الثورة عند المثقف الديني

قراءة سوسيونفسية في خطاب الربيع العربي

د. مغراني سليم[1]

د. سعد الحاج[2]

وجه الأزمة:

شهدت أوطان العالم العربي في سنواتها الأربع الأخيرة حراكا ثوريا واسعا لم يخضع لأي استشراف ولم تنل منه أي توقعات، فقد جاء هذا الحراك مفاجئ للمثقفين قبل الشعوب؛ والحال كذلك اختلفت الأطياف الإيديولوجية في حجم وسرعة الاستجابة له، فقد استحسنته واحدة واستهجنته أخرى، وانضمت إليه جهة وحاربته أخرى.

ورغم أن الحركات الإسلامية اقتربت من هذا الواقع بشكل لا يخلوا من حذر إلا أنها غدت في مدة قصيرة صيهد ناره وصميم قراره، فبحكم الموروث الديني للشعوب العربية فقد أصغت هذه الأخيرة لرأي المثقف الديني وانتظرت رأيه فيما قامت به، رأيٌ اعتقدت أنه واحد موحد لكنها فوجئت بأنه أكثر تشظيا مما هي عليه، فقد طاشت الأدلة الدينية من عقول المثقفين الدينيين ونال منهم الشطط كل منال، وسارت بهم المسارات والخيارات إلى أكثر من رافد.

هذا المثقف الديني الذي لطالما وصف بأنه ذلك الرجل الذي منح المعرفة الدينية ولم يحرم سلطة الانتقاد والحديث في شؤون السياسة والمجتمع، ها هو ينقسم على نفسه بين بينين، جزء استحسن الثورة وقال بأنها كلمة حق في وجه سلطان جائر تحت قاعدة (إدوارد سعيد) التي يرى فيه أن من أدوار المثقف "أن يشق مسارات وآفاق الحياة، وان يصدع بالحق أمام السلطة" (إدوارد سعيد، 1996) وجزء قال عنها هي فتنة فاعتزلوها إلى حين.

وهنا يشير المفكر الفلسطيني (عزمي بشارة) إلى إمكانية أن يكون المثقف نقديا ولكن ليست لديه مواقف ثورية، قائلا: "المثقف ليس بالضرورة ثوريا لكنه بالضرورة نقدي" ويضيف بأن

[1] دكتور جامعة خميس مليانة salimmokrani53@yahoo.fr

[2] دكتور جامعة تيارت

"في الدول التي تعيش تحت الاستبداد يجد المثقف الإصلاحي نفسه بين خيارين إما أن يكون مثقفا محافظا أو مثقفا ثوريا"، معتبرا أن المثقف الذي اختار أن يصطف بجانب الأنظمة فهو لم يكن إصلاحيا حقيقيا بل كان انتهازيا وكشفت حقيقته في لحظة الحسم، هذه اللحظة كانت بعد الأزمة الاقتصادية التي شهدها العالم في النصف الثاني من الثمانينات حيث شهدت عدة دول انتفاضات ضد غلاء المعيشة فتلتها إصلاحات لكن سرعان ما تم التراجع عنها، إذ أن هذه الأنظمة تستعمل الإصلاح كتكتيك لاحتواء التغيير فيصيح أحد أدوات السيطرة، في حين يجب أن يكون هذا الإصلاح بداية طريق لتغيير النظام (عزمي بشارة، 2013).

ولم تكن تجربة التشظي في مواقف المثقف الديني حديثة الكيان فقد شهد التاريخ العربي الإسلامي تجربة شبيهة شكّلتها مواقف المثقف الديني من مسألة فتنة الحاكمية التي امتدت وقائعها عبر العشرية الثالثة بعد الهجرة.

وقد كان ليكون هذا الانقسام موضوع غير ذي أهمية لو لم يكن له انعكاس عنيف، اتخذ صفة النزاع المسلح بين أكثر من كتلة في البلد الواحد، كما هو الشأن في الحالة السورية، أو إلى انشطارية على مستوى إنسجامية المجتمع نفسه، كما هو في الحالة المصرية.

وبهذا وجدت الأمم والشعوب نفسها تمر بأزمات حادة وحالات من انسداد الأفق وضبابية الرؤى المستقبلية،ولم يكن من سبيل للخلاص منها إلا بتحليل ودراسة هذه الأوضاع للوقوف على مواطن الخلل والضعف، والأكيد أن لفهم دور المثقف الديني دور بالغ الأهمية في تحليل ونقد الأفكار وطرح الأسئلة المعرفية من اجل تصحيح الاعوجاج وإعادة بناء المفاهيم والقيم وقيادة المجتمع والرأي العام نحو الوجهة الصحيحة والخيارات المثلى المناسبة للمصلحة العامة، واليوم والمنطقة العربية تمر بمخاض عسير توشك أن تنفصل البنية الاجتماعية وتتآكل هياكل الدولة يتساءل المتابع:

أين هو المثقف الديني في العالم العربي من كل هذه الأحداث؟ وأي مسارات هو يسلكها الآن بعد تلك التي سلكها في الماضي؟ وما عوامل تعلقه بتلك الخيارات؟

مقاربة مفاهيمية:

لقد شغل مفهوم المثقف العديد من الدراسات والمقاربات السياسية والسوسيومعرفية والفلسفية، فهو منذ أن عُرِّف من طرف المفكر الايطالي أنطونيو غرامشي (1891/1937) مازال محط نقاش وتصريف، ويظل المثقف (بالمعنى الأخلاقي للكلمة الذي ينصرف إلى مجموعة القيم والمبادئ التي يجسدها كل من يطلق على نفسه مثل هذا اللقب) بمثابة (ترمومتر) نجاح الثورات أو انتكاسها. فالمثقف الحقيقي كما يعرّفه إدوارد سعيد في كتابه (المثقف والسلطة)، هو "ذلك الشخص الذي يمثل صوت من لا صوت لهم، ويجسد قيمهم ويستمسك بها من دون مساومة أو تفريط" (إدوارد، 2006). لذا فالمثقف، حسب سعيد، يجب أن يكون بعيداً عن السلطة في أشكالها كافة حتى لا تقيد تفكيره أو تحد من مسار أفكاره أو توجهها وفق مصالحها ورغباتها. ولا يخلو تاريخ الثورات، خصوصاً في القرنين التاسع عشر والعشرين من دور مهم لعبه المثقفون أو (الأنتليجنسيا)، سواء في إشعال الثورات أو تغيير مجتمعاتهم ونمط تفكيرهم بعد الثورات وذلك مثلما كانت عليه الحال في الثورة الفرنسية عام 1789 والروسية عام 1917 والصينية عام 1949 وهو أمر لم تخلُ منه أيضاً ثورات العالم الثالث التي وسمت القرن العشرين حيث لعبت النخبة المثقفة دوراً مهماً في ثورات المكسيك عام 1910 وكوبا عام 1959 وإيران ونيكاراغوا عام 1979 وذلك في تجسيد حي وتطبيقي لمفهوم أنطونيو غرامشي عن (المثقف العضوي) (العناني، 2014)

إذا فقد ارتبط مفهوم المثقف بالدلالات الثورية والانتقادية، فاستوى بذلك شبه إجماع على تسمية هذا النوع من المثقفين بـ(المثقف العضوي) وبعيدا عن التعريف المكثف الذي قدمه (غرامشي) للمثقف العضوي بأنه: ذلك الذي يملك المعرفة بضاعة والتفكير أداة والفعل الاجتماعي انعكاسا.. بعيدا عنه نورد تعريفا للمفكر المغربي (محمد نور الدين أفاية) الذي يصف فيه المثقف العضوي بأنه:" الشخص الذي يكتب، ويبدع، ويفعل وقد نعطي للفظة الفعل ما نريد، وهو صفة. كما أن للمثقف أدوار تربوية (في التكوين، والشرح، والتوجيه) وفكرية (تقديم الفهم المناسب للأحداث وإنتاج المعنى والتنوير) وسياسية (من حيث مساهمته في توسيع دائرة الحريات، ودمقرطة الدولة والمجتمع..) واجتماعية أخلاقية (للدفاع عن مبادئ العدالة والمساواة وعن الأدوار التوعوية للمرأة والشباب في المجتمع، وحقوق الإنسان، وتشجيع المقاربات التشاركية..) وأن يقوم بهذه

