حتمية تنمية الوعي الفكري الحداثي التعددي في المجال العربي الإسلامي لمحاربة العنف والتطرف الفكري

أ/ فاطمة بقدي/ كلية العلوم السياسية والعلاقات/ الدولية جامعة الجزائر 03

Bakdi_fatima@yahoo.fr

الملخص:

يندرج الفكر النقدي والممارسات التحديثية في المجال الإسلامي ضمن ثلاثية نقد الذات، نقد الواقع ونقد الآخر —سواء ضمن نفس دائرة الانتماء الفكري أو الآخر الحضاري-. وقد اشتغل العديد من الدارسين على هذا المبحث منذ عهود خلت، وفي الفترة المعاصرة نجد العديد من الدارسين الذين ركزوا على مباحث كالفكر العربي الإسلامي، الهوية الفكرية—الذاتية-بأدوات متباينة أساسا من الآخر الحضاري- أركون الجابري أساسا-كما أن الفكر هو نتاج الواقع —البعد التاريخي أو تاريخية الفكر- نتيجة سلسلة التطورات والتغيرات والمتغيرات المتداخلة الاتجاه نحو ردود متباينة، في شكل عنيف "متطرف، محافظ، إصلاحي أو حتى التأسيس للتيارات النقدية. وقد تطورت الدراسات في النصف الثاني من القرن العشرين لنقد الفكر الديني الأصولي مع صادق جلال العظم، نصر حامد أبو زيد، محمد أركون وغيرهم. المقاربة التأويلية هي أحد المقاربات الحديثة ضمن العلوم الاجتماعية والإنسانية الموجودة في المجال العربي الإسلامي داخل كل انواع التيارات الفكرية عن وعي أو دون وعي بها كممارسة لأن التأويل باختصارها هو **عملية لا نهائية لمفاوضة المعنى** ضمن الاهتمام بدراسة الروابط بين الدين-المجتمع-الفكر-التاريخ، لأن الظاهرة الاجتماعية الإنسانية ظاهرة مُركبة لذا يجب دراستها بشكل مركب.

Abstract :

Critical thinking and modernity can be traced in the Islamic sphere within: self-criticism, critique of reality and criticism of

the Other-within the same belonging or otherness, other civilization. Many scholars have been working on this subject for a long time. In the modern period, many chapters are included mainly the Arab-Islamic thought, the self-intellectual identity, using e different approaches and scientific tools, mainly from the western civilization. In addition, thought is only the product of reality and the different - the historical dimension and the history of thought - as a result of a series of successive changes, resulting and leading to different reactions, either "extremist, conservative, reformist Or even the establishment of the critical thinking which have developed in the second half of the twentieth century to criticize the fundamentalist religious thought, Sadiq Jalal Azm,Nasr Hamid Abu Zeid, Mohammed Arkoun and others. The Hermeneutic approach is one of the modern approaches within the social and human sciences that exist in the Arab Islamic field within all kinds of intellectual currents consciously or unconsciously as a practice because the interpretation is an infinite process of negotiation of the meaning within the interest of studying the links between religion, society, thought, and history. Because the human social phenomenon is complex, it must be studied in a complex way.

مقدمة:

عندما نتابع في وسائل الإعلام والاتصال الحديثة أخبارا من أمثال: "طفل لا يتجاوز الاثنا عشر ربيعا يُبايع التنظيم الدولة في العراق ويقتل باسمه لأنه يمثل الدين الحق.."، عندما "تشد طالبة جامعية مُتعلمة وفي عمر الزهور رحالها إلى بؤر التوتر في الشرق الاوسط، لتموت وباسم الدين..."، عندما تلاحظ تحول وسائل التواصل الاجتماعي "مصدر للمعلومة الدينية، للأحكام، للفكر الديني" بالنسبة للعديد من المستخدمين، عندما يتم قصف أماكن العبادات والمؤمنين من مختلف الأديان والمذاهب. تستوقفنا كل هذه الصور وغيرها –كجزء من روتين واقعنا اليومي–لنطرح السؤال الوجودي المحوري عن التفكير حول الدين في أيامنا وعصرنا هذا. فمن السهولة بما كان الكتابة حول الإسلام والتطرف، الهجمات الإرهابية، الجماعات المتطرفة، وبالنظر إلى الواقع المرير الذي تمر به المجتمعات العربية الإسلامية وحتى بعض المجتمعات الغربية بفعل هذه الهجمات، إذ أضحت مختلف أشكال التطرف من الروتين اليومي في هذا العالم، وخاصة مع تنشيط الآلة الإعلامية التي نجحت إلى حد بعيد في ترسيخ "صورة" معينة عن الإرهاب والإرهابيين، كالنجاح في تمرير وبنعومة حاذقة فكرة الإسلام هو أصل الإرهاب، أن الدين هو الذي يدعو للقتل ويُشرعنه.

بالمقابل، فإن التحليل الهادئ الرصين يدعونا للوقوف عند مكمن الخلل الدلالي هذا، أصعب قليلا، بعيدا عن الاستهلاك الإعلامي وصوره النمطية، وإنما التركيز على المجال الفكري العربي الإسلامي، وكيف ينظر المفكرون إلى الفكر الإسلامي، الفكر الديني، الاجتهاد، التأويل وغيره من المواضيع المتشابكة التي تُشكل رؤيتنا لأنفسنا، لواقعنا وللآخر وللعالم ككل، أي الفكر كمنظور تفسيري–تأويلي–تحليلي للوجود. إضافة، للبعد التاريخي المحسوس لهذا التواجد على هذه الأرض في هذه اللحظة، أي كيف نتعامل مع الأدوات الفكرية لهذا الزمان؟ لكي نسأل الأسئلة الحارقة لواقع محترق، هل مجال التفكير الديني منشطر عن المجالات الفكرية الأخرى؟ ما يساعدنا على الولوج لموضوع الدراسة

الذي تتمحور فكرته المركزية حول الوعي بالذات لذاتها ولواقعها، ذلك أن الوعي هو المرحلة الأولى المهمة لاستيعاب هذا الواقع ولاستيعاب ضرورة "الفعل الفكري" "التفكير الحر" التفكير الديمقراطي" دون أي إقصاء.

إطار مرجعي: سوسيولوجيا الاعتقاد الديني من وجهة نظر العلوم الاجتماعية

تجمع الدراسات السوسيولوجية المعاصرة على ضرورة دراسة **الدين والمعتقد الديني** من الناحية الابستمولوجية، من خلال التركيز على دور الدين في فهم تغيرات المجتمعات المعاصرة وتطوراتها. بالنظر لأهمية الدين في تشكيل الأداء الاجتماعي وبنائه، ساهم التفكير الاجتماعي في تأهيل حقل المعتقدات الدينية كظاهرة جديرة بالدراسة العلمية، وقطع أشواطا مهمة في سبيل جعل الظاهرة الدينية موضع تحليل وفهم وتفسير علمي، هناك انتاجات علمية مهمة في هذا الصدد(1).

أي سيتم تبني افتراض العلوم الاجتماعية كمدخل أساسي لرصد تحولات الحقل الديني في سياقه الكوني إن التراكم المعرفي الذي حققته العلوم الاجتماعية في دراستها للظاهرة التدينية، بدءا من القرن التاسع عشر إلى اليوم (منذ دوركهايم Emile Durkheim، ماكس فيبر Max Weber، مالنوفسكي Bronislaw Malinowski) وصولا إلى لفي ستروس Claude Lévi-Strauss وكلورد جيرتز Clifford Geertz، ما شكل تراكما جدليا استفاد اللاحق من السابق قبل تجاوزه(2).

