأنْ بيّناها.

خاتمة:

استهدف البحث، من خلال محاوره، ثقافة الإقصاء في مختلف تجلّياتها، كما بحث عن البنيات الكامنة في ثقافتنا؛ ليكشف الصّورة أمام القارئ بشكلٍ واضح، رغبةً من الباحث في أنْ يُعاد تشكيل الصّورة الذّاتية للإنسان المسلم وفق أفقٍ إنساني بعيداً عن ضيق التحيّزات الإيديولوجية والفكرية، وكذا النّظر إلى الذّات من منظور استعلائي اصطفائي لا يمكن أنْ يعكس الصّورة الحقيقية لمن يدّعي أنّ رسالته جاءت رحمةً للعالمين.

لم تتشكل الصّورة النّمطية حول المسلم المعاصر من فراغ؛ بل كانت الرّوافد الثّقافية هي الملهم الأساسي لصناعة الأنموذج القديم والمعاصر، وارتباط العقل المسلم بالعنف في واجهاته المتعدّدة. وبدل أنْ نستدعي المقاربة النّفسية، ومعها باقي المقاربات الأخرى، ليعيد المسلم قراءة الذّات من منظور معرفي يسعى إلى تنقية هذا التّراث والتّاريخ والثّقافة ممّا اختزنته من جهالات دينية، اختار هذا الأخير خطاب المظلومية، ليتوارى خلف جرحه النّرجسي، ويقرأ صورته في سياقات المؤامرة، ويضيّع على نفسه من جديد اكتشاف نرجسيته.

67- فرحات، محمد نور، البحث عن العقل: حوار مع فكر الحاكمية والنقل، دار الهلال، الإصدار الأول، 1951م، ص 22.

حاول البحث استجلاء صورة الإقصاء الدِّيني من خلال تمثّلات المسلم عن ثقافته الّدينية؛ فوجد أنّ الحالة الذهنية، الّتي يصدر عنها هذا العقل، لا تخرج عن إطار ما سمّاه نيتشه (نظرية العود الأبدي)، كما سبق الإشارة إلى ذلك. وهي حالة غير منفصلة عن واقعها النّفسي والاجتماعي والسّياسي؛ فكلّما أحسّ المرء بخيانة واقعه له، ولم يجد بدّاً من الخروج من حالات الاستعصاء الثّقافي، تكرّس الحنين نحو الماضي، بوصفه ردّة فعل لا إرادية عن حجم الإحباط الذي تتلبّس به النّفس في حالات ضعفها.

كما أنّ تعامل المسلم مع ذاته، ومع الآخر، من أفقٍ استعلائي يدّعي الخيرية على الأمم والنّاس والكون، ولّد لدى هذا العقل شعوراً بفكرة شعب الله المختار، أو الإنسان الأسمى، وهي الحالة التي تعبِّر عن نرجسية حادّة أفضت بالضّرورة إلى خيارات كارثية؛ جعلت الإقصاء بمعناه الشّامل هو المحدِّد الأساسيّ لسلوكيات المسلم. ومن هناك ساءلْنا القرآن الكريم، بوصفه نصّاً مقدّساً، عن موقفه من ثقافة الإقصاء، ليتبيّن لنا أنّ النص يؤسِّس لمشروع يهدم بُنى هذا الفكر حينما أشار بوضوح إلى أنّ الإقصاء هو استمرار لطريق الجهل المقدّس، وادّعاءٌ لطهرانية مزعومة تكذِّبها الوقائع التّاريخية.

انتقل البحث أيضاً ليسائل من جديد موضوعاً آخر له ارتباطاته الموضوعية بقضيّة الإقصاء، ألا وهو التّسامح، فأشار إلى ضبابية مفهوم التّسامح، باعتباره منحةً يتبرّع بها العقل الإقصائي على مخالفيه، ليصير التّسامح وفق هذا التّصور هدنةً بين توتّرين أو صراعين، في حين أنّ الإيمان بالاختلاف، وبحقِّ النّاس في اختياراتهم العقدية والسّلوكية، تقتضي الاعتراف، لا التّسامح. وهو ما جعلنا نفكِّك بُنى التعصّب في ثقافتنا، أو بتعبير أدق: لماذا لا نتسامح؟ إنّه السؤال الذي حاول أنْ يقرأه البحث من سياقاته المختلفة، ولا سيّما مع الأصوليات الدّينية ومفاهيمها التي تنطق بحقيقة واحدة هي استحالة التّسامح. فما نشهده من مظاهر العنف السّياسي والعقدي، هو نتاجٌ لهذه المدرسة الفكرية، وكلّ ما أُنتج حولها من فقه سياسي أثبت أنّه لا يستطيع أنْ يستجيب لمتطلّبات العصر وشروطه الآنية.

المراجع:

- ابن عبد الجليل، المنصف، المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الإسلام، ضمن: في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990م.

