جَدلية الدّين

مع الفلسفة، والسلطة، والحداثة

تأليف

خالد إبراهيم المحجوبي

قدّمه

أ. د. محمد الشرقاوي
(أستاذ الفلسفة الإسلامية ومقارنة الأديان)

اعتنى به ونشره
أبو عمار الأزهر بن عمار

الطبعة الأولى
2018

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ المائدة. الآية 48

الإهـــداء

أهدي هذا الكتاب إلى ولديّ:

فضيل و حصين

الفـــاتحـــــة

إن الحمـد لله نحمـده ونسـتعينه ونسـتغفره، ونعـوذ بـالله مـن شـرور أنفسـنا، وسـيئات أعمالنا مـن يهده الله فـلا مضـل لـه ومـن يضـلل فـلا هـادي لـه، وأشـهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾[1]

﴿يـا أيهـا النـاس اتقـوا ربكـم الـذي خلقكـم مـن نفـس واحـدة وخلـق منـها زوجهـا وبـث منـهما رجـالاً كـثيرا ونسـاء واتقـوا الله الـذي تسـاءلون بـه والأرحـام إن الله كان عليكم رقيبا﴾[2]

﴿يـا أيهـا الـذين آمنـوا اتقـوا الله وقولـوا قـولا سـديداً يصـلح لكـم أعمـالكم ويغفـر لكـم ذنـوبكم ومـن يطـع الله ورسـوله فقـد فـاز فـوزا عظيمـا﴾[3]

أمـا بعـدُ؛ فـإنَّ أصـدقَ الحـديثِ كتـابُ اللهِ، وإنَّ أفضـلَ الهـدي هـديُ محمـدٍ صـلى

1 آل عمران 102

2 النساء 01

3 الأحزاب 70

اللهُ عليـــه وســـلم، وشـــرَّ الأمـــورِ مُحـــدثاتُها وكـــلَّ مُحدَثـــةٍ بدعـــةٌ، وكلَّ بدعةٍ ضلالةٌ، وكلَّ ضلالةٍ في النَّارِ.

مقدمة أ.د محمد عبد الله الشرقاوي

الحمد لله،

والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه،

ثم أما بعد؛

فقد اطلعت على كتاب بعنوان: جدلية الدين مع الفلسفة والسلطة والحداثة (مقاربات تحليلية)، للدكتور خالد إبراهيم المحجوبي.

جاء الكتاب في ثلاثة فصول، تناول كل فصل منها ثنائية العلاقة بين:

- الدين والفلسفة
- والدين والسلطة
- والدين والحداثة

ويلاحظ-بادي الرأي- أن الموضوعات الثلاثة للكتاب من المواضيع التقليدية التي أشبعها الناس بحثا ودرسا، لكنك-أيها القارئ الكريم- عندما تشرع في قراءة هذا الكتاب المهم، ستكتشف أن الكاتب قد عالج هذه

الموضوعات من زوايا جديدة طريفة، وتمكن من إضاءة جوانب منها كانت بمسيس الحاجة إلى ذلك الحفر العميق صوب جذورها وأصولها ومن ثم إلى تشعباتها وفروعها، وقد تجافى الكاتب عن التقليد والتسليم الساذج بأحكام أو آراء فُرضت فرضا على الحقل الفكري بسبب من شهرة العلماء أو المفكرين أو الفلاسفة الذين قالوا بها أو مالوا إليها .

ومما يجذب إنتباهك ويسترعي نظرك –وأنت تبحر في قراءة هذا الكتاب– أن الكاتب يتمتع بالأصالة والاستقلال الفكري، والحس النقدي، والقدرة الفائقة على النقاش والتحليل والبرهنة والمقارنة والتعليل والاختيار والترجيح والاستنباط، كل ذلك مع التزام بالموضوعية ومقتضياتها، إلى جانب وعي بصير بما تموج به الساحة من أفكار وآراء، وإن أردت الاختصار قلت: إنه مفكر مجتهدلا ينسج على منوال غيره من السابقين أو المعاصرين.

ولأنه صاحب اجتهاد– والمجتهد قد يصيب وقد يبتعد قليلا أو كثيرا عن الصواب– فإنك قد تتفق مع بعض أطروحاته أو تختلف مع بعضها، كل ذلك أراه

حقا طبيعيا للقارئ؛ ذلك أن الكاتب المجتهد يستأهل قارئا مجتهدا لا يتجافى مع الكاتب في كل ما يذهب إليه أو يطرحه من تحاليل أو تراكيب وأحكام.

ولغة الكاتب لغة رائقة شائقة تدل على تمكن صاحبها من ناصية البيان، وقدرته على التصرف في الكلام تصرف الأدباء البلغاء الذين وُهبوا ذائقة فنية مرهفة؛ ولا غرو فالمؤلف شاعر مبدع، اجتمع له رصانة المنطق مع تحليق الشعراء، وقلما يجتمع ذلك إلا للأجلاء الخلص من القوم.

لم أشأ أن أتحدث عن أفكار الكاتب- بفصوله الثلاثة- وأحللها وأبدأ وأعيد فيها؛ لأني لا أحب أن أصادر حق القارئ الكريم في أن يقرأ بنفسه لنفسه، دونما تأثير عليه بشكل مباشر أو غير مباشر.

لكني لاحظت أن فصول الكتاب جاءت مختصرة جدا، وربما كان لذلك مسوغاته لدى المؤلف- لا نعرفها-، لكن يبقى أن الإيجاز كان مزعجا أحيانا. وآمل أن يتدارك الزميل الكريم الدكتور خالد إبراهيم المحجوبي ذلك في طبعات الكتاب القادمة بمشيئة الله تعالى.

وبعد فيسرني- كثيرا- أن يتفضل المؤلف الكريم بنشر كلمتي الوجيزة هذه في مفتتح الكتاب، وله خالص الدعاء بالتوفيق والسداد.

أ.د محمد عبد الله الشرقاوي

أستاذ الفلسفة الاسلامية ومقارنة الأديان. جامعة القاهرة.

المدينة المنورة؛ الجمعة في 1439/7/28هـ (2018/04/13م)

مقدمة الكتاب

يرمي هذا لكتاب إلى اجتراح مقاربات، وتوجيه نظرات إلى أهم الساحات المعرفية التي شهدت تقابلات جدالية بين الدين، وبينها، على نحو استثار قدراً رابياً من الخلاف النظري، بين أرباب الأنظار المتخالفة، والآراء المتزايلة، والاجتهادات المتفارقة، ممن ضمتهم تلكم الساحات أعني: ساحة الفلسفة، وساحة الفكر الديني، وساحة الحداثة.

وقد اخترت للعنوان لفظة الجدلية، وأعني بها – هنا – العلاقة الرابطة بين طرفين، تواصلا، وتجاورا في لقاء مباشر جمعهما، حاملاً قدراً من التنافر من بعض الجهات، وقدراً من التساوق من جهات أخرى.

ولا يغرب عنا توكيد وإقرار الملحوظة المركزية بشأن هاته الجدلية، وهي كون الطرفين منتميين إلى مجالين ومرجعيتين على طرفي تباعد. فمجال ومصدر الدين هو العالم العلوي المقدس المفارق لعالم البشر، حيث الله تعالى، يقابله مجال ومرجع (الفسلفة، والسلطة، والحداثة) حيث العالم السفلي عالم البشر بما

اشـــتمله مـــن عقـــولهم وفهـــومهم. وصـــوابهم وخطـــئهم، وهـــداهم، وضـــلالهم، وإساءتهم وإحسانهم.

أمـا الفلسـفة فقـد ظهـرت في سـواء المسـلمين، مـن لـدن عهـد هشـام الأمـوي (724م-743م)، وقـد ترجم كاتبـه سـالم أبـو العـلاء رسـائل أرسـطو إلى الإسـكندر، ثـم أصـبحت في القـرن التاسـع الميلادي أكثـر عـدداً وأعظـم دقـة وأوفـى انتشـاراً مـن الناحيـة الماديـة نظـراً لصـناعة الـورق بعـد 762م[4]. والترجمـة بلغـت سَـوْرة نشـاطها في عهـد المـأمون العباسـي، فكـان لوجودهـا أثـر كـبير في توجيـه أنظـار أهـل العلـم نحوهـا سـواء توجيهـاً مرحبـاً راضـياً، أو توجيهـا معترضـاً سـاخطاً. فنشـأت بـين الفلسـفة وبـين علـوم الشـريعة وأهلـها علاقـة غـير ودّيـة، في ظـل اسـتقواء علـوم الشـريعة وأهلـها فاحتـاج الأمـر إلى دراسـة هاتـه العلاقـة دراسـة دقيقـة منصـفة، وهذا ما أراني قد فعلته – بتوفيق الله تعالى– وسط هذا الكتاب.

4 وفي مستهل القرن العاشر تُرجمت مؤلفات أرسطو والآثار الصحيحة والمنحولة من مؤلفات افلاطون، وشرح الإسكندر الأفروديسي، وفرفوريوس، وتمستيوس، وحنا فيليبون، فضلاً عن مؤلفات جالينوس العلمية والفلسفية.

وأما علاقة الدين بالسلطة، من حيث كونه ذا سلطة تأثيرية في عالم التدين والمتدينين، فقد تناولتها خلال تحليل وتدقيق العلاقة الرابطة والفاصلة – في وقت واحد– بين كل من الدين، وبين التدين، من جهة، وبين السلطة والتسلط من جهة أخرى. ومدى تلامس، أو تفاصل الدين، والتدين مع السلطة، من جهة، والتسلط من جهة أخرى. مع تركيز مسبق –من طرفي– على تجلية وإبانة الدلالة اللغوية المفهومية لكل من كلمتي السلطة، والتسلط، لأجل تحرّز يدفع سوء الفهم، وغبش المقصود، عند إضافة إحداهما إلى كلمتي الدين، والتدين.

وأما الحداثة وعلاقتها بالدين فقد أفردت لها ثالث فصول هذا الكتاب، وركزت فيه على رصد وتشخيص الآثار الواقعية المتأدية من وقوع التأثير الحداثي في ساحة الدين، وجعلت ذلك موزعاً إلى آثار نافعة خيرية، وآثار سيئة ضيرية عادت على الدين من أثر الحداثة.

كل ذلكم وزعته على هيكلية ضمت من الفصول ثلاثاً، شمل كل منها موضوعاً منفصلاً من العناصر الثلاثة سالفة الذكر. وجعلتُ لكلٍ مدخله، ومخرجه، ومسرد مصادره ومراجعه، على انفراد.

وهنا نسأل ربنا أن ينفع بما كتبنا، ويبارك ما عمِلنا، ويقوّم ما علِمْنا، ويستر إن زللنا، ويغفر إن هفَوْنا. إنه زعيم ذلك، والقادر عليه.

كتبه :

أبو تميم/ خالد بن إبراهيم المحجوبي

مدينة صرمان– ليبيا. 2010م

الفصل الأول

جدليـــــــــة الـــــــــدين والفلســـــــــفة

الفصل الأول: جدلية الدين والفلسفة

مدخل تمهيدي

انطلقت الفلسفة العربية الإسلامية انطلاقةً مسالمةً مهادنةً أمام الدين، بل كانت انطلاقتها متطامنة إلى حدٍ جاءت فيه شبه مسخّرةً لخدمة الدين، لاسيما من خلال علم الكلام الذي هو الخطوة الأولى للفلسفة العربية الإسلامية. قبل أن يستقل كل منهما بوصفه مجالاً معرفياً فكرياً قائماً برأسه. ولا يفوتني أن أوكد أن علم الكلام الذي أعنيه ليس هو علم العقيدة، أو ما يسمى بعلم التوحيد .

لا جرم أنْ كان الكلام هو أول ساحة تشهد صولات دقيقة للعقل المسلم على نحو مجرَّد قبل الدخول إلى أعماق ساحات الفلسفة، أعني ساحات الإبستمولوجيا، والانطولوجيا، والأكسيمولوجيا . وهي المباحث الأصلية، والأساسية للفلسفة.

ففي مرحلة علم الكلام ((انصرف اللاهوت إلى استخدام الأقيسة المنطقية، والمحاكمات الفلسفية للذود عن التوحيد)) .[5]

وبعد تجاوز مرحلة علم الكلام، تطور النظر الفلسفي عند المسلمين فشمل تراث الإغريق، والهند، وفارس، فوقع بين أيديهم وتحت أنظارهم، نظرياتٌ وأفكار صادمة لكثير ممّا قرره النقل الديني، ذلك النقل الذي كان من القوة والنفوذ بمكان عالٍ؛ جعل فلاسفة المسلمين ينحُون تجاه اعتمال منهج توفيقي بين الفلسفة، و الدين. وبحسب تعبير ابن رشد بين الشريعة، والحكمة.

وقد سيطر هذا النهج التوفيقي على الفلسفة الإسلامية سيطرة شبه شاملة، من لدن الكندي، مرورا بالفارابي، وابن سينا، وصولا إلى ابن طفيل، و ابن رشد، ثم الشيرازي. ولقد ظهر لي أن ذلك النزوع التوفيقي ما هو إلا شكل لاستراتيجية بقاء، أو خطة لاستمرارية الحياة، لكثير من أصحاب العقول المتحررة عن القيود، وضوابط ووثوقيات الدين، من الذين أخْفتوا ولم

5 علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي – هـ. املتون جب – ترجمة : عادل العوّا منشورات عويدات. بيروت. باريس. ط2- 1989م. ص 123

يصرّحوا بمخالفة تلك الضوابط والوثوقيات المحملة وسط النص المقدس الإسلامي، سواء في الكلام الإلهي، أو في الحديث النبوي.

وليس يغرب عنا أن قضية التوفيق بين الدين، والفلسفة هي من شواغل التفكير القديم والحديث، سواء في الساحة الإسلامية، أو الساحة اليهودية، أو النصرانية. فقد انشغل بها فلاسفة من أوربا المسيحية. كان من أشهرهم (سبينوزا) الذي كتب كتاباً شهيراً هو: (رسالة في اللاهوت والسياسة)، ليبحث فيه جدلية الفلسفة والدين، وبتعبير آخر: جدلية العقل واللاهوت.

وقد خرج (سبينوزا) بنتائج منها وجوب الفصل التام بين كلا الطرفين وبتْر كلّ وشيجة قد تربطهما، وقال بأنْ لا صلة تقرنهما، وأن كلاً منهما يمثّل طريق سعادة لأهله، كلٌ في مجاله فلا يعارضه الآخر في شيء. [6]

كذلك انشغل الفيلسوف الفرنسي (هنري برجسون)(1941م)بعملية المواءمة والتوفيق بين الفلسفة والاعتقادات الإيمانية الدينية، وذلك بنقد المذهب المادي، ومحاولة العثور على ثغرات يمكن النفاذ منها لترويج

6 انظر موجز آراء سبينوزا في (بين الدين الفلسفة....) محمد يوسف ص95-96

الاعتقادات الدينية الروحية، مما هو راسخ في اعتقادات المتدينين، كالإيمان بوجود الله، والخلود، والوجود الأخروي، دون أن يقتضي ذلك التبرؤ عن النظر والفكر الفلسفي البشري. [7]

وقد وجدنا في تراثنا الإسلامي رأياً مشابهاً لما ذهب إليه (سبينوزا) ذلك الرأي هو الذي تبناه بشدة (أبوسليمان السجستاني) الذي أوجب الفصل التام بين الطرفين كليهما؛ لما بينهما من اختلاف متجذّر في: الغاية، والطبيعة، والمصدر. [8]

وقد قدم السجستاني نقدا لاذعاً لمنهج إخوان الصفا، رافضاً نزوعهم التوفيقي فقال فيما حكاه عنه أبو حيان التوحيدي: " تعبوا وما أغنَوْا، ونصبوا وما أجْدَوْا، وحاموا وما وردُوا . . . ونسجوا فهلهلوا . . . ظنوا ما لا

7 للتوسع ينظر: حكمة الغرب. برت راند راسل. 274/2. و كتاب(برجسون). زكرياء إبراهيم 196-198. وبحث فلسفة الدين عند برجسون. لقيس هادي أحمد. المنشور بمجلة قضايا إسلامية معاصرة. ص218 وما تلاها.

8 انظر رأى السجستاني فيما نقله التوحيدي في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) 2/ 6-7 - 8 . وفي 3 /187.

يكون ولا يمكن ولا يستطاع. ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة. . . في الشريعة، وأن يضموا الشريعة للفلسفة. وهذا مرام دونه حدد". [9]

وبرغم ذلك ظل الرأى السائد هو أنْ لاتعارض بين الفلسفة والدين. ووكّد أكثر الفلاسفة المسلمين عدم إمكانية حدوث ذلك الضرب من التعارض[10]، وكتبوا في توكيد هذا المذهب الكثير.

إن النظر في الفلسفة الإسلامية يوكد أن مرتكزها، وهمّها الرئيس كان متشكلاً في تشخيص ومعالجة العلاقة بين النظر الفلسفي، وبين النقل الديني، أو بين الحكمة وبين الشريعة حسب عبارة ابن رشد الذي كتب في ذلك كتابيه الشهيرين: (فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال)و(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)، فضلا عن مباحث هامة في كتابه (تهافت التهافت)الذي أكد فيه افتقار الغزَّالي إلى العمق

9 انظر (الإمتاع والمؤانسة) أبو حيان التوحيدي. 6/2

10 انظر (المقابسات) أبو حيان التوحيدي. تحقيق : السندوبي. دار المعارف. تونس. المقابسة رقم 64

المنـهجي، والاطـلاع الفلسـفي اللائـق. وقـد أجهـد ابـن رشـد نفسـه فيـه؛ ليؤكـد انتفاء التعارض بين الدين، وبين الفلسفة العقلية[11].

11 يرى الدكتور محمد يوسف موسى أن النزعة التوفيقية لدى ابن رشد هي معقد الأصالة والطرافة في تفكيره الفلسفي. انظر كتاب (بين الدين والفلسفة: في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط)دار العصر الحديث – بيروت –ط2- 1988. ص7

حالتا العلاقة بين الفلسفة والدين

إن نظرة عامة شاملة لكلا الطرفين، ومسيرة وجودهما التاريخي، تفضي بنا إلى إقرار أن العلاقة بين النظر الفلسفي، وبين النقل الديني لم تخلُ من إحدى حالتين:

الأولى: حالة توافق:

حيث يحدث توافق وتماثل بين بعض العقائد الدينية، وبين بعض النتائج الفلسفية، كالقول مثلا بوحدة الخالق وقدمه، وحدوث العالم، وثنائية البدن والنفس، وإقرار الوجود الغيبي.

الحالة الأخرى: حالة تعارض:

حيث يحدث تصادمٌ عصيّ عن الاجتماع، بين نظرات فلسفية، ومنقولات دينية، كقول كثير من الفلاسفة إن عملية الخلق هي قائمة على صدور أو فيض، لا على إيجاد من عدم. وكالقول بأزلية النفس، وتعدد القدماء. وقد جمع وأورد الغزّالي كثيرا من هذا الباب في كتابه **تهافت الفلاسفة** الذي حوى كلامًا فيه صواب وخطأ، وخلط وترتيب، ووضوح

وغموض. وقد نبه إلى معايبه **ابن رشد** في رده عليه في كتاب تهافت التهافت، وكذا **ابن طفيل** في مقدمة كتابه **حيّ بن يقظان**.