اهتمت العلوم الاجتماعية بالاعتقاد في القرن الأخير، اعتمدت الاعتقادات الدينية كمدخل ابستمولوجي لتحليل الظاهرة الدينية، بإعتبارها واقعة إجتماعية، ضمن "سوسيولوجيا أو أنثروبولوجيا الدين أو الأديان –التي تعني الدراسة العلمية الموضوعية للتدين والممارسات الدينية باعتبارها إنتاجا اجتماعيا، وليس عن السوسيولوجيا الدينية

التي انتجتها الكنيسة الكاثوليكية لدعم مصالحها السياسية والاجتماعية.-التي قاربت الحقل الديني، والهيئات الدينية وتفاعلاتها مع الحقول الاقتصادية والثقافية والسياسية والاجتماعية. كما استخدمت العلوم الاجتماعية المنهج المقارن من أجل دراسة الظاهرة الدينية للتأكيد على أنه لا يمكن فصل الدراسة العلمية للظاهرة الدينية وإنتاج التدين عن السياق العام لمسلسل التغير الإجتماعي وتحول الوظيفة السوسيو-تاريخية للدين داخل المجتمعات الإنسانية، يعكس تفاعل العلوم الاجتماعية مع العلوم الدينية حقيقة التطور التاريخي للدين كموضوع للدراسة في خضم اختلاف منطلقات كل حقل معرفي(3).

تقترن ابستمولوجيا الاعتقاد الديني بتحديد التمايزات الابستمولوجية بين الدين والتدين، فالأول يقترن بالعلوم الدينية-سواء الإسلامية، المسيحية أو اليهودية- والثاني مقترنا بحقل العلوم الاجتماعية، هذه الأخيرة تقوم بالبحث عن الصيغ المعرفية والمنهجية لمقاربة التدين في إطار تحولات المجتمعات الإنسانية في إطار البحث عن تكييف الوقائع الاجتماعية مع المعتقد الديني. أمام هذا الإختلاف الجذري بين المقاربة الدينية للمعتقد، والمقاربة العلمية للإعتقاد، حاولت النظريات الأنثروبولوجية البحث عن تفسيرات أولية للتدين الإنساني.

ومنه، لا يمكن تحليل الظاهرة الدينية، سواء من قبل العلوم الاجتماعية أو العلوم الدينية، بمعزل عن شموليتها وتركيبها،...لذلك فدراسة الدين من خارج الدين، من منظور العلوم الاجتماعية، هي بالضرورة دراسة تستلزم الوقوف عند المنطلقات والأبعاد الاجتماعية والثقافية والسياسية وحتى الاقتصادية للظاهرة، خاصة في ظل سياقات العولمة المتنامية، زادت مسؤولية التفكير في الذات الفكرية العربية الإسلامية من الداخل وفق المداخل العلمية الأكاديمية، ومن أجل تعزيز قيم التسامح والعدالة والمساواة ونبذ العنف والكراهية والتعصب الديني.

سيتم تفكيك الدراسة إلى ثلاث محاور، سيتم التركيز فيها على المتغيرات الثلاثة: الذات الواقع والآخر:

المحور الأول: السياقات المعيقة لإنبثاق سوسيولوجيا لفهم الديني في المجال العربي–الإسلامي:

تبنى عز الدين عناية في تحليله للعقل الإسلامي ومسألة التأسيس لسوسيولوجيا لفهم الديني علم الاجتماع الديني مركزا على مسألة التمازج والتشابك والتدافع بين التعبيرات الثقافية الاجتماعية المتعددة للإسلام، وبالرغم من عدم اهتمام الأوساط الباحثين به كثيرا، بفعل العراقيل المختلفة، أساسها هيمنة المنهج الغربي وامبرياليته المفهومية المرتبطة بالرموز المسيحية وأبعادها اللاهوتية، ينضاف إلى ذلك المنع والتحريم الذي يصد الكاتب في الفضاء العربي عن الولوج العديد من الحقول، لحساسيتها ولاحتكارها من طرف قوى سلطوية أو أصولية تخشى نبشها وتعريتها. ذلك أن بنية الاجتماع ما عادت مختزنة لتعبيرات أيديولوجية ذات طابع ديني موحد، بل من جراء تطورات حادثة أنشأت تعبيرات متناقضة، متطورة وفق تأويلات القراءة، وأبرزها حسبه الإسلام السلطوي والإسلام الأصولي المتدافعين داخل النسيج الاجتماعي، وبشكل مُتنافر(4).

سيتم رصد أهم العوامل المعيقة لإنبثاق سوسيولوجيا الفهم الديني:

1–الإحتكار السلطوي–الأصولي للقوى المجتمعية:

يزيد حجم الإشكالية في حتمية تشكيل نظريتنا حول التغيير الاجتماعي من داخل النسق الحضاري، تأصيلا ومشروعية داخل الهوية وتجاوز الوعي الاسطوري المرتهن بالماضي(5). وهي نفس الفكرة والمنطق الذي دافع عنه نصر حامد أبو زيد، إذ ذكر حسن باغي في مقدمته لكتاب التجديد والتأويل والتحريم أن موضوع التجديد من أجل

مجتمع أفضل، ومن أجل التعدد والديمقراطية والعلمانية وحرية الرأي، وقبل ذلك من أجل العدالة الاجتماعية كان قد شغل نصر حامد أبو زيد... لذا تحدث عن تحالف السلطتين الدينية والسياسية في إحكام السيطرة على المجتمع من أجل إضعافه وأفقدت قواه الحية أي أمل في التغيير والتجديد والإصلاح(6). كما اعتبر هذا الأخير أنه كلما ضعف المجتمع وقلت حيويته، كلما توسعت دوائر التكفير والتحريم، والعكس صحيح، والتحريم يطال أول ما يطال الإبداع، ويهاجم الفنون على كل أنواعها، ولا يلتفت لقيمة تلك الفنون في إظهار حضارة أي شعب(7).

2-هيمنة بنية التخلف وغياب الصناعة الفكرية:

ويبقى التساؤل المطروح لماذا تستمر الرؤية الاحتكارية المختزلة للفهم؟ المرتبطة ببنية التخلف ما زالت تهيمن على العقل الإسلامي والتي سادت في الممارسة السياسية منذ عقود طويلة ولم يتم تجاوزها، والإسلام الأصولي حسبه يسترجع هذه الممارسات في اطار رؤية سياسية دينية ملتهمة لكافة قطاعات المجتمع... إنه تقليد محتكر للمشروعية والصواب وكذا التقاءهما في رفض أي تأويلية مغايرة لرؤية كل منهما، وتحمي معركة احتكار ثروة المخيال الديني والروحي للجماهير باسم الشرعية والتمثيل الرسمي ... وتحاشى الأنتلجنسيا التى تمحص الأشياء معرفيا(8).

3-اشكاليات العلاقة بين الدين-الدولة-المجتمع:

من الإشكاليات التي يجب الوعي بها هي التطبيع بين الدين-السلطة السياسية والقاعدة الشعبية، أي بين الدين-الدولة-المجتمع والتصحيح العقلي والمعرفي للتأسيس للعلاقة السوية وتجنب الخلط الهجين والتوظيف والتطرف... وقد ساهم تراجع الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي الحر في تعميق مأزق التخبط والتيه السياسي، بالنظر للفراغ

الفكري الناجم عن العديد من العوامل ما جعل التغيير والتنمية اغتراب. يكمن الإشكال في **عدم القدرة على تحديث الوعي بالدين** والعجز والمحنة السياسية –المعرفية منذ النصف الثاني من القرن العشرين. ما انتج واقعا مأزوما يرفض فيه اشكال الحوار البناء بين مختلف الاطراف والفواعل الاجتماعية دينية وغير دينية أو متدينة وغير متدينة ما جعل السوق الرمزي ضمن التلاعب والوظيف الأيديولوجي(9). من هنا انوجد صراع التأويلات الباحثة عن الهيمنة الكلية، الخانقة للديمقراطية الدينية ولحركة الاجتهاد والإبداع. كل هذا يبين المأزق الديني امام تحديات الحداثة، **غياب الصناعة الفكرية** الملمة والملتزمة بالواقع المعيش وبالكون بوجه عام. ذلك ان العديد من علماء الدين ينفرون من العلوم الاجتماعية وشبيهاتها ويعتبرونها خطرا على الدين وضرورة اسلمتها. كما يغيب الوعي التاريخي، وانتشار الوعي القطيعي، واهمال الاشكاليات الاجتماعية والمعيشية.

