

Revue des Lumières 5

Spécialisée en sciences humaines;
pensée et communauté



مجلة الاصلاح

مجلة الاصلاح، للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع.

العدد 5، يوليو 2020

ISSN 2649 4744

أ. عز الدين جبار	اللغة في درس الجابري تصور عام حول الأنساق المعرفية للمفهوم
د. الحسن بنيعيش	اللغة العربية وسؤال الحضارة
د. علي خصري	الانزياح الدلالي في أشعار عبد العزيز العقالح
د. عبد الرحيم ناجح	ديداكتيك المعجم : معايير اختيار المعجم وتنظيمه لغير الناطقين بالعربية
أ.د. عبدالله ابوالغيث	حملة أبرهة الحبشي على منطقة وسط الجزيرة العربية المذكورة في نقش مسندي وعلاقتها بحملته على مكة المذكورة في القرآن الكريم
أ. صباح عبيد	حرب الجزائر ١٩٥٧ الحادثة الموثقة لمأساة انسانية جزائرية وضربة جزاء فرنسية دراسة تحليلية تاريخية
د. عبد الحكيم العراشي	معالجة المنهج النبوي للمشكلات التي تؤثر على السلم في المجتمع الإسلامي " دراسة تاريخية "
د. مصطفى أمقدوف	الفكر التحديثي المعاصر وأزمة الغلو في الدين: مقارنة نقدية في خطاب الديانبيين والعلمانيين
د. اتفاق محمود السقاف	مستوى ممارسة مبادئ التعلم النشط في تدريس مادة العلوم في مرحلة التعليم الأساسي في مديرتي صيرم والتواهي في محافظة عدن.
ستاني عبد التامر	المتابعة السيكلوجية للوالدية - من أجل مساندة إكلينيكية لوظيفة الأبوة -
Zribi Souad	Le communisme cinématographique



الفكر التحديثي المعاصر وآفة الغلو في الدين:

مقاربة نقدية في خطاب الدينيين والعلمانيين

د. مصطفى أمقدوف من المغرب

باحث في العلوم الشرعية والفكر الإسلامي والفلسفة

ملخص مقال: الفكر التحديثي والغلو في الدين

الأستاذ الباحث مصطفى أمقدوف

الملخص

يهدف هذا المقال المركز إلى مقارنة قضية الغلو في الدين، ليس في المستويات الاجتماعية المعروفة، وإنما في المستوى الفكري النظري، مع اقتصرنا في هذا المستوعلمنط الفكر التحديثي العربي - الإسلامي والعلماني - القائم على هاجس التحديث السياسي والاجتماعي للمجتمع العربي الإسلامي، مواكبة مقتضيات الحداثة العالمية المزعومة، على اعتبار أن هذا الفكر وقع في آفة الغلو في الدين في سياق الجواب عن سؤال التحديث السياسي والاجتماعي.

وقصدنا من ذلك كله ليس الانتصار لهذا الطرف أو ذاك، وإنما الإسهام، على قدر الطاقة، مع غيرنا من المفكرين والدارسين في تقويم التجربة الفكرية العربية الإسلامية التحديثية المعاصرة، سعياً إلى فتح آفاق جديدة وواسعة أمام هذا الفكر، تبصره بأخطائه وعيوبه، وتحرره من ضيق العقل وقصور الفكرة.

الملخص بالفرنسية

Cet article vise à aborder, d'une manière concentrée, la question de l'exagération interprétative de la religion, en se focalisant sur la pensée théorique, relative à la pensée moderniste arabo - islamique et laïque. Laquelle s'avère séduite, voire obsédée par la modernisation politique et sociale des communautés arabo - musulmanes qui se voient dans l'urgence d'accompagner leur intégration dans la modernité mondiale préndue.

Et Parcequ'on s'est rendu compte que cet pensée dite: "moderniste" est tombée dans la contradiction et l'anomalie d'exagération interprétative du texte religieux en cherchant à répondre à la question de la modernisation politique et sociale, on s'est lancé dans cette approche, qui ne prétend, aucunement, défendre une partie ou une autre, mais plutôt contribuer, avec d'autres penseurs et académiciens dans la valorisation critique de l'expérience de modernisation, dans la pensée arabo - islamique contemporaine, afin d'ouvrir des horizons plus vastes devant cette pensée, et surtout la rendre plus consciente de ses erreurs et défauts.

المقدمة:

نقصد بالفكر التحديتي في هذا المقال، ذلك الفكر الموجه بهاجس التحديث السياسي والاجتماعي، واستعجال مواكبة مقتضيات الحداثة العالمية المزعومة، ومعروف أن هذا الهاجس أضحى واحدا من المباحث الفكرية الكبرى، التي شغلت اهتمام مجموعة من الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين في الزمن المعاصر، حتى أفردت له مؤلفات ودراسات، وخصصت له ملتقيات وندوات متعددة في مختلف الأقطار والبلدان العربية والإسلامية، وبلغ هذا الاهتمام ذروته في سياق أحداث اليقظة السياسية الراهنة، وما رافقها من صراعات إقليمية، وتفاقم التوتر الطائفي... التي تعرفها المجتمعات الإسلامية والعربية، وهي أحداث توجهها، كما هو معروف، أكبر هواجس الانخراط في الحداثة الاجتماعية وهموم الإصلاح السياسي والسلطوي.

ولئن كان هذا الهاجس محل إجماع المفكرين، بغض النظر عن طبيعة اختياراتهم الفكرية، باعتباره ظاهرة طبيعية تمر بها الأمم والحضارات في فترة ضعفها، فالفكر التحديتي، الذي أفرزه هذا الهاجس - في هذا السياق التاريخي العربي الإسلامي المعاصر - على خلافه، واجه تحديا خطيرا، تمثل بالأساس في واقع الانقسام الفكري - السياسي، بين أصحاب هذا الفكر، وذلك بحكم اختلافهم في النظرة إلى الدين، واتخذ هذا الانقسام صيغتين متناقضتين: الأولى علمانية، والثانية ديانية، فالصيغة العلمانية تنطلق في قراءة الدين من هواجس الاندماج في الحداثة العالمية المزعومة - السياسية والاجتماعية - أما الصيغة الديانية، فعلى خلافها، تنطلق منهواجس حفظ الهوية الدينية مع الاجتهاد في مواكبة التطورات الحداثية العالمية - السياسية والاجتماعية - ولقد تطور هذا الانقسام، حتى اتخذ، مع مرور الوقت، صيغة صراع الفكري أو ايدولوجي - ذي الصبغة السياسية - بين العلمانيين والديانيين، وفي هذا السياق الصراع الحميم تم إقحام الدين بقوة في النقاش الفكري ايدولوجي العام.

لقد كان الهاجس من وراء إقحام الدين في القول الفكري التحديتي هو بالذات السعي إلى محاولة تحديد فهمه، تجديدا ينتج تصورات تكون بعيدة عن مظاهر الغلو، بحسب زعمهم، ولا تتنافى مع التطورات القيمية والمجتمعية الحديثة في المجال الاجتماعي والسياسي، لكن هذا السعي، بحكم المحددات النظرية والعملية التي حكمته، أفضى بأغلب جهود أصحابه، ديانين كانوا أم علمانيين، إلى الوقوع، من حيث لا يشعرون، في نقيض قصدهم، ألا وهو الوقوع في "آفة الغلو الفكري في الدين"، نظرا لما تشكله هذه المحددات من إخلال بالشروط الموضوعية التي يتطلبها النظر في القول الديني - فهما واستنباطا - حتى أنه لا نكون مبالغين إذا اعتبرنا هذه المحددات بمثابة أصول الغلو الفكري المعاصر في الدين، وهي الدعوى التي سنحاول التدليل عليها في ثنايا هذا المقال.

وإسهاما منا في تفكيك هذه الظاهرة - أعني الغلو الفكري التحديتي في الدين - سوف أحاول في هذا المقال المركز مقارنة قضيتين إثنتين: الأولى تتعلق بمقولة الغلو الديني، والثانية ترتبط بأصول غلو الفكري التحديتي في الدين، وقصدنا من ذلك كله ليس الانتصار لهذا الطرف أو ذاك، وإنما الإسهام، على قدر الطاقة، مع غيرنا من المفكرين والدارسين في تقويم التجربة الفكرية العربية التحديتية المعاصرة، سعيا إلى فتح آفاق جديدة وواسعة أمام هذا الفكر، تبصره بأخطائه وعيوبه، وتحرره من ضيق العقل وقصور الفكرة.

أولا: مقولة الغلو الديني ومغالطة المفهوم

قبل أن ندخل في الخوض في أصول غلو الفكر التحديتي في الدين في الخطابين العلماني والدياني، لابد من تحديد مفهوم "الغلو في الدين" أولا، وذلك للاعتبارات الآتية:

الأول: أن معظم الدراسات التي اشتغلت بمقاربة مفهوم الغلو، أو التطرف، في الدين، كانت متأثرة، عن وعي أم غير وعي، بالتوجه الانتقائي الذي حكم التعامل مع هذا المفهوم في السياق العالمي الراهن لأغراض سياسية معلومة، ويتمثل هذا التوجه في خصخصة الغلو، بأن جعله مرتبطا بالدياني عموما، واليقظة الإسلامية خصوصا، بينما اعتبارات الموضوعية والعلمية تقتضي توسيع نطاق دراسة مظاهر الغلو في الدين، ليشمل كل تعامل مع الدين، سواء كان صاحبه ديانيا أم علمانيا، على اعتبار أن التطرف في الدين ظاهرة إنسانية تعم جميع الأفراد، بغض النظر عن الانتماءات العقيدية والفلسفية والفكرانية والمذهبية.

الثاني: أن هذا المفهوم يثير حزازات فكرية ووجدانية عند المسلم، نظرا لتميع استعماله وتحريف سياقه الأصلي، بحيث أصبح آلية تسييسية مبتذلة في أيدي مختلف الفاعلين السياسيين، يلتجئون إليها عند اشتداد التنافس السياسي بينهم، من أجل التغلب على خصومهم الإسلاميين، أو على الأقل تحقيق أطماع سياسية أو مصالح فتوية أو حزبية أو شخصية.

الثالث: أن هذا المفهوم وقع تلبيس في مدلوله، إذ كثيرا ما يتم استعماله عند كثير من الباحثين والدارسين في وصف أعمال دينية لا ينطبق عليها وصف التطرف، إما جهلا منهم بحقائق الدين أو بسبب معاداتهم الفكر الإسلامي.