الأدوار بشكل متفاوت بحسب استعداد واقتدار كل فرد على حدى، ومن زوايا كون المثقف مواطنا مشاركا في الحياة العامة". (أفاية وآخرون، 2013)

وكقراءة تحليلية في المفهوم التفصيلي الذي قدمه (أفاية) يمكن اعتبار المثقف حاملاً لمعارف متعددة مختلفة، وان لا يكون هذا التملك بمعزل عن قضايا المجتمع العامة، بل يجب أن يمتاز باعتماده على الواقع وكذا العقل بما لهما من دور تكويني، وقد يضاف إليهما مصادر معرفية أخرى كتلك المستمدة من الوحي أو النص بوصفه عاملا معرفيا تفرضه سلطة الواقع المجتمعي قبل السلطة السماوية. فالثقافة بهذا المعنى ظاهرة واسعة التحقق في عالمنا اليوم، سواء نتج ذلك عن الدراسات الأكاديمية مباشرة أو بفعل الجهود الذاتية للأفراد. لكن المهم هو أن لا تنحصر المعرفة بحدود التخصص، بل تمتد إلى التحكم في الأدوات العقلية المؤدية إلى إنتاجها مع السعي إلى ممارسة تطبيقاتها الاجتماعية والسياسية.

على هذا فإن اكتساب المثقف لصفاته المميزة يرتبط ارتباطا أساسيا بخصوصية المجتمع الذي يعيش ضمنه، وذلك باعتباره كائناً معرفياً فاعلاً يمكنه أن يؤثر على حركة الوسط الذي يتفاعل معه بما يبتكره من أفكار وما يقدمه من معارف، ومن ثم بما يساهم به في صنع الرأي العام باعتباره يوجه خطابه إلى الجمهور.

وبحكم أن المجتمع العربي بجناحيه المشرقي و المغاربي هو مجتمع ديني فقد غدا المثقف فيه مشدود إلى وتد الواقع المعرفي الديني لشعوبه، فهذا الارتباط من شأنه أن يجعل المثقف في تواصل مع القضايا المجتمعية وفق فقه ديني؛ على أن هناك درجات متفاوتة من ارتباط المثقفين بما هو ديني، وطرفي هذه الدرجات هما مثقفين الأول يتخذ من الدين مرجعية عكسية معتبرا الدين سبب كل بلاء بينما يسكن الثاني على ضفة أصولية قصية يريد فيها الرجوع بالمجتمع إلى العصر الأول من الإسلام، ومن حيث المضمون الفكري للمثقفين يلاحظ أنهم ينقسمون في مجتمعنا إلى تيارين رئيسيين واسعين، احدهما يلتزم بمبدأ الدين ويعمل على حمل المشروع الديني ويطلق عليه المثقف الديني أو الإسلامي. والآخر على خلافه ليس له علاقة بالمشروع الديني، إسلاميا كان أو غيره، ويطلق عليه العلماني. فالفارق بين التيارين يتحدد بحسب الموقف من الدين كمشروع يراد له التطبيق على العلاقات الاجتماعية.

فمن هو (المثقف الديني)؟

هو مثقف لأنه يعتمد في تفكيره على العقل المستقل عن الوحي، وهو ديني لأنه يهتم بعلاقته الروحية مع الله، لكن إيمانه نابعٌ من إرادة حرة وقائمٌ على البحث والتحقيق المستمرين. فتديُّن المثقف لا يستند إلى التقليد والتلقين، ولا يخضع لضغوط الإرث الاجتماعي، ولا يقوم على الجبر أو الإكراه، ولا على العاطفة، ولا على العادات والتقاليد، ولا على المصالح الدنيوية، ولا على الخوف من السلطات الاجتماعية، كالأسرة والأصدقاء وجماعات الضغط الدينية والسياسية (فاخر سلطان، 2007).

هو إذا مثقف حر مقيد، حر الإرادة مقيد المرجعية، يمتلك المعرفة الدينية كاختصاص مع الرغبة والشجاعة في الانتقاد والإصلاح (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وهو بهذا يشتمل على تيار عريض من المتدينين بدأً من علماء الدين ذوو الآراء الاجتماعية والسياسية المؤسسة وانتهاءاً بالأئمة والدعاة المحلين الذين يمارسون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في صوره الواسعة التي تمس الواقع السياسي والاجتماعي..

وهناك من يربط تعريف المثقف الديني بشرط التجديد ويقصى بذلك طيفا عريضا من الأصوليين، وذلك انطلاقا من كونه فرد حداثي غير منقطع عن التدين؛ أي أنه ينتمي إلى مدرسة فكرية لها علاقة طبيعية واضحة، بل ومميَّزة، مع الحداثة ومع العقلانية، ويسعى أيضًا إلى علاقة إيمانية خاصة مع الباري جلَّ وعلا استنادًا إلى التجارب الروحية التي خاضها الأنبياءُ في حياتهم. وهو يرفض كذلك أن يضحِّي بجانب على حساب الجانب الآخر: فمثلما أن لجانب الإيمان والتدين أهميةً في الحياة، كذلك فإن الجانب الحداثي والعقلاني لا يقل أهمية في نظره عن الجانب الأول. فهو شخص يعتقد أنه يمكن في زماننا الحديث إنتاج فهم جديد لما جاء به الوحي الإلهي (القديم)، وأن ذلك الفهم (الكلام) بمثابة نبع جارٍ باستمرار، غير قابل للنضوب أو التوقف، يغذي الإيمان ويتعايش مع الحداثة (فاخر سلطان، 2007).

إن الأكيد أن تديُّن المثقف لا يستند إلى التقليد والتلقين، إنه يتبنَّى حياة تتوازن فيها العقلانية والتجربة الإيمانية الروحية؛ إذن هو يجمع العقلانية والإيمان معًا. إنه يعيش في إطار هوية

تتسم بالواقعية وبالتغيير والتجديد باستمرار؛ وهي عناصر مهمة في دعم العقلانية وفي عملية البحث عن الحقيقة الدينية وفي محاربة الخرافات الدينية (وغير الدينية)، وكذلك في تثبيت الإيمان.

ويمكن هنا أن نتخلى عن مصطلح المثقف الديني مؤقتا للرجوع إلى نظير لغوي يقاربه في السياق الدلالي ويخالفه في البناء اللغوي ألا وهو مصطلح (الأبدال) الذي يعرفه لسان العرب بأنه تعبير عن "قوم صالحين بهم يقيم الله الأرض، لا يموت منهم أحد إلا قام مقامه آخر، فلذلك سموا أبدالا، وقال ابن السكيت: سمي المبرزون في الصلاح أبدالا لأنهم أبدلوا من السلف الصالح" (ابن منظور، 2008)، وأورد (المناوي) في (شرح الجامع الصغير) عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه أنهم "لم يسبقوا الناس بكثرة صلاة ولا صوم ولا تسبيح ولكن بحسن الخُلق وصدق الورع وحسن النية وسلامة الصدر... (المناوي، ج1، 2008) وفي (تنبيه المغتربين) للشعراني عن النبي(ﷺ): إنهم لم يدخلوا الجنة بكثرة صوم ولا صلاة وإنما دخلوها بسخاوة النفوس والنصح للأمة". (اللامي، 2011)

وبالانتقال من الاقتراب التاريخي إلى نظيره المنهجي يعتمد المثقف الديني على المنهج البياني الذي ينتمي إليه الفقيه ومن على شاكلته، حيث الميل إلى جعل التكوين المعرفي منحصراً بالنص؛ على شاكلة ما يقوله الإمام ابن حنبل: (إنما أُمرنا أن نأخذ العلم من فوق)، أو ما يقوله أستاذه الشافعي: (العلم طبقات شتى.. ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة، وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى) (يحي محمد، 2012).