لقد كانت الحالة الثانية أكبر موجه ومؤثر في مناهج، ومناتج وطبيعة الفلسفة العربية الإسلامية، لاسيما بعد حملة الغزّالي على الفلاسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) .

إن من الواقع قولنا إن الفلسفةالتي تلقاها المسلمون جاءت-في أغلبها- محملة بآراء واهية فارغة، أقرب إلى الخيال منها إلى الواقع، لذلك قال **محمد عبد الرحمان مرحبا** ((انقلبت الفلسفة متحفا تتراكم فيه أكداس الاستنتاجات والفروض والأوهام)) .[12]

ازدواجية الموقف أمام الفلسفة:

كان من اللافت للنظر أن أكثر فلاسفة المسلمين هم من المطلعين على علوم الدين والشريعة ومباحثها . وهنا يسنح سؤال يقول: ألم تكن للعقول

12 - (المسألة الفلسفية) محمد عبد الرحمان مرحبا. دار عويدات –بيروت-باريس. ص94

الإسلامية كفاية واغتناء بما حملته النصوص الإسلامية المقدسة من معارف دينية، فضلا عما توفر من مباحث وعلوم لغوية وبيانية؟

مما لا يغيب عنا توكيده أن العقول الإسلامية لم تكن ذات منهج واحد، ولا عمق موحّد، ولا إمكانيات متكافئة؛ لأن هاته العقول كانت ذات مرجعيات متباينة، وطبائع متخالفة، وأرصدة معرفية متفاوتة القيمة والعمق، والغزارة.

ففيها العقل العربي، والعقل الفارسي، والعقل الهندي، والتركي. كل هذه العقول انصهرت وكوّنت ما نسميه هنا بالعقل الإسلامي، كل ذلك قدم واقعا مفاده أن العقول الإسلامية المنتجة للفكرالإسلامي، لم تتخذ موقفا واحدا من جهة الاكتفاء أو عدمه بالمعارف الدينية والبيانية اللغوية. فتكوّن –تبعاً لذلك– فريقان رئيسان هما:

- فريق أعلن اكتفاءه بالمعارف الدينية واللغوية ومباحثها، وأعلن الخصومة والتوجس لكل ما عداهما، وهذا ظاهر في مواقف كثير من أعلام الفقه والحديث، أمثال: أحمد بن حنبل، وأبي زرعة الرازي، وابن قدامة، وابن

رجب الحنبلي، وابن الصلاح، وغيرهم. وقد كان مصدر التوجس ماثلاً في الميراث الإغريقي الذي استشرى بعد عمليات الترجمة العربية، من لدن خالد بن يزيد الأموي.

وفي هذا السياق شاعت –فيما بعد– كثير من المحاولات والدعوات التنفيرية التبغيضية نحو الفلسفة وأهلها، وانتشر تصور مفاده أن ((الفلسفة محاولة فاشلة، للوصول بطرق ملتوية إلى أشياء لا داعي للوصول إليها))[13]. وقدّم بعضهم الفيلسوف في صورة عدمية هزلية مفادها أنه((رجل أعمى، يبحث في غرفة مظلمة، عن قطة سوداء، لا وجود لها فيها)) .[14]

- فريق لم يكتف بتلك المعارف؛ فتوجه إلى المباحث والعلوم العقلية، والفلسفية والعلمية، فاتحاً كل الأبواب المعرفية المتاحة في ندحة عن التوجس من اقتحام الجديد، وبعد عن التخوف من تفتيق أبكار العلوم العقلية واستكناه غياباتها . ويمثل هذا الفريق أفراد الفرق الكلامية كالأشاعرة، والمعتزلة.

13 - المسألة الفلسفية. محمد عبد الرحمان مرحبا. دار عويدات. بيروتزط3. 1988م ص6

14 - المسألة الفلسفية. محمد عبد الرحمان مرحبا. دار عويدات. بيروتزط3. 1988م ص6

يخبرنا تاريخ الفكر والفلسفة أنه حيثما خلت الساحة من الدين؛ فالفلسفة ستنطلق لا تراعي، ولا تواري ولا يحدها حد . وحيثما وجد توازن بين الفلسفة والدين فالمنهج التوفيقي سيفرض نفسه.

هذا ما يقنعنا به تاريخ الفكر والعقل الإنساني، وتاريخ الممارسة الفلسفية. فالفلسفة الإغريقية، وجدت في فضاء اجتماعي ومعرفي خال من الدين وآثاره، حيث لم يعرف الإغريق طوال القرون الستة الأولى قبل المسيح دينًا علوياً، ولا عقائد سماوية؛ فكان المجال مفتوحا للعقل الخالص؛ لينظر، ويحلل، ويتوهم، ويهذي، ويُهدي، وينسج، ويخلط، ويصيب ويخطئ، بعيدا عن أي هداية إلاهية أو إرشاد سماوي.

لكن الأمر اختلف في ساحة الفلسفة الإسلامية، ثم ساحة الفلسفة الأوربية الوسيطة، حين كان الدين حاضرا في منظومة عقدية، وتوليفة اشتراعية واضحة؛ لم يستطع الفلاسفة اطّراحها، ولا صدامها؛ فاصطنعوا منهجهم التوفيقي أمامها .

هذا ما نراه جليا عند أمثال الكندي، وابن سينا وابن رشد، وابن طفيل. مثلا عند المسلمين. وعند أمثال(توما الأكويني 1274م)، وأستاذه (ألبير الكبير1280م) لدى النصارى في العصور الوسطى.

أما حين انحسر نفوذ الدين في أوربا وغابت الكنيسة وطغى سلطان العلمانية الشاملة تحرر الفلاسفة المعاصرون من المنهج التوفيقي؛ فعاد العقل الفلسفي ليسرح ويصول بلا هاد ولا مرشد من وحي سماوي أو إرشاد إلاهي؛ فظهر مثلا: نيتشة، وديفيد هيوم، وبرتراند رسل.

إن النظر في ما صار يعرف بالفلسفة الإسلامية يوكد أن مرتكزها وهمّها الرئيس كان ماثلاً في تشخيص ومعالجة العلاقة بين النظر الفلسفي، وبين النقل الديني.

حوافز التفلسف لدى المسلمين

إن في استعمال التفلسف لإنتاج فلسفة، استجابةً لدافع فطري توطّن عقل الإنسان، الذي لا يمكنه حال سلامته الكفّ عن التفكير والتأمل والتدبّر،

ولقد كان هذا الحال شاملاً للعقل الإسلامي الذي استقوى لديه النزوع إلى التفلسف بوجود حوافز أراها ماثلة في النقاط التالية :

1- العامل الأول: حثّ النصوص الإسلامية المقدسة على التفكّر والتدبر والتأمل والنظر والتعقل؛ إن كل هاته المصطلحات هي عمليات عقلية دعا القرآن إلى توظيفها وتفعيلها وذلك ما نجده في مثل قوله تعالى: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾سورة العنكبوت الآية 20

وقوله: ﴿قل انظروا ماذا في السماوات والأرض﴾يونس 101

وقوله: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾الحج 46

وقوله: ﴿أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض﴾الأعراف 185

وقوله: ﴿والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾النحل 12

إن وجود مثل هذه النصوص شجعت ابن رشد ليجزم بأن الشريعة أوجبت النظر الفلسفي، واستعمال البرهان المنطقي[15].

15 - (فصل المقال....) ابن رشد ص2

إنها نصوص تدعوا الإنسان لاستثمار إمكانياته العقلية، لا سيما في مجالي : الوجود، والمعرفة، فضلا عن مجال القيم الذي خصص له القرآن حيزا غير صغير.

2-العامل الثاني: غزارة المادة الفلسفية المتاحة بعد نشاط عملية الترجمة والنقل عن الثقافات الإغريقية والفارسية والهندية؛ فقد شكّلت هاته المادة الفلسفية جرعات مقوية ومحفّزة للعقل المسلم، كما شكّلت منطلقات وساحات مناسبة للممارسة الفلسفية بعد أن كان العقل العربي معتقلاً، ومفتقراً إلى ساحات ومنطلقات من هذا القبيل قبل الثورة القرآنية المباركة، والثورة الترجمية الانفتاحية.

3-العامل الثالث: فتح المجال للحرية الاجتهادية؛ فقد ساد في القرنين الثالث والرابع الهجريين – خاصة – مناخ علمي تسامحي أتاح للعقول التلاقي، وللفهوم التلاقح، وللثقافات التواصل، وللأمم التواشج.

كل أولئك أتاح المجال لظهور عقلية متفلسفة قادرة للهضم الفكري ومؤهلة للإنتاج العقلي.

مقدمات المنهج التوفيقي بين الفلسفة والدين

ظهور التفلسف[16]

لم يكْلَف، ولم يهتم المسلمون في قرونهم الأولى ببعض المعارف والفنون فأعرضوا عنها، بتأثير صوارف كثيرة، لعل أهمها:

1- تأثير التدين ومقتضيات ظواهر بعض النصوص الاشتراعية[17]

2- الطبيعةُ الشخصية للإنسان العربي، ولاسيما الأعرابي وفطرته المزاجية المتشكلة في مناخ الصحراء، وبيئة الصراع اليومي مع الطبيعة والإنسان.

كل أولئك كان من دواعي إهمال المسلمين الأوائل لعدد من المجالات الأدبية والفنية والإبداعية كالنحت والنقش والرسم، والأدب القصصي والمسرحي. كل هذا كان من المهملات، المنصرَف عنها في أوائل العصور

16 لأجل الدقة يجب التفرقة بين مصطلحي التفلسف والفلسفة. فالأول يعني ممارسة التأمل والتفكر العقلي الخالص، كما تحمل معنى الانشغال بالنتاج الفلسفي عرضاً ونقداً. أما الفلسفة فهي النتائج التي يتم التوصل إليها بطريق التفلسف. ولقد لحظنا دقة عند ابن رشد في هذه النقطة حيث يسمي التفلسف بفعل الفلسفة. كما يحسن التفريق بين لقبي فيلسوف، ومتفلسف، فالأول هو المبدع لآراء فلسفية أداه إليها نظره العقلي الذاتي. أما المتفلسف فهو المطلع والمهتم بمباحث الفلسفةومذاهب أصحابها الفلاسفة

17 - انظر رأيه في كتابه (فلاسفة مسلمون). دار الشروق. القاهرة. وبيروت. ط1. 1987. ص6.

الإسلامية، برغم توفره ضمن ما حصله المسلمون من تراث الإغريق، والفرس، والهنود، لكن المسلمين لم يهملوا الفلسفة، ولم يعرضوا عن التفلسف فلماذا لم يكن موقفهم من الفلسفة مطابقاً لمواقفهم من غيرها ؟

أقول هنا: إن التفلسف هو استجابة لشهوة عقلية قاهرة، ليس من الممكن قهرها؛ فهي شهوة فطرية سارية في بنية العقل الإنساني، سرياناً مكيناً راسخاً، يخرج عن الطوق وقفُه. .

إن تلك الشهوة العقلية لا تَقنَع بالأحكام والنظريات الجاهزة النهائية على النحو الذي نجده في المنظومة الدينية، ومقتضيات الإيمان. فالمنظومة الدينية تقدم معارفها وتطلب الموافقة المباشرة غير المشروطة وبلا اعتراض لأن الاعتراض سيكون – حينها – مُروقاً عن منهج الإيمان الديني القائم على تحقيق التسليم المطلق في ظل اليقين أن العقل الإنساني بفطرته الفضولية وشهواته المعرفية لا يسلم بهذا النوع من المناهج اليقينية الوثوقية إلا في حالة تدخل إلهي مباشر يكبت ذلك الفضول، ويقمع تلك الشهوة، ويُحل محلها ما يسمى بالهداية أو بالإيمان، هذا النوع من الإيمان هو الذي يدأب المسلمون على طلبه بصيغ

كثـرة منـها (اللـهم ثبـت الإيمـان في قلوبنـا) كمـا علمهـم الله تعـالى أن يقولـوا بعـد حصـول الإيمـان: ﴿الحمـد للّـه الـذي هـدانا لهـذا﴾[18] وأن يقولـوا: ﴿ربنـا لا تـزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا﴾[19].

18 الأعراف 34

19 آل عمران 8

دواعي التوفيق بين الفلسفة والدين

إن ذاك النـزوع التـوفيقي جـاء مـدفوعاً بعـدد مـن الـدواعي والـدوافع الـتي جعلـت فلاسـفة المسـلمين ينتهجونـه. أمـا تلـك الـدواعي فأراهـا حاضـرة في النقاط التالية:

1- اتقاء سخط العوام وسطوة الحكام.

2- إدراك الفلاسفة لمحدودية العقل والقدرات العقلية، ونسبية معارفه.

3- قوة المنظومة الدينية الإسلامية ومتانة طروحها العقدية والتشريعية.

لقـد شـكلت هاتـه النقـاط الـثلاث دوافـع ودواعـي العمليـة التوفيقيـة الـتي انتـهجها فلاسـفة المسـلمين بـين العقـل والفلسـفة، مـن جهـة، وبـين الإيمـان والـدين مـن جهة أخرى.

وفيما يلي سأعرض تفصيلاً لكل دافع من هذه الدوافع الثلاثة

الأول: اتقاء سخط العوام وسطوة الحكام:

حـين نتصـور حـدوث صـراع بـين الفلسـفة، وبـين الـدين في المجتمـع الإسـلامي، يجـب أن نضـيف إلى تصـورنا أن المعركـة ستحسـم منـذ بدايتـها لصـالح الـدين؛ لأن

ذلك المجتمع الإسلامي في غالبه الأعم مجتمع متدين، تسوده عقلية لاهوتية اتّباعية متطامنة[20] للدين ومقتضيات التدين. إذاً (كان الدين عاملاً أقوى في منافسة الفلسفة، وأكثر منها شعبية) [21]

لا جرم أنْ كانت الشعبية الواسعة للدين غير سامحةٍ بوجود منافس – فضلاً عن وجود معارض– ؛ لأجل ذلكم لم يكن ممكناً نصبُ الفلسفة صنواً معارضاً للنقل الديني ومحتوياته، لأنها ستكون مواجهة فاشلة، بل محسومة النتائج من بدايتها في مجتمع كالمجتمع الإسلامي في العصر الوسيط.

لقد فرض هذا الواقع نفسه على الفلاسفة واقتضى منهم السير في طريق توفيقي يحفظون به حياتهم وأفكارهم. وقد كان من أشهر الجماعات التي سارت على طريق السرية اتقاءً لسطوة الحكام والعوام، جماعة (إخوان الصفاء) التي نشأت نحو سنة 334هجرية في البصرة.

20 - أي خاضعة.

21 هاهي الفلسفة تطرق الأبواب – مقال لخليل على حيدر – مجلة العربي – العدد 564 – نوفمبر ص 33

كانت هاته الجماعة مثالا ظاهرا للنزوع التوفيقي حيث رأوا -كما يقول التوحيدي- انه(متى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية، والشريعة العربية فقد حصل الكمال) .[22] كما ورد عنهم قولهم(مذهبنا يستغرق المذاهب كلها)[23]. بل قد توسعوا في الاتجاه التوفيقي إلى الدعوة إلى التوفيق بين الأديان كلها، لا بين الفلسفة والدين الإسلامي الذي سموه بالشريعة العربية. وعلى كل وضع ظلت هاته الجماعة سرية أمام بطش الحاكم وحدّة سيفه.

وإلى جانب ما مثله أهل السلطة من قوة قامعة وردع رادع، وجدنا العوام في المجتمع الإسلامي لا يقصرون في قمع الفكر الجديد، والفلسفة المتطرّئة على فهوم المسلمين. وكثيرا ما نُكب مفكرون وفلاسفة بسبب الجهل الشعبي، والتخلف العوامّي. لذلك كان من الإجراءات الحكيمة اجتناب إشاعة الفلسفة، وترك إذاعة تدريسها بين العوام. وفي هذا السياق عرف التراث الإسلامي مصطلح(المضنون به على غير أهله) .

22 - الإمتاع والمؤانسة - للتوحيدي 87/2

23 - من الكندي إلى ابن رشد - موسى الموسوي ص113

من هنا وجدنا مثلا ابن رشد(595 هـ) يحرم الكلام مع الجمهور في مسألة علم الله من الناحية الفلسفية، ويعد ذلك بمكانة إعطائهم السمّ، وإن كان غذاء لغيرهم[24]. كما قال(الإفصاح بالحكمة [أي الفلسفة]لمن ليس بأهلها، يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة، وإما إبطال الشريعة. . . والصواب كان ألاّ يصرح بالحكمة للجمهور)[25].

كذلك نلقى ابن ميمون الأندلسي(1204م)يقدم مثالا لمن يعرض المسائل الفلسفية الدقيقة على الجمهور والعوام فيقول: (إني لا أقارن هذا إلا بمن يجعل طفلا رضيعا يأخذ من خبز الحنطة، ويشرب الخمر، فإنه يكون سببا في ضرره بلا ريب. وليس هذا لأن ما تناوله هو من الأطعمة والأشربة الضارة، والرديئة والمضادة لطبيعةالإنسان، ولكن لأن الذي تناول منها هو أضعف من أن يهضمها ويفيد منها)[26]

24 - تهافت التهافت. ابن رشد ص356-357.

25 - الكشف عن مناهج الأدلة. . . . لابن رشد ص152

26 - دلالة الحائرين. ابن ميمون الأندلسي. النسخة الفرنسية 1/10-12. نقلا عن كتاب بين الدين والفلسفة. . محمديوسف موسى ص95.

وفي السياق ذاته يخبرنا التوحيدي(310-414هـ) أن رؤوس الفلسفة في وقته كانوا حذرين من تسرب مباحث وآراء الفلاسفة إلى العوام، مما لا يظهر توافقه مع الشائع من أحكام الدين[27]. كل ذلك استند إلى واقع التفاوتات في عقول الناس والتباينات في فهومهم؛ وهذا ما دعا بعض الفلاسفة إلى اقتراح تقسيمات طبقية على المستوى المعرفي، من ذلك تقسيم أبي سليمان السجستاني الناس إلى[28] :

1-طبقة العامة: وهم الّذُون ليس لهم أن يتصلوا بالحكمة وغرائب الفلسفة؛ لرداءة عقولهم، وضآلة معارفهم-حسب تعبيره- .

2-طبقة الخاصة: هم الّذُون يحق لهم البحث فيما يشاؤون، ولهم من فضائل النفس ما يعصم عن الضلال.

أما الدافع الثاني من دوافع النزوع التوفيقي بين الفلسفة والدين فهو:

إدراك الفلاسفة لمحدودية ونسبية القدرة العقلية عند الإنسان:

27 - انظر كتاب المقابسات. للتوحيدي المقابسة رقم 23-و50-و63.

28 - نقله عنه أبو حيان التوحيدي في المقابسات. انظر المقابسة رقم2.

إن من الحقائق الثابتة أن عقل الإنسان ليس مطلقا في مواهبه، وإمكانياته، فهو محدود القدرات، برغم سعة آفاقه وضخامة منجزاته.