1 - حقيقة الغلو في الدين ومغالطة التخصيص

لو تأملنا النصوص الشرعية التراثية التي وردت في الغلو لوجدنا أنها تفيد، بمجموعها، أن الغلو في الدين ليس ضربا واحدا، كما هو الاعتقاد السائد، وإنما ضربان اثنان:

الضرب الأول: **غلو حق**، ويتمثل في بذل أقصى قدر من الجهد وإنفاق أكبر قدر من الطاقة في الفحص عن حقائق الدين والتفتيش عن أبعد معانيه، والاجتهاد في التبعّد لله بما على قدر الطاقة، ظاهرا وباطنا، شكلا وروحا، وهو مطلوب شرعا ومحمود خلقا. الضرب الثاني: **غلو باطل**، ويتمثل في كل تعامل مع الدين، سواء كان نظرا في معانيه أم عملا بهذه المعاني، يخرج به صاحبه عن مقتضى روح الدين، سواء كان هذا الخروج بطريق مباشر أم غير مباشر، وهو نوعان:

النوع الأول: ويتمثل في الاشتغال بالافتراء على الدين، وتقرير الشبه فيه، وممارسة التلبيس في حقائقه ومعانيه¹، سعيا إلى هدم أركانه وتقويض بنيانه، أو على الأقل التشغيب على أهله وفتنتهم، وذلك خدمة لغايات في نفس الغالي أو نصرة لعقائد ونحل أخرى. **النوع الثاني:** ويتمثل في تدين ما لا أصل له في الدين أو ما هو على خلاف الدين، أو تحميل النفس ما لا تطبيق من الأعمال الدينية، ويكون ذلك نتاجا للجهل بالدين أو مبالغة في تحري قصد التقرب.

والضرب الثاني من الغلو هو المقصود في التداول الفكري اليوم، ويتخذ مظاهر عدة نخصي منها أربعة أساسية، وهي:

الأول: غلو بالزيادة، كالزيادة في أحكامه ومعانيه، أو القول على الله تعالى بما لا يليق بجلاله.

الثاني: غلو نقص، كتعطيل أحكامه أو بعضها، أو التضييق من آفاقه ومجالاته.

الثالث: غلو بالوسيلة، كالسعي إلى إقامة الدين بوسائل ليست من جنس مضامينه.

الرابع: غلو تأويلي، كالتصرف في معاني الدين وحقائقه بما يجعلها تكتسي صبغة نسبية، خدمة لمصالح فتوية أو توجهات دينانية صرف.

ويتحصل من هذا التحقيق المفهومي، أن الغلو في الدين عبارة عن فعل لا يختص به الدياني دون العلماني كما هو الاعتقاد السائد اليوم، وإنما هو على العكس من ذلك، فعل يشترك في الإتيان به كل الفاعلين الإنسانيين، ديانيين كانوا أم علمانيين، مع اختلافهم في طبيعة هذا الغلو وتفاوتهم في مقداره ومداه وتباينهم في مقاصده.

ويترتب عن التحقيق المفهومي نتائج غاية في الأهمية، وهي:

الأولى: بطلان تخصيص الغلو بالدياني، ويتمثل هذا البطلان في كون هذا التخصيص ينقضه دليل الواقع الحسي الراهن، فالواقع اليوم يشهد على أن تعامل العلماني مع الدين لا يقل غلوا عن تعامل بعض الديانيين معه، وإن اختلفوا عنهم في طبيعة هذا الغلو، حتى إن العلماني يحدث من الأقوال في الدين ما تمج آذان الخلائق سماعه، ويأتي من التأويلات في الدين ما يظهر سفاسفه لذي أدنى مسكة من عقل.

1. اقتبست هذين التعريفين: الضرب الأول والنوع الثاني من الضرب الثاني من الإمامين الزمخشري والرازي مع التصرف في العبارات. [الكشاف، ج1/ ص 666. مفاتيح الغيب، ج12/ 411].

الثانية: لا موضوعية تخصيص الغلو بالديني، وتتمثل هذه اللاموضوعية في إخلال العلماني بمقتضى العدل والنزاهة في إصدار الأحكام على الوقائع وتقييم التصرفات، فقد كان حريا بالعلماني أن يطلب الحق حتى لو كان مخالفا لهواه، وينصف الديني ولو كان خصما له، لأن بالانتصار للحق تخف أسباب النزاعات، وتتكاثر دواعي الألفة، وتتمهد طرق تقويم الغلو في السلوكات والممارسات.

الثالثة: تسييس الغلو بالديني، ويتمثل هذا التسييس في كون تهمّة الغلو، وفق طريقة استعمالها المعاصر، ظهرت في دائرة الصراع السياسى على السلطة والنفوذ بين الجماعات السياسية، ودرجت على استعمالها الجماعات المناهضة لدخول الديني في السياسى، سعيا إلى التغلب على خصومها الدينيين في ميدان التنافس على السلطة، ولما كان التنافس على السلطة والنفوذ هو الهاجس الذي استولى على نفوس مستعمليها في وجه خصومهم، كان لزاما قطع مقولة الغلو الديني عن هذا السياق الملتبس، ثم إعادة استشكالها على مقتضى النظر الفلسفي المبصر وإخضاعها للامتحان النقدي الرصين، حتى يتم الوقوف على حقيقتها بعيدا عن الهواجس السياسية، أما استعمالها على مقتضى التداول السياسى الراهن فلا يزيد بها إلا مزيلا من الابتذال، كما يفقدها كل معقولية في التقويم الأخلاقي للتصرفات والسلوكات.

الرابعة: ضرورة النظر في غلو العلماني في الدين، ذلك لأنه إذا كان الغلو في الدين فعلا مشتركا بين الديني والعلماني، فلا يكون من الحكمة التغاضي عن غلو العلماني والتستر عن مظاهره أو التماس التأويلات المتعسفة له، لأن أضراره لا تقل أذى عن أضرار غلو الديني، هذا إن لم تكن أضراره، أحيانا، أضعاف مضاعفة، ولا نبالغ في هذا متى علمنا مقدار الأذى الذي تسبب فيه الغلو الحدائي الغربي في الدين، يكفي من ذلك أنها حولت الإنسان إلى مجرد كائن لذي إباحي لا تشغله إلا غرائزه وشهواته، مفرغة إياه من كل معاني التفضيل والتكريم، كأنه بهيمة عجماء.

2. مقولة الغلو الديني ومغالطة المفهوم

لا نسلم باستخدام مقولة "الغلو الديني" كمفهوم إجرائي لوصف بعض الظواهر الخطابية والممارسات العملية المتطرفة، التي يقع فيها بعض المنتسبين إلى العمل الإسلامى، وذلك للاعتبارات الآتية:

الاعتبار الأول: أن الغلو باعتباره فعلا من الأفعال لا يتصور صدوره إلا من شخص حقيقي وعاقل، والحال أن الدين ليس شخصا حتى يصدر منه هذا الفعل، وإنما هو اسم يطلق على جملة المعاني والأحكام التي أوحى الله تعالى بها إلى نبي من أنبيائه المرسلين، وعليه، فالإنسان هو الذي يجب نسبة الغلو إليه، إذ هو الذي يمارس الغلو في الأشياء التي بين يديه أو في المعتقدات والأفكار التي يدين بها، فالشيء قد يكون في حالة من العدل والاعتدال، فيتدخل الإنسان فيه بالزيادة والنقص حتى يخرج به عن حده الأصلي، فيقع بذلك في آفة الغلو في المطلوب.

الاعتبار الثاني: أن الأصل في استعمال كلمة "الغلو" في الخطاب الديني هو استعمالها مع حرف "في"، فنقول: "غلا في الدين" ومنه "الغلو في الدين"، وهذا التعبير هو الموجود في الاستعمال اللساني العربي، فضلا عن الاستعمال القرآني، قال تعالى: "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ". [المائدة، الآية: 77].

الاعتبار الثالث: أن الدين والغلو لا يجتمعان، ذلك لأن الدين من حيث هو وضع إلهي يتعالى عن الغلو، لأن الغلو صفة نقص، والله تعالى يتنزه عن النقص، كما أن الغلو صفة قصور، والله تعالى حكيم يتنزه عن كل قصور، فلا توصف معاني كلامه إلا بالرحمة الواسعة، ولا تخرج أحكامه إلا على مقتضى الحكمة الكاملة، ولا يقول بغلو الدين إلا من أنزل الإله منزلة الإنسان — والعياذ بالله — فصار ينسب للإله ما أصله أن ينسب للإنسان.

الاعتبار الرابع: إثارة شبهة وصف الدين بالغلو، لأن استخدام عبارة "الغلو الديني" توهم بأن في الدين الإلهي المنزل، أحكاما ومعاني، ينطبق عليها وصف الغلو، وهذا باطل، ومردود من وجوه، وبيان ذلك كالآتي:

أ - أن من الأصول المقصدية للدين الإلهي المنزل التركية، ومعلوم أن من مقاصد هذه التركية هو إمداد الإنسان بالمعاني والقيم الروحية التي تقدره على التغلب على أسباب الاعوجاج في طرائق التفكير والتعلل، ودواعي الانحراف في مسالك الاعتقاد والتخلق، التي تضرب جذورها الدفينة في غياهب النفس، فتقطع عنه - يعني التركية - أوردة هذا النفس التي تغذي فيه الدوافع إلى الوقوع في غلو الأعمال والسلوكات، وتطرف الأفكار والتصورات، وعلى هذا يكون الغلو، على الحقيقة، من باب الخروج من الدين وليس العكس.

ب- أن حقيقة الغلو عبارة عن مجاوزة الحد والقدر المرسومين، ولما كانت الأحكام الدينية والقرارات الشرعية عبارة عن حدود دينية صريحة تحد من سلطة الإنسان، على اعتبار أنه لا سلطة بدون حدود، فإن العلاقة بين الغلو والدين تصبح عندئذ عبارة عن تسلط الغلو على الدين من الخارج، ويتمثل هذا التسلط الخارجي في تجاوز الإنسان حدود الدين المرسومة، والشطط في أقدار أحكامه المحددة ومعانيه المحكمة.