لهذا وجد المثقف الديني نفسه – منذ بداية ظهوره – معنياً بحل هذه القطيعة عبر عملية التوفيق التي نهجها؛ مخالفاً بذلك كلا النزعتين المتشددتين. فهو يتقبل من جانب النتاج العلمي والسلوك المنهجي الذي يتبعه العلماء في الكشف عن أسرار الواقع وخفاياه؛ خلافاً لما عليه المسلك البياني التقليدي، لكنه من جانب آخر حريص على التمسك بالمبادئ والقيم التي جاء بها النص، مما جعله يختلف تماماً عن النهج الذي عليه المثقف العلمي (نفس المرجع).

وعلى جانب من هذه الرؤية المتوازنة يقذف البعض بتعريف المثقف الديني بعيدا عن كل ما هو أصولي ثابت ويوقفونه عند حدود التجديد من أجل التجديد. مطالبين بأن يطال تجديد المثقف الديني الأصول: "علم الكلام وعلم الأخلاق؛ كما ينبغي أن تتم إعادة النظر في مفاهيم

أساسية في الدين، كالتوحيد والنبوة والوحي والمعاد، وصولاً إلى التعايش مع الحداثة ومفاهيمها". فإلغاء حدٍّ أو حكم شرعي أو وقفه حسبهم ليس سوى اجتهاد في فروع الدين من أجل أن يتماشى ذلك مع شكل الحياة الجديد، في حين أن المطلوب هو تعديل الأساس الذي تقف عليه تلك الفروع: كأن يتغير، مثلاً، الفهم الديني القديم المتعلق بحقوق الباري مقارنةً بحقوق الإنسان، بحيث يصبح احترام حقوق الإنسان هو المؤسِّس لاحترام حقوق الله عزَّ وجل (فاخر سلطان، 2007).

ورغم أن هذا التعريف لا يعكس حقيقة المثقف الديني إلا أنه أسس لظهور بعض الحركات الممارسة لهذا المفهوم والتي أسست عليه وجهة نظرها فيما بعد في الحراك الثوري المضاد أو الانقلابي الذي ساد أوطان بعينها، وحتى كان مبررا للقتل تحت طائلة تبرر الغاية للوسيلة.

وبهذا يلتبس تعريف المثقف بكل ما هو ديني وينقسم على نفسه بين ما هو أصولي وتجديدي، وفي ذات الحديث يرتبط تعريف المثقف الديني بطريقة أو بأخرى بتعريف المثقف العضوي وذلك انطلاقا من كون التعريفين يحرضان على الانتقاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع فارق المرجعية التي تعتبر عند الديني هي الدين في حد ذاته.

وكممارسة إجرائية يمكن أن نعرف المثقف الديني بأنه ذلك الفرد: "الذي أحاط بأصول الدين وانفتح على التجديد فيه، وأستعمله لمخاطبة مجتمعه وأداء النصح له في مختلف شؤون حياته اجتماعية كانت أم سياسية، وهو يشتمل على طيف عريض من المفكرين والعلماء والدعاة والمصلحين والفقهاء"

ولعل من أبرز الأسماء –المعاصرة– ارتباطا بهذا المفهوم نجد: السيد عبد الحميد الكشك (رحمه الله) محمد الغزالي (رحمه الله) محمد قطب (رحمه الله)، أبو الأعلى المودودي (رحمه الله)متولي الشعراوي (رحمه الله)، رمضان سعيد البوطي (رحمه الله)، السيد قطب (رحمه الله) رشيد رضا (رحمه الله)،يوسف القرضاوي، عصام البشير، عمرو خالد، محمد حسان، الحويني، راتب النابلسي، زغلول النجار، محمد بدر الدين حسون، علي جمعة، طارق سويدان، عائض القرني، إبراهيم عدنان، حمزة يوسف، عمر عبد الكافي، محمد العريفي، محمد العوضي، يوسف استس، عادل الكلباني، سلمان فهد العودة، ... والقائمة طويلة.

ما الثورة؟:

تفيد مفردة الثورة في اللغة الهيجان والوثوب والسطوع، أما الاصطلاح اللاتيني (Revolution)المقابل للكلمة ثورة باللغة العربية فهو تعبير فلكي الأصل شاع استعماله بعد أن أطلقه العالم كوبر تيكوس (1473-1543) على الحركة الدائرة المنتظمة والمشروعة لنجوم حول الشمس ولما كانت هذه الحركة لا تخضع لسيطرة الإنسان ولتحكمه فقد تضمنت الثورة معنى الحتمية أي أنها فوق مقدور البشر، ولقد استعمل هذا الاصطلاح للدلالة على التغيرات المفاجئة والعميقة التي تحدث في النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية وقد كانوا قبل ذلك يستعملون تعبيرات أخرى من قبيل التمرد والعصيان والفتنة وغيرها. (الدهشان، 2012)

ويشكل مفهوم الثورة حيز مهم جدا في التاريخ السياسي، وذلك انطلاقا من اعتبار الثورة كحركة سياسية يحاول الشعب فيها إزالة السلطة الحاكمة؛ وقد تستخدم هذه المجموعات الثورية العنف في محاولة إسقاط حكوماتها كما قد تعتمد على أشكال أخرى من الضغط كالعصيان المدني أو الاعتصامات؛ يؤسس الشعب حكومة جديدة في البلد بعد إسقاط الحكومة السابقة؛ ويسمى هذا التغيير في نظام الحكم بـ (الثورة).

إذا فالثورة كمصطلح سياسي هي الخروج عن الوضع الراهن وتغييره باندفاع يحركه عدم الرضا أو التطلع إلى الأفضل أو حتى الغضب، وقد وصف الفيلسوف الإغريقي (أرسطو) شكلين من الثورات في سياقات سياسية:

- التغيير الكامل من دستور لآخر.
- التعديل على دستور موجود.

و بالعودة قليلا للوراء نجد أن مفهوم الثورة قد ظهر مع انطلاق الشرارة الأولى للثورة الفرنسية (1789) حيث عبر حينها عن قيام الشعب بقيادة نخبٍ وطلائع من مثقفيه لتغيير نظام الحكم بالقوة، وقد طور الماركسيون هذا المفهوم بتعريفهم للنخب والطلائع المثقفة بطبقة قيادات العمال التي أسموها (البروليتاريا).

وقد تعصرن مفهوم الثورة فعبر عن حالة من التغيير الكامل لجميع المؤسسات والسلطات الحكومية في النظام السابق لتحقيق طموحات التغيير لنظام سياسي نزيه وعادل ويوفر الحقوق

الكاملة والحرية والنهضة للمجتمع، وهو حسب (عزمي بشارة) تعبير عن "تلك الثورة السياسية التي تهدف إلى تغيير نظام الحكم بالتحرك الشعبي من خارج الدستور" (عزمي بشارة، 2013، ص 14)

كما وقد عرفها في موضع آخر بأنها "تغيير غير سلمي لأنظمة حكم من خارج دستوره ومنظومته ويمكن إضافة بعد ثالث عن طريق الانتفاضة الشعبية" أما الانقلاب، حسب بشارة، فهو "تغيير نظام الحكم من داخله حيث لا تكون هناك أي انتفاضة شعبية" وقد عرّج وأشار إلى أن الاستخدام المعاصر للفظ الثورة هو تَمَثُّل مترجم من الثورة الفرنسية بحيث لا يمكن تسمية كل مقاومة ضد الظلم بالثورة، وهي في نفس الوقت ليست تعاريف مقدسة بل تتطور بتطور العلوم الاجتماعية المفسرة لها.

