

سلسلة

ندوات وحوارات «مؤمنون بلا حدود»
(8)

جدل الإلهي والإنساني في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

إعداد وتحرير وتقديم
د. حسام الدين درويش

سلسلة
ندوات وحوارات «مؤمنون بلا حدود»
(8)

إعداد وتحرير وتقديم
د. حسام الدين درويش

جدل الإلهي والإنساني
في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

إدارة الندوات والحوارات والإعداد الفكري لها
د. حسام الدين درويش

الإشراف على تنظيم الندوات والحوارات وتقديمها
د. ميادة كيالي

المشاركات والمشاركون

د. أحمد محمد سالم	أ. جمال عمر	د. حسام الدين درويش
د. حسن حماد	د. سامح إسماعيل مبروك	د. سعد كموني
د. صابر سويسبي	أ. صبحي نايل	د. عبد الباسط هيكل
د. عبد الجواد ياسين	د. عفراء جليبي	د. محمد حبش
د. محمد محفوظ	أ. منتصر حمادة	د. ميادة كيالي

الإشراف على الإخراج الفني
أ. مأمون العاني

تفريغ التسجيلات والتدقيق اللغوي
د. عبد السلام شرماط

جدل الإلهي والإنساني: في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

Jadal al-Ilāhī wa al-Insānī: Fī al-Fikr al-‘Arabī al-Islāmī al-Mu‘āṣir

Shared by: Group of researchers

Pages: 448

Size: 14.5 X 21.5 cm

Edition Date: 2026

Edition No.: 1st

Subject Classification: 080

ISBN: 978-9953-64-164-5

All rights reserved

Mominoun Without Borders
for Publishing and Distributing

Lebanon - Beirut

Al-Hamra - Lyon St. - Tour de Lyon Build. - 2 Fl.

P.O.Box 113-6306

Tel: +961 1747422

Fax: +961 1747433

Email: publishing@mominoun.com

United Arab Emirates - Al-Sharjah

Publishing City Free Zone Al-Sharjah

P.O.Box 33439

Tel: +97124469426

Email: publishing@mominoun.com

مشاركة: مجموعة من الباحثين

عدد الصفحات: 448

قياس الصفحة: 21,5X14,5 سم

تاريخ الطبعة: 2026م

رقم الطبعة: الأولى

التصنيف الموضوعي: 080

الترقيم الدولي: 978-9953-64-164-5

جميع الحقوق محفوظة

مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

لبنان - بيروت

الحمراء - شارع ليون - بناء تور دي ليون - ط2

ص.ب 113-6306

هاتف: +961 1747422

فاكس: +961 1747433

Email: publishing@mominoun.com

الإمارات العربية المتحدة - الشارقة

مدينة الشارقة للنشر

المنطقة الحرة - ص.ب 33439

هاتف: +97124469426

Email: publishing@mominoun.com

library.mominoun.com

Email: info@mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن اتجاهات تبنهاها
مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع



المحتوى

9	 تقديم السلسلة
19	 تقديم الكتاب
	الفصل الأول: قراءاتٌ وحواراتٌ في المشروع الفكري لعبد
43	 الجواد ياسين
	الفصل الثاني: تجلّي الإله: جدل الإلهي والإنساني في الثقافة
129	 الإسلامية
	الفصل الثالث: استراتيجيات التأويل وأصول العنف في الفكر
169	 الإسلامي المعاصر
	الفصل الرابع: القمع المقدس: في العنف الديني (الإسلامي)
235	 باسم الإله
	الفصل الخامس: ما بعد الإسلام السياسي: قراءةٌ للمشهد
267	 السياسي والثقافي للعالم العربي

الفصل السادس: في نقد العقل السلفي: السلفية الوهابية في	
المغرب نموذجاً	305
الفصل السابع: في طلبة الإنسان والفكر العربي والإسلامي	
وفشل رهاناته على الثقافة العربية القومية	333
الفصل الثامن: إخاء الأديان: في الأصول المؤسسة له في	
التراث الإسلامي	371
التعريف بالمشاركات والمشاركين	429

تقديم السلسلة

د. حسام الدين درويش

«لا نقدّم أنفسنا، بوصفنا دار نشر ومنصةً فكريةً تديرها كفاءاتٌ عاليةٌ فحسب، بل نمثّل ونمارس، أيضاً، رؤيةً تقوم على الإيمان بقوة الفكر والمعرفة في بناء المجتمعات، وتحرير العقول، ومواجهة الاستبداد، أياً كان شكله أو مصدره. ولهذا، نؤمن بأن دورنا، اليوم، يتجاوز نشر الأبحاث والدراسات، إلى لعب دورٍ حقيقيٍّ في دعم الحوارات والنقاشات المعرفية الرصينة التي تفتح آفاقاً جديدةً للأمل في سوريا والمنطقة العربية». هذا ما قالته وكتبته وشددت عليه الدكتورة ميادة كيالي، المديرّة العامّة لمؤسسة مؤمنون بلا حدود، في أكثر من مناسبةٍ، ومنها في بعض ندوات هذه السلسلة. وانطلاقاً من ذلك وغيره، يمكن القول إن مؤمنون بلا حدود لم تكن، يوماً، مجرد دار نشرٍ، فقد غيّرت معنى أو مفهوم «دار النشر»، وأعطت تعريفاً جديداً، وقيمةً إضافيةً، لماهية دار

النشر. فلم تعد تقتصر على نشر الكتب، وتوزيعها، فقط، بل أصبحت، أيضاً، تعني بالكتب وبموضوعاتها، وتحتفي بها وبأصحابها وبقراءها، وتقيم الندوات والحوارات والفعاليات الفكرية حولها.

أثناء عملي كباحثٍ رئيسٍ في مركز الدراسات المتقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية «علمانيات متعددة: ما وراء الغرب، ما وراء الحداثات»، في جامعة لايبزيغ، في ألمانيا، قدم أحد الباحثين دراسةً عن وضع علم اجتماع الدين والدراسات الإسلامية، في العالم العربي، وذكر مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بوصفها (إحدى) أبرز المؤسسات العربية المهمة بهذا الموضوع، كما يظهر، واضحاً، في الندوات والنشاطات التي تقيمها، والكتب والمجلات والنصوص التي تنشرها. لم أدهش أو أتفاجأ، حينها، فقد كانت لديّ، مسبقاً، معرفةً قويةً بالنتاج المعرفي الرصين لمؤسسة مؤمنون، وكانت الكتب الصادرة عنها ضمن مراجع أي بحثٍ أو كتابٍ صدر لي، في السنوات الأخيرة. وأكثر ما كان يدهشني ويعجبني، في منشورات مؤسسة مؤمنون، هو تنوعها، وعدم اقتصرها على توجهٍ فكريٍّ ضيقٍ، أو مجالٍ معرفيٍّ واحدٍ أو أحاديٍّ، أو على رؤيةٍ معياريةٍ واحدةٍ. فمنشوراتها تتضمن كتباً في الفلسفة، وفي مختلف فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية، إضافةً إلى كتب الفكر العربي، والدراسات الإسلامية، التقليدية التراثية والحديثة أو المعاصرة. وكان كيف وكم الكتب والأبحاث

المنشورة، في الفترة ما بين 2016-2020، يدلّان على أن المؤسسة تسير في الاتجاه الصحيح، بطريقةٍ تحيّر، ليس «الأعداء» فقط، بل الأصدقاء والأحباب أيضاً.

وقد كنت محظوظاً بالانضمام إلى فريق مؤمنون بلا حدود، منذ معرض تونس الدولي للكتاب، في مايو 2023، حيث التقيت، هناك، بمديرة المؤسسة، الدكتورة ميّادة كيالي، فتعارفنا، وسرعان ما قمنا بتنسيق عددٍ من النشاطات الثقافية هناك، حيث تولّيت إدارة ندوةٍ، لإطلاق ثلاثة كتب حواريةٍ صادرةٍ، حديثاً آنذاك، عن «مؤمنون بلا حدود». كما كانت هناك ندوةٌ لإطلاق كتابي الصادر، حديثاً آنذاك، عن «مؤمنون بلا حدود»: «في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية». بعد تلك «التجربة الناجحة»، والتعارف والتقارب المثمر، تعاونتُ مع الدكتورة ميّادة في تنظيم وإدارة العديد من الندوات والحوارات، في معارض الكتاب في أبو ظبي، وفرانكفورت، وتونس. ومنذ منتصف 2024، بدأنا بتنظيم سلسلةٍ من الحوارات، عبر تقنية الزوم، مع مؤلفي أحدث وأهم الكتب الصادرة عن «مؤمنون بلا حدود»، كما نظمنا، للغرض نفسه، عدداً من الندوات الافتراضية، أو الحضورية، في لبنان، وتونس، والمغرب، وفي عددٍ من معارض الكتب، في الرباط، وإسطنبول، وفرانكفورت، وتونس، وأبو ظبي.

في ندوة إطلاق الكتب الحوارية الثلاثة المذكورة، في تونس،

شدد الدكتور نادر حمامي، محققاً، على أنه في كلّ الندوات الحوارية التي أدارها، وفي كلّ النصوص التي نشرها، كان يتصرف ويكتب، بحرية كاملة، ولم يتدخل أيُّ شخصٍ في تغيير أي حرفٍ مما قاله أو كتبه، فلم يكن عليه أي رقيبٍ أو حسيبٍ، في هذا الخصوص. وقد بدا تأثر الدكتور ميادة بهذه الشهادة المهمة، وشكرته عليها، لكونها تعبر، بصدقٍ، عن أجواء العمل الفكري في «مؤمنون بلا حدود». وانطلاقاً من معرفتي الشخصية والوثيقة بما كان وراء كواليس المؤسسة، وأمامها، أيضاً، ومن نشرها لأربعة من كتبي، ومن إدارتي لعشرات اللقاءات والندوات والحوارات المنشورة في هذه السلسلة، أتبنّى، عموماً، الشهادة المذكورة آنفاً، وأشهد، بدوري، بالانفتاح المبدئي الكبير للمؤسسة على نشر أيّ نصٍّ يتضمّن معرفةً رصينةً، في الموضوعات والمجالات المعرفية التي تهتم بها، من دون أيّ تمييزٍ (سلبيٍّ) بين الأسماء الشابة والأسماء المعروفة، أو بين النتاج المعرفي المؤلف باللغة العربية والمترجم إليها، أو بين الدراسات الإيمانية والدراسات غير الإيمانية... إلخ. وينطبق هذا، إلى حدٍّ كبيرٍ، على كلّ فعاليات هذه السلسلة من الحوارات والندوات، وعلى كلّ نصوصها المنشورة.

تتضمن هذه السلسلة من الكتب نصوص معظم الندوات والحوارات التي نظمتها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، منذ مايو 2023 حتى سبتمبر 2025. وقد ارتأينا نشرها في عشرة كتبٍ. وكان المعيار الأساس في تصنيف هذه النصوص، وتوزيعها على الكتب

المختلفة، هو مضامينها، ومدى تناغم نصوص كل كتاب بما يسهم في تشكيل وحدة فكرية متكاملة الأجزاء.

أما المواضيع و/ أو العناوين المختارة مبدئياً لهذه الكتب العشرة، فتأتي - وفقاً لترتيب عمليات إعدادها وتحريرها وتقديمها - كالآتي:

1. الإسلام الحركي والدولة وأوضاع المرأة في سوريا والعالم العربي.
2. دراسات إسلامية وقرآنية: مستقبل الدراسات الإسلامية، قراءات المصحف، تأويل الآيات القرآنية.
3. دراسات أنثروبولوجية وسوسيولوجية: في الدين / الإسلام، والدولة، ونقد الليبرالية.
4. في الهيرمينوطيقا / التأويلية (العربية): أعلامها، مواضيعها، إشكالياتها، اتجاهاتها.
5. حوارات وقراءات (نقدية): في فكر حسام الدين درويش.
6. في الفلسفة الحديثة والمعاصرة: الهيغلية، البرغسونية، الوجودية، الاعترافية، الهيرمينوطيقية.
7. حوارات مع الدكتورة ميادة كيالي: الأمومة والكتابة، المرأة والألوهة المؤنثة، محطات في الذاكرة.
8. جدل الإلهي والإنساني: في الفكر العربي والإسلامي المعاصر.
9. ما وراء الغرب: في الترجمة، والكونية، والفلسفة العربية.
10. في الفلسفة والدين وفلسفة الدين (في العالم العربي).

هذه العناوين أولية أو مبدئية، ويمكن أن يطرأ عليها، وعلى نص تقديم هذه السلسلة، بعض التغييرات أو التعديلات. فقد كُتِبَ هذا التقديم، أثناء إعداد وتحرير الكتاب الأول. ثم أُجريت بعض التعديلات على بعض العناوين، وعلى بعض مضامين التقديم، مع سير عمليات إعداد وتحرير الكتب التالية. وكما هو واضح من العناوين الأولية للكتب العشرة، فإنّ التنوع في مضامينها كبير؛ إذ تشمل ميداني الفلسفة والدين، وعدداً من حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية، إضافةً إلى الدراسات الإسلامية والقرآنية، والنصوص والإشكاليات أو المشكلات التي تنتمي إلى الفكر و/ أو الواقع العربي و/ أو الإسلامي المعاصر. وتزداد قوة هذا التنوع إذا أخذنا في الحسبان أن عدد فعاليات الندوات والحوارات ناهز الخمسين فعالية، شارك فيها أكثر من ثمانين باحثاً وباحثاً، وحضرها عددٌ كبيرٌ من المهتمّات والمهتمّين بموضوعات هذه الفعاليات. وعلى الرغم من هذا التنوع المذكور، فإن ثمة تداخلاً وتقاطعاً بين بعض مواضيع الكتب العشرة. لهذا، ارتأينا أنه من الضروري، أو المفيد، وضع بعض النصوص - أربعة أو خمسة نصوص، على الأكثر - في أكثر من كتابٍ من كتب هذه السلسلة.

وقد تعرّز تنوّع المنظورات والمقاربات التي قُدِّمت في الندوات بتنوّع المشاركات والمشاركين فيها؛ إذ إنهم ينتمون إلى معظم الدول العربية تقريباً، فضلاً عن مشاركة أشخاصٍ من دولٍ أخرى غير عربية. كما كانوا يمثلون شرائح عمريةً مختلفةً، ومجالاتٍ

معرفية وعلمية متنوّعة، ويعملون في جامعاتٍ ومراكز أكاديمية، عربية وغربية مختلفة، ويتبنّون منظورات معرفية ومعارية مختلفة... إلخ. والجدير بالذكر أن بعض الندوات والحوارات جرّت باللغة الإنكليزية، ولم نرَ من المناسب تضمينها في هذه السلسلة المكتوبة باللغة العربية. كما تجدر الإشارة، أيضاً، إلى أنه في بداية كلِّ كتاب، وفي بداية كلِّ نصِّ حواريّ فيه، توجد قائمة بأسماء المشاركين والمشاركين؛ وفي نهاية كلِّ كتاب، توجد تعريفات مفصّلة بهم.

لقد خضعت النصوص المفروغة المنشورة، غالباً، لمراجعة أصحابها الذين أجروا عليها بعض التعديلات، لتناسب مع الانتقال من اللغة المحكية الشفهية إلى اللغة المكتوبة. وحين تعذّر على بعض الأشخاص مراجعة نصوصهم، قمنا بتنقيحها وتحريها، مع الحرص على الالتزام بالأمانة العلمية في نقل المعنى والمبنى أيضاً، قدر المستطاع. وفي المقابل، استثمر معظم الباحثات والباحثين، واستثمرنا معهم، فرصة مراجعة النصوص، للقيام ببعض التعديلات والتنقيحات والإضافات المفيدة. ولإنجاز هذه المهمات وغيرها، كان هناك فريق عمل متكامل، بإشراف وقيادة الدكتورة ميّادة كيالي، التي كانت تقوم بالتواصل مع الأطراف المختلفة، والتنسيق بينها، لتنظيم هذه الندوات، على أكمل وجه ممكن، ونشر نتائجها، في أحسن حلّة ممكنة.

وأتوجّه بالشكر الجزيل، وأعرب عن بالغ الامتنان والتقدير

الكبيرين، إلى كل القوائم والقائمين على مؤسسة مؤمنون بلا حدود، وإلى كل الداعمات والداعمين لها، وكافة أعضاء فريق العمل فيها، الذين أسهموا في تنظيم وإنجاح هذه السلسلة من الندوات والحوارات، ونشرها كتسجيلاتٍ مصورةٍ على «اليوتيوب»، ونصوصاً على الموقع، ومن ثم، في هذه الكتب العشرة، وهم، مع حفظ الألقاب، السيدات والسادة: أنس الطريقي، جمال المودن، رانية الكردي، صابر سويس، عبد السلام شرماط، كنزة أولهبوب، مأمون العاني، مهيار الكردي. أما الشكر الأكبر، فموصولاً إلى صديقتي العزيزة، وشريكتي في تنظيم هذه الندوات، الدكتورة ميادة كيالي، على جهودها الكبيرة والطيبة، في الماضي بمشروع مؤمنون بلا حدود، إلى أقصى وأفضل حدٍّ ممكنٍ - على الرغم من الصعوبات الكثيرة والكبيرة - وعلى حسن ورقيٍّ تعاملها الودّي والمحترم والمهني، معي شخصياً، ومع جميع من كانت لهم صلةٌ بمؤسسة مؤمنون بلا حدود، عموماً، وبهذه السلسلة من الندوات والحوارات، خصوصاً.

عندما أخبرت الباحث في جامعة لايبزيغ، عام 2021، أن هناك تباطؤاً في نشاط مؤسسة مؤمنون بلا حدود، وأن هناك أقاويل تشير إلى احتمال إغلاق أبوابها، بدا مندهشاً أو مصدوماً وغير مصدّق، وكأنه يقول: «هرام/ حرام». وعندما سألني عن السبب، أخبرته بجهلي، في هذا الخصوص. وكنت أشاركه الشعور بالدهشة والصدمة من إمكانية إغلاق مثل هذه المؤسسة الناجحة، بعد أن

أصبحت صرحاً فكرياً عظيماً تنبغي الإضافة إليه، ويمكن ويجب البناء عليه، وليس هدمه أو تدميره.

وخلال العقد الأخير، كانت مؤمنون بلا حدود الواجهة الفكرية أو الثقافية المضيئة لدولة الإمارات، وإحدى أبرز المؤسسات العربية في عالم المعرفة الرصينة والفكر والثقافة. وقد عبرت الدكتورة ميادة كيالي عن الروح التي أريد لهذه المؤسسة أن تتسم بها عموماً، ولهذه السلسلة من الندوات والكتب الحوارية خصوصاً، بقولها: «تنطلق هذه السلسلة من الكتب الحوارية من رؤية تؤمن بأن المعرفة لا تكتمل إلا بالحوار، وبأن التفكر أو التفكير المشترك هو السبيل الأرقى، لبناء الوعي، وتجديد الفكر العربي. وإصدارها اليوم ليس مجرد توثيق لندوات فكرية احتضنت الحوار، بل هو رحلة في معنى الحوار ذاته؛ حواراً يعيد للكلمة حضورها، وللاختلاف جماله، وللعقل مكانه، في زمنٍ يعلو فيه الضجيج على المعنى. لقد جاءت هذه اللقاءات الفكرية، في إطار مشروع مؤمنون بلا حدود، لتعيد الاعتبار لقيمة السؤال، وتفتح فضاءات للنقاش، بين الباحثين والمفكرين، في مجالات الفلسفة والدين والعلوم الإنسانية، حيث يتقاطع المحلي بالكوني. فسعت هذه الحوارات إلى تجاوز النمط الأكاديمي الجامد نحو فكرٍ حيٍّ نابضٍ بالتفاعل الذي يؤمن بأن الاختلاف مصدر ثراء، وبأن الحقيقة لا تُمتلك، بل تُكتشف في تعدد الأصوات والرؤى. وتمثل هذه السلسلة شهادةً على حيوية المشروع الثقافي الذي تقوده مؤسسة

مؤمنون بلا حدود، وتجسيدا لإصرارها على أن تبقى الثقافة فعلاً مقاوماً للتراجع، ومنبراً مفتوحاً للبحث عن الإنسان فينا، ولتحويل الفكر إلى ممارسة حيّة للحرية، تؤمن بأن الكلمة، حين تُنطق من موقع الوعي، تصبح طريقاً نحو التغيير والمعرفة معاً.