ج- أن الأصل في الدخول في الاشتغال بالأحكام الشرعية والإذعان للتكاليف الدينية هو الاختيار وليس الإكراه، فالله تعالى أنزل دينه وأعطى للإنسان حرية الاختيار في اتباع أحكامه وتعاليمه وتدير حياته على مقتضاه، على أن هذا الاختيار من جنس الاختيار المسؤول لا الاختيار المباح الذي لا يسأل صاحبه عن تبعاته في الآجل، وبهذا تكون التجربة الدينية الإيمانية مبنية عن مبدأ حرية الاختيار، وحينئذ يكون كل إكراه على الدخول في الدين الإلهي من باب الغلو في الدين.

د- أن الأصل في تحمل تكاليف الدين الشرعية والعمل بأحكامه التعبدية، بعد الدخول فيها، هو مراعاة الطاقة البشرية، فلا حكم من أحكام الدين أو تكليف من تكاليفه إلا ويراعي فيه الدين أحوال الإنسان، بحيث لا يلزمه إلا بما يطيقه نفسه، مشرعا له الرخص الحكيمة التي ترفع عنه الحرج والضيق، وكل إلزام يخل بهذا الشرط يكون من باب الغلو في الدين.

هكذا يتحصل ما سبق، إذن، مغالطة مقولة الغلو الديني، باعتبارها استعمالا فاسدا لغويا ومردودا أخلاقيا، فلا يبقى إلا أن نتساءل عن الأسباب الخفية التي كانت وراء هذا الانحراف في الاستعمال، سواء كان هذا الانحراف عن قصد أم عن غير قصد.

ولعل الوقوع في هذا الغلط المفهومي يرجع إلى مجموعة من الأسباب، يمكن إجمالها في الآتي:

الأول: الخلط بين الدين والتدين، علما أن الدين غير التدين، فالدين باعتباره وحيا من الله تعالى، يتصف بالسمو في قيمه وأخلاقه، والعدل في أحكامه وتكاليفه، والرحمة في معانيه وسياساته، أما التدين باعتباره اجتهدا بشريا، وتجربة إنسانية، تسعى إلى التحقق بقيم الدين وتنزيل أحكامه على الواقع، فلا يتصف بالكمال، بل يعتريه ما يعتري التجارب الإنسانية من النقص والقصور، وفي ذلك يتفاوت الناس بتفاوتهم في رتبة الهمة وقدر التحرر من رعونة النفس.

الثاني: الخلط في التجربة الدينية بين العنصر الديني والعنصر البشري، ذلك لأن التجربة الدينية لا تتمحض فيها فعالية العنصر الديني، بل قد تزود بها اعتبارات أخرى غير دينية، يكون مصدرها إما عوامل خارجية كظروف الزمان والمكان والاختلاف البيئي والطبائع، وإما عوامل سيكولوجية، كالمزاج الشخصي وتمثالات المراحل العمرية الأولى وطلب الحظوظ الدنيائية، وإما عوامل سيكولوجية معرفية، كالتكوين النفسي والتمثالات الموروثة والتراكمات المعرفية المكتسبة ... ويظهر تأثير هذه العوامل في كونها تبتعد بالتجربة الدينية قليلا أو كثيرا عن أصولها الشرعية ومنابعها الروحية. وعلى هذا تكون هذه الاعتبارات هي التي تورد الفاعل الإنساني موارد الغلو في الدين وتسلك به في مسالك التطرف في الأفكار والأفعال، بحيث يبقى الغلو، دائما، صفة للفاعل الإنساني وليس صفة للدين الإلهي المنزل.

الثالث: الخلط بين الحكم التسييسي والحكم الأخلاقي، علما أن حكم التسييس على خلاف حكم الأخلاق، ذلك لأن الحكم التسييسي، على مقتضى التصور الحديث، لا يقوم على مبدأ العدل والنزاهة وإنما، على العكس من ذلك، يقوم على مبدأ التغلب على الخصم السياسي، فلا يتورع صاحبه عن الخروج عن الأخلاق، في سباق التنافس على السلطة السياسية، إلى الافتراء على الخصوم ورميهم بأفبح الأوصاف، أو على الأقل تضخيم هذه الأوصاف، طمعا في إنزال الهزيمة بهم، بينما الحكم الأخلاقي،

على خلافه، فصاحبه لا يصدر على خصومه من الأحكام، مهما كانت حدة هذه الخصومة، إلا ما استوفى معايير العدل وشروط النزاهة. وعلى مقتضى هذا التفريق يمكن أن ننزل كثيرا من الأحكام المرسلّة التي اعتاد الناس إطلاقها على التصورات والمعتقدات والحقائق الدينية، وما ذلك إلا لأن عدم التمييز بين منزليّ هذين الحكمين، أعني التسييسي والأخلاقي، يوقع في قلب المفاهيم والمعايير، كما يؤدي إلى التلبس والتضليل، فما كان حقه أن يوصف بالغلو يوصف بالعدل، وما كان حقه أن يوصف بالعدل يوصف بالغلو.

يتضح من هذا إذن، أن نسبة الغلو إلى الدين نسبة باطلة، فلا تعدو كونها غلطا مفهوما فاحشا، لا يتمادى في استعماله إلا جاهل بطرائق التعبير القرآني في الخاطب أو جاهل بحقائق الدين الإلهي المنزل، أو مكابر يبتغي تحريف الحق عن موضعه، أو مقلد أصابه كسل العقل، فسلم زمام النظر إلى غيره.

ثانيا: في أصول غلو الفكر التحديثي المعاصر في الدين

إذا تأملنا ظاهرة غلو الفكر التحديثي المعاصر في الدين، سواء كان علمانيا أم ديانيا، نجد أنها ترجع، على وجه الإجمال، إلى مجموعة من الآفات، يمكن اعتبارها بمثابة أصول غلو الفكر التحديثي المعاصر في الدين، وبيان ذلك كالآتي:

1- آفة المذهبية السياسية والغلو في الدين

لقد تعلقّت التيارات الفكرية التحديثية في العالم العربي والإسلامي بمسلك التسييس بما تعلق، ويقوم هذا التعلق عندهم على الاعتقاد بأن التحديث السياسي بالمعنى المتداول اليوم هو العامل الأقدر على النهوض بالأوضاع الإنسانية في المجتمعات المسلمة. فاندفع بهم هذا الاعتقاد إلى التخندق في فكريات تسييسية مختلفة، وخوض غمار نزالات سياسية متعددة، سعيا إلى الوصول إلى إحداث تغييرات في بنية السلطة السياسية، والتأثير في القائمين على دوائر صناعة القرار السياسي، من أجل التمكن من القيام بالإصلاحات المنشودة والتغييرات المطلوبة للنهوض بالمجتمع المسلم.

ولما كانت الشؤون الرئاسية والسلطوية من أكثر القضايا إثارة للخصومات والنزاعات بين الأفراد والجماعات والزعامات، أدركنا مقدار الجهود التعبوية للجماهير، التي يدخل فيها الفاعلون التسييسيون، إن طلبا المشروعية لفكرياتهم التسييسية أو سعيا إلى التغلب على خصومهم الآخرين، فعندئذ لا نستغرب من لجوء زعماء الفكر التحديثي السياسي إلى استنفار أقصى الوسائل وسلوك كل السبل المتاحة، المشروعة وغير المشروعة، حتى يتمكنوا من دحض الخصوم والفوز بالمشروعية السياسية، وتزداد حدة هذا الاستنفار إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هؤلاء الفاعلين دخلوا غمار التسييس على مقتضى التصور المكيفلي، القائم على مبدأ فصل السياسة عن الخلق، سواء كان هذا الدخول عن وعي منهم أم عن غير وعي.

ومتى علمنا أن الدين في العالم العربي والإسلامي يعد أبرز عامل تتقوم به هوية المجتمع المسلم، وأقوى وازع معنوي يستولي على وجدان الفرد المسلم، حتى إنه لا وازع آخر يقدر على تحريكه مثلما يحركه هذا الوازع الديني، فلا نستغرب عندئذ أن يلجأ أنصار التحديث السياسي من المفكرين العلمانيين والديانيين إلى إقحام الدين في مجال الخصومات السياسية، ممهدين الطريق بذلك لظهور أشكال من غلو الفكر السياسي في الدين، ويزداد هذا الطريق انفتاحا علمنا أن المذاهب السياسية في العالم العربي والإسلامي اتخذ مواقفها من الدين اتجاهين اثنين:

الأول: علماني، ويقوم موقفه على أساس النظر إلى الخطاب الديني باعتباره عائقا في وجه النهوض بالحداثة السياسية، بل أشد العوائق التي ينبغي التعجيل بقهره، حتى يتمهد السبيل للإصلاح والتغيير.

والثاني:دياني، ويقوم موقفه على أساس النظر إلى الدين باعتباره مقوما رئيسا في النهوض بالحادثة السياسية، بل أشد المقومات التي ينبغي التعجيل بتجديد الصلة به، حتى يتيسر الطريق إلى الإصلاح والتغيير.

وفي هذا السياق المحموم بالتنازع السياسي المزدوج بالخصومة في الدين يكون الطريق قد تمهد عند مختلف المذاهب الفكرية السياسية لظهور الغلو والتطرف في الدين، ويزداد هذا الطريق تمهدا متى علمنا أن التنازع الفكري السياسي الراهن يحكمه لا قانون التعاون مع الخصم وإنما قانون التغلب على الخصم، الذي يجعل كل مذهبية فكرية سياسية تدخل في استنفار أكبر وسائل وإمكانات التغلب على الخصم، بأن ينسب إليه أشنع النقائص وأقبح النعوت التي يمكن أن توجه إليه في ظروف المواجهة.

وفي هذه الحالة يصبح التعامل مع الدين، فهما وتأيلا، عند أصحاب هذه المذاهب الفكرية السياسية خاضعا لمقتضيات الفكرانية التسييسية ومحكما بمهدف التغلب على الخصم والتظاهر بالمشروعية السياسية، أي يصبح تعاملها مع الدين لا من داخل مقتضيات الدين العملية وموجباته العلمية، وإنما من داخل النسق الفكري النظري لمذاهبهم السياسية، وبما يحقق أغراضها السلطوية، فما كان خادما لها أخذت به، وما كان مخالفا لها، سكنت عنه، أو على الأقل تدخل في تأويله بما يجعله لا يشكل عائقا، ولو أدى بها إلى لي أعناق النصوص والتكلف والتعسف.