الثورة إذا هي تلك اللحظة التاريخية التي تتحدى فيها إرادة الشعب الحرّة نظام الهيمنة والسلطة وأدوات السيطرة والتسلط الذي تكرسه من خارج دستورها وقواعد لعبتها، هي تلك اللحظة التي لا يعود فيها الشعب مَجازا على ألسنة المثقفين ورمزا في أذهان نقَّاد الأنظمة، بل يصبح واقعا فعلياً عينياً نسبياً، له لون وطعم ورائحة وعرَقٌ ودمٌ؛ يخرج في الثورة أفضل ما فيه، أو أسوء ما فيه؛ هذا إذا تحولت الثورة إلى حالة من النفي، أي حالة غياب الدولة.(عزمي بشارة، 2013، ص 21)

وكتعريف إجرائي مرتبط بمفردات الدراسة من جهة وتجليات الواقع العربي من جهة أخرى فالثورة أو ما يسمى بالربيع العربي(*) وهي عبارة عن "حالة من الاحتجاجات والحراك الشعبي العارم الذي ظهر مع أواخر السنة العاشرة بعد الألفين، وذلك بهدف الإطاحة ببعض أنظمة الحكم العربي، والذي مازال مستمرا إلى يومنا هذا وفق شكلين من المواجهة سلمي وغير سلمي"

بين الدين والسياسة علاقة ما!؟:

(*) لقد ألينا على أنفسنا عدم الخوض في تشريح هذا المصطلح واعتماده لاعتقادنا بأنه مصطلح يحمل على عاتقه حملا إيديولوجيا غير موضوعي يفيد بأن ما جرى في العالم العربي من حراك شعبي هو بالضرورة حراك ايجابي ويعد بمثابة الربيع المثمر والخلّاق، لكن الواقع البحثي لم يفصل بعد ولم يصدر حكما واضحا متفقا عليه لوصف ما جرى.

لطالما نُظر إلى الدين نظرة العائق من التقدم، واعتبر طوراً قد انتهت مهمته تاريخياً، طبقاً لقانون الأطوار الثلاثة من تطور الفكر الإنساني الذي وضعه (أوجست كونت) حيث فيه يكون الطور الديني هو أول المراحل التاريخية للتفكير البشري بما يتصف من سذاجة وأسطورة، وبعده جاء الطور الفلسفي الميتافيزيائي منذ الحضارة الإغريقية وحتى العصر الحديث، ثم انتهى الأمر أخيرا عند الطور العلمي كما نجني ثماره اليوم. (الكيالي وآخرون، 1990).

لكن الإنسان المعاصر بعد أن عاش تجربة الاغتراب عن ذاته بفعل أزمة ما بعد الحداثة التي أرادته أن يكون هو مرجع ذاته، بعد هذه التجربة المريرة بدأ الإنسان في التخلي عن فكرة السيولة التي أسست لها هذه المنطلقات التي عرّت الإنسان وأسقطت أمامه كل معالم الطريق وتركته يواجه مشكلاته بمرجعية نفسه.

وبهذا اشتكى لسان حال الإنسان المعاصر من ظلم الحداثة وما بعدها له، وها هو يريد بملأ إرادته أن تكون هناك نقطة مرجعية أعلى منه وهذا ما أشار إليه (آلان تورين) في كتابه (نقد الحداثة) بقوله:"لا بد للإنسان من نقطة مرجعية يرجع إليها، وأضاف لابد للإنسان أن يكون فاعلا، فقضيته الرئيسية هي الذات الفاعلة كحركة اجتماعية، وهذا مدهش في الواقع، لأن الدين يجعل من الإنسان هو الوحدة الرئيسية المسؤولة والفاعلة حتى لو كان وحده.." (آلان تورين، 1997)

فلم يعد بذلك الدين مخدرا للشعوب بل أصبح مصدرا للدفاع عن الحقوق ومقاومة المستبدين ودعوة للعدالة في علاقات العالم ودوله، أصبح نداء المستضعفين في مواجهة الظالمين والمستكبرين، في عالمنا العربي والإسلامي وفى أمريكا اللاتينية وفى أوروبا الشرقية.

وقد برزت أهميةُ الدين كما يقول (برتراند راسل) منذ نشأة تاريخ الفكر على الأرض، في حين برزت أهميةُ العلم فجأةً في القرن السادس عشر، بعد فترة من الوجود المتقطع عند الإغريق والعرب، فالدين أو التديُّن قديمٌ في الإنسان الفرد، وفي المجتمعات الإنسانية، وتتعدد مظاهرُه وَفق طبيعة الدين نفسه، من كونه روحيا، فقط، أم زمنيا، ينطوي على أحكامٍ تنتظم شؤون الحياة، ومن هنا تعززت فرصُ الأحزاب والحركات ذوات المرجعيات الإسلامية في الاشتباك، بل والتنافس، وأحيانا الصدام والتناحر مع السلطات الحاكمة ذوات المرجعيات الأخرى، كما تتعدد تجليات

الدين وفق معتنقه، من حيث كيفية تعاطيه معه؛ فالدين الشخصيُّ البحت يمكنه أن يعيش –وفق راسل أيضا– حتى في أكثر العصور علمية، دون أن يعكِّر صفوَه شيء، طالما أنه يتجنب التورط في أية تأكيدات يمكن للعلم أن يدحضها، ويمكن أن نضيف أن الدين المقتصر على الناحية الروحية يمكنه ذلك، أيضا، وإن كان على نحو تأويلي، أو انتقائي (الكيالي وآخرون، 1990)..

وها هو (علي عزت بيجوفيتش) الحاكم العادل والمفكر النصوح يؤكد بأن: الثورة لم تكن حدثًا قاصرًا على ميادين الحضارة أو الاقتصاد أو المجتمع أو السياسة. فكل ثورة حقيقية هي عضو في أسرة كبيرة تتميز بسما الإيمان، والشعور المتضخم بالقوة والأهمية، والعدوان، والرغبة العارمة، والتضحية والموت؛ هذه المشاعر التي هي أبعد ما تكون عن نطاق المصلحة والوجود، وأي شخص كان له دور في ثورة أو تابع تطورها عن قرب، يستطيع أن يؤكد وجود هذه الملامح الأخلاقية. إنه يرى الثورة كقصيدة ملحمية وليس فقط مجرد تدمير آلي أو تغيير بسيط في الآلة الحاكمة.

إن المجتمع العاجز عن التدين، هو أيضًا عاجز عن الثورة؛ والبلاد التي تمارس الحماس الثوري تمارس نوعًا من المشاعر الدينية الحية، إن مشاعر الأخوة والتضامن والعدالة هي مشاعر دينية في صميم جوهرها، وإنما موجهة في ثورة لتحقيق العدالة والجنة على هذه الأرض.

وإن كلاً من الدين والثورة يولدان في مخاض من الألم والمعاناة ويحتضران في الرخاء والرفاهية والترف، حياة الدين والثورة تدوم بدوام النضال والجهاد، حتى إذا تحققا، يبدأ الموت يتسرب إليهما، ففي مرحلة التحقق في الواقع العملي يُنتجان مؤسسات وأبنية، وهذه المؤسسات نفسها هي التي تقضي عليهما في نهاية الأمر، فالمؤسسات الرسمية لا هي ثورية ولا هي دينية (بيجوفيتش، 2009).