- ابن كثير، إسماعيل الدمشقي، البداية والنهاية، دار الحديث، ط5، 1418هـ/ 1998م.

- أبو ريّة، محمد، أضواء على السنة المحمدية أو دفاعاً عن الحديث، دار المعارف، ط6.

- أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشّافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2007م.

- أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995م.

- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط2، 1994م.

- آدلر، ألفرد، سيكولوجيتك في الحياة كيف تحياها؟، ترجمة عبد العالي الجسماني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1996م.

- آدلر، ألفريد، معنى الحياة، ترجمة عادل نجيب بشرى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد 709، ط1، 2005م.

- أرمسترونج، كارين. معارك في سبيل الإله: الحركات الأصولية الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة فاطمة نصر ومحمد عناني، (Alfred A Knopf. New York)، ط1، 2000م.

- أندريه (هاينال)، ومولنار (ميكلوس)، ودي بوميج (جيرار)، سيكولوجية التعصُّب، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الساقي، ط1، 1990م.

- البحيري، عبد الرقيب أحمد، الشخصية النرجسية في ضوء التحليل النفسي، دار المعارف، ط1، 1987م.

- بدوي، عبد الرحمن، خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الفلاسفة؛ نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975م.

- بدوي، عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

- البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط2، 2001م.

- البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1421هـ/ 2000م.

- بوعجيلة، ناجية الوريمي، في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 2004م.

- التيزيني، طيب، النص القرآني بين إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997م.

- الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر؛ دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية.

- الجبران، عبد الرزاق، جمهورية الله: سماء وجودية، pdf، ص 250.

- الجبران، عبد الرزاق. جمهورية النبي: عودة وجودية.

- الجبران، عبد الرزاق، الحل الوجودي للدين انقلاب المعبد، مؤسسة الانتشار العربي.

- جمشيد، يوسفي، الزرادشتية الديانة والطقوس والتحولات اللاحقة، مكتبة زين الحقوقية والأدبية ط1، 2012م.

- حجازي، مصطفى، التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط9، 2005م.

- حجي، طارق، نقد العقل العربي: من عيوب تفكيرنا المعاصر، سلسلة اقرأ، دار المعارف.

- حرب، علي، الإرهاب وصنّاعه: المرشد، الطاغية، المثقف، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2015م.
- حرب، علي، الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط2، 2010م.
- حرب، علي، النص والحقيقةII؛ نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م.
- حميش، بنسالم، التشكيلات الإيديولوجية في الإسلام، تقديم ماكسيم رودنسون ومحمد عزيز الحبابي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993م.
- دفاتر فلسفية؛ نصوص مختارة؛ الإيديولوجيا، إعداد وترجمة محمد، سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر.
- دياب، محمد حافظ، سيّد قطب: الخطاب والإيديولوجيا، دار العالم الثالث.
- سالم، أحمد محمد، إقصاء الآخر: قراءة في فكر أهل السنة، مصر العربية للنشر، ط1، 2014م.
- شايغان، داريوش، أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993م.
- صائب، عبد الحميد، الوهابية في صورتها الحقيقية، الغدير للدراسات والنشر، بيروت، 1995م.
- ضاهر، عادل، أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي، دار أمواج، لبنان/ بيروت، 2001م.
- طرابيشي، جورج، هرطقات عن الدّيمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقي، ورابطة العقلانيين العرب، 2006م.
- عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النص، سينا للنشر، ومؤسسة الانتشار العربي، ط1، 1998م.
- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن باز، دار المنار، 1419هـ / 1999م.
- العسقلاني، ابن حجر، نزهة النظر، تحقيق محمد عويضة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989م.
- عمارة، محمد، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، ط1، 1996م.
- غليون، برهان، اغتيال العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2006م.
- فرحات، محمد نور، البحث عن العقل: حوار مع فكر الحاكمية والنقل، دار الهلال، الإصدار الأول، 1951م.
- لوبون، غوستاف، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة عادل زعيتر، كلمات عربية للترجمة والنشر.
- لوك، جون، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم مُراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1997م.
- مبروك، علي، ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أقنعة التقديس، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007م.
- المسعري، محمد بن عبد الله، الحاكمية وسيادة الشرع، لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، ط1، 2002.
- موكيالي، روجيه، العقد النفسية، ترجمة موريس شربل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1988م.
- هاني، إدريس، الخلافة المغتصبة: أزمة تاريخ أم أزمة مؤرّخ؟ ط2، دار النخيل للطباعة، 1995م.
- هشام، أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م.
- الورداني، صالح، أهل السنة شعب الله المختار، مكتبة مدبولي الصغير، ط1، 1996م.
- الورداني، صالح، السيف والسياسة في الإسلام الصراع بين الإسلام النبوي والإسلام الأموي، دار الرأي، ط1، 1999م.
- ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2000م.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017