ولو تأملنا مظاهر التنطع التي شابت الأوضاع الفكرية والسياسية التي تعرفها المجتمعات العربية الإسلامية لذهلنا من حجم تحكم المذهبية السياسية في توجيه التعامل مع الحقيقة الدينية، فبعض الفئات من الاتجاهات التسييسية الديانية، لا تتورع عن التعامل مع النص الديني في مواجهة الخصوم بما يخدم أهدافها التسييسية، سالكة في ذلك مسالك عدة، أهمها ثلاثة:

الأول:التوسل بالتعبئة الدينية الشاملة، ويكون هذا التوسل محكما ليس بهاجس خدمة مقتضيات التأسيس الديني، الروحي والخلقي، التي تعد الأصل في صلاح كل عمل، وإنما بهاجس خدمة مشروعية السلطة السياسية أوترسيخ هذه المشروعية، أو تقوية حظوظ الحزب في الظفر بالسلطة، أو على الأقل الحصول على أكبر قدر من الأصوات الانتخابية لضمان تواجده في مراكز السلطة، بحيث تصبح التعبئة الدينية وسيلة لحفظ المشروعية أو وسيلة لتحقيق أغراض الحزب السياسية وتابعة لأجندته.

الثاني:تضخيم السياسي على حساب الدعوي، يتمثل هذا التضخيم في إفراط الجانب السياسي بالقدرة على تجديد العمل الإسلامي، علما أن هذا الجانب ليس سوى مبحث فقهي فرعي من فروع الشريعة الفقهية، ليس بمقدوره أن ينهض بالأصول الدعوية الكبرى التي تعتبر أساس الدين كله، وانجر بهم هذا الصنيع، مع مرور الوقت، إلى جعل القيم الدينية تابعة لخدمة القيم السياسية.

والثالث:الاشتغال بأساليب السياسة الميكيفيلية، يتجلى هذا الاشتغال في انجرار الديانين، من حيث لا يشعرون، إلى الوقوع في مسالك التسييس الميكيفيلي وأساليبه، بحكم قبولهم بقواعد اللعبة السياسية الحديثة، علما أن هذه السياسة تقوم على مبدأ فصل السياسة عن الأخلاق، وهو ما يتناقض مع منطق السياسة الشرعية، التي يسعى الديانيون إلى إقامتها، بحسب قصدتهم.

أما الفئات العلمانية التي تقوم مذهبيتها الفكرية السياسية على التقديس الحرفي لمبادئ الحداثة الكونية المزعومة والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، وتقليد التطبيق الغربي لهذه المبادئ والمواثيق، فيتعاملون مع مجموع تراث الأمة الإسلامية والنصوص الدينية بحسب ما تقتضيهذه المذهبية السياسية، وبحسب ما يبدو متماشيا أو خادما في الظاهر لمشروعهم العلماني السياسي، وسلوكوا في ذلك مسالك غاية في الغلو، يمكن أن نجلها في ثلاثة مسالك، وهي:

الأول: التوسل بالتخويف من الدين، ويتمثل هذا التوسل في إخراج الدين في صورة تدين يدمر المكتسبات الإنسانية الحديثة في مجال الحريات والحقوق، وسلوكوا في ذلك أساليب تضليلية وتحريفية شتى، منها على سبيل المثال: تشويه بعض الأحكام الشرعية كالحدود الشرعية وأحكام الأسرة، التهيب من نمط الدولة الدينية، نعت العمل الإسلاميين بعض الأوصاف القذحية، ذات الأصل الغربي، التي تثير التفزز في النفوس، مثل الدوغمائية، الأرثوذكسية، الأصولية كل ذلك سعيا منهم إلى التغلب على خصومهم الديانين في سياق التزاحم على السلطة السياسية.

الثاني: التعامل الانتقائي التجزيي مع النصوص الدينية، ويتمثل ذلك في التوسل بانتقاء بعض النصوص الشرعية بعد فصلها عن سياقاتها الأصلية، وقطع صلتها بغيرها من النصوص الشرعية المتكاملة، إما من أجل توظيف بعضها في خدمة أغراض الإسلاموفوبيا- كأن يتم التركيز على انتقاء بعض نصوص الجهاد، وذلك بعد فصلها عن سياقها و غيرها من النصوص المبينة -وإما من أجل تأويلها بعضها الآخر بما يجعلها تفيد معنى الفصل بين التدبير الديني والتدبير السياسي²، بحيث يصير التدبير السياسي خاضعا لامتقتضيات القيم الدينية، وإنما لامتقتضيات قيم التدبير العقلاني الخالص، الذي يقوم على مجرد حفظ الحظوظ والمصالح الدنيائية.

الثالث: خصخصة القيم الدينية، ويتمثل ذلك في السعي إلى إخراج القيم الدينية الإسلامية من نطاق الحياة العامة بدعوى ارتباطها بسياقات اجتماعية وتاريخية مخصصة لم تعد أسبابها موجودة في هذا الزمن، وبالمقابل لهذا السلك الفصلي عمد أصحاب المذهبية السياسية العلمانية إلى السعي لتعميم قيم الحداثة الغربية وفق التطبيق الغربي، بدعوى مواكبة العصر، من غير مراعاة الفروق التاريخية والاجتماعية والثقافية والعقائدية بين المجال الغربي والمجال الإسلامي والعربي، كما لو كان التطبيق الغربي لهذه القيم وحي إلهي لا يجوز لنا أن نبدل فيه أو نغير³.

وبهذا التعامل الفكراني التسييسي مع الحقيقة الدينية تكون الاتجاهات السياسية، الديانية والعلمانية، قد وقعت في **مغالطة فساد التأويل** التي تعد **غلو صريحا في الدين**، وتتمثل هذه المغالطة عند الاتجاهات الديانية السياسية في كونها نقلت الدين من دائرة التأسيس الروحي إلى دائرة التسييس الميكانيكي، فبدل أن يكون الدين خادما لأغراض التخليق الإنساني أصبح خادما لأغراض التسييس والتنافس على الرياسة، كما يتمثل عند الاتجاهات العلمانية في نقل الدين الإلهي المنزل من نطاق الوجود الموسع إلى نطاق الوجود المضيق، أو قل تضيق الدين، بحيث حصرت الدين في دائرة الشأن الخاص، في شكل عبادات طقسية ومعاني وجدانية لا تفارق خاصة الروح، حتى عزلته عن معترك الحياة العامة بالكلية في صورة تعقيم له، وطلبوا بدله التشريع الحداثي الغربي المنفصل عن الهوية الجماعية للأمة المسلمة، والمتناقض مع ثوابتها العقدية والأخلاقية والثقافية.

هكذا يتضح، إذن، أن الفاعلين الفكرين الذين يحصرون آفاقهم العقلية والنظرية، بل الوجودية، ينحرون من حيث لا يعلمون إلى الوقوع في الغلو الفكري في الدين، بحيث يجعلون الدين الإلهي المنزل تابعا للمقاصد التي ترسمها لهم مذهبيا تم الفكرية السياسية، فلا يقدرون على النظر في الدين إلا بما تقتضيه محددات هذه المذهبية وأصولها النظرية، بحيث تجدهم يخرجون من نطاق أنظارهم كل ما لا تستوعبه أو على الأقل يتكلفون تأويله بما يجعله موافقا لها، ولو أدى بهم ذلك إلى الغلو الصريح في الدين من حيث لا يشعرون، اعتقادا منهم بأنها السبيل إلى الحق لا سواه، كما لو كانت هذه الأصول والمحددات التسييسية حقائق ثابتة لا يجري عليها التغيير ولا يدخلها الخطب، على الرغم من أن غالبها لا يعدو كونها عبارة عن إمكان واحد من الاجتهادية البشرية النسبية.

2 - آفة القحط الروحي والغلو في الدين

2 - مثل حديث إبار النخيل، وأنه صلى الله عليه وسلم قال : ما أظن يغني ذلك شيئا فخرج شيصا، فقال : إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظنا، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به، (وفي رواية) : إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإني أنا بشر، (وفي رواية) : أئتم أعلم بأمر دينكم". [صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معاش الدنيا على سبيل الرأي]. ينظر على سبيل المثال، كتاب "الأسس الفلسفية للعلمانية" لظاهر عادل.

3 - تعتبر هذه المسالك أبرز الخصائص التي تميز خطابات العلمانيين العرب في المجال السياسي - الاجتماعي، من أجل الاطلاع على التفاصيل الجزئية، يكفي الرجوع إلى كتب العلمانيين، نذكر منها على سبيل المثال: "الممنوع والممنوع" علي حرب، "الإسلام والانغلاق التاريخي" هشام صالح، "نقد الفكر الديني" صادق جلال العظم، "العلمنة والدين" محمد أركون، "حروب دولة الرسول" سعيد محمود القمني، الإسلام والحرية الالتباس التاريخي "محمد الشرفي، "أوهام الإسلام السياسي" عبد الوهاب المؤدب، "الإسلام وعلمانية الدولة" أحمد النعيم، "الإسلام والعلمنة" عاطف أحمد ...

لا نكون مبالغين إذا قلنا بأن القحط الروحي الذي تعرفه اليقظات الفكرية في المجتمعات العربية والإسلامية اليوم يمكن اعتباره أبرز العوامل التي مهدت الطريق لظهور نزعات الغلو في الدين عند الاتجاهات العلمانية والاتجاهات الدينية، ذلك لأن تميش الجانب الروحي، بمعناه الديني، ينعكس على النظر العقلي والسلوك العملي بآفات خلقية، يجمعها تضيق العقل واختلال السلوك، واتخذ هذا القحط الروحي في الفكر التحديثي المعاصر صورتين اثنتين:

الأولى: **صورة الفراغ الروحي التام**، وهذه الصورة يختص بها العلمانيون، بحكم نظرهم إلى الدين، التي تقوم على الفصل بين الدين والعقل.

الثانية: **صورة العوز الروحي**، وهذه الصورة يختص بها الديانيون، بحكم نظرهم إلى العمل الروحي التزكوي، التي تقوم على التنفيل، أي اعتباره مجرد نافلة زائدة على مقتضى الفرائض، لا يضر تركها.