في ختام هذا التقديم، وهذه السلسلة الطويلة والجميلة من الفعاليات الفكرية مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، آمل أن يكون هذا النتاج المعرفي مفيداً لكل المهتمات والمهتمين بالموضوعات التي تم تناولها في هذه الفعاليات، وأن تكون الفائدة المتحققة متناسبة مع الجهود الكبيرة التي سُحرت، من أجل إقامة تلك الفعاليات، ونشر نتائجها المعرفية.

تقديم الكتاب

د. حسام الدين درويش

قد لا يكون من المبالغة القول إن موضوع هذا الكتاب، المتمثل في الجدل بين الإلهي والإنساني، هو (من) أهم وأخطر المواضيع في الفكر العربي (و)الإسلامي المعاصر. وعلى الرغم من ظهور ذلك الجدل بكلماتٍ أو عباراتٍ مختلفةٍ في مئات الكتب والنصوص، على الأقل، في الفكر العربي (و)الإسلامي المعاصر - مثل المقدس والديني، الدين والتدين، الدين والفكر الديني، الديني والعلماني، الشريعة والفقه، النص والتأويل، (إسلام) النص و(إسلام) التاريخ، الأصول أو الوحي والتاريخ، الروحي والزمني... إلخ - يمكن القول إن الإشكالية النظرية، و/ أو المشكلة العملية، تبقى هي ذاتها، في الجوهر: التمييز، أو إظهار التمايز، بين رؤية الدين الإلهية و/ أو الإله الدينية المقدسة وشريعته المبتوثة في النصوص الأصلية المؤسسة، من جهة، والتدين والفكر أو الفهم أو التأويل أو البعد

العلماني/ الديني أو الإنساني الفقهي وغير الفقهي التاريخي، من جهةٍ أخرى. وفي مفارقةٍ تجعل من هذا التمييز/ التمايز المنشود أقرب إلى ما يمكن تسميته بالمعضلة، يمكن القول، مبدئياً، إنه يبدو بالغ الضرورة والأهمية، نظرياً وعملياً، دينياً وسياسياً ومعرفياً واجتماعياً، من ناحيةٍ، بقدر ما يبدو بالغ الإشكالية وموضع اختلافٍ وخلافٍ، نظريٍّ وعمليٍّ، إلى أبعد حدٍّ ممكنٍ، بما يجعله أقرب إلى أن يكون مستحيلاً، من ناحيةٍ أخرى.

وانطلاقاً من الإدراك، الضمني أو الصريح، في نصوص هذا الكتاب، و/ أو في النصوص التي يتم تناولها ومناقشتها، لأهمية وجود التمييز، أو إيجاد التمايز، المذكورين، يجرؤ أصحاب النصوص المذكورة على التصدي لهذه المهمة، على الرغم من إدراكهم لصعوبة هذه المسألة أو (شبه) استحالتها، و/ أو لاعتقاد بعضهم، على الأقل، أن صعوبة هذه المهمة لا تصل إلى جعلها ممتنعاً أو مستحيلاً، وأن أهمية أو ضرورة المسألة تبرر (شرف) المحاولة لإنجازها، أو لتسليط الضوء عليها، على الأقل. لكن، لماذا تبدو مهمة إقامة التمييز، أو إبراز التمايز، بين الإلهي والإنساني، مهمّةً وضروريةً، من جهةٍ، وصعبةً أو حتى مستحيلاً، من جهةٍ أخرى؟

المهمّة مهمّةٌ وضروريةٌ؛ لأن المؤمنين يريدون معرفة الدين الصحيح، الدين كما أرسله الله لهم، بدقة وموضوعية، بعيداً عن أيّ تدخل إنساني (يمكن أن) يسمح بإزالة أو نفى، أو بالأحرى،

إنكار قداستها وألوهيتها المطلقة. ومن حيث المبدأ، لا غرابة ولا ضرر ولا مشكلة في ذلك، بغض النظر عن استحالاته؛ فالبحث عن الحقيقة المطلقة أمرٌ مشروعٌ ومفيدٌ، حتى لو كانت تلك الحقيقة مستحيلة المنال. وإن السعي إليها يعني جعلها أقرب إلى المثال أو النموذج الذي نسعى إلى الاقتراب منه قدر المستطاع، من دون إمكانية بلوغه عموماً. المشكلة (الحقيقية أو الأساسية) تبدأ مع الزعم بامتلاك تلك الحقيقة، وتمثيل السلطة الإلهية والتحدث باسمها، والتنعم بسلطتها، ومحاولة فرض تلك الحقيقة بالقوة على الآخرين، رغماً عن أنوفهم وعيونهم وشفاههم أيضاً. وانطلاقاً من اختزال طرفٍ ما للحقيقة الدينية الإلهية في حقيقةٍ واحدةٍ، والزعم بامتلاك تلك الحقيقة، يسمح ذلك الطرف لنفسه بأن يخطئ كلَّ المعتقدات والآراء المخالفة له، بل يكفر كل المخالفين له، أو حتى المختلفين عنه، ويبيح لنفسه أو يوجب عليها استباحة الآخرين وممارسة أقصى أشكال العنف تجاههم. ويمكن للزاعمين بامتلاك الحقائق الإلهية المقدسة وامتلاك المشروعية أو الشرعية في تمثيل الإله والتصرف بموجب الحقائق المذكورة وفرضها على الآخرين، اقتراف أفظع الجرائم، بضميرٍ مرتاحٍ يغط في سباتٍ، حتى لو كان فجاً، وفي فجٍّ عميقٍ.

لمواجهة الزعم بالأخطار الناتجة عن زعم طرفٍ ما امتلاكه لتلك الحقيقة وتمثيله للإله أو الإلهي ولشرعية أو مشروعية التحدث الحصري باسمه وفرض رؤيته، الفعلية أو المزعومة والموهومة،

على الآخرين، ثمة من يسعى إلى مواجهة ذلك الزعم نظرياً، والحد من أخطاره عملياً. ويمكن لتلك المواجهة أن تتضمن استراتيجياتٍ مختلفةً، تبدأ بإظهار زيف أو خطأ المضمون المعرفي الذي يتبناه الطرف الزاعم لامتلاكه الحقيقة الإلهية، وتتمر عبر تأكيد أن الحقيقة الإلهية متعددة في تجلياتها لدى البشر، وأن الحقيقة الإلهية هي حقائق بشرية أو إنسانية متعددة، بالضرورة. وقد يصل الأمر إلى وضع أو إظهار وجود هوة لا يمكن جسرهما أو عبورها بين الحقائق الإنسانية والحقيقة الإلهية المطلقة، والمحاكاة باستحالة الوصول إلى تلك الحقيقة، أو التأكد من حصول ذلك الوصول، في حال حصوله الفعلي أو المزعوم الموهوم. ويمكن لمتبني الاستراتيجية الأخيرة، و/ أو الاستراتيجيتين الأخريين، إقامة التمييز أو إظهار التمايز بين الإلهي والإنساني، لكنهم، عملياً، يرون أن الحقائق التي في متناولنا، نحن البشر، حقائق إنسانية دائماً؛ بمعنى أنها ليست حقائق إلهية، ولا تبيح لأصحابها التحدث باسم الإله، ولا تشرعن قيامهم بفرض تلك الحقائق على الآخرين بزعم أنها الحقيقة الموضوعية المطلقة التي يجب على الجميع الرضوخ لها، طوعاً أو كرهاً.

الحديث عن الجدل بين الإلهي والإنساني يتقاطع مع الاستراتيجيات الثلاث الأخيرة، ويمكن أن يتمثل في القول إن العلاقة بينهما، في المعرفة البشرية، لا يمكن أن تكون علاقة بين طرفين، يمكن لكل منهما أن يكون منفصلاً عن الآخر، حيث

نستطيع تعيين الإلهي غير الإنساني والإنساني غير الإلهي في تلك العلاقة. فليس ثمة دين من دون تدين، وليس ثمة تدين من دون تداخل وتشابك ما مع دين ما، والمقدس يمر عبر الفهم الديني، بالضرورة، والديني يتحدد بتحدد المقدس وبالتضاييف معه، ولا يكتمل معنى النص الديني المقدس والمؤسس والمتضمن للحقيقة الإلهية إلا بتوسط الفهم أو التأويل البشري، وليس هناك شريعة مستقلة عن الفقه والاجتهاد البشري في الفهم والتأويل، والفقه هو رؤية أو رؤى إنسانية أو بشرية لتلك الشريعة... إلخ.

يناقش هذا الكتاب، عبر فصوله ونصوصه الثمانية، هذا الموضوع بطرائق ومضامين ومنظورات مختلفة، وبما يعبر عن أهمية وضروية وراهنية التصدي لهذا الموضوع من جهة، وعن تنوع الأطروحات والمقاربات ووجهات النظر السائدة في الفكر العربي (و)الإسلامي من جهة أخرى. ولا يعني ذلك أننا نزعم أن تلك الفصول أو النصوص تحيط بكل الأطروحات والمقاربات ووجهات النظر المذكورة؛ فالإحاطة بها في كتاب أكثر استحالة من الوصول إلى التمييز أو التمايز المذكورين، لكنه يعني أن بعض (أهم) تلك الأطروحات ووجهات النظر المذكورة حاضرة، في هذا الكتاب، حضوراً صريحاً أو ضمنيّاً، مباشراً أو غير مباشر، كاملاً أو جزئياً. وسأعمل على توضيح أو إبراز ذلك الحضور في عرض مكثف ومختصر لمضمون النصوص والفصول المذكورة، ولبعض التفاصيل المتعلقة بها.

تنبغي الإشارة، بدايةً، إلى أن النصوص والفصول الخمسة الأولى، في هذا الكتاب، هي حصيلة ندوات افتراضية جرت عبر منصة زوم ما بين شهري آب/ أغسطس وتشرين الثاني/ نوفمبر 2024. أما النص والفصل السادس، فهو حصيلة لقاء جرى يوم الثلاثاء 22 نيسان/ أبريل 2025، في جناح مؤسسة مؤمنون بلا حدود في المعرض الدولي للنشر والكتاب في الرباط/ المغرب، 2025. والفصل والنص السابع هو حصيلة لقاء جرى في 12 حزيران/ يونيو 2025، بمقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود في بيروت. وبالنسبة إلى النص والفصل الحواري الثامن، فقصته أكثر تعقيداً قليلاً. فقد بدأ بلقاء حواريّ جمعني مع الدكتور محمد حبش، شاركت فيه الدكتورة ميادة كيالي، في إطار نشاطات مؤمنون بلا حدود في معرض أبو ظبي الدولي للكتاب، 2024، الذي انعقد في الفترة 29 نيسان/ أبريل - 5 أيار/ مايو؛ ثم جرى الاتفاق على إعادة إجراء الحوار، حول الموضوع/ الكتاب ذاته، بصيغة المراسلة الكتابية. وهذا ما جرى فعلاً، فنتج عنه هذا النص الحواري. وكما هو الحال في كل نصوص هذه السلسلة، تقريباً، أجرى المشاركون والمشاركات فيها تعديلاتٍ متفاوتة الحجم على النصوص المفروغة من التسجيلات، بما يتناسب مع الانتقال من الشفهي إلى المكتوب، ولاستدراك ما لم يستطع الشخص قوله في الحوار الشفهي.

الفصل أو النص الحواري الأول معنونٌ بـ«قراءاتٌ وحواراتٌ

في المشروع الفكري لعبد الجواد ياسين». وإضافةً إلى نص تقديم الدكتورة ميادة كيالي للندوة، يتضمن هذا الفصل نصوص المداخلات الأربع الرئيسة للمشاركين في الندوة: الدكتور صابر السويسي، الدكتورة عفراء جليبي، الأستاذ جمال عمر، الدكتور عبد الباسط هيكل. وعلى الرغم من الطابع الاحتفائي التكريمي للندوة، وبسببه أيضاً، شهدت مناقشات جديّة ونقدية. وإضافةً إلى المشاركة الفاعلة للضيف المحترف به، الأستاذ عبد الجواد ياسين، في التعقيب على المداخلات والإجابة عن الأسئلة أو التساؤلات، وإلى مشاركة أصحاب المداخلات الأربع، أغنى الحوار والنقاش عددً كبير من الحاضرات والحاضرين، أذكر منهم: الدكتور أحمد سالم، الدكتور عبد السلام شرماط، الدكتور نجيب جورج عوض، الدكتور قاسم المحبشي، الأستاذ عبد العزيز الموسى، الدكتور مولاي صابر أحمد، الأستاذ يحيى احمدو، الأستاذة أورنيلا سكر، الأستاذة نجلاء نصايرية، الدكتورة ميادة كيالي. وفي هذا الفصل والنص الحوارى، وفي نصوص عبد الجواد ياسين - صاحب كتاب الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع (2012) - يتمثل (الجدل بين) الإلهي والإنساني، بالدرجة الأولى، في (الجدل بين) الدين والتدين. وقد شغلت مناقشة هذه الثنائية حيزاً كبيراً، أظنه الأكبر، من وقت الندوة.

ففي مداخلته وورقته القيمة المعنونة بـ«تاريخية المفاهيم في كتابات المستشار عبد الجواد ياسين»، رأى الدكتور صابر سويسي

أن قيمة المشروع الفكري للمفكر عبد الجواد ياسين تكمن في كونه عملية تعديل زوايا النظر ومراجعةً تصحيحيةً نقديةً للمفاهيم وطرائق التفكير ومنطلقاتها المنهجية، وفي مقدمتها المفاهيم الكبرى المعتمدة في مقارنة المسألة الدينية وتفريعاتها والمتضمنة في ثنائيات الدين والتدين، وإسلام النص وإسلام التاريخ، الحاضرة حضوراً قوياً في هذا المشروع. وبين أهمية إبراز ياسين لتاريخية هذه المفاهيم «التي شكّل جزء كبير منها مدخلاً لفهم الظاهرة الدينية في تنوعها وعمق صلتها بالاجتماع الإنساني وتأثرها به». وكشف سويسري أطروحته بالقول: «جميع المفاهيم المعتمدة أُكِّدت لدى المستشار عبد الجواد ياسين موقع الدين من الاجتماع وصلته به، وأياً تكن الزاوية التي ننظر منها، فإنّ المطلق خفت أثره تحت سلطان النسبي، وفقد جزءاً من طاقته وفاعليته بفعل الاجتماع الذي أنصت لطبيعته المتغيرة المتطورة، واحتكم إلى معيار التنوع والتعدد ليصنع تمثلاً مختلفاً لله والأخلاق الكلية، وصاغ تعبيرات كثيرة عنها وأنتج تشريعات نسبها إلى الدين، ليحافظ على طابعي القداسة والإلزام لغايات مؤقتة قيّد بها فعل الإيمان، فأساء للدين، وسلب الإنسان إنسانيته وحرّيته».

وفي مداخلتها الفلسفية الموسومة بـ«مفهوم "إعادة تأهيل التراث والسلطة" عند هانز جورج غادامر مدخلاً للحوار مع مشروع المستشار عبد الجواد ياسين»، حاججت الدكتورة عفراء جلبي بإمكانية الاستفادة من مفهوم غادامر «إعادة تأهيل التراث والسلطة»

للدخول لمشروع ياسين، وشددت على أهمية هذا المشروع الفكري، لكونه يقوم بتزويدنا بأدوات نقدية مهمة للتنقل في تضاريس التراث الإسلامي، ويساعدنا في فهم الكثير من الجذور التاريخية لأزماتنا المعاصرة. ورأت إمكانية «تطبيق العديد من المداخل التي يطرحها في مشروعه، ليس، فقط، على التراث الإسلامي، بل، أيضاً، على العديد من الأديان الأخرى كما يفعل هو، أيضاً، في بعض السياقات في كتبه. وخاصة عندما ينظر إلى تطور مفاهيم الدين والتدين في الأديان التوحيدية ومحطاتها التاريخية». وانطلاقاً من ذلك وغيره، خلصت الدكتورة عفراء إلى أن «مشروعه جديرٌ بأن يدخل ضمن القراءات التي تساعد القراء والقارئ العرب في توسيع آفاقهم في الدراسات الدينية المعاصرة، من زاوية نظرية، ولكنها تقدم، أيضاً، من ناحية عملية، بعضاً من الأدوات التي قد تسهم في إنقاذ الشباب من المتهاتات المتطرفة والتورطات العسكرية بسبب قراءتهم للتراث من زوايا أيديولوجية محدودة. ولذا، فإنها قد تنقذ حيوات كثيرة».

وقدم الأستاذ جمال عمر مداخلة نقدية بعنوان «مقدمة في نقد لاهوت الدين والتدين»، عرض، في نصفها الأول، مفاهيم الدين والتدين والديانة عند ياسين، وركّز، في نصفها الثاني، على المحاجة أنه «على الرغم من إدراك ياسين البعد التاريخي، وحرصه عليه، فإنه يهمل الدور المركزي لتصورات اللاهوت في تشكيل الفقهي، والدور المركزي للسياسي في تشكيل اللاهوتي

وبعده الفقهية، بل والثقافية». وخلص الأستاذ جمال إلى أن ياسين يريد حلّ مشكلة مجتمعه ومشاكل أمته، عبر نسقٍ توحيديٍّ جامعٍ متجاوزٍ للمذهبية بكل صورها، لكنه، على الرغم من كل إنجازاته في الوعي التاريخي بالنصوص، وبتجربة المسلمين في التدين وتشكيل التدين للدين، وفي تشكيل الديانة، ووعيه بالأسس اللاهوتية التي لم يتعامل معها خطاب الإصلاح الديني، وخصوصاً «الأشعرية/ الشافعية»، وإدراكه لضرورة تفكيك المنظومة من داخلها، فإنه لم يستطع التصدي لهذه المهمة تصدياً كاملاً؛ لأن الأمر قد يحتاج إلى شيءٍ من المواجهات والسجلات، التي يحاول ياسين بقدر الإمكان تجنبها، أو التقليل من احتقانها. وأضاف أن «تجنب هذا الانخراط، قد يؤدي إلى صيغةٍ تنتهي، عنده، إلى تصوفٍ فلسفيٍّ "حديثٍ". فخطاب ياسين يحتوي داخله كل المتناقضات بجوار بعضها، مهماً الصراع السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي، الذي كان في قلب تجربته، هو ذاته، في التمرد النظري - وإن لم يكن تنظيمياً - على المجتمع وعلى ما هو سائدٌ من استبدادٍ سياسيٍّ وتقليدٍ دينيٍّ يُرسخ الاستبداد السياسي، ويبرر كل منهما وجود الآخر».