بين المثقف العربي والثورة علاقة أخرى!؟

لقد اعتبر المثقفون دائما بمثابة الآباء المؤسسين للأفكار الثورية في العالم في حين يتراجع دور المثقف العربي لصالح الفئات الاجتماعية الأخرى ليظهر العرج البين في ثورات الربيع العربي على رأي الكاتب الكبير (الطاهر وطار) "الثورات التي لا تتخذ المثقفين سمادا لها ستظل تسير عرجاء" فالمثقفون ملح الثورات وسمادها الذي يمنعها من الانحراف عن الأهداف الكبرى ويجنبها أنصاف الحلول، ولكن من هو المثقف المقصود؟ يرى المفكر الايطالي الماركسي (انطونيو غرامشي)

(1891-1937) أن جميع الناس مثقفون بطريقة معرفية أو بأخرى ولكنهم لا يملكون الصفة الاجتماعية الرمزية للمثقفين ويكون بهذا الأساس (المعلمون، الفلاحون، العمال، الحرفيون...) مثقفين تقليديين يملكون ثقافة مهنية بحسب طبيعة عملهم وينقلون ثقافة متواترة من جيل إلى جيل، إلى جانب هذا يوجد المثقف العضوي الذي يملك القدرة المعرفية وملكة التفكير والرؤية الاستشرافية ويحمل هموم المجتمع والأمة وبتعبير يساري هموم الطبقات الكادحة العمال والفلاحين ويسمع صوت المضطهدين ويدافع عن القيم ويؤسس بذلك الأرضية الصلبة لتماسك القواعد الاجتماعية ويمارس الفعل الاجتماعي، فهو ضمير الأمة والصوت المعبر عن طموحاتها وقيمها الاجتماعية (علي مختاري، 2003).

ويذهب المفكر المغربي (عبد الله العروي) إلى أن مسؤولية الانسداد السياسي والاجتماعي في العالم العربي لا تقع على السياسي لخضوعه للاكراهات السياسية والضغوط الداخلية والخارجية كما لا تقع على المواطن البسيط الذي يخضع للاكراهات الاجتماعية ومتطلبات المعيشة وهمومها ولكن المسؤولية تقع على عاتق المثقف بوصفه مستقلا عن جميع الاكراهات منتجا للمعرفة وللرمزية المرتبطة دائما في ذهن العامة بأن المثقف يملك جزءا من الحقيقة.

فالمثقف العضوي لا يتبع هوى الجماهير بتعبير (مالك بن نبي) ولكنه يصدح بالحقيقة مهما كانت طبيعتها سواء أرضت الجماهير أو أسخطتها، وسواء سايرت هوى السلطة أو أغضبتها فعادة الأنظمة الدكتاتورية أن تضيق بحماقة الفلاسفة على رأي (الجابري)، فالمثقف يملك رأس المال الرمزي الذي يمكنه من قيادة الرأي العام والتأثير فيه، وصوته المسموع يفتح الآذان الصماء، ولكن في العالم العربي يتراجع المثقف العضوي لصالح المثقف الأيديولوجي وبنظرة بسيطة على الواقع العربي نلاحظ ذلك الانقسام الحاد بين المثقفين الدينيين من جهة والقوميين اليساريين والليبراليين من جهة أخرى، فالمثقف أضحى أداة لتكريس الانقسام الحاصل وهو المؤسس للفعل الأيديولوجي الذي يساهم في زيادة الاحتقان الموجود بين المكونات الإثنية في المجتمع وقد يصبح البعد الأيديولوجي أكثر خطورة عندما يتسم بالروح الطائفية المقيتة والمثقف العضوي ليس معلقا على الأحداث ولكنه مستشرف للمستقبل بنظرته الثاقبة ومناصر أصيل لقيم الحرية والعدالة غير مفرط في سيادة الأوطان وتضحيات الأسلاف، وهو ليس بالضرورة في موقف عدائي أبدي ضد السلطة

الحاكمة ولكن يجب أن يبقى في حالة يقظة فكرية دائمة ضد مناوراتها بحسب (ادوارد سعيد) ولعل العالم العربي اليوم يشكو خيانة المثقفين للأفكار الوطنية الأصيلة التي تعد أكبر الخيانات خسارة في حياة الأمم والشعوب.

ويحاول (فارس أبي صعب) أن يجيبنا على سؤال: كيف تعاطى المثقف العربي مع ما حصل من تحولات على الساحة العربية؟ فيقول: "حمل المثقف العربي الحداثي، مجموعة من التصورات والأحلام الثورية والتحررية، وقد جاءت ثورات الربيع العربي لتصادر تلك الأحلام من ذهنه وتخلخل تصوراته تلك بسرعتها وعفويتها، وبهذا انقسم المثقف العربي على نفسه، ولم يخلُ تعامله مع الثورة من الخفة في بعض الأحيان، بحيث أخذته خفته هذه على المكان الذي بات فيه يصفق منبهرا، أو يولول ممتعضا... مُسْقِطاً فجأة أو رويدا رويدا الكثير من المعايير والمصطلحات من قاموسه الثوري مأسورا لتلك الوصفة السحرية للنموذج الديمقراطي المثالي... هكذا فقد المثقف العربي حسه النقدي مشدودا إلى لصورة جزئية مجتزأة من المشهد العام.. مستسهلا تقديم الأجوبة الجاهزة بوصفها حقائق مطلقة، وهذا أمر ليس بالجديد لكن الجديد هو مدى تأثره ببعض المشهديات التي تحدث والتي تساهم الفضائيات ووسائل الاتصال الحديثة في توضيبها له بطريقة جاهزة موجهة، فتغدو تلك المشهديات مادة لتحليله واستنتاجه بمعزل عن السياقات التاريخية والاجتماعية وعن مناهج التحليل العلمي" (أفاية وآخرون، 2013)

فتنة الحاكمية خلفية تاريخية للعلاقة

لقد شهد التاريخ العربي الإسلامي العديد من مشاهد التصادم السياسي وقد لعب فيها عنصر التفسير الديني دورا قويا، من حيث اعتماد أطراف الصراع عليه كدليل يؤزر مواقفهم ويشد من عزم أتباعهم، ولعل ما حدث من فتنة حول أحقية الحكم بعد وفاة النبي (ﷺ) خير دليل على توظيف هذا الصراع لكل ما هو ديني.

تعتبر فتنة الحاكمية هي أولى الفتن التي وقعت في الدولة الإسلامية، وتعرف كذلك بالفتنة الأولى، وهي بداية لأحداث جسيمة عُرفت في التاريخ الإسلامي بالفتنة الكبرى؛ أدت إلى مقتل الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) في سنة 35 هـ، ثم تسببت في حدوث اضطرابات واسعة في الدولة الإسلامية طوال خلافة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، وقد اختصرت فيما بعد في

التساؤل الدائم عن أحقية الحكم لعلي (رضي الله عنه) أو للصحابي الجليل معاوية ابن أبي سفيان (رضي الله عنه).

ويعتقد التيار السُّني أن سبب بداية القلاقل والسخط على حكم عثمان كان من طرف شخص يدعى عبد الله بن سبأ وهو من يهود صنعاء ومعروف بابن السوداء، أظهر الإسلام ووقف موقف العلماء، حاول التأثير في الأعراب والأمصار والذين دانوا حديثاً بالإسلام، جعل يطعن في الخليفة عثمان ويقول أنه عين الولاة لقرابتهم به، وأنه أحرق المصاحف، وقد أصبح لـ(عبد الله بن سبأ) أتباع؛ ووصل الأمر إلى الخليفة فجمع أمراء الأمصار في موسم الحج سنة 34 هـ وقد رأى أن يلين لهم ويؤلف قلوبهم.

في ذي الحجة من عام 35 هـ جمع المتمردون أنفسهم من البصرة، والكوفة، ومصر، وأخذوا في التوجه ناحية المدينة المنورة؛ لمطالبة عثمان بالرجوع عن موقفه وعزل بعض الأمراء الفاسدين من بني أمية، وطلبوا مناظرة عثمان رضي الله عنه في ما وصلوا إليه من مطاعن في حقه وأظهروا أنهم أتوا للحج.