ويُعبر عبد الإله بلقزيز عن إشكاليات بين الدولة والدين والتباسها السياسي والإيديولوجي والنظري في الفكر العربي هو السبب في اهتزاز الاجتماع السياسي العربي وميلاد الخلط الرهيب بين بنيات هجينة في بناء المجال السياسي والشأن الديني(10)، وفق منظور حدي مكنه من تركيب المعطيات السياسية والاجتماعية والمعرفية وتحليلها تحليلاً نقديّاً يغرفُ من مجالات متعددة: سوسيولوجيا المعرفة، والتحليل النقدي للخطاب، واجتماعيات الإيديولوجيا وأدوارها، وسيكولوجيا الفرد والجماعة، والاقتصاديات العربية... ما نجم عنه من تفاوت بين البنية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وكذا التباعد بين القوى المحافظة والقوى الحداثية. وقد تمثلت حدة التفاوت في بروز العنف السياسي والحرب الأهلية، أي انفلات تنظيم قواعد الصراع الاجتماعي بقواعد قابلة للاحترام والاحتكام إليها. مُضيفا أن أساس أزمة الدولة والسياسة يرجع إلى" فعل السياسة وليس من فعل الدين، وتأسُس المشروعية السياسية على الدين أدى إلى بروز مشكلة سياسية لنظم الحكم تمثلت في حركات الإسلام السياسي". ومن أهم العوامل التي أدت إلى هذه

المآلات الإخفاق السياسي لحركات اليسار الديمقراطي والاشتراكي والانسداد السياسي وسيادة الاستبداد العربي النظامي فضلاً عن ذلك عامل الفراغ السياسي.

لذلك يدعو بلقزيز الى ضرورة إعادة قراءة المشروع الإسلامي السياسي قراءة فكرية ومعرفية لا إيديولوجية ثم بناء مجال سياسي حديث يعمل بقواعد الحقوق المدنية والتشريعية والقانونية، كي "تستقيم فيه العلاقة بين الدولة والدين، فلا تعود تطرح مشكلاتها على المجتمع والحياة السياسية" لذا يقترح ضرورة القبول بالعلمانية كقاعدة للدولة ونظام الحكم لتجاوز الخلط غير المشروع بين الدولة والدين.

الملاحظ أن علاقة الديني بالسياسي تختلف من مجتمع لأخر وتفرض طرحا فكريا متغيرا، مثالنا على ذلك حضور المسلمين في اوروبا كأقلية وطبيعة المواضيع المطروحة للنقاش مختلفة جذريا عما يحدث في العالم العربي خاصة والإسلامي عامة، إذ يتم التركيز أساسا على مسائل الاندماج وكيفية تحقيق الحضور الإيجابي للجالية المسلمة في الغرب وهذا ما نلمسه في فكر مالك شبل أو طارق رمضان. كما يمكن التدليل على اختلاف العلاقة بين الديني والسياسي بين العالم العربي والإسلامي فمثلا تشهد تركيا تصالحا بين الإسلام والإسلام السياسي والحداثة والديمقراطية وفي أساسها العلمانية، أي يتم النقاش المستفيض حول هذه التجليات السياسية المجتمعية وعدم الاكتفاء بقبولها أو رفضها كونها جزء من المعيش.

ومن هنا نلمس أهمية المجتمع والسوسيولوجيا في تبيين الرهانات المختلفة التي يخضع لها العامل الديني، وهو ما يدعو له أركون قائلا: " ينبغي التركيز على المجتمع نفسه بالدرجة الاولى، وليس الدين، لأن المجتمع هو الذي يصوغ وجه الدين بحسب الحالة التاريخية اتي يعيشها وليس الدين هو الذي يخلق المجتمع"(11). أكثر من ذلك، فهو يدعو لتبني منظومة فكرية تعددية تحتضن مختلف أنواع "العقول" قائلا:" عقل تعددي، متعدد

الأقطاب، متحرك، مقارن، انتهاكي ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأملي، ذو خيال واسع شمولي، يهدف إلى مصاحبة اخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحية حاليا"(12) بهدف تحقيق طفرة إبستيمية عن طريق إزالة تلك القطيعة أو الحاجز الموجود بين العقل العلمي والعقل الفلسفي والعقل الديني.

المحور الثاني: مدى الوعي بتنمية الفكر النقدي التعددي:

باتت الحاجة إلى التجديد مطلبا ملحا يتردد على ألسنة المشتغلين بهذا القطاع الفكري، فقد درس عدد كبير من المفكرين المسلمين على مدى القرنين الماضيين موضوع التجديد والتطوير والاجتهاد في الإسلام ولكن بالبحث عن فلسفة عملية للتجدد، بالبحث عن انتاج الفكرة وتحويلها إلى واقع عملي، وليس الاتجاه نحو المقولات الجديدة بل استيعاب للتاريخ وتحرير الأنا الجمعية من التفريط والإفراط في ميراث السالف والتهام الحاضر(13). إذ قسمها عبد الإله بلقزيز غلى ثلاث لحظات ثقافية نهضوية قائلا: "إذا أمكن رد اللحظة الثقافية النهضوية الأولى إلى مفكرين ومثقفين عرب في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين (مثل الطهطاوي، وعبده، والكواكبي، والشدياق، والبستاني، واليازجي، وفرح انطون، وحسين المرصفي، وقاسم أمين، وجرجي زيدان...)، وإذا أمكن رد الثانية إلى علي عبد الرازق، ولطفي السيد، وطه حسين، وأحمد أمين، وساطع الحصري، وقسطنطين زريق، وإحسان عباس، وجمال حمدان...الخ، فإننا في قلب اللحظة النهضوية الثالثة عبد الله العروي، وهشام جعيط، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، والياس مرقص، وأنور عبد الملك، وسمير أمين، وناصيف نصار، وحسن حنفي، ...على اختلاف في المنابت الفكرية والمقالات"(14).

وبالرغم من هذه اللحظات الثقافية النهضوية الهائلة، ما يزال النظر للهموم المعرفية الحديثة بعيون الماضي مُسيطرا، أي مقاربة الحديث بالماضي وهو في حد ذاته إثقال

للمرجعيات وعدم تحديد التصورات. اتساع الهوة بين العلم وتطور مكتسباته والمقدس تكلست تصوراته. العزل المنهجي للدراسات الحداثية حول الدين المستفيدة من مقولات العلم وثوراته واليقينيات الدوغمائية التي يعتقد أصحابها أنهم يحتكرون النهج الصحيح للإسلام. إن التسليم الفكري-الوثوقي بفكر الأسلاف والاعتقاد بالإيجابيات النهائية والإلهية عن الأسئلة، تتميز المنظومة الفكرية في المجال الديني شبه الانعزال والتكفير لكل ما هو غربي والاكتفاء بالموروث عن العلوم القرآنية. من أهم التحديات المواجهة للوعي هي **استمرار منطق أحادية النظرة**، وكذا **الأنظمة المعرفية المغلقة**، لذا من مستلزمات القلق الفكري الاستعانة بالنقد الفكري، لأن العقل وحده، التفكير، الفهم هو السلاح الفعال لمحاربة كل أشكال التطرف، لأن القراءة الفكرية تسلط الضوء على مكامن الخلل والضعف، بالتركيز على المناهج المتعددة(15). إن هذا القلق هو الذي جعل المفكرين النقديين المعاصرين استعمال سلاح العقل من أجل تقديم القراءة الفكرية والعمل على وضع النهج لرسم خطة إنقاذ وقدرة وطاقة للنهوض ومواكبة العصر، ذلك أن المجتمعات العربية الإسلامية تعيش تحت وطأة الأحكام التكفيرية والدعوات الجهادية، ومشاريع الدمار الشامل معرفيا واقتصاديا واجتماعيا.