أما الدكتور عبد الباسط هيكل، فقد كانت مداخلته بحثيةً واستفهاميةً، وبرز ذلك في عنوانها «التجديد وحركة الاجتماع: لماذا لا يُعوّل عبد الجواد ياسين على دعوات تجديد الخطاب الديني؟». وفي إجابته المركّبة عن هذا السؤال، بيّن هيكل أن ياسين

يرى «أن كل تجديد دون حركة اجتماع هو تجديدٌ مكذوبٌ، فياقع التطور الاجتماعي البطيء نسبياً لم يُسفر عن ضغوطٍ كافيةٍ لإحداث تغييرٍ بنيويٍّ داخل الفكر الإسلامي الذي لا يزال محكوماً بمكوناته السلفية». ومن ثمَّ، فإن «أي مقارنة تجديدية تُطرح قبل اكتمال التطور الاجتماعي تبقى مجرد مقترحٍ نظريٍّ يفتقر إلى إقرارٍ»، و«النظام الديني لن يتغيَّر إلا تحت تأثير ضغط التطور الاجتماعي، بوصفه الآلية الوحيدة لإحداث تغييرٍ أو تجديدٍ في النظام الديني. ولا أمل في تطوير التدين/ الفكر الديني/ الممارسة الدينية إلا بتطوير وتغيير هياكل الاجتماع الكلية. فلا يُعوّل ياسين على مبادرات التجديد الديني التي تطرحها الدولة بين الحين والآخر؛ لأن الدولة مترددةٌ بين دورها الحداثي ودورها الديني الذي تَمَصَّته لأسبابٍ وأغراضٍ سياسية. وعلى الرغم من انتقاد ياسين للهيئات الدينية الرسمية، بسبب استمرارها في ممارسة دورها الوصائي حيال أي مقارنة تغييرية داخلية أو خارجية، وتمتنع عن تقديم طرحٍ تجديدٍ جذريٍّ يتجاوز الحلول الفقهيّة الجزئية»، فإنه لا يحملها مسؤولية فشل التجديد؛ لأنه يرى أنه لا توجد مؤسسةٌ جامعةٌ لها صفة تمثيل الإسلام، حيث تملك صلاحية إقرار تعديلاتٍ وتجديداتٍ جوهرية. كما «لا يُعوّل ياسين على أيّ تجديدٍ في البنية الفكرية للحركات الأصولية؛ لأنها تحتفظ بموقفٍ مضطربٍ عاجزٍ لا يُنتظر منه أيّ تغييرٍ؛ ويرى أن التجارب العملية للحركات الأصولية التي وصلت إلى الحكم قد كشفت عن عدم جدية تلك

الحركات في التعاطي مع قضايا الإصلاح الديني. ويخلص هيكل إلى أن «تجاوز تلك الحالة السلفية التي تجاوزها الغرب - من منظور ياسين - مرتبطٌ بحركة التاريخ الطبيعية، فيد التاريخ تعمل بعناصر بعضها ظاهرٌ ومحددٌ، وبعضها خفيٌّ غير مرئيٍّ، دون أن نراها».

وقد تكفي الإشارة إلى عنوان الفصل والنص الحواري الثاني - وهو نفسه، جزئياً، عنوان كتاب الدكتور أحمد سالم الذي يناقشه هذا النص الحواري - لتوضيح صلته بالمحور الأساسي في هذا الكتاب: «تجلّي الإله: جدل الإلهي والإنساني في الثقافة الإسلامية». وتزداد تلك الصلة وضوحاً، إذا أخذنا في الحسبان عناوين (ومضامين) الفصول الثلاثة التي يتألف منها الكتاب المذكور: الفصل الأول: تجلّي الإله في مدونات علم الكلام، الفصل الثاني: تجلّي الإله في مدونات الفقه وأصوله، الفصل الثالث: تجلّي الإله في مدونات التصوف. وبعد تقديم الدكتورة ميادة للدكتور أحمد ولكتابه المذكور، قدم الدكتور أحمد مداخلةً كثف فيها (بعض) أهم الأفكار والأطروحة أو الأطروحات الرئيسة التي طرحها في الكتاب الذي يعدّه أحد أهم أعماله. وقد بيّن أن الإشكالية التي شغلته كانت تتمثّل، دائماً، في السؤال «هل المطلق خارج حركة التاريخ، أم إن المطلق داخل حركة التاريخ والاجتماع؟». وكانت إجابته باختصارٍ: «المطلق في كلياته العامة، قد يكون خارج حركة التاريخ، لكن المطلق في تفسيراته يخضع

لشروط البيئة والزمان والمكان». وفي خصوص انتقاده تضخم المدونة الفقهية الذي بلغ درجة جعلته يتفق مع الجابري في أن الحضارة الإسلامية عموماً، أصبحت، من حيث الكم والكيف، حضارةً فقهيّةً، رأى أن سلطة الفقه في الإسلام هي السلطة الأشمل إنتاجاً وأثراً، وأن الفقيه كان في علاقة تزاوج مع السلطان، وأنه وسع دائرة الدين في الاجتماع، كي يسيطر على دائرة الاجتماع، وحاول سجن تطور الاجتماع، ليفرض سلطة الروحي على الزمني، ومن ثم كان الفقه يريد الإسلام الطقسي، صورة الإسلام في السيطرة على مجال المجتمع وضبط آلية المجتمع. وأمام عجز العقل في الكلام، واتساع الفقه في الاجتماع، وفي سبيل تحرير العقل والاجتماع، وجد سالم أن «الحل» يكمن في العودة إلى التصوف، حيث «لا يتجلى الله إلا عبر قلب الإنسان ونفسه»، ويحدث هذا التجلي حين «يتخلق المسلم بأخلاق ربّانية في علاقته بالله، فيصقّي النفس من الأدران، ويلمّع آفاق الروح وآفاق الجسد لتلقي الفيوضات الربانية عبر الأخلاق؛ فالأخلاق مركزية في التصوف الإسلامي، والأخلاق هي صنعة التجربة الروحية. والدين، بالعمق، ينبغي أن يؤسس لكونه تجربةً فرديةً للإنسان». وفي مقابل المزاعم بأن تحول الدين إلى تجربة فردية للإنسان يحرمه من القدرة على التأثير في المجتمع، يشدد سالم على أن الروح الصوفية تمنح الدين قدرةً إضافيةً على التأثير في المجتمع.

الفصل والنص الحوارية الثالث يحمل عنوان كتاب الأستاذ

صبحي نايل «استراتيجيات التأويل وأصول العنف في الفكر الإسلامي: حوار مع صبحي نايل»، وهو حصيلة ندوة حوارية شارك فيها، معي، ومع مؤلف الكتاب الأستاذ صبحي نايل، الدكتورة سامح إسماعيل مبروك والدكتورة ميادة كيالي. ويتناول الكتاب عدداً من النصوص والشخصيات الفكرية العربية الإسلامية التي استندت إلى التنظيرات الهيرمينوطيقية، واندرجت في إطار الهيرمينوطيقا التطبيقية أو الممارسات أو الاستراتيجيات التأويلية التي تعالج الإشكاليات المتعلقة بالجدل، في السياقات الإسلامية، بين الإلهي والإنساني، و/ أو الديني وغير الديني. ولهذا السبب، ارتأيت إدراج هذا النص في هذا الكتاب، وفي الكتاب الرابع الموسوم بـ «في الهيرمينوطيقا/ التأويلية (العربية): أعلامها، مواضيعها، إشكالياتها، اتجاهاتها». وقد تضمنت الندوة نقاشاً لأطروحتي الكتاب الأساسيتين الخاصتين بتشخيص المشكلة في الباب الأول، الموسوم بـ «القرآن وأصول العنف الديني»، وفي عرض لبعض الحلول في الباب الثاني من الكتاب، المعنون بـ «القراءات المعاصرة للقرآن». ففي ما يخص تشخيص المشكلة، تناول البحث «الجذور التي تفسر علاقة النص القرآني بالعنف في الفكر الإسلامي، مع توضيح كيف تم توجيه النصوص لخدمة السلطة السياسية في التاريخ الإسلامي». وفي عرض الحلول المقترحة، تم استعراض القراءات التأويلية لبعض أهم المفكرين المعاصرين الذين قدموا استراتيجيات جديدة لتفسير النصوص

القرآنية بما يتماشى مع التطورات الفكرية والاجتماعية الحديثة، وهي: الفصل الأول، استراتيجية محمد أركون التأويلية (الأنسنة) - تحليل أركون للتأويل. الفصل الثاني، استراتيجية نصر حامد أبو زيد التأويلية (من النص إلى الخطاب). الفصل الثالث، استراتيجية عبد الجواد ياسين التأويلية (اجتماعية النص). الفصل الرابع، «استراتيجية علي مبروك التأويلية (القرآن الحي)». فالى أيّ حدّ تتمثل المشكلة في وجود جماعات إسلامية تحلّ محلّ الله وتتكلّم باسمه؟ وإلى أي حدّ، وبأي معنى يتمثل الحلّ في التأويل، وفي التشديد على وجود مسافة بين الفقه والشريعة، بين التدين والدين؟ في تناول هذين السؤالين، تنبغي الإشارة إلى أن صبحي نايل أكّد وجوب عدم الاعتقاد أو الظن بأن المشكلة دينية أو في الفكر الديني فقط؛ ولا علاقة لها بالمشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية... إلخ. وقد تضمنت النقاشات عرضاً لوجهة نظر عبد الجواد ياسين الذي كتب تقديماً للكتاب، وضمّنه رؤية نقدية لبعض مضامينه، إضافةً إلى مساهمة فاعلة وقيّمة من سامح إسماعيل مبروك. واختتمت النقاشات مسكاً بكلمة من الدكتورة ميّدة كيالي أشادت فيها بالندوة، وبما أثارته من نقاشات وأفكارٍ مهمّة.

في الفصل والنص الحوارى الرابع - الموسوم بـ«القمع المقدس: في العنف الدينى (الإسلامى) باسم الإله»، تابعنا مناقشة مسألة «القمع المقدس» من خلال مناقشة كتاب الدكتور حسن حماد الذى يحمل ذلك العنوان، والصادر عن «مؤمنون بلا حدود» عام

2024. ويمكن شرح القمع المقدس، بالإشارة إلى العنوانين اللذين اقترحهما الدكتور حسن ليكونا عنوانين فرعيين لهذا الفصل، في أثناء تفاكرنا معاً في اختيار ذلك العنوان: «شرعنة العنف باسم الإله»، «شرعنة العنف تحت راية الإله». «فهذا القمع قمعٌ مستحبٌ أو مرضيٌّ عنه، ويُسعى إليه؛ لأنه يمارس باسم الإله». وعلى الرغم من إقرار حمّاد أنه كان وما زال للمقدس وظيفةٌ إيجابيةٌ، أحياناً، وتتمثل، مثلاً، في منح الإنسان الإحساس بالأمان والسيطرة والقدرة على امتلاك العالم، وإعطائه الأمل في الخلاص من الموت ورعب الفناء... إلخ، فإنه يشدد على أن دوره، في العالم المعاصر أصبحت له أبعادٌ سلبيةٌ كثيرةٌ. ويوضح حمّاد أنه ليس ضد المقدس، وليس ضد الدين، وليس ضد الإيمان (الديني)، فثمة «إيمانٌ يحمل قدراً من التسامح، وتلك كانت هي قضية عصر التنوير؛ أي أن يتحول الدين إلى مسألةٍ داخليةٍ، إلى علاقةٍ مباشرةٍ بين الإنسان والرب، وبالتالي يصبح أمراً ذاتياً داخلياً، من دون أي محاولةٍ لفرضه على الآخر». وفي مقابل الحديث عن قداسة النص، وعن سلطته المطلقة والجبرة التي لا يملك الإنسان إلا الخضوع والتبعية الكاملة لها وللماضي، يرى حمّاد أن الحل يكمن، من جهةٍ أولى، في تقليص مساحة المقدس التي «اتسعت بشكلٍ كبيرٍ جداً، حيث لم تعد قاصرةً على هذا النص المؤسس، ولا حتى على النصوص الشارحة له، ولا حتى على المرويات، ولكن امتدت ليس فقط للأنبياء، بل إلى الشخصيات العادية والشخصيات

المعاصرة، أيضاً»، وفي تبني القراءة التاريخية للنصوص (المقدسة)، من جهة ثانية. وفي متابعة للإشارات السريعة والمكثفة والواضحة التي يتضمنها الكتاب، والتي تنصُّ على أن هذا العنف المقدس يأخذ شكل الإرهاب، وأن مواجهته تقتضي مشروعاً تحديثياً شاملاً يشمل الاقتصاد والسياسة والثقافة والتعليم والإعلام، مما يعني أن المسألة ليست مجرد فكر، بل هي مسألة جذرية وشاملة وبنوية ومتعددة الأبعاد، أكّد حمّاد ضرورة تجفيف الينابيع، والقضاء على الأسباب الرئيسة أو العوامل التي تؤدي إلى ظهور هذا الوباء.

الفصل والنص الحوارى الخامس يناقش كتاب الدكتور محمد محفوظ «ما بعد الإسلام السياسى: قراءة للمشهد السياسى والثقافى للعالم العربى» الصادر عن «مؤمنون بلا حدود» عام 2024. ويتبنى الكتاب أطروحة رئيسة مزدوجة ترى أن العالم العربى يعانى من ظاهرتين سيّتين: ظاهرة الخيار العلمانى الذى ارتبط على مستوى التجربة بالاستبداد، وتبنى خيارات استبدادية على الصعيد السياسى، وعلى صعيد إدارة الحكم، وعلى صعيد طريقة التعامل مع القوى السياسية والاجتماعية الموجودة فى هذا المجتمع أو ذاك؛ وظاهرة التدين المضاد للدين. ففي ما يخص الظاهرة الأولى، يرى محفوظ، على المستوى الفكرى والسياسى، وتطورات الوضع العربى، أن «النزعات الإيديولوجية هي نزعاتٌ مشطيةٌ لأيّ مجتمعٍ من المجتمعات، وكلّما خففنا من النزعة الإيديولوجية، استطعنا

الوصول إلى جوامع مشتركة على المستوى الفكري والمعرفي والاجتماعي والسياسي». وهذا يقتضي فك الارتباط بين ظاهرة العلمانية والاستبداد. أما في ما يخص مشكلة وجود الكثير من ظواهر التدين ضد الدين، فإن هذه التجربة أفرزت حالة غير طبيعية من الاستبداد، وهو فساد أنتجه الإسلام السياسي الذي يتحمل، جزئياً، مسؤولية إخفاق الربيع العربي. ولا يعني هذا أنه يقول بضرورة إقصاء الإسلام السياسي عن السياسة، فهو يرى أن أفضل طريقة لسيادة الخيار العلماني في العالم العربي هو فسخ المجال للإسلاميين، وأن كل التجارب الإسلامية ستكون نتائجها النهائية أقرب إلى الفهم العلماني، ليس بالمعنى الفرنكفوني في فرنسا، وإنما بالمعنى الأنجلوسكسوني في بريطانيا. وفي إطار انتقاداته للإسلام السياسي، وتوضيحه لمعنى حديثه عن «ما بعد الإسلام السياسي»، تبنى أطروحة أن ما وصل إليه الربيع العربي إنما يعود إلى مشكلتين أساسيتين؛ استمرار الاستبداد السياسي، حيث استطاع المستبد السياسي العربي أن يعاود حكم العالم العربي بعد فترة زمنية وجيزة حكم فيها المسلمون، وعدم نجاح الإسلاميين في إدارة الحكم الذي وصلوا إليه، وسماحهم باستمرار ظاهرة الاستبداد السياسي، والذي تجلّى، على سبيل المثال، في ما سمّاه **عصمت سيف الدولة**، بالاستبداد الديمقراطي. ومن هنا، جاء اقتراح **محفوظ** لما بعد الإسلام السياسي، ليكون عنوان المرحلة القادمة التي تحتاج إلى المزيد من الجهود الفكرية والثقافية

والمؤسسية، حتى تتبلور أكثر على المستوى الفكري والثقافي والسياسي. والإصلاح المطلوب البدء به، في أسرع وقتٍ، ممكن، ليس ثقافياً فحسب، بل ينبغي أن يكون سياسياً ومؤسسياً وقانونياً أيضاً.

في الفصل والنص الحواري السادس ناقشنا مسألة السلفية عموماً، ولا سيما السلفية الوهابية المغربية، مع الأستاذ منتصر حمادة حول كتابه «نقد العقل السلفي: السلفية الوهابية في المغرب نموذجاً»، الصادر عن «مؤمنون بلا حدود» و«المركز الثقافي العربي»، عام 2014. وعلى الرغم من مضي إحدى عشرة سنة، على صدور الكتاب، فإنه ما زال ذا راهنية، سواء من حيث الموضوع، أو من حيث الأسئلة المطروحة. وقد تناول النقاش توضيح معنى العقل السلفي أو السلفية، وأنواعها أو تصنيفاتها المختلفة، وسماتها العامة، وأهم الانتقادات الموجهة إليها في الكتاب، والأسباب التي تدعو عموماً، ودعت منتصر حمادة، إلى الاهتمام بهذا الموضوع، ولا سيما في السياق المغربي. وقد تمثلت تلك الأسباب في ندرة الدراسات عن هذا الموضوع. ولهذا، كان هذا الكتاب هو الكتاب الثاني للمؤلف عن الموضوع، حيث سبق أن صدر له عام 2012 كتاباً كان العنوان الأصلي له هو «السلفية الوهابية في المغرب». وبسبب أو بفضل مرور فترةٍ زمنيةٍ معقولةٍ على صدور الكتاب، استطاع الحوار التطرق إلى التغيرات التي طرأت على السلفية في الفترة التالية على صدور الكتاب، واستطاع

المؤلف أن يقوم بمراجعة نقدية نزيهة ومفيدة لمضامين الكتاب ومقارباته. كما تناول الحوار المفارقة المتمثلة في الحضور القوي للدين، في السياق المغربي، من جهة، وأطروحة محمد عابد الجابري بأن مسألة العلمانية ليست مطروحةً أو ليست مهمةً، وأنه ينبغي استبعادها من مفردات قاموس الفكر القومي العربي، من جهة أخرى. وقد اختتم اللقاء بالحديث عن المشاريع القادمة للباحث حمادة، والمتمثلة في الاشتغال على نقد بعض أنماط التدين، ولا سيما الأنماط الإخوانية، والجهادية، والسلفية.

جاء الفصل والنص الحواري السابع موسوماً بـ«في طليعة الإنسان والفكر العربي والإسلامي وفشل رهاناته على الثقافة العربية القومية»، ويُرَكِّز على مناقشة فكر الدكتور سعد كموني عموماً، ولا سيما ذاك المعروض في كتبه: الطلل في النص العربي، العقل العربي في القرآن، الخطاب القرآني: القرآن مرجعية للخطاب النهضوي، العلمنة والأسلمة، نعم ولكن، ما ملكت أيمانكم: دراسة في تهافت التبعية والذكورية. فسعد كموني يرى أن الإنسان العربي إنسانٌ طليلٌ، وأن النصوص العربية، بما فيها القرآن الكريم، نصوصٌ طليليةٌ، ويبحث في كيفية عمل الذهن العربي في مواجهة الأشياء، وفي كيفية تعامله مع التحديات، ويشدد على مركزية اللغة في هذا الخصوص، بما يسمح بالحديث عن «عقلٍ عربيٍّ في القرآن»، وعن أن الإسلام نتاجٌ للعروبة. ومع إقراره بتعقيدات العلاقة الإشكالية الجدلية بين الإسلام والعروبة، حاجج

سعد كمّوني باستحالة بناء إنسانٍ عربيٍّ جديدٍ، مع إدارة الظاهر للقرآن الذي يشكّل منظوره الجزء الأكبر من مكوّنات العقل العربي أو الذهن العربي. وفي إطار الحديث عن علاقة العروبة بالإسلام، ميّز كمّوني بين كونها مشروعاً ثقافياً، مشروعاً حضارياً، مشروعاً فكرياً... إلخ، (وهذا ما يتّبناه)، وكونها مشروعاً سياسياً، وهو ما لا يتبناه. وفي مواجهة مع التصلب العلماني والتصلب الجهادي الإسلامي، ورفضٍ لهما، يرى كمّوني ضرورة إيجاد مجتمع يوفر للجميع إمكانية الخطأ، والتعايش، ويرى إمكانية وضرورة الاستناد في بناء هذا المجتمع إلى الإسلام والعلمانية في وقتٍ واحدٍ. وفي هذا الإطار، جاء تشديده على أن أولى القضايا التي تحتاج إلى إعادة النظر، في الواقع العربي، هي قضية الحرية عموماً، وحرية المرأة خصوصاً. واختتم النقاش بمناقشة مسألة جمعه بين النتاج الفكري والنتاج الأدبي الروائي والشعري، ومسألة مشاريعه الفكرية القادمة، ومن بينها عمله الجديد **التذكّر والتفكّر** الذي يسعى فيه إلى بلورة رؤية قرآنية عقلانية تؤسس لنهضة فكرية قوامها الحرية والعقل والنقد، وتستهدف مشاركة فاعلة للعقل العربي في صياغة الوعي الإنساني المعاصر.