وقد قسموا أنفسهم مجموعات:

- مجموعة أهل مصر وعليهم الغافقي بن حرب وعبد الله بن سبأ.
- مجموعة أهل الكوفة وعليهم عمرو بن الأصم وزيد بن صوحان العبدي.
- مجموعة أهل البصرة وعليهم حرقوص بن زهير السعدي وحكيم بن جبلة العبدي.

وواجهوا عثمان إلا أنه قابلهم بالحجج وأوضح لهم موقفه فلم يقتنعوا وتظاهروا بالطاعة والرجوع إلى بلادهم.

وبعد العديد من القلاقل هنا وهناك ومطالبة سكان الأقاليم المصرية والعراقية بعزل الولاة الذين أمرهم عليهم عثمان ابن عفان (رضي الله عنه)، ارتفعت تلك الأصوات مطالبة بعزل عثمان نفسه وان يولي كبار صحابة المسلمين خليفة جديد بدلا عنه. فرفض عثمان ذلك، وما كان من الثوار إلا الاعتصام في المدينة حتى تنفذ مطالبهم، وكانوا خلال ذلك لا يضايقون عثمان وكانوا يصلون وراءه.

ثم أخذت الأمور تصل إلى حدتها بالتأزم عندما قُتل أحد الثوار وهو (نيار بن عياض الاسلمي) عندما رمي أحد المحاصرين في دار عثمان سهما نحوه، فقالوا لعثمان عند ذلك: ادفع إلينا قاتل (نيار بن عياض) فلنقتله به، فقال: لم أكن لأقتل رجلا نصرني وأنتم تريدون قتلي؛ حتى بلغ الأمر ذروته فاقتحم الثائرون الدار وتشابكوا مع أهله فأصابوا عبد الله بن الزبير بجراحات كثيرة وصرع مروان بن الحكم حتى اعتقدوا انه مات ودخلوا إلى عثمان فقتلوه (رضي الله عنه)؛ في يوم الجمعة 18 من ذى الحجة سنة 35 هـ، ودفن بالبقيع.

وقد كان من أشهر المعارضين لعثمان في ذلك الحين: أبو ذر الغفاري، عمار بن ياسر، طلحة بن عبيد الله ...(ابن عساكر، ج18، 1995)

وقد بويع علي بن أبي طالب للخلافة بالمدينة المنورة في اليوم التالي لمقتل عثمان فبايعه أغلب من كان في المدينة من الصحابة والتابعين، يروى إنه كان كارها للخلافة في البداية واقترح أن يكون وزيرا أو مستشارا إلا أن بعض الصحابة حاولوا إقناعه؛ وقد انتقل علي رضي الله عنه إلى الكوفة ونقل عاصمة الخلافة إلى هناك.

رأى علي تأجيل تنفيذ القصاص حتى تستقر الأمور في المدينة، وكان كثير من الصحابة مع علي في رأيه، ولكن كان هناك مجموعتان يرون رأيًا مخالفًا؛ فكانوا يرون وجوب القصاص الفوري من قتلة عثمان.

- الفريق الأول: يضم السيدة عائشة، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام (رضي الله عنهم جميعا)
- الفريق الثاني: يترأسه معاوية بن أبي سفيان والي الشام من قِبَل عثمان، والذي يعتبر نفسه ولي ذمه؛ لأنه من بني أمية مثله.

وقد صار الخلاف في تنفيذ القصاص إلى نزاع مسلح كانت موقعة الجمل محطته الأولى ففي شهر جمادى الآخرة سنة 36 هـ خرج الفريق الذي يضم عائشة والزبير وطلحة إلى البصرة، فقرَّرَ علي بدلاً من المسير إلى أهل الشام أن يتجه إلى البصرة ليردهم إلى المدينة، لكن الأمر تجاوزه إلى أن التحم الجيشان، وقد انتهي بإعلان الصلح.

وفي محرم سنة 37 هـ أراد علي أن يعزل معاوية من على الشام فخرج إليه بجيشه وبعث إلى معاوية يبين حجته، لكن الأمر أيضا صار إلى القتال عند صفين، وقتل عمار بن ياسر على يد جيش معاوية وكاد معاوية أن يهزم فرفع جيشه المصاحف وطلب التحكيم.

اجتمع الحكمان في دومة الجندل، كان عمرو بن العاص المفاوض من قبل جيش معاوية بن أبي سفيان، وكان أبو موسى الأشعري المفاوض من قبل جيش علي بن أبي طالب. فكتبت صحيفة التحكيم وتوقف القتال وأذن علي بالرحيل إلى الكوفة، وتحرك معاوية بجيشه نحو الشام.

وقد انشقت مجموعة من جيش علي رضي الله عنه قوامها (12000) رجل يرفضون التحكيم من أساسه، مع أنهم هم الذين فرضوه عليه، وكفَّروا علياً؛ ورغم أن علي وفقهاء الصحابة ناظرهم بالحجة والدليل، لكنهم لم يسمعوا لأحد.

و في سنة 38 هـ اجتمع هؤلاء الخوارج في مكان يسمى النهروان، قاتلهم علي بعد ما فشلت معهم الحجة فقتل منهم الكثير وفر منه طائفة وانقسموا بعد ذلك إلى 20 فرقة، وفي سنة 40 هـ رصد الخوارج ثلاثة منهم ليقتلوا معاوية وعلياً وعمرو بن العاص بيد أنهم لم ينجحوا إلا في مقتل الإمام علي رضي الله عنه وأرضاه.(السرجاني، ج1، 2014).

إن الواقف عند هذه المحطة المتأزمة من تاريخ الإسلام يلاحظ أنها تشكل بداية تشرذم خطاب المثقف الديني، فقد شهدت هذه المحطة انقساما بيِّنا في أراء الصحابة –(باعتبارهم النسخة الأولى للمثقف الديني)– أين وقفوا على أكثر من موقف تجاه ما كان يجري فقد وقف تيار عريض ضد كل ما حدث واعتبروه فتنة وطالبوا باعتزالها، وعلى رأس هذا التيار نجد كل من:

1. سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه).
2. محمد بن مسلمة الأنصاري (رضي الله عنه)
3. أسامة بن زيد (رضي الله عنه)
4. أبو أسيد مالك بن ربيعة الساعدي (رضي اللهعنه)
5. عبد الله بن سلام (رضي الله عنه)
6. أبو موسى الأشعري (رضي الله عنه)
7. عمران بن حصين (رضي الله عنه)

8. عبد الله بن عمر بن الخطاب (رضي الله عنهما)
9. أبو هريرة (رضي الله عنه)
10. صهيب الرومي (رضي الله عنه)
11. أنس بن مالك (رضي الله عنه)... وغيرهم كثير.(أبي نعيم،ج2، 1988)

في مقابل هذا التيار المعتزل لما حدث، نجد تيار ثاني مثله الصحابيين الجليلين: طلحة بن عبيد الله، و الزبير بن العوام (رضي الله عنهما) و كانا قد طلبا من علي أن يعينهما واليين ليجمعان له العساكر فلما لم يستجب لهما، التحقا بمكة المكرمة و بها استنفرا الناس و جمعوهم للمطالبة بدم الخليفة الشهيد.

أما التيار الثالث فقد كان تيار أهل الشام، و في مقدمته نجد كل من معاوية بن أبي سفيان و عمرو بن العاص و النعمان بن بشير (رضي الله عنهم).

وفي رابع هذه التيارات نجد كل من علي بن أبي طالب، و من معه كابن عباس، و عمار بن ياسر، و الحسن و الحسين (رضي الله عنهم) و بما أن عليا هو الخليفة فإنه أصر على موقفه في تأجيل القصاص، و عزم على استخدام القوة تجاه من خالفه.(السرجاني، ج1، 2014).