من الأسئلة الملحة التي طرحتها نايلة أبو نادر الدارسة للفكر الأركوني: ما الذي يربط بين العنف الممارس على الأرض والحقيقة المقدسة المتعالية؟ كيف يمكن تبرير الأعمال الشرسة المرتكبة باسم الدين عن طريق الانتقال من الواقع الأرضي الملموس باتجاه التعالي؟ ومن ثم العودة إلى الحيز المادي المباشر لممارسة العنف فيه؟

التركيز على أهمية محاربة التطرف بالعقل وأدواته:

أهم المقاربات التي استخدمها أركون لتحقيق ذلك هي المقاربة الانثروبولوجية من خلال دراسة الظاهرة الإسلامية على مر التاريخ وتشكيل الفكر الإسلامي ضمن المثلث

الانثروبولوجي: العنف والمقدس والحقيقة ومن المهم محاولة معرفة ماذا يربط بين هذه المصطلحات الثلاثة؟

كما انتقد النظرة الإختزالية للخطاب الديني ولمتلقيه كما يتجسد في الممارسة الشعائرية ويرى أنه "كفن للتساؤل أو طرح للأسئلة" أي فن الفهم، والقيمة التثقيفية الصراع التآويل فيما بينها لم يدخلا بعد الساحة العربية "(16).الكتاب المقدس يتم عبر دراسة المثلث التالي: (عنف–تقديس–حقيقة). ويرى بأنها الطريق الافضل للقيام بتاريخ تفكيكي للفكر وبنقد جذري للظاهرة الدينية، ثم الظاهرة السياسية المعلمنة، فعبر نقد العقل الإسلامي يتم نقد العقل الديني وعن طريق نقد العقل الغربي المهيمن يتم نقد الحداثة بشكل عام.

–المقاربة التأويلية:

"التأويل" يعني الانتقال من مجال اللغة إلى مجال الثقافة العربية قبل الإسلام، وقد ورد دال "التأويل" في القرآن سبع عشرة مرة، ولكن دال "النص "غاب غيابا كاملا، والتأويل يفهم لتحليل الرؤى والأحلام والأحاديث والطعام والأفعال والكتاب، وفي تفسير الطبري: التأويل أصله من آل الشيء إلى كذا، إذا صار إليه ورجع، يؤول أولا، وأولته، أنا صيرته إليه، وتأويل الأفعال في قصة موسى والعبد الصالح هو الكشف عن دلالتها التي كانت خفية بالنسبة إلى موسى، وتأويل الطعام في سورة/ قصة يوسف الكشف عن المصدر، وهو مختلف عن تأويل الأحلام، وتأويل المتشابهات من آيات القرآن. والمهم في سياقنا الراهن أن التأويل أداة معرفية، يمكن استخدامها لاستقراء الدلالات في موضوعات متعددة، من الثقافة والدين لتشمل الكون كله.

لقد تناوله طه عبد الرحمن من منظور "المقاربة بالمعنى التعددي" أي استلزام وجود فضاءات معرفية متعددة نقوم بتقريبها. وذهب إلى مفهوم "التقريب" بمعنى "وصل المعرفة المنقولة بالمعرفة الأصلية"، ولما كان الوصل متعلقا بالأصل، فمصطلح التقريب هو جعل المنقول مأصولا، أي إعطاء المنقول قيمة علمية تصل إلى مرتبة المنقول إليه(17). وبعدها لا توجد حاجة في عملية التداول المعرفي القيام بمطابقة الحقلين المعرفيين المراد مقاربتهما، وتحصيل الاندماج بينهما أو إزالة الخفاء الذي يوصلنا إلى اليقين، لأن أساس المقاربة هو اشتغال باستشكال المضامين والوظائف في كلا المجالين حتى تتحصل المعرفة الكافية بين عناصرهما، والوقوف على ما تميز به مجال عن آخر، وكذا التركيز على المضامين الأساسية التي يجتمع فيها الحقلان.

الفكرة المهمة هنا هي ضرورة الإلمام بأهم العناصر المنهاجية والمعرفية التي اقتضتها الظاهرة التأويلية، والإشادة بآليات التأويل الأصولي، لأنها تنحو نحو الضبط والحسم، وعن طريقها نحاكم آليات التأويلية المعاصرة التي تفتقر إلى كثير من الضبط والجدة، والتي تتميز بفتح المساحات المعرفية في توسيع النظر اللغوي ومعطيات الواقع الزمني والمكاني الذي يتجلى في ثنائية الدال والمدلول، عن طريق توسيع مدارك آلية السياق. حسب طه عبد الرحمن، عرف تاريخ الفكر الإسلام مظاهر التقريب التداولي، في عصور التدوين الإسلامية الزاهرة، حيث جرى اشتغال التقريب التداولي على علمي المنطق والأخلاق، وفي هذه الأثناء الخصبة التي شهدتها الساحة الفكرية الإسلامية، استطاع الفكر الإسلامي أن يحتوي وأن يكون جزءا من هذا التفاعل الفكري، خاصة في علمي المنطق والأخلاق(18).

ومن أهم المشتغلين كذلك على تتبع تحولات المعنى في الفضاء العربي الإسلامي، ناصر حامد أبو زيد، إذ درس مأزق التأويل الذي وقع فيه المفسرون الأوائل للقرآن، وهو

مأزق ارتد، فيما بعد، لبوساً كلامياً على يد المعتزلة الذين خاضوا مواجهة، مع أنصار التيار الحَرْفي في التأويل، من أجل الحفاظ على الطابع الإيماني للقرآن، متوسلين بالتأويل المجازي. وكما قدم المفسرون الأوائل نظرتهم البعيدة عن النزعة التركيبية للخطاب القرآني، فعل المعتزلة الأمر ذاته بمستوى تأويلي متقدم شاركهم فيه الأشاعرة، ثم جاء المتصوفة واقترحوا تأويلاً للخطاب يقوم على "رمزنة" الوجود، تحقيقاً للمعنى الإيماني الأقصى الثانوي في النص الديني، واستنباط الأبعاد الإشارية والدلالات الكامنة فيه(19).

لقد كان الشغل الشاغل لأبو زيد البحث عن توليد المعاني الناجمة عن تأويل الخطاب القرآني، ومن الخطاب الديني. وفق التصورات المنهجية الحديثة، من أجل بلورة مفاهيم تأويلية تنظر إلى الخطاب القرآني بصفة خاصة، والديني بصفة عامة من زاوية معاصرة تغني دائرة الإيمان وتعززها، لتحقيق أهداف معرفية مرتبطة بسياقات تشكل الخطابات التاريخية والاجتماعية، ضمن واقع وثقافة معينة. لكن المحاذير التي يدعو إليها أبو زيد هي **ضرورة عدم نشوء التعارض بين ألوهية النص، وواقعية محتواه**، وانتمائه إلى أفق الفهم البشري، إذ إن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، وبالتالي فإن الرسالة " تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبِل من خلال شفرة، أو نظام لغوي. ولما كان المرسِل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضوعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخلَ الواقع والثقافة، الواقع الذي ينظم حركة البشر المخاطَبين بالنص، وينظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة"(20).