إن هذا القحط الروحي الذي ميز الفكر التحديثي المعاصر، انعكس على أصحاب هذا الفكر، علمانيين كانوا أم دينيين، باستحكام العوامل والنوازع والتراكبات السيكلوجية، أهواء وشهوات ورغبات ومطامع وحظوظ دنيانية، سواء كان هذا الاستحكام مشعورا به أم غير مشعور به، ذلك لأن سقوط الإنسان في آفة القحط الروحي يجعله لا يتوفر على المناعة الروحية الكافية والمطلوبة لمقاومة سيطرة هذه العوامل والنوازع والتراكبات على تصورات ومواقفه واختياراته، وقهر مكائدها وتلبساتها، الأمر الذي يؤدي، مع مرور الزمن، وطول أمد القحط الروحي، إلى ما يشبه انحجاب نور الفطرة، وعندئذ يصبح التعامل مع النص الديني، سواء من لدن العلمانيين أم من لدن الديانيين، غير منفك عن هذه المكونات والخلفيات النفسية، مع تفاوتهم في درجة عدم هذا الانفكاك بحسب درجة انفصالهم عن العمل الروحي الديني.

بل إن تأثير هذه المكونات والخلفيات تسبق صاحبها إلى هذا النص، فيكون حينئذ كل فهم أو تأويل للنص الديني عبارة عن نظر ينطوي على أقدار من الاعتبار النفسية، وتكون هذه الأقدار متفاوتة من شخص لآخر بحسب التفاوت في مقدار انحجاب الفطرة الروحية، التي فطر عليها الإنسان يوم قدر الحق تعالى أن يخرج إلى هذا العالم المرئي، أو قل عالم الشهادة، ويزداد هذا الانحجاب تفاقمًا في هذا العصر متى علمنا مقدار التأثير الكوني الذي مارسه تجليات الحداثة الغربية ذات التوجه المادي الدنيائي الصرف، لا سيما إذا اخذنا بعين الاعتبار أن هذا الاختيار الحضاري الغربي انبنى على مقدمتين نفسيتين شكلتا، ويقدر كبير وعميق، نظرة الإنسان الحديث إلى الوجود برمته، وهما:

- أ - أن الهدف من الحياة هو السعادة، أي تحقيق أقصى متعة، عن طريق إشباع أي رغبة أو حاجة ذاتية تعن للمرء.
- ب - أن الأناية والسعي للمصلحة الشخصية والجشع - وهي الصفات التي يولدها النظام من أجل تسيير أموره - تفضي إلى الانسجام والسلام.⁴

وبناء على هذا، فإن كثيرا من مظاهر الغلو الاجتماعي والفكري والسلوكي، التي وقعت فيها الفكرانيات المتصارعة من العلمانيين والديانيين، مردها إلى تدخل النوازع النفسية التي تحجب المعاني والقيم الأدبية الفطرية.

فلو تأملنا بعمق كبير في بعض التوجهات الفكرية الحقوقية عند الفاعلين العلمانيين في المجتمعات العربية والإسلامية، لوجدنا أن هذه التوجهات أقرب إلى نوع من المرض النفسي الذي تقف وراءه لا موجبات عقلية مستساغة ولا مقتضيات التعددية المشروعة، وإنما أسباب فكرانية معاصرة، تتمثل بالأساس في نزعات ما بعد الحداثة الغربية التي أخذت توجهها فلسفيا يقوم على أساس اختزال الإنسان إلى "وحدة مستقلة بسيطة كمية، أحادية البعد، غير اجتماعية، وغير حضارية، لا علاقة لها بأسرة أو مجتمع أو دولة أو

مرجعية تاريخية أو أخلاقية، هو مجموعة من الحاجات المادية البسيطة المجردة التي تحددها الاحتكارات وشركات الإعلانات والأزياء وصناعة اللذة والإباحية⁵.

وهذا الاختزال التعسفي السافر مهد الطريق إلى التقويض الكامل للإنسان، والإجهاز على آخر ما تبقى من القيم الأخلاقية الإنسانية التي كانت تحتفظ بها الحداثة الغربية في طياتها، معلنا بذلك بداية طور الفردية المطلقة التي لا توقفها حدود ولا تشدها قيود، حتى أصبح الحديث ينصب، فقط، عن الحقوق المطلقة للفرد، وهي حقوق - وفق هذا التصور التقويضي ما بعد الحداثي - "تتجاوز حقوق المجتمع ومنظومته الأخلاقية والمعرفية [علما أن] هذا الفرد الحر من الناحية النظرية يسقط في قبضة الصبورة، التي تتحكم في أجهزة الإعلام الغربية عابرات القارة وصناعة اللذة"⁶.

ولقد أدى انخراط بعض الفعاليات الفكرانية - الإيديولوجية - العلمانية، لاسيما الحقوقية منها، في هذا التوجه الحقوقي ما بعد الحداثي إلى الدخول في صراع مع القيم الدينية الإسلامية، على اعتبار أنه ليس في القيم الإنسانية مثل القيم الدينية الإسلامية مناهضة لهذا التوجه الحقوقي المقبوض للإنسان، وسلخوا في هذا الصراع ثلاث استراتيجيات فكرانية، أي إيديولوجية، وهي:

أ - استراتيجية التميع

وتتجلى في سعي بعض العلمانيين إلى تمييع الحياة الثقافية للشعوب المسلمة بالجانب المنفصل عن القيم الخلقية الدينية من الثقافة الغربية، عبر الدفاع عن سياسات ثقافية وتربوية وتعليمية تعزز استيطان هذه الجانب وبسط سلطانه، بما يجعله ينال من القيم الإيمانية والأخلاقية التي تحملها ثقافات هذه الشعوب، حتى تنزوي وترضى بوضع لا يتعدى وضع "الطقوس الشكلية" أو "التقاليد الشعبية"، التي تثير فضول السائح، وتستحق رفوف المتاحف، أو على الأقل تتحول إلى ضرب من القيم المهجنة التي لا تخرج إلا إنسانا متعدد الوجهات يتقلب مع المنتجات الثقافية الاستهلاكية تلعب لون الحرباء.

ب - استراتيجية الهدم

ويتمثل هذا الهدم في السعي العلماني إلى تخريب قيم الثقافة الإسلامية بكل الوسائل المتاحة، مثل التشكيك في الثوابت العقدية للدين الإسلامي، والتطاول على مقدساته بدعوى تحري العلمية والنزاهة الموضوعية، والطعن في الحقائق التاريخية الإسلامية، وتتبع العثرات وشاذ الأحكام التي وقعت فيها بعض الممارسات في الفكر الإسلامي لأسباب مخصوصة، وتشويه صورة المسلم وبعض العلماء والمفكرين المسلمين في الكتب والمنشورات الورقية أو المواقع الإعلامية، والتخويف من الإسلام والافتراء عليه في أمور عدة، كزعمهم أن الإسلام ينكر حقوق الإنسان ويذل المرأة وينشر الدين بالقوة...

ج - استراتيجية التلبيس

ويتمثل في سلوك طرق التلبيس الفكري والثقافي والإعلامي، وبكل الوسائل المتاحة، وعلى رأسها تكنولوجيا الإعلام، من أجل غرس أنماط ثقافية مفصلة عن القيم الإيمانية العظمى الثلاث، وهي "الله" و"الوحي" و"الآخرة"، مما يؤدي، مع مرور الزمن، إلى تخريب إنسان مادي دنيائي خالص، بل إنسان غريزي إباحي كأنه بهيمة عجماء، تندهور معه الأخلاق بشكل لا يليق بمقام التمدن الإنساني الذي يدعونه.

وما يؤسف له أن يتماذى العلمانيون في هذه التوجه الذي تحكّمه عوامل نفسية دهرانية، في الوقت الذي بزغت فيه توجهات فلسفية وفكرية من العالم الغربي الذي يعد مهد الحداثة، تحذر من عواقب الاستمرار في الاختيار الدهراني المعادي للقيم الدينية، وتطالب

5 - عبد الوهاب المسيري، ما بين حركة تحرير المرأة والتمركز حول الأنثى: رؤية معرفية، مجلة المنعطف، العدد: 15 / 16 / سنة 1420 هـ - 2000 م، ص 78.

6 - عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق.

بضرورة تغيير جذري في شخصية الإنسان الحديث الذي أفرزته الحداثة الدهرانية الغربية، مشددة على ضرورة بناء هذا التغيير على المقوم الديني والأخلاقي، على اعتبار أنه المقوم الأقدر على مد الإنسان بالطاقة التغييرية المطلوبة لمواجهة تحديات هذا العصر.⁷ وإذا كان بعض غلاة العلمانية قد استحوذت عليهم النزاع النفسية الدهرانية حتى انحجبت فطرتهم بالمرّة، فبعض الديانين، هم أيضاً، نالوا نصيبهم من هذا الاستحواذ، وتمثل في كثير من السلوكيات كالنطع والنظرة الازدرائية إلى المخالف، والشتم والسب وغيرها، ولو تأملنا هذا الضرب من الغلو لوجدنا أن كثيراً منها يرجع إلى الإخلال بالمقوم الروحي، واتخذ هذا الإخلال عدة صور أبرزها اثنتان:

الأولى: التطهير

ويتمثل هذا التطهير في التعلق النفسي بظاهر الأعمال الدينية، من العبادات الظاهرة ومظاهر السلوك الخارجي، وإغفال المعاني والمقاصد الخلقية والروحية، التي تعتبر أساس التدين برمته، حتى كاد أن يكون هذا التطهير أساس الولاء والبراء ومقياس صحة التدين عند بعضهم، ونحن إذا قلنا هذا فلسنا نقصد منه أبداً التنقيص من هذه المظاهر لأنها من أحكام الدين الإلهي المنزل التي ينبغي العمل بها، وإنما قصدنا هو "عدم الغلو في تضخيم المظاهر على حساب الأحكام الكلية الكبرى، من أمور الحقائق الإيمانية وأصول العبادات والأخلاق الإسلامية الكبرى، وأمّهات الفضائل وأمّهات الرذائل، والتربية على ذلك كله تحلية وتخلية، - وأن نقبل من الناس تدينهم في زمان لان فيه الدين كثيراً - على سبيل التدرج الأولى فأولاً، وأن نأخذهم بالرفق على منهج الكتاب والسنة في ترتيب حقائق التشريع تعليمًا وتزكية"⁸.

الثانية: تضخيم الموقف العقدي على حساب الموقف التعارفي

ويتمثل هذا التضخيم في اعتبار الانتماء العقدي أساس التعامل مع الغير، بحيث نجد كثيراً من الإسلاميين ينظرون إلى الآخر المخالف في العقيدة نظرة عداوة، بحيث يصبح عندهم هذا المخالف بمثابة المعتدي الذي يستحق المحاربة، وانجر هذا الموقف ببعضهم إلى الانغلاق على الذات وغلق الباب في وجه كل ما يأتي من الآخر من غير تمييز بين النافع والضار، بينما التعامل مع الغير في الممارسة الدينية يحكمه الموقف التعارفي، وهذا الموقف يبنى على ثلاثة مبادئ أساسية وهي:

المبدأ الأول: دعوي، ويتمثل في مبدأ الدعوة إلى الله جل وعلا، القائم على الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالحسنى.