«إخاء الأديان: في الأصول المؤسسة له في التراث الإسلامي» هو عنوان الفصل والنص الحواري الثامن والأخير لهذا الكتاب، وهو، تقريباً، عنوان كتاب الدكتور محمد حبش الذي حاورته في هذا الخصوص. وقد تضمّن هذا الحوار الموسّع عرضاً لقصة

الكتاب وأطروحته أو أطروحاته الرئيسية، والأسس أو الحجج الدينية وغير الدينية التي تتأسس عليها أطروحة إخاء الأديان، التي تبدو أطروحةً جديدةً كل الجدة من ناحية، وذات رباطٍ وثيقٍ وحضورٍ أصيلٍ في كل الحضارات والثقافات، قديمها وحديثها، من ناحيةٍ أخرى. ولتوضيح أطروحته في «إخاء الأديان»، بين حبش اختلافها عن أطروحات وحدة الأديان وتوحيد الأديان ومقارنة الأديان، ورأى ضرورة المساواة الأديان اجتماعياً وليس لاهوتياً، «والمقصود هو توفير فرصٍ متساويةٍ في الحياة والتعبير عن الرأي، ومنح المخالف حقه الكامل في الإعذار، وليس الجزم المنطقي بانسداد سبيل التمييز ووجوب التسليم بصحة كل اعتقاد، وهو ما يقتضي تصويب المتناقضات وهو محال». وفي مواجهة الاعتراض القائل إنه بدلاً من الحديث عن إخاء الأديان أو الإثنيات أو المذاهب أو القوميات... إلخ، ينبغي إعطاء الأولوية لمفهوم الإخاء الإنساني وفقاً لمنظومة حقوق الإنسان؛ لأن ذلك المفهوم يتضمن مفهوم إخاء الأديان ويتجاوزه ليشمل جميع البشر دون استثناء، وأنه ثمة حاجة خاصة وملحة، في العالم العربي الإسلامي، إلى هذا المفهوم الإنساني الشامل، للإخاء، والذي ينبغي لفكرة المواطنة وللقوانين والتشريعات أن تتأسس عليه، وتصونه، وترتقي به نظرياً وعملياً، شدّد حبش على أن «العلاقة بين إخاء الأديان والإخاء الإنساني هي علاقة تكامل، وليست علاقة تضاد، بل يمكن اعتبار إخاء الأديان فرعاً من الإخاء الإنساني، ولا بد من ربط إخاء

الأديان في جميع مراحلها بما يتم إنجازه في سياق الإخاء الإنساني». وقد اختتم الدكتور حبش الحوار بالتشديد على مسؤولية المثقفين، ولا سيما أولئك الذين يؤمنون بإخاء الأديان وكرامة الإنسان، بالوقوف ضد عملية تحويل الصراعات السياسية إلى صراعات دينية، وأن «يتوقفوا عن السردية القائمة على شياطين وملائكة، وأن يتحول الوعي الشعبي إلى فهم طبيعة الصراع بين حقوق متقابلة، يحكمها القانون، وأن يقوم الدين بدور إيجابي في هذا الصراع باتجاه وقف الحرب وبناء السلام، بعد أن مارس دوراً سلبياً مدمراً. إن خطاب إخاء الأديان مدعو إلى مواجهة كل أشكال الكراهية ونزع فتيلها من الجذور، وسيجد بكل تأكيد حلفاء له في كل مكان في العالم».

الفصل الأول

قراءات وحوارات في المشروع الفكري

لعبد الجواد ياسين⁽¹⁾

أ. جمال عمر	د. حسام الدين درويش	د. صابر سويس
د. عبد الباسط هيكل	د. عبد الجواد ياسين	د. عفراء جلي
	د. ميادة كيالي	

د. ميادة كيالي:

أهلاً وسهلاً بكم، أصدقاء ومهتمين، في هذه الندوة الأولى من سلسلة ندواتنا التي تأتي استكمالاً لما بدأناه، منذ مدة، في مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، من خلال منصتي «زووم» و«فيسبوك». أرحب ترحيباً كبيراً بالسيدات والسادة المشاركين، وترحيبي الأكبر بصاحب المشروع المهم، أستاذي الذي أكن له كل الاحترام، المستشار عبد الجواد ياسين. وبمناسبة بلوغ عامه السبعين، لا

(1) عقدت هذه الندوة عبر الزوم في يوم الجمعة 06 أيلول / سبتمبر 2024. وتجدون التسجيل الكامل لها على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=jZ7Pzwo195w>

يسعني إلا أن أتمنى له العمر المديد، ومزيداً من هذا الفيض الفكري والإنساني وما يميز سيرته هو اهتمامه العميق بأسئلة الحرية والإيمان، وهي قضايا تشكل جوهر مشروعه الفكري. فمشروع عبد الجواد ياسين مشروعٌ جريءٌ، يستكشف العلاقة بين الدين والسلطة، ليس، فقط، من خلال تحليل النصوص الدينية، بل، أيضاً، من خلال دراسة التاريخ الاجتماعي والسياسي الذي شكّل تلك النصوص، وفهم الدين من خلال الثقافة التي تطورت حوله. لقد انشغل المستشار عبد الجواد ياسين بفكرة الروح الإنسانية في مواجهة النزعات المادية والقمع، معتبراً أن مسألتني الله والحرية قضيتان محورتان في الفكر الإنساني. ويتميز مشروعه بأسلوبه العميق ورؤاه الفكرية، حيث يقول، في أحد كتبه: «لم يكن شاغلي منذ البداية شيئاً أكثر من الروح الإنساني الذي يواجه ضغوطاً مزدوجة تمثلها النزعة المادية المتصاعدة من جهة، والنزعة القمعية المزمّنة من جهة أخرى». كما يرى أن الاحتكار المزدوج للمسألة من قبل الميتافيزيقا واللاهوت الرسمي يعجز عن تقديم أجوبة شافية. لذا، فإن أعماله، التي تركز على نقد عميق للتراث وللتدين التاريخي، تسعى، دائماً، إلى كشف الغطاء عن الأبعاد الإنسانية التي غابت تحت وطأة الهيمنة التاريخية والسياسية. وفي هذا السياق، يعبر عن قناعته بأن الدين المطلق يتعاطف مع الإنسان، في حين أن منظومة التدين الاجتماعي غالباً ما تعادي الحرية والعقل. باختصار، يشكل عبد الجواد ياسين، بكتاباته وأفكاره،

إضافةً نوعيةً إلى الحوار حول الدين والسلطة. وقد كان لي شرف العمل معه، منذ أكثر من عقدٍ من الزمن، ما منحني فرصةً فريدةً لاستيعاب عمق أفكاره وفراستها. وتُعدّ هذه الندوة فرصةً ثمينةً لمواصلة النقاش حول مشروعه الفكري، واستكشاف آفاقٍ جديدةٍ لفهم العلاقة بين الدين والمجتمع.

أنتقل الآن إلى علاقتي الشخصية بالمستشار عبد الجواد ياسين، التي تعود إلى عام 2009، من خلال مؤسسة سراج للأبحاث والدراسات، التي أديرها، حتى اليوم، حيث شكّل حضور المستشار عبد الجواد ياسين في المؤسسة مرجعيةً فكريةً أساسيةً، وساهمت مشاركته في مجلس أمناء مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» في تعميق هذه العلاقة، وفتح المجال للتعريف بمشروعه الفكري في العالم العربي. ولقد أعادت المؤسسة إصدار كتابه «السلطة في الإسلام» بجزأيه، وأصدرت له كتاب «الدين والتدين»، ثم «اللاهوت»، وساهمت، من خلال العديد من الندوات التي نظمتها وأشرف عليها المستشار، في تحويل هذه الكتب إلى مرجعٍ أساسيٍّ لفهم كيفية تشكّل السلطة في التاريخ الإسلامي، وأثرها في الدين.

قبل أن أترك الكلمة للصديق العزيز الدكتور حسام الدين درويش، أودّ التأكيد أن هذه الندوة، كما ذكرت، تأتي تكريماً لمسيرة المستشار عبد الجواد ياسين الفكرية الطويلة، واحتفالاً ببلوغه العام السبعين. وإن تنظيم هذه الندوة ليس مجرد حدثٍ أكاديميٍّ، بل هو، أيضاً، تقديرٌ لمسيرة مفكرٍ أغنى الحقل الفكري

العربي بجهوده الجبارة في إعادة قراءة العلاقة بين الدين والسلطة، وتقدير رؤية جديدة ومبتكرة تتجاوز حدود التقليد. إننا اليوم نحتفي بإنجازاته، وبارثه الفكري الذي سيظل منارةً للأجيال القادمة في سعيها نحو فهم أعمق للدين والتاريخ والإنسانية. وأودّ أن أقول إنني أعد نفسي إنساناً محظوظةً جداً، يا دكتور؛ إذ تهيأت لي الظروف لأساهم في نشر هذا الفكر لنخبة من المفكرين الذين حفروا أسماءهم في صخرة التاريخ، ولأنني كنت قريبةً منهم، ورأيت فيهم الجانب الإنساني المتسامي، ومدى تطابق حياتهم مع ما ينظرون له. أشكرك، أستاذي العزيز، على ما أغنيت به فكري، وأشكرك على تلك الشذرات الإنسانية التي منحني الكثير من العمق في مراجعة التدين، وفي حضوري الشخصي. أفتخر بوجودك بيننا اليوم، علماً من أعلام مؤسسة «مؤمنون بلا حدود». وأدعوكم الآن إلى الاستماع والاستمتاع بهذه النخبة من الأساتذة البارزين، بحضور المستشار عبد الجواد ياسين، والدكتور حسام الدين درويش. أهلاً وسهلاً بكم جميعاً.

د. حسام الدين درويش:

شكراً لك، دكتورة ميادة، وكما قيل البداية مسكٌ. وأود أن أضيف ملاحظة: كان لي حظ، وإن لم يكن كحظ الدكتورة ميادة، أن ألتقي بالمستشار عبد الجواد ياسين شخصياً، بالإضافة إلى لقائي به على صفحات كتبه وفكره. سنبدأ الآن مباشرة مع الدكتور صابر ومداخلته الأولى.

د. صابر سويسبي: تاريخية المفاهيم في كتابات المستشار عبد الجواد ياسين⁽¹⁾

تفترض كل عملية تواصل، بدءاً، الاتفاق على لغة مشتركة تمكن من فهم الرسالة التي ينشئها الباحث، ويوجهها إلى المتلقي. وإنما تتطور اللغة تتطور بفعل الاستعمال الذي يحمل دوالها مداليل مختلفة باختلاف سياقات التخاطب ومرجعياته. ومن هنا، كانت الحاجة في السياقات الفكرية والأكاديمية/ خاصة، إلى ضرورة ضبط المفاهيم التي تختزل إشكالات كبرى، وتكون منطلقاً لإثارته والبحث فيها. وقد تزداد الحاجة إلحاحاً إذا اشتقت هذه المفاهيم من لغات متنوعة، ومن مجالات تداولية مختلفة، وأردنا إجراءها في مجالنا العربي والإسلامي. فالملاحظ أن كثيراً من كتابات المفكرين العرب تعتمد ترجمات مختلفة للمفهوم الواحد، ومن ثمّ تعبّر عن فهم قد لا يكون، بالضرورة، واحداً، وهو ما يربك فعل التواصل بينهم، خاصة إذا اعتد كل بترجمته، وضبط لها مداليل قد تعيق توظيفها في سياقات تنأى عن هذه المداليل. وقد عبّر المستشار عبد الجواد ياسين، في كتاباته المختلفة، عن وعي بهذا الإشكال في كتبه التي حملت، جميعها، مفاهيم حرص على

(1) نُشر هذا النص في موقع مؤمنون بلا حدود، في 23 سبتمبر 2024، وهو موجودٌ على الرابط التالي:

الندوة-العلمية-الأولى--حول- <https://www.mominoun.com/articles/> المشروع-الفكري-للمستشار-عبد-الجواد-ياسين-9439

تعريفها، ثم أجراها في سياقاتٍ مخصوصةٍ اختارها لفهم الثقافة العربية والإسلامية، ولا سيما المسألة الدينية في صلة بالاجتماع.

مقدمة

يلاحظ قارئ كتابات المستشار عبد الجواد ياسين، منذ البداية، اتفاق عناوينها على استحضار عددٍ من المفاهيم التي يجعلها مدار اهتمامه وبحثه، من قبيل السلطة والدين والتدين واللاهوت. وجميعها، تقريباً، محكومٌ بجملةٍ من الخلفيات والمرجعيات التي تصنع دلالتها، وتحكم أبعادها، بل تجمع بينها، في كثيرٍ من النقاط. ولعلّ من أبرز نقاط التقاطع بينها مسألة حضور الاجتماع وأثره فيها، وهو ما جعل المستشار، في كثيرٍ من الأحيان، يؤكد تاريخيتها وتطورها، ويحاول حصر ما استقرّ لها من معانٍ، وتحديد مجالات تداولها ووظائفها، منبهاً، دوماً، إلى طابع النسبية والذاتية في ما يقدم من أفكار ونتائج، منفتحاً على جميع المواقف والآراء التي قد لا تشاركه وجهة نظره، جزئياً أو كلياً.

ولم تخف هذه المفاهيم الظاهرة البارزة في العناوين سلسلةً أخرى من المفاهيم المهيمنة في فكر المستشار وفي مقدّماتها الحرية والعقلانية. ومن هنا، اتخذنا البحث في عددٍ منها، سبيلاً إلى فهم الخيط الناظم بينها، لتفكيك خصوصية فكر المستشار وتحليله. فقد تخلص، في تعريفها، من أسر المواضع اللغوية، لينهل من منابع شتى، منها تاريخ الأديان وعلم الاجتماع والفلسفة والأنثروبولوجيا.

ونظر في التشريع والسياسة واللاهوت، وحشد من البراهين كما هائلاً يدعم به أطروحاته. فكانت كتاباته ثريةً موسوعيةً جمعت بين العمق والدقة وكثيرٍ من الحذر في معالجة أسئلةٍ محوريةٍ متصلةٍ بالمسألة الدينية في مختلف تجلياتها.

النسق واختلاف الدلالات:

تبدو المقارنة نهجاً قاراً في كتابات المستشار عبد الجواد ياسين، فهو يميّز، جيداً، بين زوايا النظر الممكنة، في تناول أهم الإشكاليات التي يثيرها، ويتخذها وسيلةً لإبراز طرائق الفهم المتنوعة ونتائجها وآثارها، ليستخلص المؤتلف والمختلف فيها. وبما أن المسألة الدينية كانت مهيمنةً في كتاباته، فإنه لم يغيب النظرة إليها من داخل المنظومة الدينية نفسها؛ إذ عمل على تفكيك طريقة اشتغالها في منطلقاتها الكبرى، من حيث تعبيرها عن نسق في الاعتقاد والتفكير له محدّداته وأدبيّاته ومناويله التي تحكم أصحابه، وتميّزه عن سائر الأنساق المعرفية، وخاصةً منطق التفكير الوضعي. وقد بدا هذا جلياً، خاصةً في كتابه الأخير «اللاهوت» الذي جاء في غلافه: «يعالج هذا الكتاب ظاهرة الدين من وجهة نظر العقل الديني الذي ينكر أيّ بعدٍ اجتماعيّ في الديانة، وكذلك من وجهة نظر العقل الوضعي، الذي ينظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية مصنوعة داخل العالم». وهذا ما فعله، أيضاً، في كتابه «السلطة في الإسلام»، تحديداً الجزء الأوّل، حين أقامه على المقارنة بين ما أسماه العقل الإسلامي والعقل العلماني؛ إذ يقول:

«ولأنّ العقل الإسلامي بشقيّيه السلفي والراهن (وهما، في الحقيقة، عقلٌ طويلٌ واحدٌ) يشارك العقل العلماني خطأ الخلط بين النصّ والتّاريخ من جهة، والشّكل والموضوع من جهةٍ أخرى، وإن اختلفت المنطلقات والتّوايا ومن ثمّ التّهايات والتّناجج؛ فمعنى ذلك أنّ عمليّة المراجعة التّصحيحية التي يزعم هذا البحث القيام بها سوف تتمّ في مواجهة العقلين جميعاً»⁽¹⁾.

ولهذا التّمييز مبرراته المنطقيّة والمعرفيّة؛ فاختلاف الأنساق يحمّل المفاهيم، بالضرورة، دلالاتٍ متنوّعة قابلةً للتّعديل والتّطور بتنوّع الفرضيّات والأطروحات والمرجعيّات. وقد بدا المستشار عبد الجواد ياسين واعياً بدقّة ما تفرضه هذه الأنساق من إشكالاتٍ في الفهم، وما يمكن أن ينجّر عنها من آثارٍ في التعامل مع الظّواهر المدروسة وحساسيّتها، خاصّةً في تناول المسألة الدّينيّة. ومن ثمّ، لم يرغب عنه الحذر في عرضها، والحرص على استحضار الأدلّة التفصيليّة المناسبة لها. لذا، نجده لا يكتفي بتناول الإسلام وحده، وإنّما يستدعي الدّينانات الوضعيّة والتّوحيديّة على حدٍّ سواء⁽²⁾،

(1) عبد الجواد ياسين، السّلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتّاريخ، الدّار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 2، 2000، ص 13.

(2) انظر مثلاً: عبد الجواد ياسين، السّلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتّاريخ، ص 10.

وانظر أيضاً: عبد الجواد ياسين، اللاهوت، الرّباط وبيروت: مؤمنون بلا حدود للنشر والتّوزيع، 2019، ص 53-57، 64-65، 70-105.

فبيّن تطوّر توظيف المفاهيم المعتمدة في كتاباته في الهندوسية واليهودية والديانات المصرية والآشورية والصينية والبابلية واليونانية القديمة والإسلام والمسيحية... إلخ، موضحاً قيمة الاجتماع، وخصوصية كلّ ديانة في ضبط دلالات هذه المفاهيم، وهو ما يؤكّد تاريخيّتها وتطوّرها⁽¹⁾. هذا فضلاً عن كونه في اهتمامه بالإسلام تخصيصاً، انتبه إلى ما حضر في فهمه وتأسيسه من تراث الديانات السابقة له، سواءً حافظ عليه أو عدّله أو تجاوزه أو قطع الصلة به، ومن ثمّ، كانت له مفاهيمه الخاصة التي عملت على تثبيت عقيدة التّوحيد بطرائق مختلفة.

وقد ركّز المستشار عبد الجواد ياسين على هذه النّقطة التي رآها دالّة على عمق تأثير الاجتماع في تطوّر الأنساق المعرفية والعقائدية من داخلها وخارجها في آنٍ. ويؤكّد ذلك قابليّتها واحتواؤها للتّنوّع والاختلاف داخلها، في مختلف المراحل التاريخية، وإن بدرجاتٍ متفاوتةٍ. فما اصطلاح المستشار عبد الجواد ياسين مثلاً على تسميته بـ«المنظومة السّلفيّة» (منظومة العلوم النّقليّة في التّفسير والفقه والأصول والحديث وعلوم اللّغة) مثل «دائرة مقفلة ذات توجّه استبعادي صريح، مقابل الدّوائر الأخرى غير

(1) يقول المستشار عبد الجواد ياسين: «يفترض أنّ المفاهيم - بما هي أفكار - قابلة للتّحرّك على الدّوام، لكنّ المفاهيم الدّينية تخضع لإيقاع حركة بطيء نسبياً بسبب الضّغوط السّلطويّة التي تنشأ عن تجميد الدّيانة» (عبد الجواد ياسين، اللاهوت، ص 405).

النَّقْلِيَّة التي أفرزتها ثقافة التَّدين كدائرة الكلام والفلسفة والأدب. ورغم أنها لم تستطع نفي هذه الدوائر من ساحة الثقافة الإسلامية الواسعة إلا أنها نجحت في إقصائها عن مركز الفعل المؤثر في العقل العامي المسلم، واحتكرت لذاتها وظيفة التَّحدُّث باسم الدين⁽¹⁾.