السياقات العالمية المتحولة:

في مستوى تحليلي آخر، تتجلى التأثيرات الثقافية للعولمة تأثيرها الأكبر بنزوعها الداخلي نحو الهيمنة، ونحو ما يُسمَّى "الثقافة الكونية"، أو النمط الموحّد لكلِّ أشكال

الحياة والقيم والسلوكيات، الأمر الذي ترفضه الهويَّات المحليَّة التي لا تساوم على خصوصياتها منها الهوية الإسلامية. ولكن وعلى الرغم من ذلك فإنَّ تأثير العولمة على الهويَّات تأثير مزدوج(21): فمن جهة تفرض منطق تنشيط الهويَّات الساكنة لمواجهة التحديات المواجهة لها، كما أنَّها من جهة ثانية تدفع تلك الهويَّات الساكنة إلى الخروج مرغمة من حالة الركود والجمود التي طال أمدها، أي أنَّها تدفعها لتجديد نفسها.

وانطلاقا مما سبق، تحدد طبيعة ردود الأفعال اتجاه العولمة الثقافية الوعي بحجم التحديات المواجهة للهويات هل تنحو نحو "الإنغلاق الهوياتي" أو "التنشيط الهوياتي"(22). فالملاحظ أنه كلما كان رد الفعل مُركزا على الرفض المطلق الكلي للعولمة، كلما انتهش التيار المحافظ التقليدي المنغلق. وعلى العكس من ذلك، كلما تم التركيز على ايجاد المنظورات الملائمة، المتكيفة، المتجاوبة مع الراهن المعولم، كلما تم الإتجاه أكثر نحو بناء علاقات وواقع أكثر ديناميكية بين الذات والآخر والواقع العالمي.

هذا ما نلاحظه بالعموم في الواقع الثقافي العربي الذي يُعاني، ومنذ أكثر من قرن، من غلبة التيار المحافظ على الخصوصية الثقافية ذات المنحى الإنغلاقي، وبين التيار الثقافي المنفتح الذي يدعو إلى عالميَّة الانتماء الهويَّاتي، والنظر إلى هويَّتنا على أنَّها جزء من العالم المحيط بنا، ولا بدَّ لها من أن تتفاعل مع تيار الثقافة العالمي. ما أفضى بواقع هجين ذو تشكيلات مضطربة: دولاً علمانية ذات بُنى قَبَلِيَّة، وأو ديمقراطية ولكنَّها عسكرية في داخلها، الرفض المطلق للغرب مع عدم القدرة الاستغناء عنه. تكمن أهمية إدراج عنصر العولمة الثقافية في تبيين مدى العجز عن تشكيل الذات لذاتها ضمن واقع عالمي متحرك متنامي ومُتغير، فإذا لم يتم اغتنام الفرصة ستضيع مرة أخرى منا.

المحور الثالث: الفكر النقدي كبديل عن الانشطار الفكري في المجال العربي الإسلامي

سيتم التركيز على مختلف البدائل المطروحة على الساحة الفكرية:

-تجاوز اشكالية تصنيف دور المثقف:

يوجد اجماع بين المثقفين حول الواقع المتردي سياسيا واقتصاديا وفكريا، مع وجود عملية التصنيف والمماثلة الخاطئة بين المثقف والمنظور الإشكالي الذي يقارب به الواقع: "إشكالية المثقف القومي هي الوحدة، وإشكالية داعية التاريخانية هي الثورة الإيديولوجية، وإشكالية السلفي هي الإصلاح.."(23)، ما يطرح إشكالية العلاقة بين طبيعة الرؤية الأيديولوجية، وطبيعة التصنيف، مقابل حتميات تطوير القراءات والتحاليل والتصورات من أجل واقع أفضل، أي أن الأولوية لا تكمن في من هو المثقف وانتمائه الأيديولوجي، وإنما كيف يساهم هو وغيره من المثقفين في تقديم رؤية توافقية عقلانية للواقع المأزوم.

- التفكير النقدي لدى محمد عابد الجابري، محمد أركون ونصر حامد أبو زيد:

من المعلوم أن مختلف المشاريع الفكرية، مشاريع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري، أو العربي الإسلامي لأركون وغيرهما، ما تزال تثير العديد من السجالات فكرية ومنهجية وإيديولوجية. سلاح النقد واستعمال نقد السلاح. واستعمال العقلانية المنهجية التي تمثل الفرد والجماعة كبنية لاشعورية: "هل يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية؟ هل يمكن تحقيق نهضة بدون عقل ناهض؟"(24).

1-محمد عابد الجابري:

– البديل الحداثة المُبدعة المُنتجة:

يركز محمد عابد الجابري على محورية ممارسة النقد عن طريق "استمرارية تقدم الوعي من خلال البحث عن الحقيقة بالتركيز على الإبداع والتجديد وتجاوز الاستهلاك والتقليد الأعمى، والعمل بمبدأ لا وجود لحداثة مبدعة مع وجود التقليد. مُعتبرا أن عملية الانتظام النقدي في التراث الإسلامي العربي هي الخطوة المركزية في بناء مشروع نقد العقل العربي عن طريق جدل الانفصال والاتصال، وإن كانت لحظة الفصل قد تم تحقيقها وإنجاز معظم عملياتها وخطواتها، بيد أن لحظة الوصل هي لحظة الإبداع والانخراط في بناء المشروع النهضوي العربي... من هنا يسعى الجابري في سياق بناء الفكر العربي أو المشروع النهضوي العربي إلى نقد الأساس المعرفي؛ أي كيفية تصور المثقف العربي لفكرة الديمقراطية والعقلانية والشورى والدين والعروبة(25).

ومعلوم أن إشكالية نقد العقل العربي هي إشكاليتي: التراث والحداثة، ومعنى هذا أن نقد التراث عند الجابري، يستلزم التوسل بجملة من الأدوات والمفاهيم والتصورات التي تنتمي إلى مكتسبات الفكر الحديث ومنجزاته. لهذا كان "حضور الابستيمولوجيا ضمن المشروع الفكري للجابري يهدف إلى إعطاء هذا المشروع حداثة ما.."(26). وهكذا دعوته إلى قراءة التراث " قراءة عصرية أو حداثية" عن طريق الإشكال التالي: كيف يمكننا قراءة التراث الفلسفي العربي؟.- يقول محمد وقيدي في السياق ذاته: "..الابستيمولوجيا عندما تحضر في هذا المشروع لا تحضر كابستيمولوجيا، وإنما تختزل قبل أن تحضر، تختزل في مجموعة من المفاهيم التي أخذها الأستاذ الجابري عن باشلار، أو عن بياجي أو غيرهما، وهي مجموعة محددة من المفاهيم"(27).

إن طريق الحداثة هو طريق الانتظام النقدي في التراث، سواء كان التراث العربي الإسلامي أم التراث الأوروبي الحديث. يقول الجابري:" لقد انطلقت كل منهما من الانتظام في التراث، وهو تراثها الخاص أو ما نعتقده أنه كذلك، ولكن لا ليتفق عنده جامدة راكدة، بل لتتكئ عليه في عملية التجاوز النهضوي، تجاوز الماضي والحاضر عن طريق امتلاكهما.."(28). والأهم من هذا كله، أن العقلانية الابستيمولوجية في فكر الجابري قد ارتكزت على مناهج وتصورات حداثية، تحيل على مرجعيات وسلط معرفية غربية، كمفهوم القطيعة واللاشعور المعرفي والنظام المعرفي والعقل المكون(بفتح الواو) والعقل المكون(بكسر الواو).. والتي توسلها بها الجابري بمقتضى "العمل على تبيئتها في وسطنا واستنباتها في تربتنا، حتى تكون على صلة عضوية بمعطيات واقعنا"(29). إنه"الاستقلال التاريخي" الذي لا ينال إلا بممارسة النقد المتواصل للذات والآخر أيا كان هذا الآخر"(30).

إن العقلانية الابستيمولوجية التي تم رسم معالمها من قبل الجابري هي عقلانية منهاجية عن طريق استثمار المفاهيم والأدوات التي سوف تمكنه فيما بعد من نقد المجتمع، ونقد الاقتصاد ونقد العقل، إذ أن غياب هذه الخلفية الفلسفية والنظرية، يجعل كل حديث عن النهضة والتقدم من باب الحلم والأمل(31).