في مقابل هذه الحقيقة تسنح أمامنا حقيقة أخرى، هي أن العلم الإلهي مطلقٌ غيرَ محدود، فلا حد يحجزه ولا مانع يعيقه، ولاعقل يستوعبه، هذا الواقع آمن به فلاسفة المسلمين بحكم كونهم متبنّين الديانة الإسلامية التي وكّدت وقررت ذلكم الواقع أي نسبية العقل الإنساني، وإطلاقيةالعلم الرباني.

خيارات التقابل بين الفلسفة و الدين

لم يكن للفيلسوف المسلم سوى أحدِ خيارين أمام ما قد يراه من تعارض بين الدين والفلسفة. ذانك الخياران هما إما التوفيق، وإما الترجيح. [29]

الخيار الأول : التوفيق:

إنه عمل عقلي يقوم فيه العقل بعقد مصالحة بين طرفين ظهر تعارضهما؛ فيتم وسط عملية التوفيق إزالة نقاط التعارض وتقديم تخريجات ومبررات، تدفع احتمال التناقض، وظاهر التعارض، ليتم بعد ذلك الإبقاء على طرفي التناقض من غير التضحية بأحدهما؛ فيتم حينها تبني الطرفين مثل توأم من بطن واحدة، من حلال غير سفاح. ويكون كل منهما صنواً للآخر، في تعاضد لا تعارض، وتوافق لا تفارق.

29 - إن كلا منهما يمثل فرعا للتعارض، فلا يُصار إلى أحدهما إلا عند تحقق التعارض. والجمع أي التوفيق أولى من الترجيح عند علماء الأصول والحديث. قال السبكي 771هـ يقصد الدليلين ((يرجح أحدهما على الآخر إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما، فإن أمكن ولو من وجه فلا يُصار إلى الترجيح لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما بالكلية لأن الأصل في الدليل الإعمال لا الإهمال)) انظر شرح الإبهاج على المنهاج 3/*210-211.

الخيار الثاني : الترجيح:

هو عمل تفكيري يهدف إلى تحديد الطرف الأقوى والأولى بالقبول من بين طرفي التعارض. فالطرف الذي ينطوي على مسوّغات قبولية أقوى، وأدنى إلى الإقناع سيكون هو الطرف الراجح أمام الطرف المرجوح الذي تم التضحية به ببهزه[30] والإعراض عنه. هذا هو نتاج عملية الترجيح التي لابد لها من تحديد طرف مرجوح يتم اطّراحه، وطرف راجح يتم التمسك به، للاستناد عليه.

أما الداعي الثالث من دواعي النزوع التوفيقي فهو:

قوة المنظومة الدينية في الإسلام، ومتانة عقائدها واشتراعاتها:

تميز الدين الإسلامي بقيامه على منظومة تشريعية متماسكة ركينة، على نحو غير مألوف في الأديان الفارطة. كما امّاز هذا الدين بتوليفة عقدية متكاملة واضحة المعالم، برغم بنيتها الميتافيزيقية الغيبية الخالصة. ونحن نعلم أن العقل المجرد باستقلاله عن هداية الوحي، يضيق بالميتافيزيقا ولايرضى مصالحة تربطه بها، ورغما عن ذلك وجدنا أن ميتافيزيقا الإسلام لقيت نفوذا

30 - أي دفعه وردّه.

غير مسبوق لدى العقل الفلسفي الإسلامي؛ فلم يلفظها، بل عقد معها قراناً توفيقياً، أقره وشهد عليه جمهور فلاسفة العرب والمسلمين. وقد كان من عوامل متانة تلك التوليفة العقدية أن القرآن المجيد انتهج منهجا بديعاً طارفاً في إقرارها وعرضها، حيث اعتمد على الحجج العقلية، من غير اكتفاء بطلب الإيمان المجرد.

إن من أشهر الأمثلة الموكّدة لهذاك المنهج طرحه لعقيدة البعث، حيث أزجى لها براهين عقلية قياسية. لنقرأ- مثلاً- قوله تعالى: ﴿قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾سورة ياسين الآية 78-79.

كما قال سبحانه: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾سورة الروم الآية 27.

وفي إقراره لعقيدة خلق الله للإنسان يقول جل وعزّ: ﴿لَخَلْق السماوات والأرض أكبرُ من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾سورة غافر الآية 57.

كما نجد القرآن يربط ربطاً قياسياً بين خروج الإنسان والنبات الذي تخرجه الأمطار فيقول: ﴿والذي نزّل من السماء ماء بقدر فأنشرْنا به بلدةً ميْتاً كذلك تخرجون﴾سورة الزخرف الآية11 . وقال : ﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحيي الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون﴾سورة الروم الآية 19 .

إن هاته الآيات تمثل عينات لإقرار العقائد الإيمانية، بمنهج يتواصل مع العقل، حيث تحيله إلى إجراء قياسات، ومقارنات بين مظاهر قطعية الوجود، وبين مطالب عقدية غيبية .

أما فيما يتصل بالمنظومةالتشريعية لهذا الدين، فقد جاءت قائمة على قواعد متينة، على نحو إعجازي خارق ليس بمُكنة البشر النسج على منواله، ولا مطابقة أحواله، من حيث مناسبة أحوال المكلفين، ومجتمعاتهم وبيئاتهم، وأحوالهم النفسية، والحياتية بعامة .

هذا واقع توكّده نظرة مقارنة وموازنة بين اشتراعات هذا الدين وبين ما وضعه الحكماء وفقهاء القانون، من قوانين وضعية، سواء في ذلك ما تعلق بالفرد، والأسرة، والمجتمع، والأمة، وصولاً إلى ما يتصل بالجماعة الإنسانية.

إذاً جاء هذا الدين في صورة لم تسمح للعقل الفلسفي المسلم بإحداث قطيعة معه، فلم يجد ذلك العقل إلا منهج التوفيق والمواءمة بين قوة العقل، ومتانة الدين.

إن هاته المتانة الاشتراعية، والإيمانية في الإسلام كانت قد فُقدت في المسيحية، وانعدمتْ في اليهودية؛ لافتقادهما العصمة عن العبث البشري؛ لذلك عجز فلاسفتهما عن التواصل المعرفي مع الدين، فاصطنعوا قطيعة باتّة معه؛ وفي هذا ما يفسر وصولهم إلى القول بالمصدرية البشرية الاجتماعية للدين، وقول كثير من فلاسفتهم بموت الإله، وعبثيةالميتافيزيقا، ونحو ذلك من الأفكار النابتة في أرضية عجزت عن ربط وشائج العقل والنقل، فسارت الفلسفة مشرّقة، ومضى الدين مغرّبا، وشتان بين مشرّق ومغرّب.

توفيق، أم محاولة توفيق؟

برغم استعمالي في هذا الكتاب تعبير التوفيق بين الفلسفة والدين–مسايرة للتعبير الشائع–، فإني أرى أن الأدنى إلى الواقع أن نصف هذا المنهج بأنه محاولة للتوفيق، لا أنه منهج توفيق؛ لأجل أن ما انطوت عليه الفلسفة الإسلامية، وأنتجه أفرادها؛ قد جاء في كثير منه غير متوافق مع الدين وتقريراته، في الوقت نفسه الذي لم يتصادم فيه معه صراحة؛ حيث اصطنع أكثر الفلاسفة المسلمين– غالباً– نوعًا من المهادنة والمواربة في محاولة ماهرة للتوفيق بين الفلسفة والدين. ثم كانت النتيجة ذهابهم إلى أفكار وآراء فلسفية لا توافق لها مع الدين، في الوقت نفسه الذي لم تصطدم فيه معه صُراحاً. و لكي أوَكِّد كلامي هذا سأزجي مثالات شاهدية عليه. [31]

31 - من باب الإيجاز سأجتنب تقديم الشواهد والأدلة النصية الدينية الموكدة لواقعية التعارض بينها وبين هذه النظريات الفلسفية.

من ذلك أن الفلسفة الإسلامية ضمت القول بأن للأفلاك عقولاً، وأن تلكم العقول هي الملائكة، إن هاته النظرية تعارض المفهوم الذي يقدمه الدين للملائكة وخلقتهم.

كذلك وجدنا لدى كثير من فلاسفة المسلمين احتضاناً لنظرية الصدور، والفيض في تفسير عملية الخلق، حيث يقولون-كما هو عند الفارابي مثلا- بصدور (العقل عن الموجود الأول، ثم صدر عن العقل الأول عقل ثان يسمى الفلك المحيط، ثم صدر عنه عقل ثالث صدرت منه كرة الكواكب الثابتة، ومنه فاض العقل الرابع الذي صدرت عنه كرة زحل، ثم الخامس الذي صدر منه المشتري، وهكذا إلى أن يصدر العقل الفعال، وهو الحادي عشر وهو عالم الكون والفساد والنبات والإنسان. . .) .[32]

32 - انظر هذه النظرية عند الفارابي في كتابه (آراء أهل المدينةالفاضلة) حيث عرضها مابين الفصل السابع إلى الفصل العشرين. وانظر شرحها في (تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام) محمد علي أبو ريان –دار النهضة العربية – بيروت – ط2 – ص245 وما تلاها. وينظر كتاب (من الكندي إلى ابن رشد) موسى الموسوي ص98. وللاطلاع على مثالث لهذا الضرب من النظريات ينظر(نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة) راجح الكردي – مكتبة المؤيد – الرياض – ط1- 1992-ص411 وما تلاها.

إنها نظرية تقتضي انتفاء الفعل الإرادي لله في عملية الخلق، وتستبعد فكرة الإيجاد من عدم، وهذا مصادم لما يقرره الدين صراحة، مقابل ما ورثه كثير من الفلاسفة المسلمين من أفلوطين، ومن الإغريق من قبله الذين لم يستسيغوا فكرة الإيجاد من عدم.

ومن الأمثلة على عدم توافق الدين مع ما حوته الفلسفة الإسلامية، ما نجده من تباين في تصوير الذات الإلهية (الموجود الأول)، الذي يجعله الفارابي عقلاً، حين قال عنه(. . . هو بنفسه يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً، وعقلاً بالفعل، وبأن ذاته تعقل معقولاً بالفعل. فإنه عقل وإنه معقول وإنه عاقل، هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد)[33].

ومن أشهر تعارضات الفلسفة الإسلامية مع الدين ما اشتهر من قول بعضهم كابن سينا بأن علم الله لا يحيط بالجزئيات، وهذا القول لقي معارضة من طرف الوسط الفلسفي نفسه حيث تصدى لنقضه أبوحامد الغزالي(505هـ)، ثم أبو البركات البغدادي (547هـ) . ثم جاء ابن رشد

33 - انظر (آراء أهل المدينة الفاضلة) لأبي نصر الفارابي. ط : محمد علي صبيح. القاهرة ص8

وحاول التوفيق بين الطرفين؛ فقال إن(الحكماء المشائين [يرون أن الله] يعلمها [أي الجزئيات] بعلم غير مجانس لعلمنا بها)[34].

خصائص المنهج التوفيقي:

كان المنهج التوفيقي قد انسرب من الثقافة الإسلامية الوسيطة إلى الثقافة الأوربية منذ نهضتها الأولى في القرن الثالث عشر الميلادي. وهنا عليَّ التنبيه إلى أن المنهج الإسلامي التوفيقي قد امّاز بما لم يتوفر في المنهج التوفيقي الأوروبي. إن وجه الخلاف بينهما انطواء المنهج الإسلامي على مزيتين اختص بهما هما:

1-كونه منهجا علمياً ذا أسس معرفية.

2-كونه منهجا معمراً سائداً على الفلسفة الإسلاميةكلها .

أولاً: كونه منهجا علميًا:

إن من واقعات هذا المنهج عند فلاسفة المسلمين أنه لم يكن متكلفا ولا فاقدا لأسسها المعرفية المتبصرة، كما أنه كان واقعيًا، ومن مقتضيات الواقعية

34 - (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) ابن رشد ص102.

–في مقامنا هذا– أن نقول إن دعوى وجود توافق تام شامل بين كل الأفكار الفلسفية، وبين كل الطروح الدينية هي دعوى كاذبة لا صلة لها بالواقع، حيث لم يحدث أن توافق الدين الإلهي مع كل فكرة فلسفية نبطت من عقل الإنسان المتفلسف ذي العقل المحدود، والمعطيات القاصرة. من هنا لانوافق ابن رشد حين يقول عن الشريعة (إن أصولها إذا تُؤمّلت وجدت أشد مطابقة للحكمة [الفلسفة] . . . وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمةأنه مخالف للشريعة)[35].

إن التوفيق الذي نعنيه هنا هو توفيق واقعي علمي سائر على قواعد ركينة لم تسمح للدين بابتلاع الفلسفة، ولا للفلسفة بالاستغناء عن الدين. إن كلا عمليتي الابتلاع، والاستغناء حدثتا في أوربا حين قام الدين (الكنيسة) بابتلاع بعض فلسفة اليونان، وجعلها عقائد دينية، ممتنعة عن النقاش، فضلاً عن النقد ثم كتمَ ذلك الدينُ كل صوت يعارضها، وفي هذا مايفسر مصائر أمثال كوبرنيكوس، وغاليليو، وغيرهمامن أصحاب العقول.

35 - فصل المقال..... ابن رشد ص12

أما عملية الاستغناء فهي أوربية أيضاً، حدثت حين تهافتت قوى الكنيسة واللاهوت النصراني عند ظهور إشعاع النهضة الأوربية، وما استتبعه من تطور في الصناعة، والإنتاج، والتفكير. فقد كانت تلك نهضة صناعية، عقلية حضارية أطاحت بنفوذ الدين واستغنت عنه بنفوذ العقل ورأس المال؛ فتمَّ موات المنهج التوفيقي في طفولته قبل أن يراهق البلوغ.

أما في المثال الإسلامي فقد تمت العصمة عن الابتلاع وعن الاستغناء، وسار هاذاك المنهج التوفيقي بين الدين، والفلسفة سيراً رفيقاً سلساً فما وافق الدين من الفلسفة؛ قُبل وما عارضه أبعد إبعادا علميا عقلياً برهانياً لا قسرياً ولا إجحافياً .

أما ما عارض الفلسفة والعقل من الدين فتم احتواؤه وإخضاعه بآلة فذة أقرها الدين نفسه، وأنتجها لسان العرب، تلك هي آلة التأويل، والمجاز الذي كان من أهم آليات المنهج التوفيقي.

ثانياً: من خصائص المنهج التوفيقي كونه سائدا ومهيمنا على الفلسفة الإسلامية كلها: لذلك كان المعلم الرائس لهذه الفلسفة هو معلم التوفيق من لدن

أبي يعقوب الكندي مرورا بالفارابي وابن سينا، ثم ابن طفيل، وابن رشد . ولا نعلم فيلسوفا مسلما اجترأ على خرق رداء هذا المنهج ولا من قدم عرضا فلسفيا خارقا لعقيدة دينية قطعية، على نحو صريح، ترك به دينه، إلا في حالات معدودة، ومثالات محدودة، لا تمثل واقع الفلسفة الإسلامية في صورتها العامة المعتمدة.

آثار المنهج التوفيقي:

كان لانتهاج المنهج التوفيقي آثار هامة، ألقت بظلالها على الفكر الديني خاصة، وعلى الثقافة العربية والاسلامية عامة.

تلك الآثار تنحصر- حسب نظري- فى ثلاث نقاط، سأبينها فيما يلي ضمن الفقرات التالية:

1-الحفاظ على قدسية و هيبة النص المقدس والمنظومة الدينية.

2-اتساع حظوة ومكانة الفلسفة والفلاسفة.

3-تسهيل انتقال التأثير الفلسفي الإسلامي إلى العالم الأوروبي.

أولاً: الحفاظ على قدسية وهيبة النص المقدس والمنظومة الدينية:

إننا إذا افترضنا أن فلاسفة الإسلام لم ينتهجوا منحيً توفيقياً بين الفلسفة والدين، فإن بإمكاننا تصور ماسيحدث في بنية المنظومة الفكرية والعقدية لدى المسلمين، عوامهم وخواصهم ذلك الذي سيحدث هو ماثل فى خطرين اثنين هما:

الأول: زعزعةٌ فى وثوقية المنظومة العقدية بنسبة لايمكننا التكهن بمقدارها، هاته الزعزعة العقدية هي من قبيل ما حدث فى أوروبا المسيحية بعد انزياح سلطان الكهنوت الكنيسى، وطغيان سلطان العقل والفلسفة الحديثة التى فتّقها ديكارت وأنداده.

الخطر الآخر: ضعف هيبة النص المقدس (القرآن)وخلخلة مكانته، بوصفه المرجع الأساسي والموئل الرئيس للمسلمين فى كل مجال من مجالات تفكيرهم وسلوكهم. فلو أتيح للنظريات الفلسفية غير المؤمنة أن تشيع مصادمة للنص المقدس ودلالاته؛ فإنها حينها ستشكّل بديلاً – ولو بوضع خفيف وضعيف– للنص المقدس، ولاسيما فى أوساط ضعاف الإيمان وجهلة العوام، ومن لم ترسخ لديهم العقائد رسوخاً علمياً قطعياً. لكن الذي حدث كان أمراً

آخر هو سيادة النزوع التوفيقى بين الفلسفة والدين سيادةً قاهرة شاملة الى درجة جعلت بعض كبار الباحثين يقول إنها أي الفلسفة الإسلامية ((تقوم على أساس من الدين [ويصفها بأنها] هي فلسفة دينية)) .[36]

وأنا لست ممن يوافق هذا الرأي النائي عن الدقة؛ فليس من السائغ وصف الفلسفة بأنها دينية؛ لأن هذا الوصف يصادر عنها استقلاليتها المرجعية، أي كونها صادرة عن العقل المجرد، كما ينفى ذاك القول عن الفلسفة مصدريتها الإنسانية، انطلاقاًمن كون الفلسفة منتجاً عقلياً صرفاً، فى حين كون الدين وضعاً ربانياً علوياً، أما الآراء التى يبديها المفكرون والمجتهدون اعتماداً على النص الدينى واهتداء بدلالاته فهي -أى الأراء- ليست من باب التفلسف وليست بفلسفة، إنما هي فكر دينى وليس فى الصواب عدم التمييز بين الفكر الدينى، وبين الفلسفة المتعلقة بمباحث وقضايا طرقها الدين وتناولها النص المقدس، كمباحث الوجود الأخروي، والعدم،والفناء، والعلة الأولى،

36 - في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه. إبراهيم مذكور. دار المعارف القاهرة 154/2

ونحو ذلك من المسائل التى اشترك فى طرقها الدين الإلهى، والتفلسف الإنساني.

أما الأثر الثاني لانتهاج المنهج التوفيقي فهو اتساع حظوة الفلسفة والفلاسفة:

فحين سارت الفلسفة سيرا مهادنا غير مصادم للدين حصّلت قدرا كبيرا-غير مطلق- من القبول والذيوع في سواء الحكام والعوام. وفي هذا القبول و ذاك النفوذ ما يفسر لنا وجود نماذج كثيرة لفلاسفة تولوا مناصب هامة في حكوماتهم وأكرموا حال حياتهم.