فداخل النسق الواحد لا نجد، ضرورةً، تمثلاً واحداً للألوهية، ولا فهماً موحداً للمسألة الأخلاقية، إنما نجد تمثلاتٍ شتى وتحاليل وأمثلةً متنوعةً من شأنها أن تثير الجدل داخل هذا النسق، ولا يعني اتفاق المقاصد ضرورة اعتماد طريقة موحدة في تمثيلها وإدراكها أو حصرها. وهو ما يؤكِّد، مرَّةً أخرى، أهمية ضبط المفاهيم في تحليل الظاهرة الدينية، وقيمة وصلها بالاجتماع والتاريخ؛ لأنَّ هذا يتيح لنا فهمها، وتبيين شروط إنتاجها وآليات اشتغالها، وتحديد الوظائف التي أدتها، ومن ثمَّ ضبط حدودها وسياقاتها والقدرة على تقييمها ونقدها.

ولم يعمل المستشار عبد الجواد ياسين جهازه المفاهيمي في التراث الإسلامي وحده، وإنما قرن الحاضر بالماضي لوعيه بأنَّ عدداً من هذه الأنساق المعرفية والعقائدية ظلَّ فاعلاً، بل مهيمناً إلى اليوم، عبَّرت عنه، مثلاً، سلفياتٌ متعدِّدة في الثقافة العربية الإسلامية غلب عليها الخلط بين النصِّ والتاريخ، وسقطت في أسر

(1) عبد الجواد ياسين، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2012، ص 80.

سلفياتٍ لا نصّيةٍ حكمت بالانغلاق والجمود وعطلت كلّ محاولات التحرّر والنّهوض الحضاري. ولم تكن، وحدها، أسيرة هذا الخلط، إنّما شاركها فيه آخرون من داخل هذه الثقافة ممّن تبني أطروحاتٍ ظنّ أنّها علمانيّةٌ أو حداثيّةٌ، فحاكم الإسلام بتاريخه، وصادر نصوصه. وهنا تكمن قيمة مشروع المستشار عبد الجواد ياسين من حيث هو محاولةٌ لتصحيح المفاهيم وتعديل زوايا النظر. سلطة التاريخ في ضبط المفاهيم.

إضافةً إلى قيمة النّسق المعرفي والعقائدي في ضبط المفاهيم وتشكيل علاقاتها، يؤكّد المستشار عبد الجواد ياسين أنّ للتاريخ إكراهاته التي تفرض إدخال تحويراتٍ في دلالة بعض المفاهيم والاصطلاحات، بتضييق دائرتها أو توسيعها، ويقدم على ذلك مثلاً ثنائية الإلزام والإباحة بين النصّ والأحكام الفقهيّة، ويختار، إجرائيّاً، قضيّة عزل الإمام لفسقٍ أو ظلمٍ أو فسادٍ، وكيفية تفاعل المسلمين معها، ويستغرب من مواقف صدرت عن أعلام من الحنابلة والأشاعرة والماتريديّة يقولون بعدم جواز الخلع، مطلقاً، بعد العقد للإمام، وجميعهم يعبر عن «حالة ينتقل فيها الحكم على يد الفقه السلفي من "دائرة الإلزام" إلى "دائرة المباح" انصياعاً لمرجعيّة التاريخ»⁽¹⁾. ويثبت التاريخ حسب المستشار عبد الجواد ياسين قيمة تدخّل السّلطة السياسيّة في المسألة الدّينيّة بتواطؤٍ مع

(1) عبد الجواد ياسين، السّلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، ص 18.

العقل السلفي، أو مع ما يسمّى بفقهاء السلطان أو البلاط الذين صاغوا أحكامهم الفقهية على نحو يلقي القبول والرضا عند حكامهم، وهو ما يشكّل خطراً على قضية التوحيد الإسلامي ذاته «لأنّه حين ينتقل الحكم من "دائرة المباح" إلى "دائرة الإلزام" أو من "دائرة الإلزام" إلى "دائرة المباح"؛ فمعنى ذلك أنّ غير الله تعالى هو الذي يلزم، وهو الذي يبيح»⁽¹⁾؛ بمعنى أنّ هؤلاء جعلوا من أنفسهم أوصياء على الدّين، وشكّلوا فعل التّدين على النحو الذي يتماشى مع إيديولوجيا حكامهم وسياستهم ومصالحهم الضيقة، والنتيجة تعطيل العقل وتقييد الحرّية «تلك التي طال هتكها، على يد الأنظمة الحاكمة، منذ البواكير الأولى وحتى اليوم، وطال إهمالها»⁽²⁾. وهذا يعني أنّ مثل هذا السلوك يطغى بمرور الزّمن على النّص، ويتجاوزه ويرتقي إلى درجة المقدّس بالغفلة عن طابعه البشري الأصلي، والخلط بين الدّيني والسياسي، ويشكّل، إذّاك، سلطَةً من العسير قبول تعديلها أو نقدها، عند زمرة المؤمنين بها والخاضعين لها⁽³⁾. وبدل أن يكون الدّين جامعاً موحداً، وتكون هذه المفاهيم المشتقة من رحمته واحدة، نجد أنفسنا أمام شتاتٍ وتفرقةٍ وصراعاتٍ لا تقبل التّنوّع ولا تحسن إدارة

(1) المصدر نفسه، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ص 19.

(3) عبد الجواد ياسين، السّلطة في الإسلام (2)، نقد النّظرية السياسيّة، الدّار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009، ص 26.

الاختلاف، إنّما تسير نحو انغلاقٍ وجمودٍ لا يثمران سوى التّخلف والعجز عن البناء الحضاري ومواكبة العصر، وكأنّنا نقف عند نقطةٍ تاريخيّةٍ ما ضاربةٍ في القدم نأبى لها أن تتزحزح، ونرضى بأن نحمل وزرها، ونعتقد في قهر سلطانها، بما أنّها تصنع بنا معارفنا، وتشكّل هويّتنا، من خلال منظومتها الفكرية واصطلاحاتها، التي نأبى إلّا أن نبتّناها ونقنع أنفسنا بها.

من هنا كان لزاماً التّمييز بين الدّين والتّدين، بين إسلام النّص وإسلام التّاريخ. فالمتأمل في تاريخ التّدين ينتهي إلى كونه أساء، كثيراً، إلى الدّين الخالص في روحه وجوهره وإطلاقه، نتيجة تقييد الحرّية، ومصادرة العقل، وقهر الذات الفرديّة، بالوقوع في فتنة العجيب والغريب، وتبرير الخرافة وتداولها، والخضوع إلى السلطة السياسيّة، على الرغم من جبروتها وقمعها وظلمها واحتكارها فهم الدّين، ومن ثمّ، رفضها التعدّد والتّنوّع والاختلاف، وهو حقٌّ مشروعٌ للذّات أن تكون لها تصوّراتها وتمثّلاتها الخاصة. ونفهم، هنا، تركيز المستشار عبد الجواد ياسين على مسألة التّشريع في الإسلام، ونزعه القداسة عنها، حتّى إن وردت نماذج منها في القرآن، النّص المقدّس عند المسلمين؛ لأنّ التّشريع، في نظره، مرتبطٌ أشدّ الارتباط بالواقع، وهو ينتج قوانين تفصيليّة، أو يحكم بتكاليف يفترض بها حسن تدبير عيش المسلمين وعباداتهم ومعاملاتهم، ولا يمكن أن يكون محنّطاً أو مطلقاً أو ثابتاً، إنّما وجب تفاعله مع المتغيّر وتبدّل حاجات المسلمين ومتطلبات

حياتهم باختلاف الزمان والمكان. وكذلك الشأن في اللاهوت الذي يختلف عن فكرة الله، من حيث هو حصيلة تصوّر المؤمنين بدين ما عن الله. ولا ينأى هذا، بدوره، عن تجربة الاجتماع التي تكيّف هذا التّصوّر، وتنتجه، انطلاقاً، من تمثّلاتٍ سابقةٍ للألوهيّة، وآفاق انتظارٍ حاضرةٍ ترسم، وفقها، مخيّلة المؤمن تفاصيل تمثّله لربه. وهو ما ينقلنا من طور المطلق والثابت إلى طور النسبي والمتغيّر أو المتنوّع، فنخرج من دائرة الدّين إلى دائرة التّدين والدّيانة، حسب المستشار عبد الجواد ياسين. ويمكن أن نضرب، مثلاً على ذلك، قضية الرّق التي عالجها النّصّ القرآني بشكلٍ يؤكّد ارتهانه للواقع التاريخي وسلطة الاجتماع، إذ تعامل معها «كأمرٍ واقعٍ مباحٍ، وظلّ الرّق نظاماً اجتماعياً معترفاً به من قبل النّصوص التي تضمّنت أحكاماً خاصّةً بالعبيد»⁽¹⁾، ويرى المستشار عبد الجواد ياسين أنّ مثل هذه المعالجة، وهذه الأحكام، تتعارض مع الأخلاق الكلّية «القانون الوحيد "الإلهي"»⁽²⁾ والنتيجة أنّ «القوانين التفصيلية المتعدّدة، حتّى إن كانت "منصوصة"، لا تنتمي إلى جوهر الدين، بل إلى الاجتماع»⁽³⁾. ويصدق هذا على مختلف الدّينانات التّوحيديّة. وإذا أخذنا أنموذج الإسلام، فإنّ التّاريخ الذي عبّر المسلمون

(1) عبد الجواد ياسين، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، ص 229.

(2) المصدر نفسه، ص 225.

(3) المصدر نفسه، ص 225.

خلاله عن تمثلاتهم أو تصوّراتهم لما جاء في النصّ، ومارسوها، إن في أنظمة حكمهم أو في قواعد فقههم، لا يمكن اعتباره «مرادفاً موضوعياً للإسلام»⁽¹⁾. لقوّة حضور التدخّل البشري، اجتهاداً وقياساً ومراعاةً لمتغيّرات الواقع ومتطلّباته فيه «إلى درجة إنشاء "النصّ"، أي اختلافه، كي يتوافق مع الواقع، كما هو، أو كما تريد أن تقرأه كلّ فرقةٍ من الفرق السّياسيّة (المذاهب الدّينيّة لاحقاً)»⁽²⁾، فالإسلام، في نظر المستشار عبد الجواد ياسين، «في نهاية الأمر ليس شيئاً آخر غير النصّ»⁽³⁾. والسؤال المطروح، حينها، ما مدى إلزاميّة إسلام التّاريخ، مقارنةً بإسلام النصّ؟ يفترض حسب المستشار أنّ أشكال التّدين المختلفة ليس لها مبرّر لتكون، بالضرورة، ملزمةً بإطلاقٍ، بل لعلّها تشكّل عدولاً عن الإيمان السّليم، وتتعارض مع الدّين، وهذا يعني أنّه لا حقّ لها في أن تستمرّ في ممارسة وصايتها على الدّين، وتفرض سلطتها على الإنسان المسلم، فتشكّل إيمانه، وتدبّر سلوكه، وتحدّد معالم هويّته، وتكرّس فهماً يعدل، أحياناً، حتّى عن منطوق النصّ ذاته⁽⁴⁾.

(1) عبد الجواد ياسين، السّلمة في الإسلام، العقل الفقهي السّلفي بين النصّ والتّاريخ، ص 12.

(2) عبد الجواد ياسين، السّلمة في الإسلام (2)، نقد النّظرية السّياسيّة، ص 5.

(3) عبد الجواد ياسين، السّلمة في الإسلام، العقل الفقهي السّلفي بين النصّ والتّاريخ، ص 12.

(4) المصدر نفسه، ص 17.

وفي هذا دعوةً لتحرير عقل المسلم من سلطة التاريخ، وهو ما يتجلّى في قول المستشار عبد الجواد ياسين: «لقد فعلت السلطة كثيراً في التاريخ، وفعل التاريخ كثيراً في العقل، وبشكل مباشر وغير مباشر، صار العقل المسلم أسيراً للفعلين كليهما، لفعل السلطة في التاريخ، أي لـ "تاريخ السلطة"، ولفعل التاريخ في العقل، أي لـ "سلطة التاريخ". فأما "تاريخ السلطة" فقد أورث هذا العقل خضوعاً شبه كليّ "للحكومة" بالمعنى المطلق. وأما "سلطة التاريخ"، فقد أورثته خضوعاً شبه كليّ "للماضي" بالمعنى المطلق كذلك»⁽¹⁾.

وفي هذا السياق، كثيراً ما يلجأ المستشار عبد الجواد ياسين إلى المقارنة بين تجربة الحداثة الغربيّة، وصراع العلمانيّة مع الكهنوت الكنسي، والتجربة التاريخيّة الإسلاميّة، والتداخل بين الدّيني والسياسي، مستحضراً الفوارق بين المفاهيم الدّينيّة المسيحيّة والإسلاميّة، وهذا اعتبره عاملاً من عوامل الخلط في استقراء تاريخ الدّيانيتين⁽²⁾. من ذلك، مثلاً، التّمييز بين الدّين والدّولة، والنّصّ والتّاريخ، والشّكل والموضوع⁽³⁾. يقول المستشار عبد الجواد ياسين: «أما العلمانيّة التّابعة، فقد راحت تخلط بين المسيحيّة

(1) المصدر نفسه، ص 8.

(2) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النّصّ والتّاريخ، ص 10.

(3) المصدر نفسه، ص 12.

الغربيّة والإسلام، شاهرةً في وجه الثّاني الأسلحة نفسها التي شهرت في وجه الأولى، من غير إدراكٍ أو من غير اعتبارٍ لتخالف المفاهيم فيما يتعلّق بمعنى الدّين ووظيفته الاجتماعيّة». وهو ما يؤكّد، مرّةً أخرى، وعي المستشار بأهميّة تدقيق المفاهيم وتتبع حمولاتها الدّلاليّة في تطوّرها عبر التّاريخ. ويجعل مشروعه الفكري عبارة عن عمليّة مراجعةٍ تصحيحيّةٍ نقديّةٍ لطرائق التّفكير، ومنطلقاتها المنهجية، وفي مقدّماتها المفاهيم الكبرى المعتمدة في مقارنة المسألة الدّينيّة وتفريعاتها.

خاتمة:

إنّ التّواضع على حدّ المفاهيم والاصطلاحات، في نسقٍ معرفيٍّ ما، خطوةٌ أساسيّةٌ وضروريّةٌ، لتحقيق التّواصل، وتحصيل الفهم، ومراكمة المعارف، ولكنّ إجراءاتها تاريخيّاً يخضع لسلسلةٍ من التّغيّرات التي تفرضها متطلّباتٌ قد يكون للانتماء والاجتماع والسياسة دورٌ فيها، وبدل أن تكون وسيلة تقاربٍ وتفاهمٍ تصبح أرضيّةً للافتراق والاختلاف وسوء الفهم. كلّ يحدّها على النّحو الذي يراه متناسباً مع تمثّلاته ومقتضيات عصره وبيئته، سواءً كانت فرديةً أو جماعيّةً؛ إذ تتدخّل عوامل ذاتيّةٌ وموضوعيّةٌ لحصر دلالات هذه المفاهيم. ومن ثمّ، لا يمكن تناولها من زاويةٍ واحدةٍ، ولا النّظر إليها استناداً إلى نسقٍ معرفيٍّ بذاته، إنّما يُفترض تبنيّها أو استحضار سياقات إنتاجها واستعمالاتها، لإدراك المقصود بها ووظائفها. وكان المستشار عبد الجواد ياسين، في كتاباته، واعياً

بهذه الإشكالات، مستحضراً صوراً شتى عنها، وهو ما أتاح له عرضها وتحليلها ونقدها، مقدماً شواهد كثيرة تؤكد قيمتها، وخطورة توظيفها، في سياقات بعينها، أدت إلى احتداد الخلاف في شأنها حدّ اللجوء إلى تعنيف المختلف، وحتى العمل على إقصائه وإعدامه. وبين هذا وذاك، أمكن قياس مدى حضور العقل والحرية، أو تقلصهما، مقارنةً بحضور سلطة الاتباع والتقليد⁽¹⁾. وهنا تكمن أهمية بيان تاريخية هذه المفاهيم التي شكّل جزء كبير منها مدخلاً لفهم الظاهرة الدينية، في تنوعها، وعمق صلتها بالاجتماع الإنساني، وتأثيرها به.

فجميع المفاهيم المعتمدة أكّدت، لدى المستشار عبد الجواد ياسين، موقع الدين من الاجتماع، وصلته به، وأياً تكن الرأوية التي ننظر منها، فإنّ المطلق خفت أثره، تحت سلطان النسبي، وفقد جزءاً من طاقته وفاعليته، بفعل الاجتماع الذي أنصت لطبيعته المتغيرة المتطورة، واحتكم إلى معيار التنوع والتعدد، ليصنع تمثيلات مختلفة لله والأخلاق الكلية، وصاغ تعبيرات كثيرة عنها، وأنتج تشريعات نسبها إلى الدين، ليحافظ على طابعي القداسة والإلزام، لغايات مؤقتة قيد بها فعل الإيمان، فأساء للدين، وسلب الإنسان إنسانيته وحرّيته.

والسؤال المطروح، في نهاية المطاف، ما البديل الذي يمكن

(1) انظر مثلاً: عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، ص 9.

أن يقدمه المستشار عبد الجواد ياسين، بعد كل هذه التحاليل العميقة للظاهرة الدينيّة، في صلتها بالاجتماع والتاريخ؟ ومشروعيّة هذا السؤال تكمن في كونه لم يجعل خاتمةً لأيّ من كتبه، فكان كلّ كتابٍ ينبئ بآخرٍ يتلوّه، وإشكاليّة جديدةٍ يفصل القول فيها باستحضار الجهاز المفاهيميّ نفسه، تاركاً القارئ ظمآن في انتظار التّائج الختاميّة الكبرى لمشروعه الفكري. أو تراه قصد ذلك، عمداً، ليرك الباب مفتوحاً حرّاً، لاستنباط ما سكت عنه، أو إعمال آليّة التّأويل وتفعيل العقل؟

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً لك، دكتور صابر. ننقل، الآن مباشرةً، إلى الدكتورة عفراء.

د. عفراء جلببي: مفهوم «إعادة تأهيل التراث والسلطة» عند هانز جورج غادامر مدخلاً للحوار مع مشروع المستشار عبد الجواد ياسين⁽¹⁾

كانت الأدوات النقدية لقراءة التراث تدخل ضمن اهتمامات خالي جودت سعيد، المفكر السوري، (رحمه الله)، والذي من أحد مؤلفاته كتاب مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل

(1) نُشر هذا النص في موقع مؤمنون بلا حدود، في 01 شباط/ فبراير

2025، وهو موجودٌ على الرابط التالي:

مفهوم-إعادة-تأهيل-التراث - <https://www.mominoun.com/articles/> - والسلطة-عند-هانز-جورج-غادامير--مدخلا-للحوار-مع-مشروع-9703

الإسلامي، حيث كان يقول إن الشباب إذا دخلوا إلى التراث من دون أن يكونوا مزودين بأدوات نقدية، فإنها أرضٌ ملغومة، وقد تنفجر بهم، وهي قد انفجرت بهم، في سياقاتٍ عديدة، كما رأينا وما زلنا نرى. كان خالي يقول هذا، بسبب اهتمامه بإشكالية المسارعة لحمل السلاح لمواجهة التحديات التي تواجه المجتمعات المسلمة المعاصرة، ولاختلاط مواضيع متعددة على الكثير من الشباب المتدين، بدافعٍ من الإخلاص فيهم، كما كان المفكر الجزائري مالك بن نبي يقول، لكن، أيضاً، بطرائق تجنبهم الصواب في العمل؛ لأن مالك بن نبي كان يرى أن أي عمل ناجح يحتاج إلى شرطي الإخلاص والصواب، وكان يرى أن الإخلاص متوفرٌ بكميات هائلة في قلوب الشبيبة الشغوفة، لكن، كان يحث على رفع درجات الصواب في تضاريسنا الفكرية.