ولعل من مميزات اللحظة الثقافية النهضوية الثالثة، والتي ينتسب إليها الجابري، أنها تتسم بالقدرة الفائقة على تنظيم المعارف وتنسيق المفاهيم وتصريفها عند قراءة التراث الفكري العربي والغربي على السواء. وهذا على خلاف مع اللحظة الثقافية النهضوية الأولى والثانية التي يتفاوت فيها التضخم الإيديولوجي بفعل عوامل ذاتية وموضوعية. وعليه، إن الحداثة في فكر الجابري هي تحديث التراث ونقد تصوراته التقليدية واللاتاريخية التي لم تسهم إلا في ترسيخ الجمود الفلسفي والعمى الفكري في الفكر العربي المعاصر.

لهذا كانت علاقة الذات العربية المسلمة بالتراث، ليست "علاقة نظرية مجردة يكتفي فيها بعقله، وإنما هي علاقة عملية ووجدانية يحياها بكليته، ولا هي علاقة اختيارية يدخل فيها متى يشاء ويخرج منها متى يشاء وإنما هي علاقة اضطرارية لابد له في الدخول فيها لا في الخروج منها"(32).

ولذلك يندفع الجابري لدراسة التراث العربي الإسلامي لبيان محدوديته المعرفية والتاريخية وفعاليتها الإيديولوجية المستقبلية. اتجه الكاتب تحديدا نحو تقويم ونقد القراءات السلفية المرتدة عن مقومات الفكر التاريخي المتجلية في قراءة السلفي ونزعات الليبرالي وتطلعات الماركسي، إنها قراءات تفتقر إلى روح الموضوعية والنقد. وهكذا، أضحت مشكلة التراث لدى الجابري هي مشكلة المنهج كقوة استدلالية على دفع الدعاوى المقلدة(اللاتاريخية) وتطوير المطارحات الفلسفية(ابن باجه –ابن رشد –ابن خلدون..) المضطلعة بأدوار إيديولوجية عربية مرتقبة قائلا: "لا سبيل إلى التجديد والتحديث، ونحن هنا لا نتحدث عن العقل العربي إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكاناته الذاتية"(33).

2– محمد أركون:

يركز أركون على جهاز مفاهيمي مُتنوع لبلورة استراتيجية معرفية جديدة لدراسة الفكر الإسلامي كمفهوم الفضاء الفكري العلمي الذي يحتوي على اتجاهات متناقضة، متضادة، وكذا مفهوم المنهجية المتعددة الاختصاصات، في تلك الكتابات التي تدرس فكرة ملحة على الجانب الغربي أو المستغرب او العقلاني والعلماني في تفكيره، او على الجانب الإسلامي الإصلاحي المتجه نحو البحث عن أصالة جديدة يخضعها للنقد باستمرار وأشكلتها ككل المواقف الدينية الأخرى(34). يهدف إلى بلورة تيولوجيا جديدة أو البحث عن قيم مشتركة تتجاوز كل الخلافات اللاهوتية بين الأديان الثلاثة من أجل تشكيل الذات الإنسانية، وتأسيس لاهوت منفتح على عقل ما بعد الحداثة في

السياق الإسلامي، الاجتهاد بغية تأسيس علم لاهوت اسلامي جديد يتجاوز الخلافات الموجودة، سواء كان شيعيا أم سنيا أم خارجيا، هذا في ظل الاستراتيجيات المعرفية الجديدة باسم العقل المنبثق، ومنه تنفتح آفاقا للمعنى جديدة لا تؤدي إلى أية قطيعة عنيفة مع الاصوليين. بهدف إحداث تواصل بين العقل العلمي والعقل الفلسفي والعقل الديني وإزالة كل القطائع المغروسة بين هذه العقول، كما يهدف هابرماس بالفهم أو التأويل إلى الكشف عن عملية التضليل والبلبلة التي تقوم بها البنى الاجتماعية لأن سوء الفهم وارد بين البشر ويمكن خداعهم وتضليلهم بشكل منتظم أي تشويه فهمهم أيديولوجيا(35). ومن الأهداف التي يسعى لتحقيقها:

-إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والأيديولوجية للتوترات الموجودة بين التيارات الفكرية العديدة.

-تنشيط الفكر الإسلامي المعاصر وذلك بتركيز الانتباه على المشاكل التي كان قد استبعدها والمحرمات أو الطابوات التي اقامها والحدود التي خططها، والآفاق التي توقف عن التطلع إليها أو منع هذا التطلع، وذلك عندما فرضت الحقيقة الوحيدة. فالممكن التفكير فيه هو الشيء الذي يمكن إيضاحه والتفكير به بمساعدة الجهاز العقلي المتوفر في فترة معينة"(36). أما المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه يشمل المغطى والمحجوب تحت المفهومات الغامضة، كالطبيعة والسر والفائق الوصف والغيب والإلهي والحقيقة والبداهة وغيرها، كذلك الملبس بفعل الخطابات الأيديولوجية والأسطورية، والمكبوت والراسب اللذين ينتجان عن أسلوب ثابت من التفكير العلمي وبصفة أخص عن التفكير الدوغمائي في خدمة العقيدة القويمة. وكذلك المنسي والمخفي المضمر، وكل هذا ناتج عن العناصر الفاعلة لليقين الإنساني وإلى الجهاز المفهومي والمقولات العقلية وأبنية المعنى التي تتحكم في كل عملية للتعقل أو التغيير"(37).

وهو بهذا يقوم بنقد للعقل الإسلامي عن طريق استخدام عدة منهجيات دفعة واحدة: أي المنهجية النشوئية الجنالوجية، ومنهجية الحفر الأركيولوجي عن أعماق المعارف والعلوم المتشكلة في السياق الإسلامي، ومنهجية تفكيك الفكر التي سادت في هذا السياق"(38). كما أن هذا التاريخ النقدي الذي يقوم به أركون على شاكلة تفكيك-دريدا-وأركولوجيا-فوكو- لا يتم إلا عبر أشكلة معطيات هذا التراث الفكري، يقول أركون: " الأشكلة تعني وضع الأمور على محك التساؤل والشك ونزع البداهة عنها، أي جعلها إشكالية، لا يقينية ولا نهائية"(39). فأركون بواسطة منهجه التفكيكي المطبق على التراث الإسلامي استطاع إحداث زحزحات عديدة لا زحزحة واحدة، والزحزحة تعني نقل مناطق واسعة من الماضي بإتجاه علم النفس التاريخي، وعلم الإجتماع التاريخي، وعلم الأنثروبولوجيا التاريخية، ذلك أن مؤرخ نظام العقول يمزج بين الأداة الفيلولوجية، والأداة الألسنية، والأداة النفسية الاجتماعية-الألسنية، والأداة الدلالية السيميائية، والأداة الأتنولوجية السوسيولوجية والأداة والأنثروبولوجية، كل هذه العلوم والمناهج يستخدمها لفهم النواة الصلبة للإعتقاد الإسلامي وتفكيكها من الداخل، عن طريق السيطرة على شبكة هذه المناهج ومجمل الإشكاليات المبلورة من قبل هذه العلوم المختلفة يمكننا أن نتوصل إلى إحداث الزحزحة الضرورية لكل المفاهيم والمصطلحات والأفكار والتصورات التراثية المتراكمة والمعاشة من قبل المؤمن بكل حماسة الإيمان والتقى والورع"(40).