من الأمثلة المؤكدة هذا أن الكندي المتوفى سنة 260أو 252هـ الذي لقي حظاةً وإكراماً عند المأمون العباسي قبل أن يؤذيه المتوكل. ومن ذلك أن أبا علي مسكويه 420هـ كان ذا حظوة لدى السلطان عضد الدين بن بويه حتى جعله مسؤولاً على خزائنه، وكذا أبو علي بن سينا 428هـ يتولى الوزارة في عهد شمس الدولة البويهي مرتين حتى لقب بالشيخ الرئيس. ومن ذلك أن

أبابكر بن باجَّة 533هـ تولى منصباً وزاريا عند أبي بكر بن إبراهيم والي غرناطة ثم سرقسطة، وقد دامت وزارته عشرين عاما .

كما أن أبا الوليد بن رشد 595هـ عين قاضيا على إشبيلية ثم عينه أمير الموحدين قاضيا في قرطبة.

ومن صور شيوع النفوذ الفلسفي ما كان في عهد الحكم الثاني المستنصر بالله 366هـ في الأندلس حيث تبوأت العلوم الفلسفية مكانا رابيا، وشاع في عهده اهتمام الناس بالفلسفة وإقبالهم عليها .

لقد كان للمنهج التوفيقي الفضل الأكبر في الإبقاء على الكيان الفلسفي في العالم الإسلامي، ذلك الكيان الباذخ الذي يكفي أمارة على قوته أنه هو المصدر الرائس والقناة الوحيدةالتي أنعشت العقل الأوربي الحديث وأهلته لإبداع فلسفته وعلومه العقلية المنهجية التي كانت هي أهم ركائز الحضارة الغربية الحديثة[37].

37 -للتوسع في هذا الموضوع انظر كتاب(العمليةالتأثُّرية بين الشرق والغرب) خالد إبراهيم المحجوبي. دار الأصالة والمعاصرة. طرابلس. ط1. 2005. ص34 وما تلاها.

ثالثا : أما الأثر الثالث لانتهاج سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين فهو تسهيل انتقال التأثير الفلسفي الاسامي إلى العالم الأوربي:

لقد اقتضى المنهج التوفيقى قبول الفلسفة الإغريقية – بلا إطلاق – ثم التداخل والتحاور والتناص معها، من طرق الفلاسفة المسلمين حتى صُبغت فلسفتهم بصبغة يونانية داكنة بإزاء الصبغة الإسلامية الأصلية.

هذا الواقع أسهم في تسهيل انتقالية الفكر الإسلامي بعامة والفلسفة بخاصة إلى أوربا والعالم الغربي، الذي استألف ذلك الوافد الإسلامي والفلسفة تحديداً حين رآها طافحة بمصطلحات وأعلام ومفاهيم إغريقية أي من العالم الغربي الذي هم فيه، فاستلموا كل ذلك ولسان حالهم يقول هذه بضاعتنا ردت إلينا .

ومما لا يعسر علينا توكيده أن النزوع التوفيقي عند المسلمين قد انسرب إلى الساحة الغربية؛ فشاع فيها نزوع توفيقي مشابه، قام على عقد مصالحة بين العقل، والميتافيزيقا .

ويؤكد بعض الباحثين المستشرقين واقع التأثر الغربي بالفلسفة الإسلاميةالتوفيقية، من ذلكم قول (روم لاندو) عن فلسفة المسلمين إنها ((علمت المفكرين المسيحيين كيف يوفقون بين الفلسفة والدين))[38].

وصار غير شاذٍ أن نجد مثل (توما الأكويني 1274م) علماً في الفلسفة، وفي اللاهوت في حين واحد في القرن الثالث عشر الميلادى، تبعاً لطريقة أستاذه(البير الكبير 1280م)الذى أقرَّ تعاون وتوافق الفلسفة واللاهوت وذلك ماتطور – فيما بعد– إلى صورة متطرفة من الاتفاق حين جعلت الكنيسة بعض النظريات الفلسفية عقائد دينية غير مسموح بمخالفتها، ولا جزاء لمخالفيها غير التعذيب والتحريق بالنار، أو الحبس فى ألطف الأحوال.

وهذا وضعٌ أسهمَ فى تأخر ظهور النهضة الأوروبية لكنه عجز عن كبت هذه النهضة؛ فخرجت بنورٍ طغا على نيران الكنيسة، ودس عقائدها بين أوراق عتيقة، تحت أردية الرهبان المهترئة.

38 - الإسلام والعرب – روم لاندو- ترجمة : منير البعلبكي – دار العلم للملايينه – بيروت –ط2- 1977- ص238

مصادر ومراجع الفصل الأول

*الإسلام والعرب – روم لاندو– ترجمة : منير البعلبكي – دار العلم للملايين – بيروت – ط2– 1977ص238

* بين الدين والفلسفة – محمد يوسف موسى– دار العصر الحديث – بيروت. ط1. 1988.

*المسألة الفلسفية. محمد مرحبا . دار عويدات– بيروت دط

*فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. ابن رشد – تحقيق: محمد العسري مركز دراسات الوحدةالعربية– بيروت.

* آراء أهل المدينة الفاضلة – الفارابي. ط محمد علي صبيح

* في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه. إبراهيم مذكور. دار المعارف القاهرة 154/2

*الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. ابن رشد . مركز دراسات الوحدةالعربية. بيروت.

* المقابسات – أبو حيان التوحيدي. تحقيق : السندوبي. دار المعرفة. تونس.

*مجلة قضايا إسلامية معاصرة. مركز دراسات فلسفة الدين. بغداد. 2011م السنة 15. العددان47-48.

الفصل الثاني

جدليـــة الســـلطة والتســـلط بـــين الـــدين والتدين

(نظرة إلى إشكالية النظرية والتطبيق)

الفصل الثاني: جدلية السلطة والتسلط بين الدين والتدين

مدخل

هذا الموضوع تتجاذبه ساحات معرفية عديدة. فهو متصل من جهة بالفكر السياسي، ومن جهة ثانية بعلم النفس، ومن جهة ثالثة بالفكر الاجتماعي، ومن رابعة بالفكر الديني.

أما ارتباطه بالفكر السياسي فمن زاوية بحثه في موضوع التسلط والسلطة، من حيث صلته بالحكم والحكام والمحكومين، والتأثير في المواطنين والشعوب عامة.

وأما ارتباطه بالفكر الاجتماعي فمن زاوية علاقته بالمجتمع ومكوناته وتأثرها بمظاهر التدّين، وممارسة مقتضيات الدين، وما يحويه ذلك من سلطةٍ في المجتمع مؤثرةٍ في تكوُّنه، ونشوء بعض ظواهره الاجتماعية، وتأثير في مظاهر التغير الاجتماعي الذي تشهده المجتمعات.

أما ارتباطه بعلم النفس فلتواصله مع النوازع والدوافع، والمؤثرات النفسية للمتديّنين، وللمتواصلين مع التجربة الدينية، وتأثيرها في النفس الإنسانية، والتوجهات التي يتخذها الناس، ويتبنونها في حياتهم الدينية، بتأثيرات نفسية

داخليـة، في معـزل عـن مقتضـيات فهـم التكليفـات والاشـتراعات المحمولـة وسـط نصوص الدين.

وأمـا ارتباطـه–أي هـذا البحـث– بـالفكر الـديني فمـن زاويـة طرقـه لمبحـث السـلطة الدينيـة، والتسـلط التـدَّيني، ممـا يقـود لبحـث علاقـة واتصـالية، وجدليـة التـدين والـدين. اعتمـاداً على أن **التـدَّين هـو الممارسـة البشـرية للـدين الـذي هـو –أي الـدين – موضـوع إلاهـي، بكـر، صـاف، نقـي، وقـع في سـياق التواصـل مـع الفعـل البشـري، خـلال التطبيـق العملي لـه في عـالم النـاس المكلفين؛ فنشـأت ثنائيـةٌ متصلة ومنفصلة بين الدين، وبين التدين.** [39]

أمـا وجـه اتصـالها فهـو كـون التـدين تطبيقـا للـدين. وأمـا وجـه الانفصـال فهـو مـن جهـة سـوء التطبيـق الـذي وصـل إلى درجـة وضـع ديـن مـواز للـدين الأصـلي، الـذي صـار ظـلاً بعـد أن كـان هـو الجسـم؛ فوصـلت كـثيرات مـن المجتمعـات إلى مرحلة صارت فيها الديانة الأصلية مجرد ديانة ظل.

39 -للتفصيل في شأن التدين، مفهومه، وعوارضه النافعة والضارة، وتأثيرات العامل النفسي ينظر كتابي (الأصولية والإفراط التديني) خالد إبراهيم المحجوبي. المركز المغاربي للدراسات. استانبول. ط1. 2016. ص 61 وما تلاها. وص 77 وما بعدها.

لقد تولَّدت من كل دينٍ دياناتٌ موازية، قَبَسَتْ عناصر محدودة معدودة من الديانة الأصلية، وزادت عليها؛ حتى كونت ما يصح وصفه بأنه ديانة موازية؛ فصار لكل مجتمع متدين ديانة أصل، وديانة ظل، يعمل أصوليو كل ديانة على العودة إلى ديانة الأصل، ومضادة ومكافحة ما تم إحداثه وابتداعه، مما ليس له وجود حقيقي في الدين الأصلي، كل ذلك مقابل تمسك الأغلبيه بديانة الظل. ولعل هذا الكلام واجداً تصديقاً وتوكيداً في مثل قوله تعالى: ﴿وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله﴾[40]، ﴿وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين﴾[41]، ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾[42]، هذا الحال ليس من لواصق دين ما دون غيره، بل هو منسحب على الأديان كلها . ففي النصرانية ظهرت ديانات –تسمى بالفرق والطوائف– تحت أسماء البروتستاتية، والكاثوليكية، والأرثوذكسية. وفي اليهودية نحو ذلك. وفي الإسلام ظهر ما هو في واقعه أشباه ديانات– نسميها الفرق الإسلامية – أهمها فرقة أهل السنة، وفرقة الشيعة، وفرقة البهائية، والدروز، والأحمدية، وغيرها، ولكل منها فروع

40 الأنعام 116

41 يوسف 103

42 يوسف 106

طائفيـة وشـجون مذهبيـة، تعمـق التفاصـل، وتعيـق التواصـل، بكثرتهـا وغثائيتـها، من التي اشتد البأس بينها برغم كثرة مشتركاتها .

السؤالات المستهدفة بالإجابة في هذا الموضوع

ستقوم أفكار هذا الفصل على أساسٍ من محاولة التعاطي والتجاوب مع كثير من السؤالات الملحّة والمهمة، مما لا يجوز ترك إجابته. فهي سؤالات تستدعي إجابات موضوعية من شأنها تجلية الغموض، وفك الالتباس المحدق بالعلاقه بين الدين والتدين جهة، وبين والسلطة والتسلط من جهة أخرى. وأهمها ما يلي:

- ✓ أيمكن نزع الكساء الديني عن النزوع التسلطي؟
- ✓ هل للدين سلطة؟ مانوعها؟ ماحدودها؟ ماطبيعتها؟ ماجدواها؟
- ✓ التسلط باسم الدين، أهو من سلطة الدين، أم سلطة التدين؟
- ✓ هل من جسور تواصلية بين التسلط، وبين الدين؟
- ✓ الدين سلطة أم تسلط؟ هل السلطة ذاتية تفرض نفسها بالتراضي، والتسلط فرض جبري لها؟
- ✓ ما دوافع التسلط التديني؟
- ✓ ما مظاهره؟

✓ ما آثاره؟

✓ ما سبل، وآلات علاجه؟

هاته كلها سؤالات سنعمل على إجابة ما تيسر منها بين أوراق هذا المسطور الموجز.

أهم المصطلحات التي سأستعملها:

الدين: أعني به هنا التشريع الإلاهى، في صفائه ووضوحه وسأطلق عليه أحياناً اسم (الدين الأصل).

التدين: أعرّف التدين بأنه (التزام بعقد فردي ذاتي، يلتزم بمقتضاه الفرد بتبني عقائد نظرية، وأفعال (شعائر) سلوكية، أمر بها المشرع وصاحب الدين)[43]. **وقد عنيت بالتدين – في هذا الموضوع – الممارسة البشرية والتطبيق العملي للدين، بحسب فهوم واجتهادات أتباعه. التدين بهذا المعنى سأطلق عليه اسم(الدين الظل).**

سلطة الدين: التاثير الذي يحدثه الدين بنصوصه، ومعانيه في المكلفين، مما يجد له قابلية اتّباعية تسليمية من طرفهم.

43 -الأصولية والإفراط التديني. خالد إبراهيم المحجوبي. ص62

تسلط التدين: التأثير الذي يحدثه بعض رجال الدين، وعلماؤه في الناس ضمن سياق تبليغه وإيصاله إليهم، على نحو يختلط فيه الصواب بالخطأ، والهدى بالضلال، مما لا يعصم الإنسان عن الوجوب فيه؛ لكونه غير معصوم. و عندإسناد التسلط هذا للدين؛ سيكون ذلك من باب المجاز.

التسلط الديني مقاربة لغوية

يؤوب التسلط والسلطان جذرياً إلى الثلاثي(س ل ط) وهو جذر لم يتفق العرب على تحديد جنسه، ولا حصر تصاريف.

وقد زعم (الفراء) أن العرب تؤنث السلطان. تقول –مثلاً– قضتْ به عليك السلطان. أما البصريون فالتذكير عندهم أفصح، وبه جاء القرآن. والتأنيث عندهم جائز لأنه بمعنى الحجة, وعن محمد بن زيد قال: ((سلطان جمع سليط مثل رغيف ورُغفان، فتذكيره على معنى الجمع وتأنيثه على معنى الجماعة. والسلطان ما يدفع به الإنسان عن نفسه أمراً يستوجب به عقوبة))[44].

وقد تتبعتُ استعمالات القرآن المجيد لهذا الأصل اللغوي؛ فوجدته قد استعمل من مجمل تصريفاته ثلاثةً هي : يسلط – سلطان – سلَّطهم. جاءت كلها وسط تسع وثلاثين آية قرآنية.

44 - الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي). أبو عبد الله القرطبي. انظر تفسير الآية 35 من سورة الروم.

وقد ذهب أقطاب التفسير القرآني وشُهراؤه إلى أن السلطان في القرآن يعنى الحجة. فقد أورد ابن كثير بسند صحيح عنده قول عكرمة، وابن عباس((. . . قال: كل سلطان في القرآن حجة))[45]. وعزا هذا الرأي لمجاهد، وسعيد بن جبير، والضحاك، والسدي، والنضر بن عربي، ومحمد بن كعب القرضي. لكن تتبع الآيات تلك يرجح خطأ هذا القول حال إطلاقه. حيث توزعت دلالة السلطان إلى ثلاثة معانٍ حسب ما تبناه علم التفسير القرآني نفسه. تلك المعاني هي:

1- **الحجة:** وهو المعنى الأكثر وروداً في الاستعمال القرآني((وإنما سميت الحجة سلطاناً؛ لأن صاحبها يتسلط بها تسلط صاحب القدرة بيده))[46].

2- **الدليل:** وهو أيضا يأتي بمعنى الحجة أحياناً.

45 - تفسير ابن كثير للآية 144 من سورة النساء

46 - إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان- ابن قيم الجوزية. الباب الثاني عشر في علاج مرض القلب 1\98

3- القوة والغلبة: فقد ورد في القرآن هذا المعنى لكلمة السلطان، فقال تعالى﴿. . . لا تنفذون إلا بسلطان﴾ سورة الرحمان الآية33. قال ابن القيم ((القدرة داخلة في مسمى السلطان)) [47].

يأتي(التفعُّل)في الاستعمال الفصيح العربي، وهو وزن يفيد معنى الممارسة والإظهار. أي الممارسة الظاهرة للشيء بغض النظر عن كونه حسناً، أو سيئاً من ذلك مثلاً: التذمّر. التسلّط. التشهّد. التعبّد. التجبر. الترفق. التزين. التزلف.

ويجيء مصطلح التسلط من هذا الباب. فالتسلط هو ممارسة السلطة. والملحوظ أن هذا المصطلح حمل مع كثرة استعماله دلالة حصرته في جانب سيء السمعة، مقرُوناً بالظلم والقسوة ضمن حقل دلالي واحد.

إن هذا الذي أصاب كلمة التسلط هو عارض من عوارض الدلالة اللغوية، يسمى بتضييق الدلالة. ونحن لا ننكر وجوده في لغتنا، بيْد أن ذلك لن يحجزنا عن أن نستعمل اللفظ بحسب دلالته الأصلية، حسب الوضع اللغوي الأصيل.

47 - إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان- ابن قيم الجوزية. 1\98

من هنا نقول إن التسلط يعني ممارسة سلطة ما على طرف ما، من غير أن تقتضي تلك الممارسة ظلماً أو قسوة أو ضرراً، بل قد تقترن في أحايين كثيرة بمنافع ومصالح تلحق الطرف الخاضع لتلك السلطة، والمشمول بذلك التسلط.

من هذا الباب يسوغ لنا أن نستعمل باطمئنان تعبير (التسلط الديني) أو (التسلط الإلاهي) في وصف ممارسة الله تعالى لسلطته على عباده، من خلال التكاليف الدينية بما تشمله من التزام باعتقادات معينة، وعبادات محددة. ويسوغ لي من ثم أن أوكّد أن كلمة السلطة لا تحمل في ذاتها حمولة قيمية (خيراً أو شراً، نفعاً أو ضراً) بل تجيء تلك الحمولة القيمية حسب توجيه وتوظيف تلك السلطة، وما يترتب غبَّ ذلك من آثار.

مظاهر السلطة: ليس يغيب عنا أن السلطة تكون في تمظهرها التأثيري على وجهين:

الأول: تكون فيه سلطة عملية، محسوسة. كسلطة الأب على ولده. وسلطة الحاكم على رعيته.

الثاني: معنوية، روحية، نفسية. كسلطة الحب على المحب. في هذا السياق قال ابن القيم((الجمال سلطان على القلوب، وإذا بدا؛ راع القلوب بسلطانه كما يروعها الملك ونحوه ممن له سلطان على الأبدان. فسلطان الجمال والمحبة على القلوب وسلطان الملوك على الأبدان))[48]

ويدخل نطاق هذا النوع من السلطة، سلطة الاحترام والهيبة، وسلطة الإعجاب(الكاريزما) . إن تحقق هذا النوع من السلطة يقتضي حدوث اتّباع تسليمي من طرف المتسلَّط عليه، لصالح المتسلط .

في هذا المقام لا يمكننا تجاوز الإشارة إلى أن الدين في وجوده الأرضي لم يبق على صفائه العلوي، ونقائه الأصلي. بل إنه تكدر بكدورات من وضع البشر من قبيل البدع السلوكية، والاعتقادية.