لقد عاد إلى ذهني اهتمام خالي بالأدوات المناسبة لقراءة التراث، ولأفكار مالك بن نبي، لما بدأت الدخول لقراءة مشروع المستشار عبد الجواد ياسين؛ فهو يقوم بتزويدنا بأدوات نقدية مهمة للتنقل في تضاريس التراث الإسلامي، ويساعدنا في فهم الكثير من الجذور التاريخية لأزماتنا المعاصرة. ومن هذا، فإن مشروعه مهم جداً للمهتمين في الأبحاث الإسلامية والدراسات الدينية؛ (لأنه يمكن تطبيق العديد من المداخل التي يطرحها في مشروعه، ليس فقط على التراث الإسلامي، بل على العديد من الأديان الأخرى، كما يفعل هو، أيضاً، في بعض السياقات في كتبه. وخاصةً، عندما

ينظر إلى تطور مفاهيم الدين والتدين، في الأديان التوحيدية ومحطاتها التاريخية)، وهو يستفيد ويستعير من العديد من الباحثين الغربيين في إعادة قراءة التراث الإسلامي. ولهذا، مشروعه جديرٌ بأن يدخل ضمن القراءات التي تساعد القراء والقارئات العرب في توسيع آفاقهم في الدراسات الدينية المعاصرة، من زاوية نظرية، لكنها تقدم، أيضاً، من ناحيةٍ عمليةٍ، بعضاً من الأدوات التي قد تسهم في إنقاذ الشباب من المتاهات المتطرفة والتورطات العسكرية، بسبب قراءتهم للتراث من زوايا أيديولوجيةٍ محدودةٍ. ولذا، فإنها قد تنقذ حيواتٍ كثيرةً.

تكمن أهمية مشروع المستشار عبد الجواد ياسين في كونه يطرح نقداً مفصلياً مهماً في هذه اللحظة التاريخية الحرجة في المجتمعات المسلمة؛ فهو يعيد فتح باب الحوار مع ذاتنا ومع وتاريخنا. بعد الاطلاع على بعض الجوانب من مشروعه الذي أسسه عبر سنواتٍ طويلةٍ، في عملٍ مضمّنٍ وتقصياتٍ تاريخيةٍ دقيقةٍ، شعرت أن من المفاهيم التي يمكن أن تساهم في تقييم هذا المشروع الكبير والمهم، وأيضاً من زاويةٍ نقديةٍ، قد تكون مساعدةً في تطوير المشروع، ودفعه نحو حواراتٍ جديدةٍ، هو المفهوم الذي طرحه الفيلسوف الألماني هانز جورج غادامر، عندما تقدم بعبارة «إعادة تأهيل التراث والسلطة»؛ لأن ما يقدمه المستشار ياسين ليس قطعةً مع التراث ولا تقديساً له، كما نلاحظ في بعض من عباراته القليلة هنا وهناك، بل هي حالةٌ حواريةٌ تتضمن أبعاداً نقديةً، وأيضاً أبعاداً

شفائية. ولهذا، يمكن القول إن ياسين قدم زوايا نقدية جديدة، لكن فيها زوايا تفتح المجال، أيضاً، لإعادة تأهيل تراثنا، وإعادة تقييم تأثير السلطة وعلاقات القوة في تشكل التراكم المعرفي في المجتمعات المسلمة، حتى تتمكن من خوض لحظتنا التاريخية، بشكل أفضل، ونكون أكثر قدرة على الاستجابة لتحديات اللحظة الراهنة. ويقوم ياسين بدور حيوي وفعال في تقديم قراءة نقدية لتشكّل التراث الإسلامي، وبالأخص تفاصيل بعض تراكمات المنظومة الفقهية التشريعية، بسبب تخصصه القانوني، وخلفيته وخبرته العملية، في هذا المجال.

هناك عددٌ من العناصر التي تعطي مشروع ياسين زخماً، لإعادة فتح الحوار مع تراثنا، وتاريخ تشكل هويتنا المتدنية. أولاً، ينظر إلى الطرائق التي تمت بها إحاطة المصادر المعرفية الإسلامية بهالة من القدسية. وثانياً، يعود لسبر تضاريس هذه التواريخ، وتفحص الجهود والتقنيات التي تم استخدامها لإسباغ هذه القدسية، من خلال تقصي الزوايا التي تدخلت منها المصالح السياسية والسلطة في إسباغ الثبوت والقدسية على هذه المعارف البشرية. لكن رغم عمق الطرح التاريخي الذي يقدمه لنا ياسين، وبنسبة ما صعوبة لغته على غير الأكاديميين، فإنه من المهم إدخال مشروعه وأدواته النقدية إلى الحوار الثقافي الأكبر وتقريبه وتبسيطه إلى شريحة أوسع من القراء والقارئات؛ لأن ياسين قادرٌ على أن يحرر العديد من السياقات التي تم اختطافها وأسرها داخل سردياتٍ مجردة، كأنها

أحداثٌ خارج حركة التاريخ. فهو يوضح، ضمن ما يقدمه، ليس فقط جمع الحديث، بل، أيضاً، كيف تم اختطاف النص القرآني داخل خطابٍ أغلق أبعاداً عديدةً في النص. ويشرح ياسين هذا، من خلال تحليل الكيفية التي حوّل الخطاب الديني ظروفًا تاريخيةً محليةً إلى أحكامٍ قطعيةٍ مطلقةٍ، عبر الزمان والمكان، بينما أغلق أحكاماً قطعيةً إنسانيةً، وعدّها في حكم المنسوخ.

يمكن القول، إذن، إن عبارة «الإسلام صالحٌ لكل زمانٍ ومكانٍ» من وجهة نظر ياسين، قد تم الانقلاب عليها، لصالح عبارة أن عادات العرب وظروفهم صالحةٌ لكل زمانٍ ومكانٍ؛ لأن الإسلام لم يكن صالحاً لهم. ومن الإشكاليات المفصلية التي يطرحها مشروع ياسين في هذا الانقلاب من الأخلاقي الإنساني العام في الإسلام إلى الظرفي الفقهي المحلي هو ثلاث غيباتٍ (أو غيبوباتٍ):

أولاً، غياب مفهوم الواقع، كأحد المداخل التي تشكل العملية التشريعية، والتفاعل معه، كما كان يحدث في زمن الرسول والصحابة.

ثانياً، غياب أو تغييب الفهم الأخلاقي الأوسع، والذي يحض على قيمٍ إنسانيةٍ عليا مجردةٍ ومطلقةٍ، لتكون ساريةً في الزمان والمكان، مثل العدل والرحمة وقيمة التراضي الجمعي.

ثالثاً، غياب الوعي التاريخي المدرك للتطور الاجتماعي والتحويلات والتغيرات التي تحدث في المجتمع أو الحركة التاريخية التي يعيش في مضمارها الوعي البشري.

وعلى الرغم من أن المشروع، بشكلٍ عامٍّ، قد يبدو عودةً لفهم الماضي، لكن ينطوي، في مضامينه الفكرية، على وعيٍ أخلاقيٍّ لاستعادة المفاهيم الإنسانية التي تضيء الأفق الأخلاقي عند المسلمين، أو كما يضعها هو في البعد الديني المطلق والمجرد (أي الدين لذاته). ولا يقدم مشروع ياسين مفهوماً مناقضاً أو نافياً للدين، كما يقول هو في أكثر من موضعٍ في كتاباته، بل، بالعكس، يحاول جاهداً إحياء ما هو فعلاً ضمن المقدس الذي هو سارٍ لكل زمانٍ ومكانٍ، وأيضاً، المرونة في عدم الالتزام بما هو آتٍ وظرفيٌّ. ولهذا، يقوم، ولو بشكلٍ غيرٍ مباشرٍ، بإعادة تسليط الضوء على القيم المطلقة العابرة للزمان والمكان، لإعادة إدخالها في الوعي الجمعي، بشكلٍ يسهم في استعادة موقفٍ أخلاقيٍّ تجاه الذات والآخر، وليخلق قدرةً على التعامل مع الحاضر، والتحرك نحو المستقبل.

ولهذا، فإن مشروع المستشار ياسين لا يقدم، فقط، قراءةً نقديةً للتراث، وإظهار علاقة المصالح البشرية والسياسية والعسكرية في صياغة الفقه الإسلامي، لكن يُظهر لنا، أيضاً، مفصليةً خطيرةً، ألا وهي كيف تم تضيق المعاني القرآنية المطلقة والمفتوحة بأشياءٍ آنيةٍ ومصالحٍ عابرة. ويظهرُ هذا، تماماً، في تعاطيه مع عدة قضايا فقهية، عندما يقوم بسرّها، بشكلٍ دقيقٍ، بتقصي عدد من «التقنيات الفقهية»، كما يسميها، في عملية التضيق على البعد الأخلاقي والإيماني الأوسع في القرآن، وأيضاً في تشكل الحديث والمعارف الإسلامية الأخرى.

وبشكلٍ مختلفٍ عن توجهات ما يمكن أن تُسمى بـ«الحركة القرآنية»، فإن ما يقوم به ياسين ليس عودةً للنص القرآني الصرف، لتقديم البديل، أو نقد الحديث، أو محاولة إلغائه، لتقديم النص القرآني، كما يحدث في بعض التوجهات الحالية في أوساط ما يعرف بالقرآنيين. وإنما يقوم ياسين بقراءة نقدية للتراكم المعرفي الإسلامي، وآليات تداخل الديني بالاجتماعي في تكون كل المصادر المعرفية في التاريخ الإسلامي. ولهذا يصرّ، أيضاً، أن كلامه لا يعني «إن الحديث كان اختراعاً محضاً، أو أنه "شكل" دينيٍّ لمادةٍ دنيويةٍ خالصةٍ»، كما يقول، في نهاية كتابه، الدين والتدين، «بل يعني أن الحديث كان عملية "تدين" تداخل فيها الاجتماعي بالديني. ومؤدى ذلك أن ثمة من الأحاديث واضح نسبته إلى الرسول، وأن مضمون هذه الأحاديث كان معروفاً ومستخدماً قبل تدوين الروايات، من خلال كونه جزءاً من النظام العرفي الذي جرى عليه العمل». (الدين والتدين: 461).

لماذا يفيدنا مفهوم غادامر «إعادة تأهيل التراث والسلطة»

للدخول لمشروع ياسين؟

بعد الاطلاع على مشروع المستشار عبد الجواد ياسين، وجدت نفسي أفكر بمشروع غادامر، خاصةً أنه دعا إلى موقفٍ متميزٍ في إعادة الحوار مع التراث والسلطة. فقد اتخذ غادامر موقفاً خاصاً ما بين الحداثة التي عملت قطيعةً مع التراث، كما يقول غادامر نفسه، وموقف ما بعد الحداثة الذي رفض أي ثباتٍ لقيمٍ

غير زمانية أو لفكرٍ يحاول مقارنة الحق والحقيقة؛ أي يمكن القول إن غادامر تموضع ما بين منزلتين؛ عندما اتخذ طريقاً ثالثاً بين قطبي الحادثة وما بعد الحادثة، فهو أعاد نقد منهجية الحادثة في الدراسات الدينية وتأويل النص كما تمثل في نظرية المفكر واللاهوتي الألماني فريدرك شلايرماخر، وأيضاً ما تلاها مما يُعرف بمنهجية «نقد المصادر الدينية». وتتلخص هذه المنهجية، حسب غادامر، في البحث عن الأصول التاريخية للنصوص المقدسة بدل التمعن في المحتوى الذي تقدمه، مروراً بمنهج الدراسات الدينية الاجتماعية التي تضع المادة الدينية كشيء يتم فحصه كأثرٍ تاريخيٍّ، بدل التفاعل معه. وطبعاً، وصولاً إلى ما بعد الحادثة، كما في موقف دريدا وزعزعة المعنى، كلياً، ومدرسته في التفكيك، والذي ظهر اختلافه جلياً مع غادامر، في مناظرتهم التاريخية الشهيرة في جامعة السوربون في عام 1981.

فكما فعل المستشار ياسين بتقديم موقف أخلاقي يساعد على استعادة وإحياء مفاهيم تم تصغيرها أو إهمالها بدون نبذ الظاهرة الدينية، يتساءل غادامر أيضاً عن أهمية قيم تكمن في التراث قادرة على إلهامنا بمفاهيم جديدة، أو مفاهيم لم يتسنّ لها الإثمار. ويسأل غادامر في مقدمته في كتابه، «الحقيقة والمنهج: الخطوط الأولية لتأويلية فلسفية»، هل من المحتم أن يضع المفكر المعاصر نفسه (أو نفسها) في موقع أخلاقي فوقى تجاه الصوت القادم من الماضي؟ وهل يمكن الادعاء بأنه لا يمكن أن نتعلم شيئاً ذا قيمة

علياً من الماضي بشكل يعلو فوق ما عندنا حالياً؟ يقدم غادامر هذه التساؤلات في بدء كتابه؛ لأنه يريد أيضاً تجاوز ما سماه بـ«غطرسة الحاضر»؛ أي الموقف المتعالي تجاه الماضي. فالحوار في نظر غادامر هو، دائماً، موقفٌ أخلاقيٌّ يتطلب حالة ما يمكن أن نسميه بـ«أفقية الحوار»؛ أي هو تفاعلٌ من دون تعالٍ، وأيضاً من دون انبطاحٍ أمام صوت الماضي. ولذلك، يرى غادامر أن الانفتاح الحقيقي يحدث بتوسيع الآفاق مع الآخر المختلف والمفارق زمانياً وثقافياً، وأن أي مضمونٍ مختلفٍ، مكانياً أو زمانياً، يقدم، بالضرورة، مطالب أخلاقيةً تتطلب الدخول في حوارٍ صادق. أراد غادامر بهذا تجاوز الهوس في نقد المصادر التاريخية التي علقت، عندها، اللحظة الحداثية، والدخول في إعادة أهمية المضمون عند تلقي صوت الآخر، أو ما سماه بالألمانية «زي زاخه» the subject matter أي المضمون الذي يقدمه الصوت القادم من الماضي أو من الحاضر، لكن من ثقافةٍ مغايرة؛ لأنه، بالنسبة إلى غادامر، الماضي هو نوع من «المفارقة الغيرية» a form of otherness. ولهذا أراد أن يكون حذراً تجاه إبعاد صوت الماضي، كما نفعل بالآخر المختلف ثقافياً؛ فهو أراد أن يعيد إدخال عناصر جديدة في الحوار مع التراث بإعادة القيمة للمضمون بشكلٍ يمكننا من الاستفادة من النقد التاريخي، لكن من دون أن نفقد إمكانية إيجاد كنوز في التراث، كما وصفتها المفكرة هانا أرنت، عندما تحدثت عن أهمية المعرفة التاريخية.

لقد بنى غادامر فكرته على مدرستي هسلر وهايدغر، لكن، فعلياً، تجاوزهما، أيضاً، ليحدث انقلاباً في فهمنا للفهم، وفي فهمنا للتأويل والحوار. فبالنسبة إليه، نحن مخلوقات تأويلية تعيش في حالة متواصلة من تأويل ما يجري حولنا. ولهذا أصر غادامر على أننا لا ندخل حواراً، وإنما نحن، أنفسنا، مخلوقات حوارية، كما نجد حالنا في بعدنا الإنساني الوجودي؛ أي إننا متأثرون ومؤثرون. ولهذا، لم يكن من السهل ترجمة مفهومه عن «الوعي المتأثر تاريخياً»؛ لأنه مفهوم، يحمل ليس فقط الوعي الذي يتأثر بفعل التاريخ، وإنما، كما يصبو عبد الجواد ياسين، أيضاً، هو وعي مدرك لتموضعه التاريخي، ومن ثم، وعي يعي، لدرجة ما، قدرته على التأثير، وليس، فقط، التأثير التاريخي. وهذا الوعي الذي يدرك التأثير والتأثير التاريخي يدخلنا في هامش أكبر من النقد الذاتي، وليس، فقط، نقد المصادر التاريخية، حسب غادامر؛ لأنه وعي يدرك محدودية ذاتنا الواعية. وهذا عكس موقف الحداثة الذي ينتقده غادامر، عندما ينتقد التراث من دون النظر إلى الذات الناقدة. ولهذا، فإن دعوة غادامر لإدراك محدوديتنا نجد تجلياً لها في الإبستمولوجيا الإسلامية، كما مهد لها العلماء المسلمون في الحالة القاصرة أمام علم الله، بإصرارهم التاريخي على قول «والله أعلم»، في نهايات نصوصهم. هذا الإدراك بأننا مخلوقات تاريخية، وبأننا مخلوقات بفهم محدود، يقول غادامر يساعدنا على شيء من اليقظة، ولو نسبياً. فبقدر ما نعي محدوديتنا المعرفية والزمانية، بقدر

ما نتمكن من رؤية هوامش نقدية تجاه الذات والآخر، بشكلٍ لا نعلو فيه على الآخر، وأيضاً بشكلٍ لا تنحسر ذواتنا فيه أمام الآخر؛ أي إننا، دائماً، داخل أفقٍ زمنيٍّ، وفي سياقٍ فكريٍّ متحركٍ مع المختلف زمانياً أو جغرافياً. ولهذا، لا يمكن ادعاء الحقيقة الكلية، وإنما التوجه نحوها. ومن ثمَّ، لم يستبعد غادامر مفهوم الحقيقة، لكن لم يدع الوصول إليها، أيضاً.

ولذلك، يرى غادامر أن القراءة هي، أيضاً، حدثٌ متحركٌ، حدثٌ أنطولوجيٌّ يتم فيه ما يسميه آليّة «انصهارٍ للآفاق»؛ أي يندمج أفق القارئ أو القارئة مع أفق النص، وهذا حدثٌ متحركٌ، حتى مع الشخص نفسه أو نفسها؛ لأن الفهم والتأويل يظل في حالة تغيرٍ، حتى مع ثبات النص. ومع انصهار واندماج الآفاق، يتصاعد المعنى، ويحدث لنا الفهم، والذي هو، بحد ذاته، حدثٌ أنطولوجيٌّ؛ أي حدثٌ له عواقبه، ومن ثمَّ، حدثٌ فيه إمكانية خلق توجهاتٍ جديدةٍ. ولذلك، فإن كل قراءةٍ هي، بالنسبة إلى غادامر، حدثٌ جديدٌ يتصاعد داخل سياقٍ تفاعليٍّ بين أفق المتلقي وأفق النص أو الواقع الذي يتفاعل معه، (ولهذا يقول غادامر إننا نستعمل مجازاتٍ، مثل قراءة الواقع؛ لأنه، أيضاً، تفاعلٌ بين أفقين). فعند غادامر، الفهم ليس شيئاً نود «القيام» به، بل شيءٌ «يحدث» لنا في حالة التفاعل.

ولهذا يمثل موقف غادامر نقلةً نوعيةً في تاريخ التأويل، حيث تجاوز الوقوف عند محاولة فهم الظروف التاريخية للمصادر الدينية،

كما تمثلت عند شلايرماخر وآخرين أو النقد التاريخي، والذي ظلّ مسيطراً، إلى وقتٍ قريبٍ، على مفهوم دراسة الدين، كظاهرةٍ تاريخيةٍ اجتماعيةٍ يمكن دراستها من موقعٍ علميٍّ منهجيٍّ. وهذا موقفٌ يفقدنا الكثير من مضامين الدين، كما يوضحها ياسين، أيضاً، في مشروعه، ولا يمكننا من فهم الدين إلا بتجلياته الاجتماعية الضيقة، ويفقدنا الكثير من الفهم للدين، من حيث ذاته؛ لأن الدين، بالنسبة إلى غادامر وياسين، فيه أبعادٌ تقدم معانٍ مطلقةً قادرةً على توليد فهمٍ جديدٍ ومتواصلٍ، وكلاهما، استعملا أمثلةً واضحةً. فكما أن ياسين يركز على إعادة إحياء مفهوم «لا إكراه في الدين»، أو مفهوم «الرحمة» في القرآن، نجد أن غادامر يريد إعادة إحياء المفهوم السقراطي للحوار، وأيضاً إعادة إحياء المفهوم اليوناني فرونيسيس (الحكمة العملية) التي تتطلب معرفةً مسبقةً، لكن، أيضاً، هي حكمةٌ واستقلالٌ أخلاقيٌّ يمكننا من اتخاذ قراراتٍ قد لا تكون، بالضرورة، مشابهةً لما تعلمناه وتلقيناه سابقاً؛ أي القدرة على الاجتهاد والتصرف الأخلاقي، في سياقاتٍ جديدةٍ.