لقد جمعت هذه الانقسامات والتباينات مجموعة من التفاسير والنصوص الدينية واعتمدتها لدعم وجهات نظرها المتباينة، وقد ولَّد ذلك الأمر –لاحقا– ظهور تيارات فكرية فقهية اعتمدت على مواقف الصحابة من تلك الأزمة واعتبرتها مرجعية لكل الأزمات والفتن اللاحقة، وقد امتد أمر هذه الوقائع والمواقف إلى عصرنا الراهن واعتبر بحق معلم تاريخي يرجع إليه للحكم على أزمات الحاضر.

مثقفان لواقع واحد

كما جاء في المحطة السابقة، لم يكن اختلاف المثقفين الدينيين في العصور الأولى من الإسلام ليتوقف في تلك الفترة بل لقد جُرَّت تباياناته –بفعل ظروف تاريخية وأخرى دينية– إلى أن وصلت عصرنا الحالي، وقد وجدت خيوطه مهما رقَّت سبيلها إلي مثقفي الحاضر، فأثّرت بطريقة أو أخرى في مواقفهم مما حصل في العالم العربي من ثورات زلزلت عروش أنظمة عمّرت طويلا.

إن تتبعا بسيطا لواقع الخطاب الديني الذي ساد فترة ثورات الربيع العربي يكشف لنا عن مدى تشرذم وتشظي هذا الخطاب، فلقد تجاوزت آراء المثقفين الدينيين حد الاختلاف المحمود إلى

الاقتتال وإهدار الدم، وإطلاق نعوت التكفير، والخيانة والعمالة والجنون. اعتزال هنا وحماسة هناك، في صف الأنظمة هنا وفي صف المعارضين هناك.

فلقد مست الثورة لا الحكام فقط بل امتدت إلى زعزعت المنظومة النفسية و العقلية للمثقف الديني، وبالرجوع إلى المرحلة الوسطى بين حديث الفتنة وعصرنا الراهن، نجد أغلب المثقفين الدينيين والفقهاء المسلمين قد صكوا في زمن التراجع، مبدأ عاما بعدم جواز خروج الرعية على الحاكم مهما كان ظالما، أو جائرا، طالما يقيم الصلاة فيهم (الماوردي، ابن حنبل، ابو يعلى العزا، ابن تيمية...) والحالة الوحيدة التي أجاز فيها فقهاء ذلك العصر الخروج هي حالة (الكفر البواح) وقد برروا موقفهم هذا استناداً على قاعدة (دفع الضرر الأعلى بالضرر الأدنى) أي أن الأضرار الناشئة عن الخروج أكثر بكثير من أضرار الطاعة للحاكم الظالم الجائر، وقد أيدوا موقفهم بالكثير من أدلة الحديث الموضوعة طبعاً، أو من الوقائع التاريخية المتواترة منذ صدر الإسلام حتى أواخر العهد العباسي (أحداث الفتنة، الخوارج، الثورات المسلحة المتلاحقة في العهد العباسي... إلخ)

وقد صكوا الكثير من المقولات التي أصبحت جزءاً من الميراث الديني (سلطان غشوم، ولا فتنة تدوم؟) (من قتل السلطان فهو سلطان؟) (طاعة السلطان من طاعة الله؟) (السلطان خليفة الله في الأرض) وغيرها كثير.(زريق، 2014)

وقد اتفق معظمهم على أن دور المثقف الديني، أو الفقيه تجاه الحاكم هو تقديم النصح له (للحاكم) والدعاء له بالصلاح فقط !؟

وقد استمر الكثير من المثقفين الدينين على هذا الموقف والسلوك حتى وقتنا الراهن، ونضيف لهم كل الجماعات السلفية غير المستعدة للاجتهاد باعتبار هذا الموقف جزءا من الدين نفسه، وليس مجرد اجتهاد بشري فقهي لصيق بعصره وزمانه ورجاله وظروفه، لذلك نجد خطباء الجوامع يرددون هذا الموقف في كل خطبة.

في مقابل هذا التيار المسالم إن صح التعبير نجد تيارا ذو دماء حارة تيار مشاكس يسعى الى شق عصى الطاعة كلما أتيح له ذلك، يتأسون بوقائع من قبيل ما خطب به سيدنا أبا بكر (رضي الله عنه) في المسلمين قائلا: (لو رأيتم في اعوجاجا فقوموني) فانبرى مسلم عادي بسيط قائلا

له : (والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناك بحد السيف) فلم يعترض عليه خليفة رسول الله (ﷺ) بل حمد الله وشكره على ذلك.

ومعتبرين أيضا بما حدث من خروج للمسلمين من مصر والعراق على سيدنا عثمان رضي الله عنه، رفضاً لسياساته أين لم ينكر الصحابة الكبار عليهم ذلك، بل أنكروا عليهم قتله، وعندما افترق الخوارج عن سيدنا علي لم ينكر عليهم ذلك باسم الدين، بل أبقى على مرتباتهم وأعطياتهم، وكان يحاورهم ويناقشهم؛ ولم يعتبر خروجهم خروجا عن الدين، كما لم يعتبر خروج أم المؤمنين عائشة وطلحة، والزبير(رضي الله عنهم) عليه مخالفة لقواعد الدين، بل كانت في وعي الجميع مسألة صراع سياسي حول الشرعية والحكم.(زريق، 2014)

إذا فقد تأسس على هذه الآراء المتباينة تباين في مواقف المثقفين الدينين المعاصرين مما حدث ويحدث من حراك ثوري ضد مجموعة من الأنظمة العربية، وقد توزع هذا التباين عبر ثلاث وجهات أساسية هي:

تيار الثوار: لقد اختار هذا التيار الوقف في صف المقاومين والمعرضين للأنظمة، انطلاقا من اعتباره لحراكهم كلمة حق في وجه سلطان جائر، واستغل كل الفضاءات المتاحة له لدعم الثورات من خلال الخطب والفتاوى التي وصلت عند بعض المثقفين الدينيين إلى حد المطالبة بإهدار دماء بعض الحكام في سياق اشتداد بطشهم بمعارضيهم.

تيار النظام: جاء هذا التيار على نقيض سابقه، ووقف من الثورة موقف المعارض والمشكك، واعتبرها في كثير من أوجهها عمالة للخارج ومآمرة كونية ضد دولهم، واتهموا الثوار بأنهم خونة وعملاء لأمريكا وإسرائيل.. وقد انطلق هذا التيار من ولائهم للحكام، ومن اعتبار الخروج على الحاكم كفر بواح، وقد مثل هذا التيار مجموعة مفتيي الدول المعنية.

التيار المعتزل: يشكل هذا التيار الغالبية العظمى من المثقفين الدينيين، وهو تيار مال إلى الصمت واعتزال الأحداث انطلاقا من اعتبارها فتنة غير واضحة المعالم، ولا يصح الحديث فيها من منطلق عدم فهمهم لها، وفضلوا الدعاء والضراعة لله بصلاح الأمور وزوال الفتن، واعتبروا ما يجري امتحان من الله لعباده، وقد مثل هذا التيار طيف عريض من المثقفين الدينيين.

عوامل التشظي: إن الانقسام والتباين الواضح في الآراء تجاه الثورة لم يكن نتيجة خيارات شخصية لدى المثقفين الدينيين، بل كان نتاج العديد من العوامل التاريخية والاجتماعية والسياسية وحتى النفسية، وعموما يمكن إجمالا تعداد بعض هذه العوامل وفقا للآتي:

1- تعتبر وقائع فتنة الحاكمية وما تبعها من انقسام تاريخي في وجهات النظر مما حدث، أهم العوامل التي أحدثت ورسّخت الانقسام داخل صفوف المثقفين الدينيين المعاصرين.

2- تنقسم تجارب المثقفين الدينيين مع الأنظمة الحاكمة إلى نمطين أساسيين، بين مثقفين جربوا سجون وأقبية الأنظمة وعانوا من قهرها، وآخرين جاوروا هذه الأنظمة ونالوا حظوتها، مما جعلهم لا ينظرون لهذه الأنظمة بعين واحدة.