وهو أمر واقع أفضى إلى زعزعة النظرة المطمئنة إلى التسلط الديني. وأوجب تقسيمه إلى ضربين اثنين:

1- تسلط ديني شرعي نافع مقبول أصيل :

48 روضه المحبين ونزهة المشتاقين. ابن القيم. الباب الثاني ص 35

هو المبني على سلطة دينية نقية ضمنت وثوق مرجعها الاشتراعي، حيث يكون مصدر الإلزام التوجيه وارداً عن المشرع، بلا شك في مورده. من مثالات هذا، مقتضيات الآيات القرآنية الحاملة لتكليفات وتوجيهات قطعية.

وبالنظر لقوة تأثير وشيوع الحمولة المنفرة لمصطلح التسلط؛ سأترك قرنه بالدين وسأستعمل تركيب(سلطة الدين)لا تسلط الدين. وسأقرن – في التعبير اللغوي – التسلط بالتدين، الذي هو ممارسة بشرية للدين وتشريعاته.

2- تسلط ديني غير شرعي. ضار، مرفوض، دخيل:

لاجرم أن كل شيء يوجّه غيرَه ويؤثر فيه، هو متسلط، ذو سلطان فالشهوة سلطان، والغضب سلطان، والحب سلطان. والحاكم سلطان، والحق سلطان.

في هذا السياق المرتبط بتسلط الممارسة التدَّينية يقول عبد الهادي عبد الرحمان: ((إن مفهوم سلطة النص إذنْ مرتبط بكهنوت المؤسسة وبأشكالها الوظيفية أكثر من ارتباطه بالنص ذاته)) .[49]

49 - سلطة النص : قراءات في توظيف النص الديني /عبدا لهادي عبد الرحمن. ص8

هنا ينتقل النص بين مجال السلطة بكهنوت المؤسسة إلى مجال التسلط بوسيلة تعتمد قنوات مغرضة.

أقول كما تحدث عملية مزاوجة بين **دين الظل، ودين الأصل**، فإنها تقع كذلك بين **نص الظل، ونص الأصل**. أعنى بالنص هنا الرسالة المباشرة من المشرع إلى المكلفين. تلك الرسالة التي تكون عادة مكتوبة مدونة ضمن كتاب سماوي. ففي الثنائية المزاوِجة بين النصين، تجري للنص الأصلى عملية تحجير ((لتحل مكانه نصوص أخرى؛ تأخذ قداسته، ودوره الاجتماعي. . . [و] دوره الوظيفي))[50]. حينها تصير السلطة الدينية ذات مرجعية مزدوجة متكونة من مستوى علوي مقدس، ومستوى سفلي غير مقدس.

أما المستوي الأول فتمثله توجيهات وتكليفات المشرع، وأما المستوى الآخر فيمثله مايكتبه فقهاء الدين، أو يقوله المتدينون. والمستوى الأول هو صورة الدين(أي الذي يمثل الدين) . أما المستوى الآخر، فهو صورة التدين(يمثل التدين) . وبرغم الفرق الشاسع بينها على مستوى القدسية والأهمية، فإنهما

50 - سلطة النص : قراءات في توظيف النص الديني /عبدا لهادي عبد الرحمن. ص9

يشتركان في كونها مصدرين مؤثرين في الناس تأثيراً تسلطياً، بمعنى أن لكل منها أثره الإلزامي المهيب المؤثر.

وهنا أفضّل إلزاق صفة السلطة بالأول، وصفة التسلط بالآخر. فالدين ذو سلطة مؤثرة، والتدين كذلك ذو سلطة مؤثرة، مرجع تأثيرها وهيبتها، كونُها عائدة إلى الدين ومنبثقة عنه، بغض البصر عن مدى وفاء ذلك التدين بحقوق الدين الأصلي، في فضائه الإلاهي النقي الأصيل.

فالتدين إذاً له سلطته المؤكدة سواء كان وفياً صادقاً نزيهاً قويماً، أو كان عائلاً شائهاً، منحرفاً، سقيماً. ففي كلا الحالين لا يفقد التدين سلطته، بل إنه – وياللعجب – يكون أكثر تأثيراً وأبلغ سلطاناً في حالته الثانية أي حالة الانحراف والعدول عن صفاء **الدين الأصل**، كما هو الحال في مثالات التطرف والغلو الذي يلقى له أتباعاً بغزارة غريبة، وكذا في مثال انتشار البدع العقدية والسلوكية، وكانتشار التصوف العبثي المنحرف بدلاً عن التصوف النقي القويم. كل ذلك يكثر أتباعه، ويشتد تأثيره، ويستقوي سلطانه ويبقى الحق وأهله قلة مهيضة، حقاً إن الإنسان لظلوم كفّار، وقتل الإنسان ما أكفره. [51]

51 جعل الله من سنته في خلقه أن أتباع الحق هم الأقل، وأتباع الباطل هم الكثيرون، والقرآن والحديث

شواهد سلطة الدين

إن سلطة الدين على الناس أمر محقق لا مرية فيه، وعلى ذلك شواهد أهمها:

1-التأثير المحقق في جماهير الناس، تأثيراً يلابس السلوك فيتوجه بتكليفات الدين طلباً ومنعاً، ويخامر العقول فتتبنى عقائده ومقرراته، كل ذلك في اتّباعية تسليمية عجيبة، تؤكّد قوة السلطة الماكثة في الدين. إنها قوة غير اعتيادية، تصل بالإنسان إلى مراحل تسليمية غير محدودة، أعلاها أن يضحي بنفسه فيسلم روحه، ليخرج من الدنيا؛ لأجل دينه وعقيدته.

2-الولوع والحرص على توظيف الدين من طرف جهات فاقدةٍ للسلطة المؤثرة- مثلاً: أحزاب سياسية، أو أفراد، أو حكومات -.

إن ذلكمُ الاعتماد على استحضار، واستخدام الدين للتأثير في الناس، مؤكدٌ قاطع على الثقل البالغ للحمولة التأثيرية السلطوية الكامنة في الدين. فلولم

يطفحان بشواهد توكّد هذه السنة من ذلك مثلاً (بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ.. .)(وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) (وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك)

يكف مصدرا لسلطة مؤثرة ما اعتمد عليه ولا وظَّفه المغرضون العاملون على اجتذاب الناس والتأثير فيهم.

إن تسلط التدين ظاهرة أوجدها أفراد محددون-رجال دين: مشائخ، فقهاء، حاخامات، إكليورس-في المثال الإسلامي نجده معتمداً على مصادر للإمداد التسلطي، بمعنى المانح للسلطة، تلك المصادر هي النصوص المؤسسة، من القرآن المجيد، والأحاديث الشريفة. حيث يعتمد عليها كثيرون، وتوظف وتكره على مطاوعة مقاصدهم وأوطارهم. فبدونها يفقد التسلط التديني شرعيته، وشعبيته، وقوته. حيث لا يمكن لرجل الدين – الفقيه، الشيخ، الإمام، العالم-المفتي – أن يخاطب الناس ويؤثر فيهم بصفته الشخصية – فلان بن فلان – إن تأثيره فيهم يحدث بما يوظفه من نصوص، ومعارف دينية حاملة لسلطة الدين الأصلي، المضمونِ تأثيره في جماهير المكلّفين، والعوام بأَجْمُعِهم.

آثار التسلط التديني

تسلط التدين وسع مفهوم السلطة، ونفوذها، فقد أكسب الدينَ سلطة تسلطية لم يفرضها المشرع الأصلي، فصار من مقررات التسلط التديني مثلاً: تطبيق الإكراه في الدين، ووضع عقابات وتحريجات على حرية المعتقد، وعلى حرية الممارسة الشعائرية، وتحريف بعض تفاصيل العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين. وفي كل هذا فعل تشويهي للسلطة الدينية النقية التي بلَّغَناها نبينا محمد عليه الصلاة والسلام.

ثم زاد التدين توسيع نفود السلطة الدينية، حين أسبغها على النظام السياسي وآيات الحُكم؛ فصار للحاكم –الملك، السلطان، الأمير، الخليفة – سلطة دينية تحت مظلة الشريعة؛ وهنا تم التداخل بين الدين والسياسة، بين المطلق والمحدود؛ فظهر الحكومات (الثيوقراطية)، وسادت قروناً طويلة من عمر الإسلام، حتى وصلت إلى مرحلة عارضتها فيها توجهات أخرى أفضت إلى ظهور **النزعة التفاصلية**، أي فصل الدين عن الدولة، وسلب السلطة والنفوذ الديني من أيدي السلطة السياسية المدنية. [52]

52 - للتوسع في هذا الموضوع انظركتاب (الثلاثي المتوتّر: الدين والدولة، والسياسة) خالد إبراهيم المحجوبي.

إن سلطة الدين لم تكن أكثر من سلطة ذاتية تأثيرها تلقائي، يأتي بتجاوب ودّي غير جبري من طرف الناس. ولن أبالغ لو قلت هنا **إن سلطة الدين هي سلطة كاريزما**.

سلطة الناس بين توجيه الدين، وتوجُّة التدين:

في المجتمعات الإسلامية لم يحدث توافق بين توجيه الدين، وبين توجُّه التدين في موضوع سلطة الناس، فحدث خلاف في تحديد القدر السلطوي الممنوح للشعب؛ وكان من نتائج ذلك ظهور أنموذج الشعب المقهور، المستلب الذي ضاع نصيبه من السلطة – التي منحها له الدين. لقد ضاع نصيبه بفعل نهب مباشر من طرف حكومات شمولية متسلطة، **أساسها مرجعية التدين، لامرجعية الدين**؛ فازدردتْ حقوقه، وازدرتْ وجوده.

ففي **الدين الأصل** ونصوصه المؤسسة، تم منح الناس قدراً مناسباً غير مطلق من السلطة، متناسباً مع تكريمه الذي أعلنه الله تعالى في قوله: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾. سورة الإسراء الآية70. هذا التكريم الإلاهي استوجب أن يكون للناس حق في تقرير مصائرهم في حياتهم بعيداً عن قيود

التسلط، وعن كُبُوت الحكام، وعن جبروت الملوك، ذلك الجبروت الذي أقره التدين المبتدع، عن طريق العلماء العملاء، شيوخ السلطان، ووُضع له أساسات نصية ليظهر في صورة شرعية منتسبة إلى **الدين الأصل**. في حين أن الدين الأصلي الأصيل، قد أكد منحه الناس حقوقهم كاملة، على المستوى السلوكي، والعقائدي. من ذلك مثلاً:

1- منحه حق الملكية الخاصة، وحرية التصرف في الممتلكات.

2- حق الاعتقاد الحر، ضمن إطار المسؤولية الخاصة المبنية على أساس الأهلية التكليفية.

3- حق المشاركة المنضبطة والمحددة في الحكم وسياسة الدولة، واختيار البدائل المناسبة للحياة القويمة.

أما في جهة التدين فقد وقع التسلط على كثير من حقوق الناس، ومن بين ذلك:

1- سلبهم الحق في حرية الاعتقاد، ووضع قيود وشروط على الإيمان عقيدة وممارسة.

2- سلبهم الحق في الممارسة السياسية، والاختيار المصيري، وحقهم في الشورى، حين تم اختيار النظام الملكي الوراثي المطلق؛ ليكون ممثلاً – زوراً – للأنموذج الإسلامي للحكم، تحت دعاوى العودة للخلافة، والحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية. لكن الذي حدث هو صيرورة الناس وممتلكاتهم جميعاً، مِلكاً مشاعاً للحاكم وذريته، يتوارثونه أباً عن جد، وولداً عن أب، ضمن نظام حكم جبري عضوض، لم يعرفه المسلمون قبل انقلاب معاوية، على أمير المؤمنين علي، وافتتاح أحقاب الملك العضوض الذي أخبر به نبينا عليه الصلاة والسلام. يوم قال : ((الخلافةُ في أمّتي ثلاثونَ سنةً، ثم مُلكٌ بعد ذلكَ))[53]

3- صار المسلم –في غالب أحواله– مستلباً، فاقداً هويته، لا حرية له في سلوكه، ولا في عقيدته. حدث كل هذا، حينما حِيل بينه وبين حقيقة، وصفاء، وأصالة، وسماحة الدين.

53 - خرجه الترمذي من حديث سفينة أبو عبدالرحمن ((الخلافةُ بعدِي في أمتي ثلاثونَ سنةً، ثمَّ ملكٌ بعد ذلكَ))، كتاب الفتن عن رسول الله. باب: ما جاء في الخلافة. برقم 2226. وفي آخر الحديث قال سفينة مولى رسول الله عن الأمويين: ((كذبوا بنوا الزرقاء، بل هم ملوك من شرّ الملوك)). كذلك خرج حديث المتن من رواية سفينة، السيوطيُّ في الجامع الصغير برقم : 4131.

إشكالية النظرية والتطبيق

الدين وظيفته الأصلية هي الإرشاد والهداية، لكن حدث له تطور وظيفي إثر تطورٍ نوعي أصابه، حيث لم يعد الدين – بمعناه الواسع – مقتصراً على توجيهات الرب والرسول، إنما صار حاوياً لعنصر آخر هو ما أدخله رجال الدين– علماء الدين– فيه(شيوخ – قساوسة – رهبان – حاخامات. . .) فلم يسلم أي دين سماوي من إدخالات وإضافات وضعت بإزاء التشاريع الأصلية للإلاه والرسول.

وهنا لايمكننا أن ندعي عصمة دين الإسلام وتشاريعه عن استيعاب كثير من تلك الإضافات البشرية برغم تسليمنا بعصمة القرآن عن التحريف. فبرغم ذلك وجد المشوّهون مطيةً أخرى هي الأحاديث النبوية؛ فاتخذوها نفقاً يدخلون خلاله إضافات للدين، ظهرت بوضوح في بعض الاجتهادات الفقهية، وبعض الآراء العقدية الفاقدة في أصلها لشرعية الانتماء للدين الإسلامي الحنيف، وبرغم جهود كثير من العلماء المخلصين في تنقية هذا الدين، وتنخيل الأحاديث النبوية، فإن الشوائب لا تزال عالقة به، والإضافات حالّة بساحته عَلِمها من عَلِمها، وجَهِلها من جهلها.

إني حين أذكر التسلط الديني بالمعنى السائد للتسلط، فأنا أعنى مباشرة حمولته البشرية التي أضيفت إليه، فصارت مصدراً أساسياً من مصادر الكبت والاضطهاد مكتسبة لبوساً دينياً، وهي من ستره عراء، ومن روحه خواء .

إن كثيراً من مظاهر التسلط الديني هي في واقعها تسلط بشري، وقع به التمويه والتدليس ليظهر في مسوح شرعية، بجهود فقهاء السلطان –العلماء العملاء–الذين كانت جنايتهم الأولى على الدين، ثم على الناس والجماهير. تلك التي وقع عليها الحمل الثقيل وصارت في موقف المضطهد والمقهور قهراً مصدره الظاهري التسلط الديني، ومصدره الخفي التسلط البشري الماثل في إرادة وإكراهات الحاكم المستبد .

حين أتكلم عن **الدين** أعني النظرية والمثال. وحين أذكر **التدين** فأعني الممارسة والتنفيذ؛ لذلك **فثنائية الدين والتدين في كلامي هنا هي ذاتها ثنائية النظرية والممارسة.**

ولا يخفى عنا أن العلاقة بين كل نظرية، وتطبيقها الواقعي، لا تنفك عن أوازم، ومشاكل أهمها: الخلل الفهمي، ثم الخلل التطبيقي.

هـذا أمـر لا تسـتثنى منـه النظريـات السياسـية والاقتصـادية[54]، فضـلاً عـن الأديان برغم كونها ليست نظريات بشرية.

ففـي الأديـان تصـاب التعـاليم والشـرائع بتحريفـات وتشـويهات ذريعـة الاتساع، بمجـرد انتقالهـا مـن فضـائها الإلاهـي، إلى فضـائها الإنسـاني. فقـد أثبـت الإنسان عجزه عن الوفاء بمقتضيات المثالية الدينية.

وهـذا أمـر غـير غريـب؛ لأن دنـس البشـري لا يرتقـي لقـدس الإلاهـي، ولنـا مـن الأمثلـة مـا لا يمكـن غِمْطـه ونكرانـه، ففـي اليهوديـة تم الاعتـداء علـى التعـاليم التوْراتيـة الأصـلية؛ فظهـرت في نسـخة شـوهاء مدنسـة، احتواهـا التلمـود، والمشناة، والجمارا، والكتب الدينية الأخرى لليهود بطوائفهم المتباينة.

وفي النصـرانية، زُوِّرت تعـاليم الإنجيـل؛ حتـى صـارت إلى ديانـة بشـرية حـوت مـن فلسـفة البشـر أكثـر مـن تعـاليم وتشـاريع الإله، وصـارت نسـبتها إلى (بولس) أصح من نسبتها لله تعالى.

54 مثلا النظرية الماركسية وتطبيقاتها والرأسمالية وتطبيقاتها، وكذا المسيحية، في كل هاته المثالات تبرز إشكالية المثالي والواقعي، أو النظرية والممارسة.

أما في الإسلام فقد وقع حفظ القرآن؛ فلم يحرف، لكن ذلك لم يمنع الوصول المريب إلى النص المرجعي الثاني وهو الأحاديث النبوية الشريفة، فقد طالتها أيادي الوضاعين والمحرفين؛ فأسهموا بفاعلية شديدة في اصطناع أحكام، وعقائد جديدة طارئة على الدين الأصلي النقي؛ فظهر للإسلام صورٌ موازية وتشكّلات، وصارت له صور غير موحدة برغم اشتراكها في كثير من الأسس والعناصر المشتركة؛ فظهر الإسلام الشيعي، والإسلام السني، والإسلام الباطني، والإسلام الصوفي. كل هاته الصور هي تطبيقات عملية لتلك النظرية الأصلية[55]، وكلها مجتمعة هي التي أسميتها هنا بالتدين. من ثم **فالتدين ليس هو الدين، إنما هو شامل وضامٌّ لعناصر دينية معدودة إلى جانب عناصر أخرى مبتدعة منسوبة للدين.**

ولن يكون صادقاً كل من يدعي أن التدين بهذا المعنى هو مطابق للدين، أو أنه انعكاس وفيٌّ له. كذلك سأكون عائلاً وغالياً لو قلت إن التدين هو ضدٌ وعكسٌ للدين. إنما الدقة توجب عليَّ أن أقول: **إن التدين ليس انعكاساً**

55 لا أعني بالنظرية هنا أن الإسلام نظرية من وضع بشر، فهذا ما لا يقوله مسلم، إنما المراد المحتوى النظري الشامل لتعاليم وتشاريع وعقائد الإسلام.

للدين، كما أنه ليس عكساً له؛ وقد أحسن بعض المفكرين حين قال: ((إن الإسلام، قرآناً وسنة شيء، وفهم البشر وتطبيقهم شيء آخر، سواء في سلوكهم الفردي أو الجماعي، أو في مواقفهم السياسية والثقافية؛ لأن التطبيق يدخل في باب الاجتهاد ويحتمل الاقتراب أو الابتعاد عن الصواب))[56].

إن الفصل واجب عند التقييم والنقد، بين الأصل والتطبيق، لكن ذلك لا يقتضي نفي وجود وشائج بين الطرفين تربطهما، إذ إن التطبيق مهْما كان منحرفاً فهو قائم على محاولة تمثيل الأصل وتجسيده. ثم تأتي عوامل: الغرضية، أوالجهل، أو سوء الفهم؛ لتؤدي دورها في انحراف التطبيق المتصل بالأصل قبل كل شئ.