ولهذا، رأى غادامر أنه في أي قراءةٍ لنصٍّ قديمٍ (أو الصوت القادم من الماضي، كما يسميه) أو حوارٍ مع شخصٍ حيٍّ مختلفٍ آخر، فإننا محكومون بموقفٍ أخلاقيٍّ لا يمكن التنصل منه؛ لأنّ التفاعل الإنساني مع الآخر، أو حتى في تفاعلنا مع البيئة أو مع أيٍّ من مظاهر الطبيعة، هناك، دائماً وبالضرورة، التقاءٌ بالآخر. وكما أن موقفنا سيكون لا أخلاقياً، إن أشحنا بوجهنا عن شخصٍ

يتحدث إلينا، كذلك يرى غادامر عدم التفاعل مع محتوى النص الذي نقرأه (وفقط النظر لظروف تشكله التاريخية) نوعاً من الفوقية، أو نوعاً من المنهجية الوصائية، التي تتوهم الحياد والموضوعية، من طرفنا، فقط، لكوننا نتعامل مع شيء نصفه بالقديم أو التاريخي. فمثلاً، يقول غادامر لو أننا نظرنا، فقط، إلى الظروف السياسية والاقتصادية في زمن سقراط وأفلاطون، فإننا نحدّ فهمنا وقدرتنا على التفاعل مع النص، إن لم نقبل تلقي الصوت القادم من نص المحاورات، نفسها، أيضاً. وفي هذه الحالة، يرى غادامر أن التمسك، فقط، بالنقدية التاريخية، ينتهك الآخر من خلال هذه الوصائية الزمانية، وأن أي نوعٍ من الاستعلاء ينتهك شروط الحوار الصادق. وهذا الذي قام غادامر بتوضيحه ليورغين هابرماس، في حوارهما الشهير، حين أظهر غادامر إشكالية مفهوم المثقف، كطبيبٍ يعالج المجتمع المريض، حسب نظرة هابرماس؛ لأنه، بالنسبة إلى غادامر، كما شرح لهابرماس، إن أي حوارٍ قادرٍ على حل المشكلات يجب أن يدخل في هذه الحالة الواعية لمحدودية الذات، وليست، فقط، محدودية الآخر، وألا يدخل إلى الحوار في حالةٍ وصائيةٍ مسبقةٍ. والجميل أن هابرماس اعترف بإشكالية هذه النقطة، وتراجع عنها، بعد إدراكه لما تحمله من فوقيةٍ تجاه الآخر، حيث أدرك أن إصرار غادامر على أفقية الحوار تسهم في توسيع أفق التحليل المتجه نحو حل المشكلات، بالدرجة التي يزداد الاعتراف فيها بالأفق الذي يعرضه الآخر أيضاً. ولهذا، فإن عملية «إعادة

التأهيل» من الأدوات الرئيسة عند غادامر، في رغبته في إعادة تأهيل السلطة وعلاقات القوة، وهو اختار هذه الكلمة Rehabilitation؛ لأنها لا تعني إلغاء الآخر، وبالمقابل، لا تعني، أيضاً، القبول الكلي به؛ أي هناك درجة من النقد ودرجة من الإنصات، ومن ثم، تعني أننا لا ننبد الصوت القادم من الطرف الآخر، ولا نبخس أنفسنا أمامه. وهذا الموقف الأخلاقي هو الذي دفع غادامر ليقدّم موقفاً جديداً من التراث، حيث نكون قادرين على الدخول في حوارٍ نقديٍّ مع التراث، من دون أن نفقد التراث، وأيضاً من دون أن نفقد أنفسنا أمام التراث؛ أي إننا لا نضعه فوقنا، ولا نضعه تحتنا، بل أن ندخل في حوارٍ أفقيٍّ قادرٍ على توليد معانٍ جديدةٍ، وبالتالي نقداً للذات والآخر.

أحببت أن أقدم هذه الفكرة بشيءٍ من التفصيل؛ لأنها تعبر عن الثورة التي قام بها غادامر على مدرسة النقد التاريخي الحداثية؛ ولأنها تعبر، بشكلٍ جميلٍ، عن بعض من العناصر التي فيها عنادٌ وتمسكٌ، عند ياسين، بقدرة الدين على إدخال العناصر الخلقة والأخلاقية، في كل لحظةٍ، حين نتفاعل مع سياقنا التاريخي.

المشروع الذي يقدمه المستشار ياسين يمكن أن يسهم في خلق هذا الحوار الأخلاقي الأفقي مع التراث الإسلامي، عندما نضعه في الإطار الثالث الذي يدعو إليه غادامر. وعندما يمكن أن نخلق ثقافةً حيةً لا ترفض التراث جملةً ولا تجعله مقدساً. وتساعدنا الأدوات التي يقدمها ياسين في خلق حالة حوارٍ أخلاقيٍّ مع التراث بنوعٍ من

الثقة، وأيضاً بنوعٍ من التواضع، حيث يمكننا من استعادة المفاهيم الأخلاقية الكبرى التي ضيقت المؤسسة الدينية التقليدية مساحاتها في الفكر الإسلامي، وعلى وجه الخصوص، الجانب التشريعي فيه، والتي قننت، أيضاً، الكثير من الفكر الإسلامي، وإمكانات الإبداع الهائلة، تحت ضغوطٍ سياسيةٍ ومصالحٍ عسكريةٍ ومذهبيةٍ.

يركز ياسين في معظم كتاباته على إشكاليتي السلاح والمرأة كفضاءاتٍ لدراسة ما حدث في عصر التدوين. ولهذا من الأمثلة التي يقدمها ياسين عن التضييقات الفقهية لحساب مصالح توسعيةٍ هي «آية السيف» (كما يتم الإشارة إليها، في المنظومة التقليدية) في سورة التوبة، والتي تأتي آياتها في ظرفٍ محليٍّ محددٍ بعد فتح مكة في سياقٍ سياسيٍّ وعسكريٍّ، ومن الممكن عدّها، إذا قمنا بإسقاطاتٍ تاريخيةٍ معاصرةٍ، أنها تدخل ضمن ما نسميه حالياً بـ«أحكام الطوارئ» (أو فيما يعرف، في الدراسات الانتقالية، بتدابير ما بعد النزاعات في الـ100 يوم الأولى بعد سقوط أو انهيار نظامٍ سياسيٍّ).

وهنا تكمن دقة تحريات ياسين، عندما يشرح تأثير مصالح السلطة على تشكل المعارف الدينية. فمثلاً، بسبب مشروع الفتوحات العسكرية، قامت المؤسسة الفقهية بعكس حالة الطوارئ، لتحويلها إلى حالة الدستور الثابت، فحولت، بذلك، آيات التوبة لتكليفٍ مفتوحٍ نافذٍ، حيث قامت بفتح باب الجهاد على مصراعيه على غير المسلم، بشكلٍ مطلقٍ، كما يشرح ياسين، وبالتالي خلق قطيعة مع

الذات والآخر، تحت مسميات دار الحرب ودار الإيمان، وكأن الحرب هي الحالة الأساسية في الإسلام، بينما السلام هو الحالة الاستثنائية. ويناقش ياسين، بشكلٍ رائعٍ، كيف يقلب هذا مفاهيم القرآن التي تدفع نحو أفقٍ أخلاقيٍّ لا يقبل المساومة في إكراه الدين، والتي كرسَتْ فيه الآيات، في سنوات الوحي الأولى، عدم أذية الناس في معتقداتهم. وعندما نفهم ملابسات هذه القضية، كما يشرحها ياسين، يتضح لنا أكثر كيف تخلص المشرعون الأوائل، بسرعةٍ بالغةٍ، من القسم الأكبر من القرآن، عندما قام الفقه التقليدي (أو المنظومة السلفية، كما يسميها) بنسخ معظم آيات القرآن الأخلاقية، وخاصةً في التعامل مع الآخر. وهذا ما يجعلنا نفهم، أيضاً، حرص بعض التوجهات القرآنية، في اللحظة الراهنة، على رفض فكرة النسخ في القرآن؛ لأن النسخ، كما يظهره مشروع ياسين، كان أداةً سياسيةً خطيرةً للتخلص من معظم الأحكام المفتوحة، زمانياً ومكانياً، والقواعد الأخلاقية الإنسانية التضمينية في القرآن، لحساب أحكامٍ سياسيةٍ محليةٍ ظرفيةٍ.

ما يجعلني أقدر مشروع المستشار ياسين، وأعتبره دفعةً معرفيةً مهمةً، لكل المهتمين بالتراث الإسلامي، وبالأخص المهتمين بالدراسات الشرعية، هو أنه يساعد على تحفيز قراءاتٍ نقديةٍ جديدةٍ لأركيولوجيا المعرفة الإسلامية، بالمعنى الفوكوي، وظروف تراكماتها السياسية، وأهمية تقصي المصالح والامتيازات التي ساهمت في تشكيلها. ولأن ياسين لا يتنازل عن النظر إلى المضمون

الأخلاقي للنص، فهو بذلك يخلق، أيضاً، تمكيناً أخلاقياً، لإيجاد حلولٍ واجتهاداتٍ جديدةٍ للاستجابة لمشكلات وقتنا الراهن. ليس لاستنباط فقهٍ جديدٍ، بالضرورة، على الرغم من أن هذه المساحة، أيضاً، تصبح ممكنةً في مشروعه، لكن أيضاً؛ لأنها تفكك الكثير من الأغلال التي ربطت الفكر الإسلامي داخل سياقاتٍ ضيقة جعلت وعينا الجمعي ينفصل ثقافياً ونفسياً عن الكثير من القيم القرآنية العليا، بل يساعدنا لفهم كيف فقدنا الصلة الأخلاقية العميقة لسلوكيات وأخلاقيات الرسول ﷺ ونجاحاته الاجتماعية والسياسية، عندما حبسنا أنفسنا في صيغٍ لغويةٍ مثبتةٍ، زمانياً ومكانياً، كما فعل البعض باستخدام الحديث. فعلى الرغم من أن ياسين يشيد بمحاولة علم الحديث تقنين وغربة حجم من الأحاديث يكاد يصل لنصف مليونٍ إلى خمسة آلاف حديثٍ متفقٍ عليه، لكنه ينبهنا، أيضاً، إلى إشكاليةٍ كبيرةٍ حدثت في علم الحديث. فهو يشرح لنا، أيضاً، أن الخطورة تكمن، حتى في هذه الحالة النقدية تجاه كتلة الحديث، في إيقاف آليات الاختيار والتمحيص. والتي أفقدت علم الحديث حيويته وآلياته النقدية الداخلية، عندما تم اعتماد الخيارات والغربة، في فترةٍ معينةٍ، كإنتاجاتٍ «نهائيةٍ ومقدسةٍ في حد ذاتها». (468)، وليس هذا، فقط، بل عندما استفحل الأمر، وتوغلت الممارسات الفقهية، «حتى انتهت إلى الإقرار، صراحةً، بنسخ السنة للقرآن»، كما يشرح ياسين. (447).

وبسبب هذه التفاصيل النقدية نحو آليات تشكل المعارف

الإسلامية، فإن فهم مشروع غادامر يعطي، أيضاً، زخماً لمشروع ياسين؛ لأنه يساعدنا على استعادة ذواتنا الفاعلة أمام التراكم المعرفي الإسلامي الهائل، ويمكننا، أيضاً، من إعادة قراءة النص القرآني، بتذوقٍ وتقديرٍ. وحتى إنه من الممكن إعادة قراءة بعض من الآيات التي قال عنها ياسين إنها ممعنةٌ في المحلية، مثل آية الظهار، بطريقةٍ جديدةٍ، عندما نسمح لأنفسنا بالتفاعل مع محتوى النص نفسه، كما يوصي غادامر. فمثلاً يقدم ياسين فكرة سورة المجادلة على أنها تقوم بمعالجة عادةٍ عربيةٍ آنيةٍ، أو كما قال «ممعنة في المحلية»، حيث كان الرجال العرب يمارسون، من خلالها، هجر زوجاتهم، لكن، كقارئةٍ أعيش في هذا العصر، ومع تأثير التراكم المعرفي النسوي عندي، يصير نوعٌ جديدٌ من «انصهار للآفاق». فعندما أقرأ بداية سورة المجادلة، أجد اندماجاً وانصهاراً بين أفقي الذاتي وأفق النص، بشكلٍ يجعلني أرى تناسباً وتلاؤماً لمشكلة غياب المرأة عن النقد والإنتاج الثقافي. فعلى الرغم من أن الآية قد تبدو ممعنةً في محليتها، فيما يخص عادة «الظهار»، لكن لما أسمع بداية السورة: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(١)، أجدني أسمع آياتٍ تركز على أهمية نقد المرأة للممارسات الذكورية في مجتمعها، بل إن شكواها وجدالها يتلقاهما الله كحوارٍ «والله يسمع تحاوركما». وحتى عادة الظهار، نفسها، عندما ندخل في تأويل مدلولاتها، فإننا نجد أنها محملةٌ بمعانٍ كثيرةٍ في عرض مشكلة

استدارة المجتمع الذكوري عن صوت المرأة، وحضورها الفيزيائي، في المجال العام.

ولذلك، فإن قراءة هذه الآية، من أفقنا، وبمنظور نسويٍّ، رغم أنها قد تبدو وكأن لها خصوصيةً تاريخيةً ومنغلقةً، داخل إطارٍ ثقافيٍّ معين، في الظروف المحلية العربية، تجعلنا قادرين، مع أدواتنا التأويلية النسوية، على إعادة سماع معانيها الغنية والقابلة لاحتمالاتٍ مستقبليةٍ جديدةٍ، لاستعادة المرأة مكانتها في إنتاج الشكوى، والنقد الثقافي، ضد زخمٍ ذكوريٍّ كاسرٍ. ولهذا، كما ينقل المستشار ياسين عن علي بن أبي طالب إن القرآن حمال أوجه، فإننا نرى أن هذه الأوجه تظهر، بتعدد قراء القرآن، وبتعدد آفاقهم التأويلية، حيث تسهم هذه الرؤى المتعددة في خلق فضاءٍ معرفيٍّ أوسع، ومن ثم، رفع السقف الأخلاقي للنص، وإنقاذه من قراءاتٍ ضيقةٍ تخدم مصالح فئاتٍ معينة. ولهذا، فإن الهم الذي يحمله المستشار ياسين، في محاولاته لفهم الاستعصاء الفكري المعاصر، يُظهر إلى السطح، بشكلٍ أكثر وضوحاً، التساؤلات العميقة التي عبرت عن نفسها، بأشكالٍ مختلفة، في آخر مئتي سنةٍ في العالم الإسلامي، والتي ظهرت بعضها، كمحاولاتٍ فرديةٍ وجماعيةٍ، لفهم تموضعنا التاريخي، في عالمٍ فقد فيه المسلمون دوراً قيادياً في الإنتاج المعرفي، وزمام القرار المحلي، والسيادة السياسية. فبعد الصدمة الحضارية مع دخول القوى الاستعمارية إلى كثيرٍ من مناطق العالم الإسلامي، تشكلت، أيضاً، ارتكاساتٌ

فكرية متأثرة بهذه الظروف. ومع تفوق الغرب بتسارع متزايد، ما زلنا نرى إيقاع مصالح السلطة والصراعات، في تشكل وتكون ذاكرتنا الإسلامية، والتورط في أعمال العنف، أو إنتاج خطاباتٍ دفاعية، لتخفف مشاعر النقص الحضارية، أو فقدان «الشعور بالأناقة»، كما كان بن نبي يسميها.

وأشعر أن موقف غادامر، بسبب تركيزه على الآلية الأفقية، ورفض الاستعلاء أو الانخفاض في الحوار، يمكننا من استعادة القراءة، كحدثٍ جديدٍ، وخاصةً لفئاتٍ تم تغييبها. وفي حالتها، أركز على تغييب النساء الممنهج الذي أقصى صوتها عن قراءة النص وإنتاج المعرفة، بما فيها المعرفة الدينية، وتقديم مجادلاتها وتشكيها إلى الله (على الرغم من أننا نعرف أنه، في العصر العباسي لوحده، تم توثيق أكثر من 8 آلاف لأسماء عالماً وفقهاءً ومحدثات).

كل ما يحدث حولنا يحفزنا على التأمل والتأويل، ومن ثم، على الاعتراف بحالتنا الوجودية التحاورية. فنحن، أيضاً، نعيش في عصرٍ ضيقت فيه معاني حقوق الإنسان التي تم انتاجها، فلسفياً وفكرياً، لصالح قوى عسكرية واقتصادية تسيطر على تضاريس العالم وموارده، بأدواتٍ نوويةٍ قادرةٍ على إنهاء الحياة على كوكبنا الأزرق. وهذا يجعلنا، أيضاً، نعي أننا مخلوقاتٌ تاريخيةٌ، ونعيش ضمن زمنٍ ما تزال قوة السلاح والإكراه تهيمن فيه لحساب مصالح اقتصادية واستراتيجية عالمية، ويتم فيه إنتاج المعرفة في ظروف القوة والسلطة. ولهذا، من المهم أن ندرك أن كثيراً من قراءتنا

النقدية المعاصرة للتراث، تقع، أحياناً، في خانة «التابع»، كما سمّتها المفكرة الأمريكية-الهندية، غياتري سبيفاك؛ أي التابع والمقلد للغرب. ومن ثمّ، فإن كثيراً من رغبتنا في نقد التراث خاضعٌ، أيضاً، لضغوطٍ خارجيةٍ، ورغبةٍ في تقليد الغالب المنتصر، عالمياً، الآن، كما في مصطلحات ابن خلدون. ولهذا، فإن الحوارات الأفقية التي تقدر على رؤية تموضعها التاريخي، وليس فقط، تموضع التراث التاريخي، تمكننا من فتح زوايا نقدية أكثر تجاه علاقات القوة والهيمنة التي نشهدها في عصرنا؛ لأنها تساعدنا في توسيع أفقنا الأخلاقي المحلي، لإعادة قراءاتٍ متعددةٍ للذات والآخر، بطرائق تبث روح التفاؤل والعناد والإصرار على إنسانيتنا المشتركة وتحدياتنا المشتركة. فنحن، الآن، نعيش في كوكبٍ ضاقت فيه الحدود الجغرافية، بينما اتسعت فيه إمكانيات الضمير الإنساني وإمكانات الحوار الحقيقي.

د. حسام الدين درويش:

جزيل الشكر لك، دعونا ننتقل، مباشرةً، إلى الأستاذ جمال.