3- لعبت وسائل الإعلام دورا حاسما في مد المثقفين الدينيين بالمعلومات والحقائق حول طبيعة الحراك على الأرض، وقد تسبب تعامل علماء الدين مع هذه الوسائل والتعامل مع مشهدياتها، تسبب في التأثير على وجهة نظرهم وحكمهم على هذا الحراك.

4- ومن الناحية المعرفية يؤاخذ على بعض الرواد من المثقفين الدينيين ربطهم للثورة بالدين ربطاً لم يحمل تنظيراً ابستيمياً، فالعلاقة التي أجريت بينهما هي علاقة يغلب عليها الطرح الأيديولوجي، انطلاقا من اعتبار الهدف من الثورة إما نبيل تماما أو خبيث تماما، فسعوا نحو إبراز التطابق بين توقعاتهم وما لديهم من نصوص دينية على خلفية من نظرية المآمرة، مما أدى إلى جر النصوص إلى حلبة التأويل والتلاعب والالتفاف، ومن ثم إلى التناحر والاختلاف.

5- كما يؤاخذ على بعض المثقفين الدينيين اعتبارهم أن الثورة هي نفسها في مختلف أوطان العالم العربي، مما جعلهم يقفون موقفا متصلبا ويقدمون الأحكام كلحمة واحدة وكإجابة جاهزة بغض النظر عن اختلاف حيثيات كل دولة على حدى، فقد رأى تيار الثوار أن كل ثورات الربيع العربي هي ثورات مجيدة، بينما رأى تيار الأنظمة أن كل الثورات هي مآمرات خارجية.

6- لقد لعب الصراع الشيعي السني والإيراني الخليجي دورا حاسما في انقسام المثقفين الدينيين الشيعة والسنة وتنوع خطابهم تجاه الثورات المختلفة، ففي مثال الثورة السورية رأي الشيعة بأنها مآمرة إخوانية سلفية كونية على نظام الأسد انطلاقا من كونه نظاما علويا، بينما رأى المثقفون السنيون بأن النظام يحارب معارضيه من منطلق عشائري مذهبي.

وكخلاصة لهذه العوامل نلاحظ مع (الجابري) أنه فضلا عن شقاء الوعي الديني العربي، فإن "المناخ الثقافي العربي الراهن مناخ مريض ومرتبك: مريض بما لا يزال يشده إلى القوالب الجاهزة غير المبيَّأة، وهي كثيرة؛ ومرتبك بسبب ما يحاصره من إفرازات اللحظة العربية الراهنة المتموجة المضببة" ولاسيما أننا نعيش زمن الاختراق الثقافي، الذي يستهدف الأداة التي يتم بها تأويل الحاضر وتفسير الماضي وتشريع المستقبل، أي يستهدف العقل والنفس، ووسيلة في التعامل مع العالم هي الإدراك، وهكذا كانت وسيلة تكوين الوعي الديني هي الإيديولوجيا، أما وسيلة السيطرة على الإدراك فهي الصورة السمعية–البصرية، الأمر الذي أدى إلى حالة من تسطيح الوعي، أي جعله، كما قال الجابري، "يرتبط بما يجري على السطح من صور ومشاهد ذات طابع إعلامي إشهاري، مثير للإدراك، مستنفر للانفعال، حاجب للعقل" باعث على التشظي والانقسام. (الجابري، 1994)

رؤية لرأب الصدع: يبدو أن السبب الرئيس لهذه الحالة من التصدع في خطاب المثقف الديني هو تلك الشوائب الإيديولوجية التي علقت في أذهان هؤلاء المثقفين، فجعلت منهم مثقفين منقسمين على أساس الولاء لا للدين بل للقائمة الجماعية المكونة من: (الطبقة، القومية، العرقية، المذهبية، الشخصية، الوصولية، السياسية..)

ونظرا لأن هذه السمة الخصوصية أدت إلى فك عرى الموقف الإسلامي وشتت جهوده، فقد صار لزاما على الباحث عن الحل أن يبحث على إيجاد مثقف ديني ذو طبيعة (عمومية) وهنا يشير الباحث الفلسطيني (عزمي بشارة، 2013) على أن راهن العالم العربي يحتاج إلى مثقف عمومي في مرحلة ما بعد الثورة، والذين عرّفهم بـ"مثقفون يدافعون عن المبادئ العامة للديمقراطية وليس على مصالح حزب ليقفوا في وجه من يريدون السيطرة" وخلص إلى أن الدور الحقيقي للمثقف لا ينحصر في النقد فقط، بل يقدم بدائل والتي لا تعني أن المثقف يمارس وصاية على الشعوب وإنما يؤكد على أن نقده ملزم.

كما ويرى أن الدور الأساسي الذي يجب أن يلعبه هذا المثقف العمومي، الذي يشترط فيه الانحياز انحيازا عقليا لا انفعالي للثورة وإلا سيصبح نقده تحريضا، في نقطتين رئيسيتين:

أولا: على هذا المثقف المرجو أن يَحْذر من الخلط بين كون الثورة على الظلم فضيلة والادعاء بأن الثوار أخيار من جهة، وكذا التمييز بين كون الثورة هي ثورة ضد الشر وبين الاعتقاد بأن كل الحكام هم أشرار.

ثانيا: أن يكون للمثقف الجرأة في القول، في أجواء ثورية؛ أن هناك فرصة للتفاوض والحلول الوسطى والتوفيق بين المصالح المختلفة لقطاعات المجتمع، وأن الثورة لا تقوم على الإقصاء لأنه ينفي التعددية الديمقراطية بل يكرس قطبية لا تخدم الثورة.

الهوامش

1. ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، 2010.
2. أبو القاسم علي بابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ج18، تحقيق عمرو بن غرامة، دار الفكر للطباعة والنشر، 1995.
3. أبي نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج2، دار الكتب العلمية، 1988.
4. إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.
5. آلان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة،1997.
6. جمال على الدهشان، **القيم التربوية المستوحاة من ثورة 25 يناير**، المؤتمر العلمي الثالث لكلية الآداب جامعة المنوفية، (مصر بعد ثورة 25 يناير،آفاق ورؤى) من 4-6 نوفمبر2012.
7. خليل العناني، **مأزق المثقف العربي بين الثورة والسلطة**، جريدة الحياة السعودية، العدد (18889) الثلاثاء، 08-12-2014.
8. راغب السرجاني، **الموسوعة الميسرة في التاريخ الإسلامي**، ج1، ط27، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014.
9. عبد الوهاب الكيالي، وآخرون، **موسوعة السياسة**، ط3، ج5، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.
10. عزمي بشارة، **عن المثقّف والثّورة**، مجلة تبيين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ماي 2013، العدد (4).
11. علاء اللامي، **المثقف العضوي والآخر الكوني بين غرامشي وهادي العلوي**، جريدة القدس العربي، العدد (6848) الأحد 18-06-2011، ص 10.

12. علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ط3، ترجمة محمد يوسف عدس، دار الشروق القاهرة، 2009.

13. علي مختاري، **أين هو المثقف العضوي في العالم العربي؟** جريدة القدس العربي، العدد (7568) الإثنين 22-10-2013.

14. فاخر سلطان، **من هو المثقف الديني؟**، جريدة ايلاف، العدد (2160) الثلاثاء25-09-2007.

15. محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية**، سلسلة الثقافة القومية، قضايا الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.

16. محمد عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ج1، دار الحديث القاهرة، 2008.

17. محمد نور الدين أفاية، وآخرون، **المثقفون العرب والربيع العربي، تحليل أداء**، حلقة نقاشية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 29 ماي 2013.

18. موفق زريق، **رجل الدينِ والثورة منظور فقهي**، سراج بريس، لندن، 03-05-2014.

19. يحي محمد، **مدخل إلى فهم الإسلام**، ط3، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2012.