-أهمية الفكر النقدي للذات وللآخر:

فالوصول إلى العقلانية المرجوة موجودة في لغتنا ولا تتحقق إلا في مجتمع ديمقراطي يشمل الجميع ولا يستبعد أحدا، أي الاتجاه نحو مجتمع حداثي بعيد عن التقاليد، بل القيام على تفاهم عقلاني متبادل وعلى تواصل تحكمه الحجة والمنطق. وفي ظل المعطيات

الجديدة للعولمة، فإن الخطاب الأركوني يبحث عن استراتيجية جديدة للفكر الإسلامي، ليتلاءم مع متطلبات الواقع المعيش، ذلك أن الفكر الإسلامي ضمن المنظور الواسع للعولمة أصبح مسألة تخص الجميع، مسلمين كانوا ام غير مسلمين. هذه العولمة اي عالمية أنماط الفكر والمعرفة ومحاكمة الأشياء والممارسة، وضرب بالهويات الثقافية في عقر دارها عبر شبكات الاتصال التي لا يمكن مقاومتها، تستدعي العودة إلى التراث وإخضاعه للنقد التاريخي والاجتماعي والأنثروبولوجي، لتوسيع الحقل النظري ولأنه حصل انحلال للوظيفة الدينية تحت تأثير قوى العولمة هذا ما حصل في الغرب، وهناك ارتدادات أصولية إلى الماضي في العالم الإسلامي، والهوية الحديثة تتجاوز الهوية الدينية عبر خطوات ثلاث كما قال أركون: الإنتهاك-الزحزحة-التجاوز(41).

وفي هذا الإطار انتقد أركون، فوكو ودريدا وهابرماس وبول ريكور، لأنهم ورغم انتقادهم للعرقية المركزية الاوروبية ظلوا سجيني إطار ما ينتقدونه، كما لا يهتمون بتاريخ الأديان بشكل عام، يرجع هذا إلى ما يسمى بعلمنة الفكر في أوروبا، فيفكرون ويعملون داخل إطار عقلانية مقطوعة، عن كل علاقة بالبعد الديني، أي الأنظمة التيولوجية أو اللاهوتية، ورغم اجتهادات بول ريكور ودراساته المهمة للعهدين القديم والجديد، فإن ما وصل إليه من نتائج ينطبق على الإسلام أيضا كدين، لكنه لا يقول شيئا عن الإسلام بحد ذاته، وذلك يرجع إلى إهمالهم مسألة الدين خارج إطار المجتمع الأوروبي(42). خلاصة القول يدعو أركون إلى تطبيق ما أنتجته علوم الإنسان والمجتمع وما بنته من مناهج فهم وتفسير بالإضافة إلى استخدام البنيوية والتفكيكية والنقدية من أجل دراسة الإسلام والمجتمع الإسلامي. كما ينتقد الطريقة التي عالج ويعالج بها المسلمون دينهم وفكرهم(43).

3-نصر حامد أبو زيد:

يمكن تلخيص فكره التأويلي في عبارته المشهورة والتي سببت له مشاكل وصلت حد التكفير: "القرآن إلهي تنزيلا وبشري تأويلا". الحاجة إلى كل المعارف خارج المعرفة الدينية. تبرز أهمية التأويل، الموضوع الذي تناوله في معظم كتبه، فهو يتساءل كيف أن القرآن، الكتاب الأعظم في الثقافة العربية، يتم التعامل معه بمنطق ضيق يُضيق على المؤمنين في حياتهم. فيصبح التأويل عملا مرذولا في الخطاب الديني المعاصر، في حين أن التأويل يعني فتح الباب مشرعا أمام المؤمنين لفهم النص القرآني خارج إطار الوصفة التي يرددها كل يوم فقهاء السلطة الدينية إن التجديد كحاجة دائمة، سيرورة اجتماعية وسياسية وثقافية، بدونه تتجمد الحياة وتفقد رونقها، وتدخل الثقافات نفق الإندثار والموت ومن أهم المبررات التي ساقها من أجل تبيين أهمية التجديد، المبرر التاريخي، حين تتأزم الأوضاع على كل المستويات... وتحولت مع ضعف مقاومة المجتمع إلى نوع من الركود، والاكتفاء بالاجترار من انجازات وانتصارات الماضي، فمنذ هزيمة 1967 الشاملة، انكشفت أزمة في الواقع، أزمة في الفكر وفي النظام السياسي. **وعملية الكشف عن الأزمة خلق الحاجة إلى التغيير**، وأولى مظاهره الحاجة إلى التجديد الفكري والسياسي والاجتماعي، أي التجديد في كل مجالات المعرفة وحقولها، وأيضا التجديد في إطار الخطاب الديني... أي نشأت الحاجة إلى إعادة النظر في مسلمات فكرية وعقيدية ينطلق منها الخطاب وهو المطلب الذي يلتقي فيه مع العديد من المفكرين الذين ينظرون إلى التراث من وجهات نظر مختلفة مثل زكي نجيب محمود وحسين مروة ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي وغيرهم ضمن اتجاهات مختلفة لدراسة مبررات ضرورة وأهمية تجديد الفكر الديني(44).

أما المبررات المعرفية، فتتمثل في ضرورة التواصل الخلاق بين الماضي والحاضر بالخروج من أسر التقليد الأعمى والخروج من التبعية السياسية والفكرية التامة للغرب باسم "المعاصرة" وهي ليست عملية تلفيق بالأخذ من التراث ومن الحداثة دون تحليل تاريخي

نقدي لهما، ذلك ان المجتمعات العربية كانت قد عرفت تحولات بنيوية في بنية نظمها السياسية وشكل الدولة... ولكن هذه التغيرات الكمية عجزت عن تحقيق تغيرات نوعية وبقيت مجتمعاتنا مجتمعات تقليدية أو تُدار بشكل تقليدي.

ومن التحديات التي تواجها المجتمعات العربية هي **الاستخدام الأيديولوجي النفعي للدين** لتحقيق مصالح فئوية أو سياسية أو شخصية، أي تحويله إلى أداة لتحقيق المصالح،... يخلص نصر أبو زيد إلى الحاجة إلى **''التثوير الفكري''** وليس مجرد تنوير، أي تحريك العقول بدءا من سن الطفولة... بهدف الوصول إلى بؤر من الحيوية مثل بقع الضوء التي تكشف المساحات الشاسعة للظلمة... الهدف كذلك تجاوز الفكر الظلامي الذي لا يمت لأفق الفكر ولا لمجاله بأي معنى من المعاني، وإنما هو في افضل أحواله ترديد لمقولات وعبارات، لا يعرف مرددوها أنفسهم أصل مولدها، ولا سياق منشئها وتطورها، فضلا عن غايتها ومغزاها. ويضيف أن حالة "مخاصمة" الفكر تلك، والتنكر له تنكرا تاما، هي المسؤولة عن شيوع نهج "التكفير" في حياتنا. والقصد هنا هو كل أنواع التكفير من أخطرها التكفير الديني، التكفير السياسي والعرقي والثقافي وكل أنماط الاستبعاد والإقصاء. إن "التكفير" هو النهج الكاشف عن مخاصمة "التفكير" والانقلاب ضده، وأن تثوير الفكر يحتاج إلى السعي لتحريك العقول بالتحدي والدخول إلى المناطق المحرمة، وفتح النقاش في كل القضايا التي تفتح إمكانات التفكير(45).

-الفزع من التأويل العصري:

اعتبر أن الحركات الإسلامية في أنحاء العالم الإسلامي تتشارك في الفزع من تأويل عصري حداثي للإسلام، برهن على أن القرن الثالث هجري العاشر ميلادي كان على معرفة باستخدام كلمة تأويل في موسوعة تفسير "محمد بن جرير الطبري" عنوانها "جامع البيان في تأويل آي القرآن"، أي أن كلمة تأويل لم تكن تحمل دلالات سلبية في تلك

الفترة، وأن السياق الذي تم فيه تحميل الكلمة دلالات سلبية هو سياق الصراع الفكري السني–الشيعي في القرن الرابع(46).