المبدأ الثاني: أخلاقي، ويتجلى في مبدأ حسن المعاملة، فالاختلاف في العقيدة لا يبطل الموقف الأخلاقي، الذي يقتضي من المسلم أن يتحلى بأجمل الأوصاف ويتجمل بأحسن الأخلاق في التعامل مع الغير، ويعترف بحقوقه حتى لو خالف عقيدته وجار على حقوقه.

المبدأ الثالث: وهو أخلاقي أيضاً، ويتمثل في مبدأ التعاون على المعروف، فالمسلم مطالب بمد يده للغير، ولو كان مخالفاً، من أجل التعاون على جلب الخير للإنسانية ودفع الظلم عنها، لأن الحكمة ضالة المؤمن.

ولا مطمع للإنسان في التحرر من هذه الاعتبارات النفسية ما لم يدخل في مجاهدتها ومقاومتها، فعلى الفكر العلماني المتطرف أن يدخل في مراجعة ذاته بعمق كبير حتى يعلم أن "الحاجة الدينية مغروسة في الشروط الأساسية لوجود النوع الإنساني"⁹، أو على الأقل يعاود النظر في علاقته بالمجتمع الذي نشأ فيه، حتى يتمكن من استرجاع ذاكرته، فيعلم أنه يعيش في مجتمع شكل فيه الدين عمقه الحضاري والثقافي، وأنه ليس من العقل أن نحمله على الانسلاخ من هذا الرصيد الثقافي والحضاري تحت عناوين حقوق الإنسان

7 - يقول إريك فروم "الدوافع الدينية هي مصدر الطاقة الدافع للرجال والنساء لإنجاز تغيير اجتماعي جذري، ويترتب عن هذا أن يستحيل الوصول إلى مجتمع جديد إلا إذا حدث تغيير عميق في الضمير الإنساني" [الإنسان بين الجوهر والمظهر، ص 125]. ويقول "ألبرت شفايتزر" "المشاكل المعقدة التي علينا علاجها، وحتى تلك القائمة كلها في الميدان الاقتصادي والمادية، لا يمكن في نهاية الأمر حلها إلا بتغيير باطن في الخلق" [فلسفة الحضارة، ص 52].

8 - الأخطاء الستة للحركة الإسلامية، ص 165.

9 - إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ص 128.

والمواثيق الدولية والحدائق الكونية، التي لا تعدو كونها مفاهيم أنتجها الإنسان الغربي في سياقه التاريخي الخاص الذي لا يلزم غيره من الأمم الأخذ بها على الطريقة التي طبقت بها في الغرب.

أما الفكر الدياني المتشدد فعليه هو أيضا أن يعيد النظر في تدينه، ويجتهد في التخلص من تضخم الاعتبارات النفسية على حساب الاعتبارات الدينية الروحية، لأن التدين الحقيقي في الممارسة الإسلامية يقوم على أساس السعي إلى كشف حجاب النفس عن الفطرة، أو قل الروح، بواسطة أعمال التزكية الروحية، وفق أحكام الشرع الإلهي المنزل، ووفق المنهج التربوي النبوي الذي سار عليه صلحاء المسلمين من رجال التزكية الروحية والتربية الأخلاقية، ذلك لأن عمل التزكية الروحية الدينية هو "العمل الجذري الذي إذا دخل فيه الإنسان، أخذ يقطعه عن سابق أحواله، وعلى قدر تغلغله فيه، يكون انقطاع هذه الأحوال عنه، حتى يخرج إلى أضدادها، إذ يتولى تحريره من سلطان النفس عليه"¹⁰، وإذا تحرر من هذا السلطان يصبح تعامله مع الحقيقة الدينية ومع غيره مسددا بنور الفطرة، وموجها بالهدي الرباني، وتبدأ أفعاله وسلوكاته في الابتعاد عن التطرف بالتدريج.

والحاصل أن مكافحة الغلو الفكري في الدين لا يمكن أن يتحقق إلا بشرط الدخول في التجربة الروحية الإيمانية، ومجاهدة النفس بواسطة العمل الروحي التزكوي، لأن من شأن هذه المجاهدة أن تقوم الجوانح، وتطهر القلوب من رذائل الأخلاق وقبيح المعاني، سعيا إلى تجديد الصلة بالفطرة الأدمية الأصلية، التي تعتبر مستودع كل معاني الخير والصلاح، فيتسع بذلك نطاق العقل وتقهر رعونة النفس.

3- آفة العقلانية المجردة والغلو في الدين

لقد تعلق المهتمون بالإصلاح الفكري والتغيير الثقافي بالعقلانية تعلقا شديدا، اعتقادا منهم بأن التوصل بها في تأمل النصوص الشرعية وسيلة كافية لتجاوز الجمود الفكري والنهوض بالتنوير الثقافي والفلسفي، واتخذ هذا التوصل اتجاهاً اثنين: الاتجاه الأول: اتجاه العلمانيين¹¹، ويقوم هذا الاتجاه على أساس التوصل بالعقلانية المجردة في قراءة النصوص الدينية وتأملها، إذ سلطت على هذه النصوص الآليات والمفاهيم المنهجية والعلمية التي أنتجها العقل المجرد الغربي من غير ملاحظة شرط مدى مناسبة هذه الآليات والمفاهيم للموضوع الديني، واقعة بذلك في الإخلال بشرط المجانسة المنطقي¹². ولقد أدى هذا التوصل إلى غلو العلمانيين في الدين أيما غلو، واتخذ هذا الغلو ثلاثة مظاهر، وهي كالتالي:

أ- عقلنة النص الديني

ويتمثل في تسليط العقل الحدائي/ العلماني على النص القرآني، من غير ضابط ولا قيد، على اعتبار أنه نص ديني مثله مثل أي نص ديني آخر، توحيداً كان أم دينياً، متوسلين في هذا التسليط بكل آليات النظر والبحث العلمية والمنهجية الحديثة التي اصطنعها النظار الغربيون، مثل الوسائل المنهجية المقررة في علوم الإنسان والاجتماع، فضلا عن النظريات النقدية الحديثة كالبنويات والتفكيكيات والحفريات¹³.

ب- أرخنة النص الديني

10- طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 25-26.

11 - لمزيد من الاطلاع على تفاصيل فراءات العلمانيين للنص الديني، ينظر على سبيل المثال: كتابات ناصر حامد أبو زيد ("مفهوم النص"، "النص والسلطة والحقيقة"، "فلسفة التأويل"، "نقد الخطاب الديني"...) وكتابات محمد أركون (الفكر الإسلامي قراءة علمية، الأنسنة والإسلام، الإسلام الأمس والغد، نافذة على الإسلام ...) وكتابات علي حرب (نقد النص، نقد الحقيقة ...) وكتابات عزيز العظمة (التراث بين التاريخ والسلطان)، عبد المجيد الشرفي (الإسلام بين الرسالة والتاريخ)، طيب تيزيني (النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة)، جلال العظم (نقد الفكر الديني)....

12. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 23.

13. أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 187. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 5 - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 108، 109، نصر

حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 24.

ويتمثل في حصر النص القرآني في إطاره التاريخي المخصوص، على اعتبار أنه إنتاج ثقافي خاص بهذا الإطار التاريخي دون سواه، مثله في ذلك مثل أي نص أدبي، وتوسلوا في ذلك بآليات وأدوات محددة، تقوم بربط الآيات القرآنية بظروفها البيئية والزمنية، فضلا عن سياقاتها المختلفة، مثل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني وتعميم الصفة التاريخية على العقيدة والعبادات¹⁴.

ج-أنسنة النص الديني

ويتجلى في السعي إلى نقل النص القرآني من الإطار الغيبي الذي يجعله وضعاً إلهياً إلى الإطار البشري الذي يجعله نصاً لغوياً مثله مثل أي نص لغوي بشري آخر، باعتباره نتاجاً للمقومات الثقافية واللغوية والسياقات التاريخية والاجتماعية للمجتمع العربي¹⁵. إن سعي العلمانيين إلى تسليط هذه المفاهيم المنقولة على النص القرآني، من غير ضابط ولا حد، ناتج عن الاعتراض بالعقل العلماني المادي، وفي هذا مغالطة منهجية، لأن هذا العقل ليس بمقدوره أن يحقق في القضايا الدينية، نظراً لأنه عقل ضيق، أو قل عقل أفقي غير عمودي، إذ ينظر إلى الوجود الذي يحياه الكائن الإنساني على أنه وجود لا يمكن أن يكون إلا في عالم واحد، وهذا العالم الواحد هو العالم الذي بين يديه، أو ما يسمى بالعالم المرئي، حتى أنه يصح أن نصفه بالعقل الزاحف، على اعتبار أنه يحصر تطلعاته في نطاق الحياة المادية، فحيثما توجه لا يرى إلا أفق المحسوسات، ناسياً أن الإنسان كائن مزدوج الوجود، إذ يزدوج وجوده في عالم الشهادة بوجوده في عالم الغيب.

وعلى هذا تكون النظريات والوسائل المنهجية الغربية الحديثة التي توسل بها العلمانيون في التعامل مع النص الديني قاصرة في تبين حقيقة هذا النص قصور العقل العلماني الذي أنتجها، فيكون إصرار العلماني على تسليطها، بإطلاق، على النص القرآني يندرج لا في باب الممارسة العقلية العلمية وإنما في باب الغلو العقلي في الدين، على اعتبار أن الاشتغال بها على النص القرآني هو اشتغال يتجاوز بها حدود مجالها المعرفي الضيق الذي هو مجال المحسوس.