من هنا قال منير شفيق: ((وإذا كان من الصحيح القول إن النص شيء، والتطبيق شيء آخر، إلا أن بينهما رابطة عضوية في الآن ذاته كذلك، أما الفصل بينهما، كأن يوضع التطبيق في وادٍ والنص في وادٍ، ولا علاقة للأول

56 - بين النهوض والسقوط. منير شفيق. الناشر للطباعة والنشر. ط3. 1992. ص53

بالثاني؛ فهذا يعني رؤية العلاقة فيما بينهما رؤية جزئية مسطحة، بدلاً من رؤيتها مركبة))[57].

مما سلف بيانه، يسوغ لنا وصف علاقة الدين بالتدين، بأنها علاقة **متواصلة، ومتفاصلة** في حين واحدٍ. وأن تسلط الثاني قائم على سلطة الأول. وقد شكّل واقع التفاصل مرتكزاً ارتقى عليه كثير من العلمانيين للطعن في سلامة الأصل ووصمه بالنقص والانحراف في عملية خلط جاهل مغرض بين الدين وبين التدين.

57 - بين النهوض والسقوط. منير شفيق. الناشر للطباعة والنشر. ط3. 1992. ص54

ختام الفصل الثاني

الآن سأختم هذا الفصل الذي ركزت فيه النظر على ثنائية مشكِلة، هي ثنائية الدين والتدين، في سياق تواصلهما وارتجاعهما وانحكامهما بظروف ومقتضيات ثنائية أخرى، هي ثنائية النظرية والتطبيق. وعملنا في سرعةٍ على فك احتمالات الخلط والتداخل بين كل من التدين، والدين من جهة، وبين السلطة والتسلط من جهة أخرى. وكان مما سنح لنا أثناء نظرنا نتائج أهمها:

1- إن الدين موضوع إلاهي مقدس. وإن له سلطة مكينة على الناس.

2- إن التدين ليس هو الدين إنما هو التطبيق البشري للدين، أو لنقل بعبارة مغايرة ومغامرة: هو الدين في فضائه البشري. وبرغم ذلك فقد وجدت له قوة تأثيرية في الناس أسميتها بالتسلط التديُّني.

3- استغل التدينُ، الدينَ وسلطته على الناس وقبولهم لها، في أغراض خرجت عن مقاصد المشرع والمبلغ لذلك الدين.

4- كان من صور جناية التسلط التديني، تشويه صورة الدين الأصل، وإحلا صورة أخرى هي صورة الدين الظل. مما كان له مآلات أضرت بالإنسان في تواصله مع الدين.

5- سلطة الدين مصدر من مصادر حيوية الحياة لبشرية، وتسلط التدين مصدر من مصادر تثبيط تلك الحيوية.

6- يلتقي الدين والتدين في علاقة اتصالية، وانفصالية في وقت واحد لكن من جهتين. أما وجه الاتصال فهو كون التدين تطبيقا للدين. وأما وجه الانفصال فهو من جهة سوء التطبيق الذي وصل في بعض المثالات إلى درجة وضع دين موازٍ للدين الأصلي، الذي صار ظلاً بعد أن كان هو الجسم؛ فوصلت كثيرات من المجتمعات إلى مرحلة صارت فيها الديانة الأصلية، مجرد ديانة ظل.

أخيراً اكتفي بهذا الذي هو أكثر ما أردت قوله. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

مصادر ومراجع الفصل الثاني

1) القرآن المجيد

رواية حفص عن عاصم.

2) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان

ابن قيم الجوزية. الباب الثاني عشر في علاج مرض القلب (نسخة الكترونية).

3) الأصولية والإفراط التديني

خالد إبراهيم المحجوبي. المركز المغاربي للدراسات. استانبول. ط1. 2016.

4) بين النهوض والسقوط : رد على فرج فودة

منير شفيق. الناشر للطباعة والنشر. ط3. 1992. ص53

5) الجامع لأحكام القرآن(تفسير القرطبي)

أبو عبد الله القرطبي. دار الفكر. بيروت1995(نسخة الكترونية)

6) روضه المحبين ونزهة المشتاقين. ابن قيم الجوزية. (نسخة الكترونية)

7) سنن الترمذي. محمد بن عيسى الترمذي. دارالفجر للتراث. القاهرة. 2009م

8) سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني. عبد الهادي عبد الرحمان دار سينا للنشر. القاهرة. ومؤسسة الانتشار العربي. بيروت. ط. 2

الفصل الثالث

ملامح التأثير الحداثي في الفكر الديني

نظرة تشخيصية لواقع الفكر الديني الإسلامي في ظل الحداثة

الفصل الثالث: ملامح التأثير الحداثي في الفكر الديني

توطئة مصطلحية

لكي لا نقع في خطل الالتباس، والخلط والوهم المترتب على فوضى المصطلحات، آثرت أن أفتتح كلامي هنا ببيان موجز لمفاهيم أهم ما احتواه من مصطلحات، ففي ضبط المفاهيم ضمان لحسن التفهيم، وتقريب لمطمح الاتفاق، وبهزٌ لخطر الافتراق.

الفكر الديني:

أعني به مجموع الأفكار والنظريات التي صدرت عن علماء ومفكري الإسلام.

الحداثة:

أعني بالحداثة –هنا– مفهومها الزمني المقارب لمفهوم المعاصرة أو (العصرنة) ولا أعني بها مفهومها الأيديولوجي. و لا أريد لأحد أن يقع في الخلط بين تأثير الحداثة في الدين، وبين تأثيرها في الفكر الديني لأنهما ليسا شيئاً

واحداً ويميز (عبد الكريم سروش) بين الدين، والمعرفة الدينية، وعلم المعرفة الدينية[58].

النزوع النقدي:

التوجه نحو تفعيل الذات الناقدة المفكرة عند الإنسان، مقابل الذات المقلدة، المجترة.

الملامح الخَيرية:

نسبة للخير وأعني بها المظاهر الإيجابية النافعة التي تجلت بوضوح في ظل الحداثة بمعناها الزمني. وسط بنية الفكر الديني الإسلامي.

الملامح الضَّيْرية:

نسبة للضَّير وهو الضرر وأعني بها مجموع المظاهر الضارة والسيئة التي أصابت الفكر الديني الإسلامي وتجلت في طروح ومناهج المعاصرين من العلماء والمفكرين.

58- مظاهر التجديد في الخطاب الديني الإسلامي المعاصر - محمد الفران- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية - ط1-2007م ص211

سيتعلق نظرنا في هذا الموضوع بفروض مبدئية هي:

1) إن تطور وتجدد الثقافات والأفكار الإنسانية، قد أثر في وجهة، ونوعية، تواصل الإنسان مع الدين بعامة، والفكر الديني بخاصة.

2) إن تأثر الفكر الديني بالتطورات الحداثية، جاء على مستوى الطروح والأفكار فضلاً عن مستوى المناهج المعتمدة في مقارنة وقراءة النصوص الدينية المؤسِّسة.

3) إن التأثير الحداثي في الفكر الديني لم يتخذ صورة واحدة، إنما جاء حاملاً لآثار، ولوجوه ضارة، في الوقت نفسه الذي حمل فيه آثاراً ووجوها نافعة.

الحداثة: مدخل مفهومي

مما يجب البدء بتوكيده وتوضيحه أن الحداثة ليست متشخصة، ولا متشيئة، إنما هي صفة ومفوم زمني التصق ببعض الظواهر الفكرية، والظواهر الاجتماعية، والمناهج التفكيرية، وهي من هذا الجانب لا تحمل في ذاتها قيمة أو معنى قيمياً، بمعنى أنها غير صالحة للأحكام القِيمية كأن يقال: الحداثة نافعة، أو ضارة، أو يقال إنها مهمة، أو غير مهمة.

لكن تلك الأحكام القيمية لا تنفك عن آثار الحداثة في المجالات التي تحققت فيها . ففي مجال الفكر مثلاً يمكن تحديد القيمة التي نجدها لتأثير الحداثة في آليات التفكير ومناهجه. فتطوير وتنشيط النزوع النقدي –مثلاً– هو أثر حداثي في التفكير، يمكننا أمامه أن نطلق حكماً قيمياً فنقول مثلاً: هذا الأثر نافع، ومثمر، وذو أهمية كبيرة.

إن من ما يجب التنبيه إليه أن (حقيقة الحداثة، ليست حديثة في تاريخ الإنسان، كما يتوهم بعض الناس، إن معظم التصورات والأفكار والمبادئ التي تحملها الحداثة قديمة، قِدم الإنسان، إننا نجدها في تاريخ اليونان، والرومان، وفي

آدابهما، وفلسفتهما، وفكرهما، مع ثبوت خصائص أهمها الثورة الهائجة على القديم، وخاصة الدين، وما يتصل به)[59].

إن نزعنا لصُلوحية الحكم القيمي عن الحداثة بذاتها، يعود إلى إيماننا بأن الزمن في ذاته قِدَماً وحدوثاً لا يحمل أهمية ذاتية. إنما الأهمية منوطة بما يحدث فيه من أحداث سواء على المستوى السلوكي العملي، أو الفكري النظري. من ذلك مثلاً : حدوث معركة مؤثرة، أو اختراع آلة، أو اكتشاف نظرية علمية، أو ظهور فكرة فلسفية. كل هذه الأشياء هي التي تحمل في ذواتها أهمية وقيمة، لا يشاركها في ذلك الزمن الذي احتواها وسط سيرورة التاريخ.

من هنا فالحداثة من جهة كونها وصفاً زمنياً، لا نراها أكثر من تجويف أو إطار يحوي الأحداث والأفكار، والناس، من غير تأثير ذاتي. أما النمو الفكري، والتطور العقلي المتواصل للإنسان فهو تطور ونمو لا يدين بالفضل للزمن

59 - ينظر. الحداثة في منظور إيماني. رضا النحوي ص66-67. نقلا عن : النخبة واليديولوجيا والحداثة. سعيد شبار. ص 156.

والحداثة – من حيث هما إطار معنوي – إنما الفضل للإنسان وجهوده ومواهبه، التي استطاع أن ينميها، ويرتقي بها طوراً بعد طور بفضل الله تعالى.

لقد أكّد التاريخ لنا أن التطور الزمني ربيطٌ، وقرين للتجديد والتحديث[60]، وهذه سنة من سنن الله تعالى في خلقه وعالمه الذي أبدعه. لا يخرج عن هذه السنة كيان الإنسان ولا فكره، ولا عقائده، ولا دينه. ولنا هنا أن نسوق قول النبي عليه الصلاة و السلام : ((**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها**))[61]. فالتجديد ضرورة بشرية وقرين زمني يستعصى عن الانفكاك.

من باب الحرص على قوامه الفكر الديني، علينا رصد التحولات والطُّروءات، والتجديدات التي تحل بساحته، أو تؤثر فيه. ثم النظر في تلك الطوارئ والمستجدات، والمؤثرات نظرة مزدوجة تحمل من جهة تقييماً، ومن جهة أخرى تقويماً. فالتقويم مرحلة (إجراء) يتلو التقييم[62].

60- هذا ما تشهد له وتدل إليه الفزيولوجيا والأيديولوجيا – بمعناها الحرفي.

61 - خرجه أبو داوود في سننه من رواية أبي هريرة . كتاب الملاحم. باب: ما يذكر في قرن المئة. برقم 4291. بسند صحيح، وخرجه الطبراني في المعجم الأوسط من رواية أبي هريرة. 323/6

62 - في أصل اللغة تستعمل كلمة التقويم بمعنى التقييم أي بيان القيمة. لكن يجوز استعمال التقويم بمعنى

هـذا هـو الترتيـب المنطقـي الضـامن لسـلامة النتيجـة. خلافـاً لمـن يقفـز إلى مرحلـة التقـويم قبـل المـرور بمرحلـة التقيـيم، وهـذا مسـلك كثـر سـالكوه في غفلـة عن كونهم مرتكبين خطأً منهجياً غير مأمون.

في كلامنـا وسـط هـذا المقـام، نزمـع تشـخيص وتقيـيم ملامـح التـأثير الحـداثي في الفكـر الـديني ضـمن خطـوة أولى، تتلوهـا خطـوة أخـرى ذات طبيعـة ناقـدة لتلـك الملامح والمظاهر.

إن كلامنـا علـى ملامـح التـأثير الحـداثي يقتضـي تسـليمنا بوجـود تـأثير مـن هـذا النـوع، وهـو أمـر لـن يـدخل نطـاق التفصـيل، حيـث سـنركز علـى رصـد وتشـخيص تلـك الملامـح والمظـاهر الـتي أوجـدتها الحداثـة في الفكـر الـديني سـواء على مستوى المناهج أو المناتج.

لقـد انتبـه بعـض البـاحثين إلى أن الفكـر الـديني، والعقائـد لم يكونـا مـن قبيـل المطلقـات المستعصية عـن التـأثّر بـالزمن وتبدلاتـه، مـن هنـا قـال **حسـن حنفـي** عـن

التعديل والإقامة لما هو معوجّ.

هدفه من بعض كتبه إنه يهدف إلى((معرفة كيف نشأت العقائد في ظروف العصر القديمة، وكيف يمكن أن تحيا في ظروف العصر الجديدة))[63].

في هذه الكلمة وعي بالتأثير الزمني في المنتج الفكري، هو وعي لم يتوفر لدى كثيرين ممن رأوا في الفكر الديني مطلقاً لا يجوز تجاوزه، أو تحديثه، أو مجاراته على النحو الذي يؤكد تحقق الأثر الزمني المؤكد على أن فضل الله ونعمته العقلية متجددة متواصلة غير محصورة في حقبة زمنية، أو مقصورة على أهل عصر دون غيرهم.

مفهوم الحداثة: بالنظر إلى كثرة ما اعترى هذا المصطلح من التصورات المتلابسة، والفهومات المتغايرة؛ أرى من الواجب هنا أن أدقق في بيان دلالته التي أراها والتي أتبناها في هذا المقام.

الحداثة من حدث، يحدث، حدوثاً. والحديث هو الخبر، وما يلقى من كلام. وهو كذلك ضد القديم. والحدوث، كون الشيء بعد أن لم يكن[64].

63 - من العقيدة إلى الثورة – حسن حنفي 33/1

64 - ينظر في المعنى اللغوي (مختار الصحاح) لزين الدين الرازي ص 72. ولسان العرب لابن منظور. مادة (حدث)

أما في المستوى الاصطلاحي فما أكثر ما وضع للحداثة من تعاريف، وما أبعدها عن الدقة والصواب لوقوعها في شرك الأدلجة من جهة، ومزلق العاطفة من جهة أخرى، وسوء التعبير من جهة ثالثة.

فيعرفها البعض بقوله[65] : ((هي اتجاه فكري أشد خطورة من الليبرالية والعلمانية والماركسية وكل ما عرفته البشرية من مذاهب واتجاهات هدامة)) وقيل: ((هي اتجاه جديد يشكل ثورة كاملة على كل ما كان وما هو كائن في المجتمع)) ويقول آخر هو عدنان النحوي: ((لم تعد تحمل في حقيقتها طلاوة التجديد ولا سلامة الرغبة. إنها أصبحت رمزاً لفكر جديد . . . فالحداثة تدل اليوم على مذهب فكري جديد، يحمل جذوره وأصوله من الغرب بعيداً عن حياة المسلمين)) .

هاته عينة لركام من التعريفات الجوفاء، التي لا تحمل إلا توهيمات وخيالات لا علاقة لها بالمحتوى المعرفي للشيء المعرّف. ومثل هذه التعاريف

65 - انظرالموقع الإلكتروني: لغة القرآن . وانظر مجلة الحرس الوطني . شهر ربيع الآخر 1410 هـ د. محمد مصطفى هدارة

تكشف هبوطاً في جدية المقاربة النقدية للحداثة، حيث لا يتوصل الناقد إلى مرحلة ضبط المفاهيم، ويعتمل أسلوب التعميم الإطلاق على غير هدى.

إن الحداثة التي أقصدها في هذا البحث هي ما يمكن أن يرادف المعاصرة، وإن شئت فقل العصرنة. من هنا فلا أحمِّل هذا المصطلح أكثر من حمولته اللغوية الوضعية، بعيداً عن الحمولات الأيديولوجية. فحين أقول هنا الفكر الديني في ظل الحداثة أعني وضعه في ظل العصر الحديث ومستجداته المترتبة على تطور الزمن وسيرورته، وما اكتنفه الزمن من تطورات كونية وإنسانية على صعيدي الفكر، والواقع.

ليس يغرب عنا أن كلمة الحداثة في ساحة الفكر الإسلامي، أضحت كلمة سيئة السمعة، ومحلاً للريبة والاتهام. فقد كُثُر استعمالها في سياقات الذم والمزايدة، والتخوين، والتضليل الذي أُولع به واستعذبه كثير من كتابنا المسلمين، فضلاً عن الوعاظ، والخطباء الذين يتكلمون – غالباً – دون ضوابط معرفية ولا علمية، في كل موضوع دون الوفاء بحقه من الإلمام والمعرفة والعلم.

ويجب هنا أن نلحظ ونشير إلى أن (النقد المتوجه إلى الحداثة في صيغتها الحالية، هو متوجه إلى مضمونها الغربي، الحامل لقيم التبعية، والاستلاب، والاغتراب، تماماً كما يمكن أن يتوجه النقد إلى العقلانية، والعلمانية، والعولمة)[66].

66 - النخبة والأيديولوجيا والحداثة في الخطابالعربي المعاصر. سعيد شبّار. مركز دراساتالمعرفة والحضارة. ط2. 2012مص157

تشخيص ملامح التأثير الحداثي

في سياق مقاربة تأثُّرية الفكر الديني بالحداثة، وما نبط من مظاهر وملامح لتلك العلاقة، نرى أنه قد ترتب عن الحداثة نوعان من الملامح، والمظاهر التي أسميها: الملامح الخيرية، ثم الملامح الضيرية.

أولا: الملامح الخيرية

هي التي انطوت على منافع، ووردت بالخير على الفكر الديني، وعلى فاعليته التأثيرية سواء على مستوى المجتمعات، أو الأفراد. هاته الملامح أراها ماثلة في النقاط التالية:

1-استقواء النزوع التجديدي:

هذا من المظاهر الناهدة للتأثير الحداثي في ساحة الفكر الديني الإسلامي، فقد توسعت فيها دائرة المساعي والمحاولات والمبادرات والأعمال التجديدية، تبعاً للتطور الحداثي بمعناه النافع المنضبط. ذلك التطور الذي صارت ثمراته تسنح، وتجلب الاهتمام، من لدن أواخر القرن التاسع عشر وما تلاه، بجهود عدد من علماء المسلمين أمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده،

ومحمد رشيد رضا، وعبد المتعال الصعيدي، وأمين الخولي، ومحمد الطاهر بن عاشور، وجمال الدين القاسمي. كل في مجال اهتمامه الفكري والعلمي.