أما عن الادعاء ان السلف كانوا أكثر فهما فهو ادعاء غير علمي يفترض أن المعرفة تقف عند نقطة لا تتبدل، أي هناك تخوف من الفكر النقدي بشكل عام وخاصة إذا طال النصوص الدينية، وخاصة مع وجود مستوى أخر هو الغرب لأن من المعاني السلبية للتأويل هو ارتباطها بمصطلح "الهرمنيوطيقا" hermeneutics' ، طبعا هناك تركيز على الغرب السياسي المهيمن وإهمال الغرب الحضاري ذو المنظومات الفلسفية والفكرية والثقافية التي أضحت معظمها تراثا إنسانيا وليس غربيا محضا والتركيز على تفوق الغرب في العلم والتكنولوجيا لأكثر من قرنين من دون مجالات الفكر والفلسفة والثقافة والفنون، إذ توجد عقلية متجذرة تركز على قضايا "العلم والتكنولوجيا" بمعزل عن تطوير علومنا الإنسانية بالتفاعل مع إنجازات مناهج الإنسانيات في الحضارة الحديثة. كما يضيف أن الإنسان المنتج للعلم والتكنولوجيا هو الإنسان الذي تم تكوينه معرفيا منذ مرحلة الطفولة بتدريبه على أهمية إثارة الأسئلة، وتقليب الاحتمالات الممكنة، والتفكير في الأجوبة قبل اختيار أحدها، أي تبني "منهج الشك". ومن النقاط المفصلية التي ركز عليها نصر حامد أبو زيد هي عدم الانشغال بصورتنا في عيون الغرب وخاصة الإعلام، وإنما ضرورة التركيز على ضرورة تكوين صورة صحيحة عن أنفسنا وعن أحوالنا(47).

خاتمة:

حاولنا من خلال هذا الطرح تبيين مدى التداخل والتشبيك العلاقاتي بين العامل الديني كاعتقاد وتدين وتأثيره وتأثره وتقاطعاته مع المجال العام بمختلف تمظهراه خاصة السلطة–المجتمع–الآخر–العالم، وأن كل عمليات ومحاولات التفكير داخل وخارج المجال الديني هي عمليات تأويلية بالضرورة واعية أو مستبطنة وهو مسار مُتجدد لفتح الآفاق.

كما أن العلوم الاجتماعية بكل تفرعاتها المتنامية، تُعد آليات لتوسيع وازدهار الفهم للأطر المعرفية، قبولا، مراجعة، نقدا، وليس استهلاكا أو رفضا قاطعا فقط، والخروج من حالة الاغتراب الفكري بقبول الذات لذاتها بنقاط قوتها وضعفها بتنوعاتها، تحقيقا لديمقراطية الفكر، حرية التفكير بمختلف مشاربه كأساس لتحقيق الديمقراطية في المناحي الأخرى. يبقى التفكير والسجال الفكري حتمية وجودية، كي لا يصمت صوت العقل، صوت الفكر امام صوت الدبابات وصوت الموت

الأخرس، هل مازال الكثير من الوقت للوعي بحتمية قبولنا للتفكير التعددي؟

قائمة المراجع:

1- الإدريسي محمد ، ابستيمولوجيا الظاهرة الدينية بين الاستحالة والإمكان، دورية نماء، السنة الأولى، العدد الثاني، شتاء عام 2017، www.nama-center.com، ص ص277-278.

2-Olivier Bobineau Sébastien Tank-storper, Sociologie des religions, Armond Colin. Deuxieme éditions, 2012, p.8.

3- الإدريسي محمد ، مرجع سابق، ص 275.

4- عناية عز الدين ، العقل الإسلامي عوائق التحرر وتحديات الانبعاث، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2011.ص 07

5- عناية عز الدين ، نفس المرجع السابق، ص ص 16-21.

6- أبو زيد نصر حامد، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2010، ص 13 .

7- أبو زيد نصر حامد، نفس المرجع السابق، ص 15.

8- عناية عز الدين ، نفس المرجع السابق، ص 10.

9- عناية عز الدين ، مرجع سابق، ص 15.

10- بن عدي يوسف، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي" للدكتور عبد الإله بلقزيز. ديسمبر 2016. http://www.mominoun.com

11- أركون محمد، من أجل مقاربة نقدية للواقع، المستقبل العربي، السنة العاشرة، ع101، تموز- يوليو، 1987، ص 05.

12- أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 329.

13- عناية عز الدين ، مرجع سابق، ص 26.

14- عبد الإله بلقزيز "من النهضة إلى الحداثة"، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الاولى2009، الهامش 8- ص 236.

15 -نايلة أبي نادر، العنف، والمقدس، والحقيقة قراءة في فكر محمد اركون، يتفكرون، العدد الخامس، خريف 2015، ص 116.

16- أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 338.

17- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، د.ت.ن، ص 237.

18- دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد2 ،2017، ص 73.

19- موسى برهومة، التأويل الديني والمواجهة المستمرة مع المعاني. 23 ماي 2013. http://www.mominoun.com

20- أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، (ط 6).

21- http://www.mominoun.com/articles

22- http://www.mominoun.com/articles

23- بن عدي يوسف، من العقلانية الإبستيمولوجية إلى العقلانية النهضوية في فكر محمد عابد الجابري، 18 أغسطس 2013، http://www.mominoun.com/articles/

24- الجابري (محمد عابد): "في نقد الحاجة إلى الإصلاح"، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية،الطبعة الأولى،بيروت،أيلول/سبتمبر2005، ص18.

25- الجابري (محمد عابد): "مواقف، إضاءت وشهادات،/ العدد19،الطبعة الأولى: سبتمبر2003، ص19 و20.

26- الجابري (محمد عابد): "مواقف، اضاءات وشهادات،/ العدد19،الطبعة الأولى: سبتمبر2003، ص28.

27- نفس المرجع، ص 28.

28- الجابري (محمد عابد): "إشكاليات الفكر العربي المعاصر"، منشورات دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة 1990، ص24.

29- الجابري (محمد عابد): "وجهة نظر...نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"، منشورات المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1992، ص 129. قارن بينه وبين كتاب:" المشروع النهضوي العربي" (1996).

30- الجابري (محمد عابد): "مواقف، اضاءات وشهادات،/ العدد19،الطبعة الأولى: سبتمبر2003،ص60. ضرورة العقلانية هي ضرورة مراجعة مفاهيم وتصورات المشروع النهضوي العربي "في ضوء الواقع تحت ضوء سلاح النقد"،ص112 من المصدر نفسه.

31- بن عدي يوسف، من العقلانية الإيبيستيمولوجية إلى العقلانية النهضوية في فكر محمد عابد الجابري، 18 أغسطس 2013، http://www.mominoun.com/articles/

32 – عبد الرحمن (طه): "حوارات من أجل المستقبل"، منشورات الزمن، 2008، العدد 13، ص11.

33- الجابري (محمد عابد): "العقل الأخلاقي العربي"، الجزء الرابع، منشورات المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية/الدار بيضاء، 2001، ص 568.

34- أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 350.
35- أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 348.
36- أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص ص 253، 254.
37- أركون محمد، وجوه ازدهار الفكر العربي في المغرب الإسلامي، تر: مروان القنواتي، الأصالة، ع52-53، فيفري مارس، 1978، ص 11.
38- أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 108.
39- أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 94.
40- أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 333.
41- أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص ص 325، 326.
42- أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 255.

43- بن عدي يوسف، من العقلانية الإبستيمولوجية إلى العقلانية النهضوية في فكر محمد عابد الجابري، 18 أغسطس 2013، http://www.mominoun.com/articles/

44- أبو زيد نصر حامد، مرجع سابق، ص 16-24.
45- أبو زيد نصر حامد، نفس المرجع السابق، ص ص 27-33 .
46- أبو زيد نصر حامد، نفس المرجع السابق، ص ص 35-36 .
47- أبو زيد نصر حامد، نفس المرجع السابق، ص 37-40 .