ولعل هذا الغلو في تسليط هذه النظريات والوسائل المنهجية، من غير حد ولا ضابط، هو الذي جعل العلمانيين يصلون إلى أحكام ونتائج متهاشة وغير متماسكة، يقول "رون هالبر" في سياق نقده لمنهج "محمد أركون"، "إن هذه الدراسة المقتضبة التي خصصتها لنقد منهج "فوكو" الأثاري، ونقد تفكيك "ديردا" الذي ينهل منه "أركون" مصطلحاته، كان هدفها إظهار مدى افتقار هذه المناهج إلى التحديد عند تطبيقها على النصوص الدينية... إن التفكيك كما طبقه مفكرو ما بعد البنيوية، يهدم مفهوم تعالي ومفهوم الفاعل، سواء كان ذا طبيعة بشرية أو إلهية، فهو إذن لا يصلح للاستخدام في مجال معطيات الإسلام إلا بطريقة منفردة واصطفائية"¹⁶. صحيح أن الأحكام الشرعية، النصية والاجتهادية، تنطوي على قدر من العقلانية المصلحية، على اعتبار أنها معللة بمراعاة مصالح الخلق، وصحيح أيضاً أن كثيراً من هذه الأحكام ارتبط نزوله بسياقات وظروف محددة، لكن متى وضعنا في الاعتبار السياقات التاريخية الحديثة التي ظهرت فيها دعوات العلمانيين إلى تطبيق هذا المنهجيات المستوردة، تبين أن الهدف عندهم من القول بعقلنة النصوص الدينية وأرختها ليس مجرد الإخبار بأن للأحكام الدينية عقلانية معينة وأنها مرتبطة بسياقات نزولها وظروف تطبيقها، نظراً لأن هذه الحقائق تعم كل خطاب يحدث في الزمان والمكان، دينياً كان أم بشرياً، وإنما الهدف من هذا القول هو التلميح إلى أن العقلانية والظروف والسياقات قد تبدلت بالمرّة، إذ لم تعد تربطنا أي صلة بالعقلانية التي اختصت بها الأحكام الشرعية والسياقات والظروف التي شهدت نزول هذه الأحكام وتطبيقها، الأمر الذي يلزم عنه، في زعمهم، أن تتبدل الأحكام الشرعية، هي الأخرى، بالقدر الذي يجعلها تقطع صلتها بالأحكام السابقة.

14 - الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص212 - مفهوم النص، ص 15 - نقد الخطاب الديني، ص 85 - 88 - 89.

15 - مفهوم النص، ص 24 - 34 - نقد النص، ص 203.

16 - العقل الإسلامي أمام تراث الأنوار: الجهود الفلسفية لمحمد أركون، ص 214.

ولا يخفى أن هذا التصور النقدي العلماني ينطوي على دعوة غير مباشرة إلى الخروج من التشريع الديني إلى التشريع الوضعي البشري، وإذا ثبت هذا ثبت معه أن قصد هؤلاء العلمانيين ليس سوى السعي إلى إلحاق الشعوب الإسلامية بالثقافة الغربية وفصلها عن هويتها الدينية والثقافية، مع التستر تحت عناوين متعددة كالموضوعية العلمية والممارسة العقلانية والتنوير الفكري وغيرها.

الاتجاه الثاني: فهو اتجاه بعض الديانيين، ويقوم على أساسين:

الأول: غلو إفراط، ويتمثل في إفراط العقل النظري، بالقدرة على التأمل في النصوص الدينية، على اعتبار أن قيمة هذه النصوص تنحصر في التصورات والأفكار التي تنال بهذا التأمل، وأن العمل بهذه التصورات يكفي لربط الصلة بأصحاب هذه النصوص والعمل بها على طريقتهم وإيجاد الحلول المناسبة للمشكلات القائمة¹⁷.

والثاني: غلو تفريط، ويتمثل في الاكتفاء بالاشتغال بالأعمال الدينية الفرضية دون الأعمال التركيبية النفعالية، على اعتبار أن هذه الأعمال التركيبية النفعالية أعمال زائدة يثاب فاعلها ولا يعاقب تاركها، ولا تأثير لتركها على فهم معاني الدين الحقيقية. ولئن كان هذا التصور يبدو معقولاً في ظاهره إلا أنه يمكن الاعتراض عليه بما يلي:

الاعتراض الأول: أن الأصل الذي انبنت عليه الممارسة الدينية هو تأسيس النظر على العمل التركوي الروحي، فحقيقة التدين أنها تجربة إيمانية روحية يدخل فيها الإنسان بكليته، على مقتضى أحكام الوحي "الإلهي المنزل".

الاعتراض الثاني: الاصطدام بعائق المكونات السيكولوجية الوجدانية والطبقات المعرفية التي تراكمت في الذات عبر الفارق الزمني بين الناظر وبين النص الأصلي، بحيث تتدخل في نظره إلى النصوص الدينية، فتحمله على تأويلات وتفسيرات بعيدة عن جوهر الدين، وهذه المكونات لا مقدرة له على التخلص منها بواسطة النظر لأن النظر لا يتولد منه إلا نظر مثله.

الاعتراض الثالث: أن العقل النظري لا مقدرة له على فهم معاني النصوص الدينية والتحقق بها إلا في جانبها الظاهر، المتمثل في جملة الأشكال المادية والصور الخارجية للأحكام الدينية دون الحقائق الروحية والمقاصد الأخلاقية التي تنبني عليها هذه الأحكام.

الاعتراض الرابع: أن الاكتفاء بالعقل النظري في فهم القول الديني يورث التعلق بالظاهر، فيفوت على الناظر إدراك المعاني الباطنية للدين، على اعتبار أن هذه المعاني ذات طبيعة لا نظرية وإنما روحية، أي أنها لا تدرك بمجرد النظر وإنما تدرك بوصل هذا النظر بتجربة الجهاد الروحي القائم على أساس التغلغل التدريجي في الاشتغال بأعمال تركية القلب وفق أحكام الشرع الإلهي المنزل.

وهذا الغلو في الرهان على وسائل العقل النظري، من قواعد أصولية ولغوية وفقهية وأعراف العرب في التخاطب، التي لا يمكن أن تفقه إلا الأعمال الظاهرة من الحقيقة الدينية دون الأعمال الباطنية، أدى بالديانيين إلى غلو تفريط خفي في الجانب الروحي الذي يعتبر أساس صلاح الأعمال كلها، بل أساس صلاح المشروع الإسلامي برمته.

ولا سبيل إلى تجاوز حدود هذا العقل النظري إلا بالدخول في الاشتغال بالعمل التركوي الروحي والتغلغل التدريجي في مراتبه أو قل الدخول في التجربة الإيمانية الروحية العملية، لأن هذه التجربة إذا انبنت على الإخلاص أمدت الناظر في النصوص الدينية بـ"مجموعة من القيم والمقاصد والمعاني المستمدة من الممارسة العملية، ومتى تزود المفكر، أو الباحث، الإسلامي بهذه القيم الروحية، انفتحت له في الخصائص والآليات والقواعد والقوانين التي يمد بها النظر، إمكانات مختلفة في توظيفها وتوجيهها وإعادة تشكيلها وترتيبها، إمكانات لا تنفتح له أبداً بدون هذه القيم"¹⁸.

17 - العمل الديني وتجديد العقل، ص 99.

18 - حوارات من أجل المستقبل، ص 140.

كما أن الدخول في هذه التجربة الإيمانية الروحية ليس هروبا من الواقع أو انغلاقا على الذات مثلما يزعم البعض، وإنما هو، على العكس من ذلك، عبارة عن مزاجية تغيير الواقع من الخارج بالتغيير من الداخل، من أجل إحياء القيم في الفرد وغرسها في المجتمع وتشخيصها في الفضاء العام حتى تصير أفعالا ملموسة لا أقوالا ملفوظة.

4- آفة التعصب والغلو في الدين

إن ركوب آفة الغلو في الدين عند الفاعل الديني والعلماني، كثيرا ما يكون مرده إلى آفة التعصب الفكري، فالمصاب بآفة التعصب، كما هو معلوم، لا يتبغي غير مسلك العقلانية المتفردة، وهذه العقلانية تقوم على أساس الاعتقاد بقطعية ما تتوصل إليه من أحكام ونتائج، ضاربة عرض الحائط كل الاجتهادات والإنتاجات العقلية المخالفة، كأنما لسان المتعصب يقول: كل ما خالف ما توصل إليه عقلي فهو باطل، جاعلا من إنتاج عقله معيارا للحكم على عطاءات غيره، بينما الواقع أن ما يصل إليه العقل الواحد من فهم وحقائق لا يعدو أن يكون إمكانا واحدا من الامكانيات العقلية المتعددة التي تمتلكها الطاقة العقلية البشرية.

إذا كان الأصل في الممارسة العقلية اختلاف الأنظار ولا يصار إلى الاتفاق إلا بدليل، فإن المطلوب من الناظر ليس الجمود على رأيه وإنما الاشتراك، أو قل التعاون، مع الخصم في الاجتهاد في طلب أقوى الأدلة والبراهين التي تكشف الحجب عن الحقيقة وتوصل إلى تحقيق الصواب.

إن التعصب للرأي، قائم على تصور مفاده أن الطريق إلى الحق، أو قل الصواب، لا يمكن أن يكون إلا واحدا، بينما الواقع أن "طريق الوصول إلى الحق ليس واحدا لا ثاني له، وإنما طرق شتى لا حد لها، لأن الحق هو نفسه على خلاف الرأي السائد، ليس ثابتا لا يتغير، بل أصله أن يتغير ويتجدد، وما كان في أصله متجددا، فلا بد أن يكون الطريق الموصل إليه متعددا، وحيثما وجد التعدد في الطريق فثمة حاجة إلى قيام حوار بين المتوسلين بما أو السالكين لها"¹⁹.

وعلى هذا، فإن التغلب على الغلو في الدين الناتج عن التعصب لا يمكن تحصيله إلا باتخاذ منهج العقلانية الحوارية، أو المناظرة، فهو السبيل النافع والطريق الجاد لتقويم الغلو في النزاعات الفكرية والاختيارات المنهجية المستجدة، وللنظر في التغيرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي والمعرفي الحديث، وترجع نجاعة منهج العقلانية الحوارية في محاصرة أسباب الغلو إلى لاعتبارات أخلاقية وعقلية وهي: الاعتبار الأول: أن تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة، فئات أو أفراد، يفضي مع مرور الزمن إلى تقليص شقة الخلاف بينهم، وذلك لدخول هذه الأطراف في استفادة بعضها من بعض، فإذا أنزل الخلاف منزلة الداء الذي يفرق، فإن الحوار ينزل منزلة الدواء الذي يشفي منه²⁰.