لقد قام هؤلاء وأضرابهم بإيقاد الحماسة إلى التجديد في الدين والفكر بعامة، في سياق السيرورة الحداثية التى التي عملت على إقصاء مظاهر ومعالم الجمود الاجتهادي، والتصلّب الفكري الذي هيمن على الفكر الديني قروناً طويلة.

جاء النشاط التجديدى حاملاً قيمة لا يمكن غمطها، لذلك قال أحد الباحثين: ((إن تجديد الخطاب الديني ضرورة ماسة من ضرورات نهضتنا من الكبوة المريرة. ضرورة داخلية عضوية تقتضيها رغبة المجتمع العربي الإسلامي في القضاء على التخلف، واللحاق بقطار العصر، إنه محور أساس من محاور المشروع المجتمعي. . الذي تنشده البلدان الإسلامية))[67].

67 - مظاهر التجديد في الخطاب الديني الإسلامي المعاصر. محمد الفران ص 9-10

إن رصد الثمار النافعة للحداثة لابد أن يحيلنا إلى دورها في (تطوير طرق وأساليب جديدة جديدة في المعرفة، قوامها الانتقال التدريجي من المعرفةالتأملية، إلى المعرفة التقنيةالتي عمادها إعمال العقل)[68].

لقد لقي المسعى التجديدي، ولا يزال، معارضات واتهامات من طرف تيار جمودي لا يرى خيراً إلا في الجمود على الموروث، وإلا في اجترار المأثور من الأفكار والمناهج، ولم يقصر هذا التيار في وضع العوائق أمام المساعي التجديدية والمناهج التطويرية، وكذا لم يقصّر في إيذاء رواد، ودعاة، وأفراد المسعى التجديدي بصورة لاتبرأ عن الانحطاط، والجهل، في ظل قصور نظر غريب، وضحالة فكر مريب[69].

إن التجديد الذي رأينا آثاره في الفكر الديني يأتي على مستويين:

68 - إسلام المجددين. محمد حمزة. دارالطليعة. بيروت. ط1. 2008م ص24

69 - ينظر من أمثلة ذلك كتاب(أعلام وأقزام) سيد العفاني. وكثير من الكتب تصدر على نهج واحد قائم غرور، ومزايدات، وعلى سوء الظن، وسوء الفهم، وسوء النقد، وسوء التفكير، وسوء التعبير. فكلها سوء على سوء، وضير على ضير.

الأول: أسميه التجديد الجذري للفكر الديني:

أعني به الاجتهادات التي طالت كل مباحث الدين سواء العقدية، أو الفقهية، من غير التزام بخطوط حمراء، ولا ضوابط تقديسية. وقد جاء هذا النوع من التجديد في أغلبه متفلتاً غير منضبط بضوابط العلوم التي أقامها وأدامها علماء المسلمين، منذ القرن الثاني الهجري. وقد كان من أشهر أعلام هذا النوع من التجديد: محمد أركون، وصادق النيهوم، وحسن حنفي، وطيب تيزيني.

الثاني: أسميه التجديد السطحي للفكر الديني:

وهو التجديد الاجتهادي الذي لم يجاوز المسائل الخلافية التي شهدت خلافات تليدة ولم تكن محلاً لإجماع المسلمين. ولست أحمل صفة السطحي هنا دلالة قيمية ولا أحط من شأنه إنما عنيت بها دلالتها اللغوية، لكونه تجديداً لم يستغور الأصول، ولم يطَل الركائز التي نأت عن اختلافات المسلمين، مثل أساسيات وقطعيات العقائد. ومن أشهر أفراد هذا النوع من التجديد: أمين

الخولي، وجمال البنا، ومحمد شحرور، وسامر إسلامبولي، ومصطفى أبوهندي.

أما الملمح الثاني من ملامح التأثير الحداثي فهو:

2- غلبة النزوع الاعتدالي على الغلو:

لاجرم أنْ شهد تاريخ الفكر الديني الإسلامي اتجاهاً تنظيرياً غالياً متطرفاً قاسطاً، إلى جانب اتجاه معتدل مقسط. غير أن الغلبة التاريخية كانت للمنحى الأول، الذي كان صلباً قوياً، مقارنة بما كان عليه الاتجاه المعتدل.

ويظهر لنا في سياق التطور الحداثي أن التيار المعتدل المقسط قد تضخم حجمه، وازداد وزنه، فصارت له الغلبة في هذا العصر من غير أن يصل الأمر إلى مرحلة زوال الغلو والتطرف فهما مصيبتان لاتزالان في ساحة الفكر الديني، بيْد أن مكانتهما تقلصت وتأثيرهما تحجَّم، إلى ضآلة مطمئنة، وبَآلة مبشّرة.

عوامل وجود المد الاعتدالي:

إن ما نراه من تصاعد المد الاعتدالي، هو ظاهرة يمكث وراءها محفزات وعوامل أهمها عندي:

1- تبدل العقلية الإسلامية والعربية، وسيرها نحو ساحة المدنية والتطور على نحو نسبي حتى الآن؛ وهو أمر اقتضي تقليص الآثار التي كانت تفرضها طبيعة الحياة البدوية والصحراوية، التي كانت غالبة على بيئة وحياة العرب والمسلمين. أقول هذا وأنا مقتنع بالنظرية المقررة لتأثير البيئة والمناخ في الإنسان ومزاجه وفكره، كما قرر صاعد الأندلسي، ومنتسيكيو، وغيرهما .

2- ظهور عدد من العلماء الذين انتهجوا- قولاً وعملاً -منهج الوسطية والاعتدال، وأنتجوا طلاباً ومريدين، ساروا على نهجهم؛ فأورث ذلك الفكر الديني الحديث مسحة وسطية، بريئة عن الغلو، ذلك الغلو الذي لا ندَّعي أنه قد قضي عليه، بل هو ماكث في نماذج كثيرة، من الأفراد والجماعات، غير أن كثرتها ليست غالبة والحمد لله.

وقد كان كم مظاهر النزوع الاعتدالي إلى ظهور اجتهادات وأفكار جديدة احتواها الفكر الديني الحديث في أبواب ومواضيع حساسة، من ذلك ما هو في باب أحكام أهل الكتاب، وأحكام الحدود، والحرب والسلام، و بعض مسائل العقائد .

3-استقواء النزوع النقدي: إن الروح الناقدة هي من أهم عناصر الذات العالمة؛ لقد أتى على الفكر الديني حين من الدهر طويل، ظل فيه لحكومة التقليد، ومنهج الاجترار والاسترداد . أما في العصر الحديث فقد نهد بجلاء نزوعٌ قوي نحو الاهتمام بالنقد وتفعيله في سياقات مقاربة الفكر الديني ومباحثه، ونصوصه المرجعية(القرآن، والحديث) .

لقد تبنى الفكر الديني الحديث أعمالا نقدية جريئة، كثير منها راهقت التهوّر، وساوقت المجازفة، توجهت نحو التراث الديني، وأعلامه، ومناهجه، ونظرياته. على نحو لم يكن واقعاً في القرون السالفة حيث كانت الغلبة للتوجه الاسترادي، أمام التوجه النقدي.

ليس في هذا الكلام ما ينفي وجود جهود نقدية عند أسلافنا من العلماء الأعلام، لكن تلك الجهود النقدية لم ترْقَ إلى أن تصير هي السمة الغالبة على الممارسة العلمية، كما هو الحال في وقت الحداثة، واحتوائها للفكر الديني.

* النوع الثاني من الملامح التأثيرية في الفكر الديني:

الملامح الضيرية

وهي التي انضوى فيها ضرر، وسوء، حلَّ بساحة الفكر الديني. تلك الملامح هي التالية:

1- توسع دائرة التفلت عن التدين، والدين:

من مظاهره أنه صار يظهر بجلاء خفوت في وهج الروح الإيمانية التي كانت ترافق الكتابات الدينية قديماً، حيث كان أكثر المصنفين القدماء يُسكنون مشاعرهم الإيمانية، وخلجاتهم القلبية، في مقدمات كتاباتهم، وفي أثنائها، مما هو داخل في أطار الفكر الديني بمختلف مباحثه، كعلم التفسير، وعلم الحديث، وعلم الأصول، وعلم الفقه. من ذلك الإكثار من حمد الله، وشكره وتعداد أفضاله، والدعاء المتطاول في مقدمات الكتب.

أما في الزمن المعاصر فقد سنح تبدل لا يخفى، في مقدار وعمق تلك المشاعر الإيمانية التي يعلنها المصنفون في مجال الفكر الديني، فقد خفت ووهنت تلك المشاعر التي كان الأولون يعلنونها ويسطرونها في كتاباتهم.

صار أغلب كتاب العصر الحديث إلى التقليل من التعبير والإشهار الإيماني، بل وصل بعضهم إلى درجة الوقاحة في التحول عن التعبير عن المشاعر الإيمانية، إلى عبارات طافحة بالصلف، والتكبر أمام مقام الربانية المقدسة.

من مثالات ذلك ما نجده في بعض كتابات حسن حنفي الذي كتب مايلي: ((فإذا كان القدماء قد حمدوا الله على الكفاية؛ فإننا . . . لانحمد بل نتضجر. . . ولا نثني بل ننقد، ولا نشكر فلا شكر على واجب. . .))[70]. ويقول: ((إذا كانت بعض المقدمات الإيمانية القديمة تبدأ فقط باسم الله الرحمن الرحيم، فإننا نبدأ باسم الانتفاضة. . . نبدؤها باسم الأرض المحتلة. . . باسم النهضة))[71]. ويقول: ((كما يستعين القدماء بالله فإننا

70 - من العقيدة إلى الثورة – حسن حنفي 32/1

71 - من العقيدة إلى الثورة – حسن حنفي 30/1 - 31

نستعين بقدرة الإنسان على الفهم))[72]. ويقول في غلو وصلف: ((لاأطلب ثواباً أخروياً، ولا جزاء دنيوياً))[73].

إن هذه الكلمات الفارطة لعلها جاءت ردات فعل عما امتلأت به كتب القدماء من تعابير إيمانية دينية أودعوها بواطن، وظواهر كتاباتهم. والمثال الذي هنا بين مدى التبدل الذي صار إليه كثير من كتاب الفكر الديني في هذا العصر، في ظل الحداثة.

ليس غريباً أن يتساوق انتشار التدين، مع نزوع مضاد إلى التحرر منه، وأن يكون لكل اتجاه رواده وأتباعه. لكن الذي صار جالباً للاهتمام والاسترابة، ما صار جلياً من توجهات التفلت عن الأديان بعامة، وشيوع النزعات الإلحادية، والعدمية، من غير انحصار في نطاق جغرافي معين، فذلك أمرٌ عمَّ الغرب، والشرق جميعاً، مع تفاوت نسبي لا يخفى على أحد.

72 - نفس المصدر السابق 1/ 42

73 - نفس المصدر السابق 43/1

لم يقف الأمر عند حد التفلت عن التدين والالتزامات التشريعية، بل تعداه إلى التحرر عن الأديان نفسها، وتبني عقائد إلحادية تنابذ الأديان، من حيث هي أديان بغض البصر عن أساميها، وتشاريعها، وصارت تلك العقائد تطرح في ساحات الفكر الديني، ومقارنة الأديان.

لقد أسهم التطور التقني والإعلامي في توسيع ساحة الازورار عن الأديان، وتعزيز أعداد المنفكين عنها .

من ذلك – مثلاً – صيرورية (الأنترنت)وسيلة فعالة في إيصال، وتطوير، وتغذية، وتقوية النزوع التمردي على الأديان؛ فكثرت مواقع الملحدين واللادينيين، والعلمانيين، والليبراليين[74].

كل هاته الطوائف لقيت –في الساحة الإسلامية– مجالات رحبة للنشاط والاستشراء في ظل الحداثة. ولا جرَم أن لها علاقة تمدد عكسي مع الدين والتدين، فمتى توسّعت؛ تقلص. ومتى انكمشت؛ توسع.

74 - هاته الطوائف الثلاث ليست متطابقة فالملحدون هم من ينكرون وجود إله ورب للكون. واللادينيون يؤمنون بوجوده لكنهم لايتبنون دينا معينا. والعلمانيون غالباً هم اتباع ديانة ما مؤمنون بالخالق لكن لهم توجه تفلتي عن الشرائع الدينية واعتراض على فاعليتها في حياة الناس العامة وتصاريف الدولة.

إن مثالات الخروج والتمرد عن الأديان لم تعد خافية في الساحة الإسلامية، في زمن الحداثة، ولأهل ذاك التمرد والخروج سلف شهراءُ نشطون تتابعوا أمام أجيال المسلمين من لدن عشرينيات القرن العشرين، ولا يزالون يتكاثرون، وينشطون، في ازدياد مريب.

ولنا أن نذكر هنا إلحاد إسماعيل أدهم، ونشاطه في جمعية نشر الإلحاد. ثم الإلحاد المؤقت لزكي نجيب محمود تحت عباءة الوضعية المنطقية. مروراً بإلحاد صادق جلال العظم في ظل الفلسفة لاشتراكية، ثم إلحاد عبد الله القصيمي بعد رحلة سلفية طويلة، انتهت به إلى إنكار خالقه وتوبيخه، وصولاً إلى إلحاد العفيف الأخضر، في غمرة تخاريفه النفسية. ثم ظهور كثير من الملحدين النّكرات، والأخفياء، ممن يملؤون اليوم ساحات الأنترنت.

إنها حركة مطّردة، نحو التملص من التشريعات السماوية، وإلى الخروج من الدين من حيث هو وضع إلهي، ورسالة عُلوية.

2- شيوع تطفل الأدعياء على ساحة الفكر الديني:

كان من عوائد العلم والعلماء قديماً ألا يتكلم أحدهم فيما لا يحسن من العلوم، وأن يجتنب الخوض في غير تخصصه الذي يتقنه من أبواب العلم. أما في ظل الحداثة فقد شاعت ظاهرة التطفل في ساحة الفكر الديني خاصة؛ فصار مألوفاً أن نجد المهندسين يؤصلون الأحكام الفقهية، والأطباء يفسرون القرآن، والأدباء يشرحون الحديث، والقانونيين يقيمون العقائد .

ليس هذا من باب انفتاح العلوم وتواصلها بعضها مع بعض، فذاك باب آخر، له أصوله، لكن هذا الوضع التطفلي صار ظاهرة ضارة ومؤذية للفكر الديني، ومعرقلة لتواصله مع الناس، وطلاب العلم الديني خاصة. كما أنه وضع أوهن من هيبة العلوم، لم يكن له أن يحصل لو ظلت ساحة الفكر الديني مصونة، ذات هيبة ومنعة على النحو الذي كانته في حقبة ماقبل الحداثة. لكن الذي حدث أن تكاثر المتطفلون، وازداد المتفيهقون، ونطق الرويبضة.

التجديد في الدين مفهومه ومستوياته

إن من أكثر المصطلحات استعمالاً في زمن الحداثة مصطلح (تجديد الفكر الديني)، وذلك في نطاق سُوح الفكر والثقافة العربية الإسلامية، فقد صدرت به كتب ودراسات غزيرة، وانعقدت تحت شعاره مؤتمرات وندوات كثيرة، ودارت تحت لوائه صدامات فكرية مريرة. ولم يزل أمره مائراً حائراً، غير مستقر، ولا ثابت عند دلالة محددة، ولا مفهوم معيّن، ولا نتائج مجمع عليها، ولا غايات متوجَّه إليها .

وقد كان من مظاهر أهمية هذا المصطلح ومحتواه، كثرة ما صدر من كتب ودراسات تحت هذاالعنوان، أو بعنوانات أخرى، اشتركت جميعاً في مقاربة ودراسة وتحليل وتقييم، مفهوم تجديد الفكر الديني[75].

75 - من ذلكم مثلاً: كتاب (إصلاح الإسلام)كتبه عبده الفيلالي، درس فيه كلا محمد أحمد خلف الله، وعلي عبدالرازق، وبرهان غليون، ومحمد شحرور، ومحمد عابد الجابري، وعزيز العظمة، وعياض بن عاشور، وعبد المجيد الشرفي، محمد الطالب، وبعض المفكرين غير العرب. وكتاب(مفكرو الإسلامالجدد) كتبه رشيد بن زين، تناول فيه المفكر الإيراني عبد الكريم سروش، والجزائري الأصل محمد أركون، والمصريان، نصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، والتونسيان محمد الطالبي، وعبد المجيد الشرفي، والجنوب أفريقي إبراهيم موسى، وفريد إسحاق، والهندي أصغر علي إنجنير، والسوداني عبد الله النعيم، والسوري محمد شحرور، والماليزيين شندرا مظفر، وأمينة ودود. والمغربية فاطمة الرنيسي. وكتاب(إسلام المجددين). لمحمد حمزة، وتناول فيه: عبد المجيد الشرفي، ومحمد أركون.

إن دراسة جدلية الحداثة والدين، أو الحداثة والفكر الديني تقتضي منا أن نعرّج إلى إلقاء نظرة نحو مفهوم التجديد في الدين، لأجل أمور منها إزاحة اللبس الحاصل بين مفهومي الحداثة، والتجديد، ثم إبانة واقع التجديد في الدين من حيث هو مطلب شرعي مشروع، من جهة، ومن جهة أخرى من حيث هو ممارسة أساء إليها بعض ملابسيها ومقارفيها من الباحثين والمفكرين، الوالجين ساحة العلوم الدينية، ومباحث الشريعة.

شرعية التجديد في الدين:

لا ريب في كون العملية التجديدية، مطلباً من مطالب المشرع الذي أراد لدينه أن يواصل فاعليته وسط أوساط المكلفين، تلك الفاعلية التي لا ضمان لاستمرارها إلا بعملية تجديد للفكر الديني، الموضح للدين نفسه، والمتناول لتشريعاته وأحكامه التفصيلية. ولنستحضر هنا الفرق بين الفكر الديني، وبين الدين.

إن من دلائل اشتراع التجديد ما ورد على لسان رسول الله –صلى الله عليه وسلم– حين قال: **(إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها)**[76].

كما أن شواهد شرعية التجديد، عملُ فقهاء الصحابة، والتابعين حيث لم يجمّدوا الاجتهاد في النصوص، ولم ينحبسوا في أقفاص فتاوٍ جامدة، وقوالب أنظار جاهزة، بل كانوا يتعاملون مع النصوص تعاملاً لا تصلب فيه، ولا جُمودية بل على أساس من هدي المقاصد الاشتراعية، والغايات المتساوقة مع حكمة الدين، وغرض افتراضه على المكلفين.

ومن شواهد الشرعية التجديدية، ما أقره علماء أصول الفقه، والأحكام، من قواعد أهمها أن الأحكام الشرعية تتبدل بتبدل الأعصار، والأشخاص، والأظرف.

76 - حديث صحيح من رواية أبي هريرة مرفوعا. خرجه أبوداوود في سننه برقم 4291، والمنذري في الترغيب والترهيب، وبهذا اللفظ الطبراني في المعجم الأوسط من رواية أبي هريرة 323/6. وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب برقم 2941

إن في هاته القاعدة وأمثالها ما يضمن صدق تبنينا لمقولة: إن الإسلام صالح لكل زمان ومكان.

ومن باب التمثيل أذكر هنا –على عجل – أشهر الأحكام التي اعتراها التبدل والتجديد في عهد الصحابة.

من ذلكم ماورد في شأن زواج المتعة وموقف عمر منه، وكذا تعطيله المؤقت لحد السرقة عام المجاعة الشهيرة، من باب درء الحد بالشبهة، وكذا إباحة الضرورة للمحظور[77]، وكذلك إلغاؤه سهم المؤلفة قلوبهم[78]، وكذا أمر

77 - قال عمر فيما خرجه عبد الرزاق في مصنفه: «لا يقطع في عذق ولا عام السنة»أي في عام الجدب والجوع. لهذا لما سرق غلمان لحاطب بن أبي بلتعة ناقة لرجل من مزينة، لم يقطع عمر أيديهم وقال لسيدهم: «أما والله لولا أني أظن أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى لو أن أحدهم يجد ما حرم الله عليه لآكله لقطعت أيديهم، ولكن والله إذ تركتهم لأغرمنك غرامة توجعك، ثم قال= =للمزني: كم ثمنها؟ قال: كنت أمنعها من أربعمائة، قال: أعطه ثمانمائة». انظر مصنف عبد الرزاق الصنعاني في مصنفه، كتاب اللقطة، باب القطع في عام سنة (18990). وكذا، كتاب اللقطة، باب سرقة العبد (18977). وللتوسع في هاته القضية ينظر منهج عمر بن الخطاب في التشريع، د. محمد بلتاجي، دار السلام، القاهرة، ط2، 1424هـ/ 2003م، ص114: 116

78 - ذكر ابن قدامة: "وقد ورد أنّ الأقرع بن حابسٍ وعيينة بن حصنٍ – وهما من المؤلفة قلوبهم - جاءا يطلبان من أبي بكرٍ أرضًا، فكتب لهما بذلك، فمرّا على عمر، فرأى الكتاب فمزّقه، وقال : هذا شيء كان رسول اللّه صلى الله عليه وسلم يعطيكموه ليتألّفكم، والآن قد أعزّ اللّه الإسلام وأغنى عنكم، فإن ثبتّم على الإسلام، وإلاّ فبيننا وبينكم السّيف، فرجعا إلى أبي بكرٍ، فقالا، ما ندري : الخليفة أنت أم عمر؟ فقال :

عثمان بحبس ضالة الإبل خلافا لما أفتى به النبي صلوات ربي وسلامه عليه، وإضافته للأذان الثاني للجمعة. هذه من الأمثلة التي تكثر جداً لو استتبعناها بدقة حصرية.

لقد شهد الدين وشريعته حركة تجديدية دائبة في القرون الثلاثة الأولى بعد وفاة النبي عليه السلام، شملت مستوى الأحكام الجزئية، ومستوى المناهج الكلية، التي اعتمد في مقاربة وفهم النصوص الدينية المؤسِّسة. ثم صارت تنحو إلى الهمود والركود تدريجياً بعد ذلك، إلى أن وصل الأمر بحركة التجديد إلى حالة أقرب إلى الجمود الكامل، بعد القرن السابع الهجري، ولم يكن الفكر الديني يحس بانتعاش إلا في أوقات متفاوتة بتأثير بعض المجتهدين الذين ظهروا قبل ذلك وبعده؛ فانتعش بهم المسار الفقهي والاشتراعي، وقد كان من أشهر

هو إن شاء، ووافقه. ولم ينكر أحد من الصّحابة ذلك. "و جاء في كتاب السنن الكبرى للبيهقي عن عبيدة، قال: جاء عيينة بن حصن، والأقرع بن حابس إلى أبي بكر - رضي الله عنه، فقالا: يا خليفة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إن عندنا أرضا سبخة ؛ ليس فيها كلأ ولا منفعة، فإن رأيت أن تقطعناها لعلنا نزرعها ونحرثها، فذكر الحديث في الإقطاع وإشهاد عمر - رضي الله عنه - عليه ومحوه إياه، قال: فقال عمر - رضي الله عنه: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام فاذهبا فاجهدا جهدكما، لا أرعى الله عليكما إن رعيتما.

أولئك المجتهدين ابن حزم الظاهري(456هـ) وابن تيمية الحراني(721هـ) ومحمد الشوكاني(1250هـ) ومحمد عبده(1905م) .

مستويات التجديد

المستوى الأول: التجديد المنضبط:

هو الذي يمثله جمع من العلماء الذين برئوا عن الغلو والتباس الفهم، فجاءت طرحهم واجتهاداتهم في سياقات تكسوها الوسطية والاعتدال، ووعي بحقوق الماضي، ومقتضيات الحاضر، واحتياجات المستقبل.

المستوى الثاني: التجديد المنفلت:

وهو ما تحمله دعوات غلاة العلمانيين الضائقة صدورهم بتشاريع الذين وأحكام فقهه، حيث تصل الدعوات التجديدية عندهم لدرجة عدم الاعتراف بأي ضوابط تضبط العملية التشريعية، ويصل الأمر إلى ذروة غلوه بطروح ما أسميه مدرسة التجديد الجدري للفكر الديني، أو ما يسميه بعضهم «مدرسة

التحرر الكامل»[79]. وهي الممثلة صوتاً واتجاهاً آخر مناقضاً ورافضاً لهذا التيار التوفيقي–التاريخي العربي الحديث ومدرسته، وبطبيعة الحال هو صوت مناقض ورافض للتيار السلفي ومدرسته. فإذا كان التيار السلفي يقول إن«الأساس» هو الدين والوحي، وكل ما أتى مناقضاً أو مختلفاً فهو مرفوض ومذموم، سواءً أكان القائل، أو المصدر، هو الفلسفة اليونانية، أم العقل، أم أوروبا الحديثة. وإذا كان التيار التوفيقي، قديماً، يحاول التوفيق ما بين فلسفة اليونان ودين الإسلام، أو ما بين العقل والنقل، ما بين الشريعة والحكمة، وما بين الشرق الروحاني والغرب المادي، أو ما بين الأصالة والمعاصرة، ما بين العقل والإيمان حديثاً، إذا كان ذلك ما يحاولونه ويريدونه في مدارس التوفيق والتوسيط والتعادل، إن مدرسة التحرر الكامل تقصد إلى التغيير والقطيعة، وهي مدرسة تضم في عدادها كثيرين مثل: شبلي شميل[1853-1917]، فرح أنطون[1874-1922]، أمين الريحاني[1876-1940]، سليم

79 - مدرسة التحرر الكامل : إسماعيل أحمد أدهم نموذجاً. محمد كامل الخطيب. مقدمة كتاب : من مصادر التاريخ الإسلامي، ونصوص أخرى. انظر موقع www. alawan. org

خياطـــــة[1912-1966]، إسماعيـــــل أدهـــــم[1901-1940]، ســـــلامة موســـى[1886-1958]، إسماعيـــل مظهـــر[1891-1962](في غالـــب فكـــره وحياته)[80].

المستوى الثالث: التجديد الوهمي:

وهـو الـذي يمثلـه كـثير مـن العلمـاء والمشـائخ الرافضـين- عمليـا- أي تطـوير، أو تحـوير فيمـا ورثـوه عـن أسـلافنا وعلمائنـا القـدماء، ممـا يقدسـونه تقديسًـا غـير معلـن، لكنـه مكشـوف علـى كـل حـال، فنجـد الواحـد مـن أهـل التجديـد الـوهمي يـدعو ويوكـد علـى أهميـة تجديـد الـدّين، وشـرعية تطـوير الاجتـهاد وتوسـيعه، ثـم هـو ينقلـب علـى عقبيـه حـين التطبيـق العملـي، وحـين مكاشـفة الواقـع، قاصـفا طرحـه النظـري، بموقفـه العملـي. وكاشـفا أن دعواتـه التجديديـة ليسـت أكثـر مـن دعـاوى موهومـة. إن ذلـك لا يخـرج عـن كونـه تجديـداً لا يـأتي بجديـد، وتحـديثاً لـن يأتي بحديث.

80 - مدرسة التحرر الكامل : إسماعيل أحمد أدهم نموذجاً. محمد كامل الخطيب. مقدمة كتاب : من مصادر التاريخ الإسلامي، ونصوص أخرى.

ولم يكن (محمد حمزة)مبالغاً حين قال عن هذ النوع من التجديد إنه: ((لا يعدو أن يكون شعارات، أو هو في أفضل الحالات، تقديم محتويات قديمة، في أشكال وقوالب جديدة))[81]

لقد اقتضت سنة الله في خلقه أن يحتاج الدين إلى تجديد، وأن يحتاج العلم إلى تجديد، بل أن يحتاج الإيمان إلى تجديد .

فالدين تمر به الأحقاب بين الناس، يتنابذون أحكامه وتشاريعه، وبين أهل العلم يتشاغلون عن إقامة حقه، بإهمال أو بتقصير؛ فيحتاج تجديداً يسخر الله له أناساً من عباده على رأس كل مئة عام. والعلم مع كرِّ الأعصار يحتاج مجددين يقومون بمهمة إنعاشه وتمتين مسائله، وتجديده. والإيمان في قلب المؤمن تمر به الدواهي والصوارف والشواغل، فتطوح بقلوب بعض الناس، وتفتن قلوب آخرين، وتزيغ قلوب غيرهم، ولا يثبت إلا من رحم الله. لذلكم كان أكثر دعاء سيدي رسول الله-كما أخبرت أم سلمة- : ((**يا مُقلِّبَ القلوبِ ثبِّت قلبي على دينِكَ قالَت : فقُلتُ : يا رسولَ اللَّهِ ما أكثرُ دعاءِكَ يا مقلِّبَ**

[81] إسلام المجددين. محمد حمزة. دارالطليعة. بيروت ط 1. 2007م. ص7-8

القلوبِ ثبِّت قلبي على دينِكَ؟ قالَ : يا أمَّ سلمةَ إنَّهُ لَيسَ آدميٌّ إلَّا وقلبُهُ بينَ أصبُعَيْنِ من أصابعِ اللَّهِ، فمَن شاءَ أقامَ، ومن شاءَ أزاغَ. .))[82]

عند هذا الحديث المرهب المرعب، سأقفل – هنا – كلامي، وأختم بتوكيد أن التجديد الديني حاجة ملحة لا يستغني عنها الدين، كما أنه مطلب حث إليه المشرع بذاته، فلا مسوغ لمعاداة الجهود التجديدية، في ذاتها بوصفها عملا تجديديا، إنما المصيبة في تجاوز ضوابط التجديد، ومحاولات تطبيقه على هيئة شوهاء عرجاء من غير استناد على أصول هادية سليمة، أو مناهج ناجعة قويمة، وفي هذا الحال خطر على الدين لايقل في ضرره وسوئه عن خطر المعيقين للتجديد بذاته.

بعبارة أخرى أقول: إن خطر الجمودين، لا يقل عن خطر الانفلاتيين؛ مما يوجب على العقلاء والوسطيين اصطناع صيغة تجديدية تجمع الانضباط المنهج، والفاعلية المتساوقة مع حداثة العصر، وحداثة عقليات وطبائع أهله. إنها مهمة تحتاج عدداً من الأنبياء، وما دامت النبوة قد ختمت، فقد أشار لنا

[82] خرجه الترمذي في سننه، من رواية شهر بن حوشب. برقم 3522.

النبي –عليه الصلاة والسلام– إلى البديل حين قال في ما خرّجه ابن حبان في صحيحه من رواية أبي الدرداء مرفوعاً: ((. . . **إنَّ العلماءَ ورثَةُ الأنبياءِ إنَّ الأنبياءَ لَمْ يُورِثوا دينارًا ولا دِرهمًا وأورَثوا العِلْمَ فمَن أخَذه أخَذ بحظٍّ وافرٍ**))[83].

إذاً انتقلت المهمة للعلماء. ومن هنا ندرك عظيم قيمة، وأهمية، وجِدية أن يوصف الإنسان بأنه عالم من العلماء، إنه بعبارة أخرى، وارث من وارثي النبوةِ والأنبياءِ.

[83] صحيح ابن حبان، من حديث أبي الدرداء. برقم 88. وهو عند أب يداوود في سننه.

ختـــــام الفصل الثالث

تناول هذا الفصل الفكر الديني بوصفه مجالا من مجالات العلوم الإنسانية، بمعنى أنه-أي الفكر الديني- كان مشمولاً ضمن ما ينتجه الإنسان من أفكار ونظريات، وهو بهذا يغاير الدين، الذي هو موضوع رباني، فهو من حيث صدوره خارج نطاق الوضع والتصرف البشري. أما تلك العلوم الإنسانية فلم تكن في عصمة عن التأثيرات، والتطويرات المنهجية والفكرية المتوالية بتوالي الأزمان، وصولا للعصر الحديث، وما حمله من طفرات وثورات فكرية في كل مجال، وعلى كل صعيد، سواء في ذلك العلوم التطبيقية، والعلوم الإنسانية.

وقد وقف هذا البحث على فرضية مركزية، هي أن الحداثة وثقافاتها المعاصرة قد أحدثت تأثيرات قوية في الفكر الديني، توزعت بين ملامح إيجابية نافعة، وملامح سلبية ضارة. وقام هذا البحث بمهمة كشفية تشخيصية لتلك الملامح التأثُّرية وامتداداتها في ساحة الفكر الديني.

عمِلنا في ما سبق هذا على تحديد المفهوم الدقيق لمصطلح الحداثة من حيث تخليصه عن الحمولات الغرضية والتوجهات المؤدلجة، وجعلنا معتمد

فهمنا له على دلالته الوضعية، بعيداً عن التعاريف والحدود التي وضعها من لم يخلصوه من شوائب التوجهات الفكرية غير الصافية.

لقد تأكد لنا خلال هذا البحث أن الحداثة أثرت في ساحة الفكر الديني بنحوين متضادين فجاء لها تأثيرات نافعة سميتها بالملامح الخيرية، إلى جانب تأثيرات ضارة وسمتها بالملامح الضيرية.

من هنا لا يستقيم إطلاق القول بأن الحداثة حملت نفعاً محضا للفكر الديني، كما لا يستقيم القول إنها حملت ضرراً خالصاً له. وعلى كل حال جاءت هذه المقاربة عَجلى لوضع أفكار رئيسة قابلة للنقد والتمحيص والتوسع والقبول والرد، شأنها- في ذلك - شأن كل عمل بشري، يحتمل الصواب بقدر احتماله للخطأ.

مصادر ومراجع الفصل الثالث

1- **لسان العرب ابن منظور** – دار المعارف – القاهرة –دت

2- **مختار الصحاح** – زين الدين الرازي –تحقيق: أحمد إبراهيم زهوة–دار الكتاب العربي – بيروت –2005

3- **مظاهر التجديد في الخطاب الديني الإسلامي المعاصر** – محمد الفران– وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – المملكة المغربية –ط1-2007

4- **من العقيدة إلى الثورة** – حسن حنفي – دار التنوير – بيروت –ط1- 1988

مجمل مصادر ومراجع الكتاب

- القرآن المجيد . برواية حفص، عن عاصم الكوفي
- آراء أهل المدينة الفاضلة – الفارابي . ط محمد علي صبيح القاهرة
- إسلام المجددين . محمد حمزة . دارالطليعة . بيروت . ط1 . 2008م .
- الإسلام والعرب – روم لاندو– ترجمة : منير البعلبكي – دار العلم للملايين – بيروت – ط2- 1977 .
- إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان . ابن قيم الجوزية . الباب الثاني عشر في علاج مرض القلب (نسخة الكترونية) .
- الأصولية والإفراط التديني: خالد إبراهيم المحجوبي . المركز المغاربي للدراسات . استانبول . ط1 . 2016 .
- بين الدين والفلسفة – محمد يوسف موسى– دار العصر الحديث – بيروت . ط1 . 1988 .

❖ بين النهوض والسقوط : رد على فرج فودة. منير شفيق. الناشر للطباعة والنشر. ط3. 1992.

❖ الجامع لأحكام القرآن(تفسير القرطبي) . أبو عبد الله القرطبي. دار الفكر. بيروت1995(نسخة الكترونية) .

❖ روضه المحبين ونزهة المشتاقين. ابن قيم الجوزية. (نسخة الكترونية) .

❖ فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. ابن رشد – تحقيق: محمد العسري مركز دراسات الوحدةالعربية– بيروت.

❖ في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه. إبراهيم مذكور. دار المعارف القاهرة.

❖ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. ابن رشد . مركز دراسات الوحدةالعربية. بيروت.

❖ المقابسات – أبو حيان التوحيدي. تحقيق: السندوبي. دار المعرفة. تونس.

❖ سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني. عبد الهادي عبد الرحمان دار سينا للنشر. القاهرة. ومؤسسة الانتشار العربي. بيروت. ط2.

❖ سنن أبي داوود. أبو داوود السجستاني. دار الفجر للتراث. القاهرة 2009م.

❖ سنن الترمذي. محمد بن عيسى الترمذي. دارالفجر للتراث. القاهرة 2009م.

❖ لسان العرب ابن منظور – دار المعارف – القاهرة –دت

❖ مختار الصحاح – زين الدين الرازي –تحقيق: أحمد إبراهيم زهوة–دار الكتاب العربي – بيروت -2005

❖ مظاهر التجديد في الخطاب الديني الإسلامي المعاصر – محمد الفران– وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – المملكة المغربية –ط1-2007

❖ المسألة الفلسفية. محمد عبد الرحمان مرحبا. دار عويدات. بيروت. ط3. 1988م.

❖ مجلة قضايا إسلامية معاصرة. مركز دراسات فلسفة الدين. بغداد. 2011م السنة 15. العددان 47-. 48

❖ من العقيدة إلى الثورة – حسن حنفي – دار التنوير – بيروت –ط1- 1988.

❖ النخبة والايديولوجيا والحداثة في الخطاب العربي المعاصر. سعيد شبار. مركز دراسات المعرفة والحضارة. الدار البيضاء. ط2. 2012م

الفهرس

الإهـــــداء 4

الفـــاتحـــــة 5

مقدمة أ.د محمد عبد الله الشرقاوي 7

مقدمة الكتاب 11

الفصل الأول: جدلية الدين والفلسفة 16

مدخل تمهيدي 16

حالتا العلاقة بين الفلسفة والدين 22

ظهور التفلسف 30

دواعي التوفيق بين الفلسفة والدين 33

مصادر ومراجع الفصل الأول 57

الفصل الثاني: جدلية السلطة والتسلط بين الدين والتدين 60

مدخل 60

السؤالات المستهدفة بالإجابة في هذا الموضوع 64

التسلط الديني مقاربة لغوية 67

شواهد سلطة الدين 75

آثار التسلط التديني 77

إشكالية النظرية والتطبيق 81

ختام الفصل الثاني 87

مصادر ومراجع الفصل الثاني 89

الفصل الثالث: ملامح التأثير الحداثي في الفكر الديني 92
توطئة مصطلحية 92
الحداثة: مدخل مفهومي 95
تشخيص ملامح التأثير الحداثي 103
الملامح الخيرية 103
الملامح الضيرية 110
التجديد في الدين مفهومه ومستوياته 116
ختـــــام الفصل الثالث 127
مصادر ومراجع الفصل الثالث 129
مجمل مصادر ومراجع الكتاب 130
الفهرس 134