الاعتبار الثاني: أن سلوك مسلك العقلانية الحوارية يؤدي إلى تنمية روح الجماعة الصالحة، والقضاء على آفات العنف والفرقة والشقاق - الذي يقوم على الآراء التحكيمية غير المدللة - ذلك لأن طريقة الحوار الاختلافي النقدي، "توافق الجماعة كل الموافقة، وتقويها بما تقوية، إذ تقتضي بأن تقوم علاقات التعامل فيها من جهة، على فعل الإقناع الذي يحمل تمام الاعتبار لذات الغير، ومن جهة ثانية، على فعل الإذعان الذي يحمل تمام الاعتبار للصواب [...] [كما أنها] توجب أن تقوم علاقات التعامل فيها من جهة، على مقتضيات العقل التي تحدد للمتنازعين أدوارهم، ومن جهة ثانية، على مقتضيات الاجتهاد - لا التقليد والتحكم - التي تضمن لهم مواجهة أطوار حياتهم [...] و تقتضي - كذلك - بأن تقوم علاقات التعامل فيها، من جهة، على مقتضى المساواة في الحقوق والواجبات بين أفرادها، ومن جهة ثانية، على مقتضى طلب جمعهم على الرأي الصائب من آرائهم"²¹.

19 - الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 27، في أصول الحوار ص 20-28

20 - في أصول الحوار، ص 20.

21 - الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 332 وما بعدها.

الاعتبار الثالث: أن الحوار يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه، بما لا يوسع ولا يعمقه النظر الذي لا حوار معه، إذ الحوار بمنزلة نظر من جانبين، وليس النظر من جانب واحد كالنظر من جانبين اثنين، - إذ يكون العقل في النظر من جانبين متقلبا - (...) والعقل الذي لا يتقلب ليس بعقل حي على الإطلاق، والعقل الذي يبلغ النهاية في التقلب هو العقل الحي الكامل... فيكون عقلا أوسع وأعمق، وإلا فإن تقلبه أكثر من هذا، متى علمنا أن أدلة الجانبين لا يجتمع بعضها إلى بعض فحسب، بل يزدوج بعضها ببعض، ومعلوم أن في الازدواج من الكثرة ما ليس في الاجتماع، بحيث تزداد سعة العقل وعمقه درجات كثيرة في حالة الازدواج منها في حالة الاجتماع²².

الاعتبار الرابع: أن العقلانية الحوارية الكلامية، باعتمادها أقوى وسائل الاعتراض والاستدلال، تصبح عاملا حاسما في تحديث أدوات المقاربة والتنظير ورفع مستواها الإجرائي وقوتها الإقناعية لدى المفكر المسلم²³.

وإذا كان الطريق إلى الحق أو الصواب يتطلب من الناظر أن يتعاون مع غيره في طلبه، على اعتبار أن الصواب لا يدرك كله من جانب واحد وإنما من جوانب متعددة، وكان الحوار لا يسعى إلى شيء مثلما يسعى إلى إقامة معرفة ممتحنة، تكون ثمرة الامتحان بواسطة الأدلة والبراهين القوية من جانبين على الأقل، وأنه لا يحرص على شيء مثلما يحرص على إقامة مجتمع صالح يدبر شؤونه على مقتضى الشورى القائمة بين أفرادها، فإن "الذي يغلق باب الحوار أو يخل بأدبه يميّت في نفسه روح العقلانية النافعة، (...) ومن يميّت هذه الروح يقطع الأوردة التي تحمل إليه هذه المعرفة الممتحنة، فيضيّف نطاق عقله ويتسع نطاق هواه، (...) وليس هذا فحسب، بل إنه يميّت في نفسه روح الجماعة الصالحة (...) ومن يميّت هذه الروح يسد المسالك التي تنقل إليه العمل المشترك، فيحرم نفسه من تقويم أفعاله وتهذيب أخلاقه، فتتقوى دواعي الاستئثار في نفسه وتضعف دواعي التعاون فيها"²⁴.

فلو أن العلمانيين والإسلاميين تجردوا من كل العوائق النفسية والاديولوجية والمعرفية المتراكمة، ودخلوا في حوار عقلائي حقيقي، وفق ضوابطه المنطقية ومبادئه الأخلاقية، انطلاقا من مجالهم التداولي الإسلامي وواقع الشعوب الإسلامية وهومها وحاجاتها، لتمكنوا من اكتشاف كثير من الأخطاء التي تنطوي عليها تصوراتهم وتبين غير قليل من المفهومات الفكرية التي وقعوا فيها، ولتمكنوا من تجاوز كثير من الخلافات العقيمة التي لا تزيد الشعوب الإسلامية إلا مزيدا من التيه والفرقة، ولتمكنوا أخيرا من استعادة الريادة الإبداعية والقدرة الاجتهادية والتعاون المعرفي التي تميز بها أسلافهم، فالعقلانية الحوارية ضرورة لا غناء عنها وعلاج لا مناص منه، ولا ينبغي غيرها سبيلا إلا من أنزل رأيه منزلة الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أو من يتبع الشذوذ في قوله مطبقا قاعدة "خالف تعرف".

علي سبيل الختم

الحاصل مما سبق أن غلو الفكر التحديثي في الدين، يقع فيه العلماني مثلما يقع فيه الدياني، مع اختلافهم في طبيعة هذا الغلو، وتفاوتهم في درجاته وخطورته، فغلو العلماني يحركه هوس الهدم، بينما غلو الدياني يحركه هوس إقامة الدين. وأسباب هذا الغلو ترجع بالأساس إلى المنطلقات الفكرية والأسس المنهجية والأوصاف الخلقية التي توجه المتعامل مع النص الديني، سواء كان علمانيا أم ديانيا، بحيث تقف عائقا أمام هذا المتعامل في إِبصار معاني الدين وإدراك أسرارها، على اعتبار أن إِبصار هذه المعاني وإدراك هذه الأسرار لا يمكن أن يتحقق أبدا إلا عن طريق الاجتهاد في التحرر من الاسترقاق الذي تمارسها علينا الأشياء والنزعات النفسية والعقلية والمذهبية، والسعي في استعادة معاني النزاهة والعدل والانتصار للحق، كائنا من كان قائله، لأن مثل هذا الاجتهاد والسعي يمكنان كلا الطرفين، العلماني والدياني، من استرجاع قوة البصيرة.

22. في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 20-21.

23. في أصول الحوار، ص 20. 21. 158. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 332 وما بعدها.

24. حوارات من أجل المستقبل، ص 6. 7.

وهذه القوة تجعل العلماني يدخل في مراجعة نظراته إلى الدين الإلهي المنزل، بما يجعلها نظرة مستقيمة تنأى به عن مسالك الغلو، أو على الأقل تجعله يبصر بأن هذا الدين يشكل الأساس الذي قامت عليه هوية المجتمع المسلم وثقافته، وأن جرم السعي إلى استئصاله من المجتمع أشبه بجرم إبادة أهله، على اعتبار أن المعاني الدينية هي الأوردة التي تحمل إلى الإنسان معاني الوجود برمته. كما تجعل الدياني يبصر بأن التدين الحق ليس مجرد التعلق بأحكام الدين في الظاهر فحسب وإنما، أيضاً، التحقق بمعانيه الروحية في القلب، بل هو بناء لهذه الأحكام على هذه المعاني، بحيث يكون التجمل بظاهر الأعمال الدينية ثمرة لتغلل المعاني الروحية في القلب، ومتى انبنى التدين على هذه الحقيقة أصبحت تسري في صاحبه معاني الرحمة والألفة والمحبة والعدل، وتقوى فيه نوازع نشر الخيرات وتعميم المنافع ودفع المضار، المعنوية والمادية، بالحكمة والرفق واللين.

المراجع:

- الإمام الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3/1407هـ.
- الإمام الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3/1420هـ.
- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط4/2006 - ط1/1989.
- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط3/2007.
- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط2/2006.
- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، ط2/2008.
- طه عبد الرحمن، روح الدين، المركز الثقافي العربي، ط1/2012.
- مجلة المنعطف، العدد: 15. 16، السنة 1420 هـ / 2000م.
- ضاهر عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقى، ط2/1998.
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هشام صالح، دار الطليعة، ط4/2009.
- محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هشام صالح، دار الطليعة، ط2/2005.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هشام صالح، المركز الثقافي العربي، ط2/1996.
- محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، محمد أركون، دار الساقى، بيروت، ط3/1996.
- محمد أركون، الأنسنة والإسلام، ترجمة محمود غريب، دار الطليعة، بيروت، ط1/2010.
- محمد أركون، الإسلام الأمس والغد، ترجمة علي المقلد، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1/2008.
- محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهم، دار عطية للنشر، بيروت، ط1/1996.
- ناصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، ط3/2007.
- ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، ط8/2008.
- ناصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة"، المركز الثقافي العربي، ط5/2006.
- ناصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط6/2006.
- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط5/2008.
- علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط4/2005.
- علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة" المركز الثقافي العربي، ط4/2005.
- عزيز العظمة، التراث بين التاريخ والسلطان، دار الطليعة، بيروت، ط1/1987.
- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط8/2008.

- جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط 2009/10.
- طيب تيزني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997.
- عبد الكريم خليل، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط 2004/1.
- أحمد عاصف، الإسلام والعلمنة، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط 2004/1.
- سيد محمد القمني، أهل الدين والديمقراطية، دار مصر المحروسة، ط 2006/1.
- سيد محمود القمني، حروب دولة الرسول، مدبلي الصغير للنشر، ط 1996/2.
- سيد محمود القمني، أهل الدين والديمقراطية، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط 2006/1.
- سمير أمين، نقد خطاب الإسلاميين، مطبعة تيسير، الدار البيضاء، ط 2010/1.
- عبد الوهاب المؤدب، أوهام الإسلام السياسي، دار تبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 2002/2.
- هشام صالح، الإسلام والانغلاق التاريخي، دار الطليعة، بيروت، ط 2001/10.
- جلال العظم، نقد الفكر الديني "صادق جلال العظم، دار الطليعة بيروت، ط 2009/10.
- محمد الشرفي، الإسلام والحرية الالتباس التاريخي، دار الجنوب للنشر، تونس، 2009/2002.
- أحمد النعيم، الإسلام وعلمانية الدولة، دار ميريت، القاهرة، ط 2010/1.
- عاطف أحمد، الإسلام والعلمنة، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط 2004/1.
- رون هالبر، العقل الإسلامي أمام تراث الأنوار: الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة جمال شحيد، الأهالي للتوزيع والنشر، ط 2001/1.
- ألبرت شفايتز، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة.
- إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، العدد 140.