أ. جمال عمر: مقدمة في نقد لاهوت الدين والتدين⁽¹⁾

1- بنية خطاب عبد الجواد ياسين

كلما ازدادت الضغوط على تجمعات المسلمين، وخصوصاً

(1) نُشر هذا النص في موقع مؤمنون بلا حدود، في 01 شباط/ فبراير

2025، وهو موجودٌ على الرابط التالي:

الندوة-العلمية-الأولى--حول- <https://www.mominoun.com/articles/> المشروع-الفكري-للمستشار-عبد-الجواد-ياسين-9443

العرب منهم، بسبب التراجع، والتفكك، والانفجار، من الداخل، والتفجير من الخارج، كانت الحاجة ماسة إلى محاولات تفسير ما يحدث، فكان خطاب عبد الجواد ياسين «1954/ 1373» وتجربته كقاضٍ وكمتمِّم سابق للسلفية الدينية نظرياً، وليس تنظيمياً، ومحاولته الخروج من أسر السلفية فيما بعد. فقد حاول خطاب عبد الجواد ياسين فعل ذلك، من خلال مقولات «الدين» و«التدين» و«الديانة»، والسعي إلى التفرقة بين جوهر الدين، الذي هو مطلقٌ وإلهيٌّ وقادِّمٌ من خارج الاجتماع، ومفارقٌ وأزليٌّ ومؤبَّدٌ، وغير قابلٍ للتعدد ولا للتطور، وحصره ياسين في عنصرين؛ الأول «الإيمان بالله» - الذي هو مكوِّنٌ فطريٌّ في الإنسان - والثاني «الأخلاق الكلية». ويفرق ياسين بين هذا المكون الجوهرى «الدين» و«التدين»، الذي هو ممارسة الإنسان لهذا المطلق في الواقع الاجتماعي. أما «الديانة»، فهي ما تجسَّد في التاريخ من المذاهب ومن ممارسات السلطة الدينية والسلطة الحاكمة على أنه الدين.

ويسأل عبد الجواد ياسين سؤالاً مهماً: هل الدين كله إلهيٌّ أبديٌّ مفارقٌ ثابتٌ؟ أم إن منه ما هو نسبيٌّ متغيِّرٌ ووليد الاجتماع والتاريخ والسياسة؟ ويحاول ياسين التعرض للعقل الديني الذي يرى أن الدين كله مفارقٌ، كما يتعرض، أيضاً، للدرس الاجتماعي الحديث الذي تعامل مع الظاهرة الدينية، ومع الدين، على أن مصدرهما كله من الاجتماع البشري. وقد حاول ياسين الإجابة عن هذه الأسئلة، فقال إن الإلهي والأبدي والمفارق من الدين هما «الإيمان بالله»

و«الأخلاق الكلية»، وهما الثابتان، فقط، منه، وأضاف أن في الدين ما هو نسبيّ، وما هو متغيّر، ومتطوّر، مثل التشريع. ففي الشريعة الإسلامية، جاء القرآن، مُنجماً على مدى بضعة وعشرين عاماً، وحدث تطور للتشريعات، من خلال النسخ، مما يعكس الحالة الاجتماعية والاقتصادية للناس الذين خاطبهم النص وقت الوحي.

ونبّه ياسين إلى أن تصور الدين، كمفارقٍ كله، يتصادم مع فكرة أن موضوع الدين هو الإنسان الذي هو، بطبعه، متغيّر ونسبيّ، ويتم الاتصال به عبر نصّ لغويّ، واللغة وسيطٌ اجتماعيّ. كما أن الإنسان هو الكائن الذي يتدين بهذا الدين؛ أي يدركه، ويعبر عنه، ويدعو الآخرين إليه. فالإنسان، هنا، ككائنٍ وكظاهرة اجتماعية، يفرض ذاته على النص الديني، من خلال التدين، فيصبح في بنية الدين ما هو إلهيٌّ مُطلقٌ، وثابتٌ، وما هو اجتماعيٌّ، متدّين. فيه الإيمان بالله والأخلاق، من جهةٍ، وفيه ما هو متغيّر وغير ثابتٍ، من جهةٍ أخرى.

وحسب هذا التصور، يكون القرآن متضمناً لنوعين من الأحكام: ما هو إلهيٌّ مُطلقٌ ثابتٌ، وما هو اجتماعيٌّ متدّينٌ متغيّرٌ ونسبيّ. تعامل القدماء مع القرآن بأن كل ما ذكر في القرآن، وورد فيه، هو مُطلقٌ، لأنه في النص، حتى أصبحت النصية مرادفة للإطلاقية، حيث إن التشريع تطور داخل القرآن في النسخ، وتضمن القرآن اجتماعياتٍ قابلةً للتطور، من خلال تنجيّمه الذي استمر سنواتٍ، ومن خلال أسباب نزوله، ومن خلال النسخ والمنسوخ.

هكذا يصور عبد الجواد ياسين المشوار: جاء التدين من التاريخ والاجتماع، وليس من عند الله، وهو يشمل كل هذا التراث البشري، فهماً وتطبيقاً وممارسة. وقد صبغت هذه البنية الدين ذاته ببصماتها التي تراكت عبر السنين، فأضافت ما يدعو إلى الكراهية والبغض التي تم تقديمها بوصفها جزءاً من الدين. ويجعل ياسين مرحلة التأسيس، في فترة نزول الوحي على النبي، أصل الدين، حيث عاد بعدها تأثير الاجتماع، فأصبحت بنية التدين تُحدث تأثيراً كبيراً، سواء بتبلور الدولة كسلطة أو عبر الفتوح العسكرية، واعتمادها على ثقافة الغزو كمثلة لاجتماعيات القبيلة العربية، كما أثرت التعددية السكانية والثقافية في هذه الدولة الإمبراطورية على الفقه وتطوره. وكذلك أثرت مسألة الصراع على السلطة في ظهور التعددية المذهبية، وتعددية اللاهوتية وظهور تعددية تشريعية في الأحكام وتعددية ثقافية، وحتى على مستوى ما يسميه ياسين قانون الإيمان، مثل ما حدث مع التشيع، حول مفهوم الوحي والنص وولاية الإمام، واستمرار التواصل بين السماء والأرض.

وفي نظر ياسين، أصبحت البنية في تاريخ المسلمين هي: هياكل اقتصادية رعوية، واجتماعياً قبلية. وعقلياً، ساد العقل اليوناني وغلبة الأفلاطونية عليه، غير أن هذه البنية التي استمرت لقرون - كما يوضح عبد الجواد ياسين - تعرضت إلى تحدٍّ كبير مع الحداثة ومع الرأسمالية، حتى أصبحت المجتمعات أمام حياة أخرى. وهنا فرض سؤال التطور ذاته بقوة على الطرح التديني وعلى

العقل الديني، سواءً في التشريعات أو الطقوس. لكن ظلت فكرة الإيمان والأخلاق الكلية صامدةً. وهذا هو سبب المشكل الذي تواجهه مجتمعاتنا، في التناقض بين حركة التدين (السلفية التقليدية) والهياكل الاجتماعية، أو بعبارةٍ أخرى: التناقض بين النظام الديني والنظام الاجتماعي، كما يرى ياسين، وأن أزمة الإصلاح الديني، خلال القرنين الماضيين، أنه تم من داخل النظام الديني.

يبحث ياسين على إعادة النظر في المفاهيم الكلية للنظام الديني، وفي القلب منها: اللاهوت، ومفاهيم التدين والدولة، التي قامت في تاريخنا بما قامت به الكنيسة في العصور الوسطى المسيحية. أعلنت الدولة، عندنا، ذاتها دولةً مسلمةً حارسةً للدين، وورثت المنظومة الفقهية هذا الدور، ضمناً، مع الدولة. ويرى أن للبنية «الأشعرية الشافعية» دوراً كبيراً في ذلك، وأن فكرة المقاصد، وفكرة المصالح، لا تكفيان لتجاوز الأزمة، وأن المذهبية - سواء الفقهية أو اللاهوتية - هي أساس المرض.

نسق خطاب عبد الجواد ياسين يدرك البعد التاريخي والشامل - بما يحمله من اجتماع وسياسة واقتصاد - في تركيبة النص الديني، وقد خطا خطوةً كبيرةً في تفرقة، في داخل النص الديني، بين ما هو ثابت أبدي - حصره في «الإيمان بالله» كفطرة إنسانية، وليس كفكرةٍ للاهوتية، كما ظهرت في المذاهب، وفي الأخلاق الكلية - وما في الدين من متغيرٍ ونسبيٍّ، مثل التشريعات. وكذلك أدرك ياسين بشرية التراث وتاريخيته، وهو ما أسماه بالتدين، بل

ودور هذا التدين - الذي شكّله الاجتماع والتاريخ - وصبغه للدين ذاته بصبغته. فياسين ينطلق من مفهوم لإسلامٍ جوهريٍّ، مفارقٍ، أبديٍّ، ثابتٍ، ويقترب من التصورات الصوفية.

2- لاهوت الإسلام

يحاول عبد الجواد ياسين تفكيك المنظومة «الشافعية الأشعرية» التي سادت في التدين من داخله. وكان قد تناول عملية التفكيك، من خلال تفكيك «السلطة في الإسلام»، التي تناول فيها العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، كما تناول الجزء «التشريعي/الشافعي»، في كتابه «الدين والتدين»، ويحاول تناول الجزء «اللاهوتي/الأشعري» في كتابه «اللاهوت»، وهذا يحتاج إلى درس تفصيلي أوسع، ليس مكانه هذا النص الذي هو بمثابة «مقدمة». أركز هنا على الفصل الثالث من الكتاب الذي خصصه لـ«لاهوت الإسلام»⁽¹⁾ ص 281.

يحاول ياسين هنا التركيز على فكرة «هل اللاهوت الإسلامي نتاج تلاقي "عبريٍّ عربيٍّ؟"» ص 285. ويفعل ذلك حذراً ومنبهاً إلى أن موقفه النقدي «موجهٌ إلى هذا الشكل التاريخي، وليس إلى فكرة الدين في ذاته»، بل يصرح بأن موقفه «يصدر عن انحياز قبليٍّ لقضية الإيمان»، التي يرى أن «التدين التاريخي التقليدي لم يحسن

(1) ستم الإحالة في النص لرقم الصفحة من طبعة كتاب عبد الجواد ياسين، اللاهوت: انثروبولوجيا التوحيد الكتابي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط 1، 2019.

تمثيلها بمقاييس الدين المحض، مثلما أن الطرف الوضعي التقليدي لم يحسن التعاطي معها بمقاييس العلم الموضوعية» ص 282. وموقف ياسين هنا موقف المنحاز للإيمان طبقاً «للدين المحض»، الذي لم يفهمه الطرفان حق الفهم، فيما سيقدم الفهم الصحيح. وعلى الرغم من إدراك ياسين، بل وتصريحه، بأن اللاهوت، في النهاية، لا يمكن إدراكه إلا تصوراً، وأن كل تصور هو فعلٌ إنسانيٌّ، «تقوم مادته على تصور الذات»، مهما كان مفارقاً للعالم، يظل مُحجماً عن الخطو بأن اللاهوت مجرد تصورات إنسانية عن الغيب. فهو متحسبٌ «لحساسيات العقل الديني التقليدية، التي لا يريد - عبد الجواد ياسين المؤمن - الدخول معها في مواجهة سجالية» ص 281، ويؤكد أنه ناقدٌ، وليس خصماً.

بهذا الحذر من «السجال»/ الصدام؛ وذلك الانحياز المسبق «للإيمان طبقاً للدين المحض»⁽¹⁾ شكلاً، تناول ياسين اللاهوت كما ينبغي أن يكون، طبقاً للدين المحض، أو اللاهوت، كما تشكّل في التدين التاريخي، طبقاً لاجتماع إنسانيٍّ، بل وتعامل ياسين، شكلاً، مع نصوص القرآن، ومحاولات تقديم قراءة لها، خارج إطار التراث التفسيري في تاريخ التدين الإسلامي الذي لم يستطع

(1) ربما بالتحليل الدقيق، قد يكون الإيمان طبقاً للدين المحض، هو الإيمان كما عاشه الطفل عبد الجواد ياسين في رحاب أسرته وإيمان الأم تحديداً. رغم ليبرالية الأسرة ذات الانتماء الوفدي، كان إيمانها «طبيعي» غير متكلف، يعكس الإيمان كما يتصوره ياسين كـ «دين محض».

إدراك الدين المحض، وعجز التيار الوضعي الموضوعي عن إدراك الظاهرة الدينية الإبراهيمية وروحيتها. وعلى الرغم من إدراك ياسين البعد التاريخي وحرصه عليه⁽¹⁾، فإنه يهمل الدور المركزي لتصورات اللاهوت في تشكيل الفقهي⁽²⁾، والدور المركزي للسياسي في تشكيل اللاهوتي وبعده الفقهي، بل والثقافي⁽³⁾، الأمر الذي يحتاج إلى دراسة أعمق، لمعرفة سبب ذلك عند ياسين، وهل هو جزء من تجنب الصدام/ السجال فقط، أم هناك عوامل أخرى؟

(1) سواء في كتابه «السلطة في الإسلام» عن تتبع المفاهيم الكلامية عند الفرق «من رحم الوقائع والتطورات السياسية». وحتى في كتاب «اللاهوت» يدرك ذلك، ص 395 وهامش 403. ورغم أنه ياسين يرجع للدولة في الإسلام بأنها كانت الحامية للدين وقامت بما يشبه دور الكنيسة في تاريخ المسيحية؛ أي دور السياسي في تشكيل الديني.

(2) «في المدونة الرسمية السنية - حيث يسيطر الفقه على الكلام وحيث أدت نظريات الشافعي الأصولية إلى تثبيت مدرسة الحديث ذات الأفق النقلي الضيق - يظهر التشدد واضحاً حيال التفكير الصوفي والفلسفي»، عبد الجواد ياسين، اللاهوت، ص 407.

(3) صراع دائم بين مركزية علم أصول الفقه في تشكيل العقل الذي ساد عند المسلمين، كما توجه الشيخ مصطفى عبد الرازق (1985 - 1947) وصار علي ذلك محمد عابد الجابري (1935 - 2010) وهنا كذلك عبد الجواد ياسين. في حين هناك اتجاه آخر يجعل من علم الكلام أو علم أصول الدين صاحب الدور المركزي في تشكيل الرؤى التي كونت العقل الذي ساد عند المسلمين، والدور المركزي للصراعات السياسية في تشكيل هذه الرؤى، ويمثل هذا التيار كثيرون منهم حسن حنفي (1935 - 2021) ونصر أبوزيد (1943 - 2010)، وعلي مبروك (1958 - 2016).

ومن المُلفت للنظر أن ياسين، حين ينقل آراء عن أبي الحسن الأشعري ينقلها عن الجويني، وعن ابن عساكر، وليس عن الحسن مباشرة، كما في ص 427 - 428، والهوامش فيها.

وياسين يحيل إلى نفسه وإلى مؤلفاته، فيما يخص «اللاهوت الإسلامي»، ربما لأنه، في النهاية، يقدم قراءته هو «للدين المحض/ المطلق»، المخالفة حسب تصوره لقراءة من سبقوه، الأمر الذي يحتاج إلي تقصي من باحثينا. وعلى الرغم من مركزية الشافعي، في الدرس الفكري الذي يقدمه عبد الجواد ياسين لتراثنا في كتاباته السابقة، فإن ياسين يشير، دائماً، إلى ما فعله الشافعي (767/ 150 - 820/ 204)، لكنه لا يشرح لنا كيف فعله، ولماذا فعله معرفياً، وفي هذا الكتاب الذي تناوله، تحديداً، لاهوتياً. فعلى الرغم من أننا في ظل دراسة من المُفترض أنها «أنثروبولوجيا» للاهوت، من قبل عبد الجواد ياسين، فنحن نفتقد الأسس اللاهوتية التي أقام عليها الشافعي حججه، وكيف وظفها، ولماذا.

نقطةٌ أخيرةٌ، في هذا السياق، تحتاج إلى تقصٍ، وهي نهج عبد الجواد ياسين في تأويل نصوص القرآن، حيث يطابق بين فهمه ودلالة القرآن بطريقةً ضمنيةً، فيقول: «نحن نرصد مفهوم التوحيد كما طرحه القرآن، لا أتكلم عن معانٍ يمكن استنباطها من النص عن طريق الاستدلال التحليلي، فهذا ما سيفعله الكلام - يعني علم الكلام - لاحقاً، لكن أتكلم عن المعنى المباشر، كما فهمه

المتلقي الأول من الآيات؛ أي عن المعنى الظاهر الذي قصد إليه النص في سياق لحظته الثقافية» ص 431. فإذا كان الفيلسوف الألماني كانط (1724 - 1804) رابضٌ بفكره تحت خطاب عبد الجواد ياسين، فإن ابن حزم الأندلسي (994 - 1064م) موجودٌ، بقوة، تحت تلايف الخطاب، مما يحتاج، أيضاً، للفحص من باحثينا. والجانب الآخر في نهج ياسين في قراءة نصوص القرآن، أنه يقرؤها في ضوء أحداث السيرة، ويرفض، في الجملة نفسها، الاعتماد على «مرويات منقولة» هامش 370 ص 364، في حين أن السيرة، في النهاية، مجرد مرويات منقولة، بل إن مرويات السيرة مبنية على القرآن، أصلاً، لكن لهذا حديث آخر يطول.

عبد الجواد ياسين يريد حل مشكلة مجتمعه ومشاكل أمته، عبر نسقٍ توحيديٍّ جامعٍ متجاوزٍ للمذهبية، بكل صورها، فهو مسلمٌ، وفقط، وإنسانٌ حديثٌ. ورغم كل إنجازاته في الوعي التاريخي بالنصوص، وبتجربة المسلمين في التدين، وتشكيل التدين للدين، وفي تشكيل الديانة، ووعيه بالأسس اللاهوتية التي لم يتعامل معها خطاب الإصلاح الديني، وخصوصاً «الأشعرية/ الشافعية»، ودورها في الحد من ثماره، وأهمية التعامل معها نقدياً؛ لأن الأمر يحتاج إلى تفكيك المنظومة من داخلها، كما يفعل، لكن الأمر قد يحتاج إلى شيءٍ من المواجهات/ السجلات، التي يحاول ياسين، بقدر الإمكان، تجنبها، أو التقليل من احتقانها، فما زال ثمنها غالياً. من ناحيةٍ أخرى، إن تجنب هذا الانخراط قد يؤدي إلى

صِغَةً تنتهي عنده إلى تصوفٍ فلسفيٍّ «حديثٍ». فخطاب ياسين يحتوي داخله كل المتناقضات بجوار بعضها، مهماً الصراع السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي، الذي كان في قلب تجربته، هو ذاته، في التمرد النظري - وإن لم يكن تنظيمياً - على المجتمع، وعلى ما هو سائدٌ من استبدادٍ سياسيٍّ، وتقليدٍ دينيٍّ يُرسِّخ الاستبداد السياسي، ويبرر كل منهم وجود الآخر. والله أعلى وأعلم.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً، أستاذ جمال. الآن، سننتقل إلى المداخلة الأخيرة، وهي للدكتور عبد الباسط هيكل.

د. عبد الباسط هيكل: التجديد وحركة الاجتماع: لماذا لا يُعوّل عبد الجواد ياسين على دعوات تجديد الخطاب الديني؟⁽¹⁾

يعد عبد الجواد ياسين أحد أعلام حركة إصلاح الفكر الديني، وقد انطلق من داخل بنية المدرسة الحرفيّة/ الظاهرية التي تتمسك بظاهر النصّ، وترفض القراءة الثانية، وتجلى ذلك في كتابيه: «مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة»، و«تطور الفكر السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر»، لكنّه سرعان ما تجاوز أفكار تلك

(1) نُشر هذا النص في موقع مؤمنون بلا حدود، في 01 شباط/ فبراير

2025، وهو موجودٌ على الرابط التالي:

الندوة-العلمية-الأولى--حول- <https://www.mominoun.com/articles/> المشروع-الفكري-للمستشار-عبد-الجواد-ياسين-9449

المدرسة، مفككاً نسقها الفكري المغلق، منتقداً أفكارها عن قُرب، فانتهى إلى موضع أبعد ما يكون عن الموضوع الذي بدأ منه، فاتَّسع مفهوم القراءة، عنده، تبعاً لتنوع العلوم التطبيقية والفلسفية التي اطلع عليها، إضافةً إلى إلمامه المبكر بالعلوم التراثية. فالعقل كلما تعرّف على ثقافاتٍ متنوعةٍ، اتَّسع أفقه، وازدادت ثقته بنفسه، كجزءٍ من عالمٍ متعدد الأفكار والثقافات، وأصبح مرناً لا يتوقف عن مراجعة أفكاره ومواقفه باستمرارٍ، متقبلاً التغيير والتجديد الذي لا يأتي فجأةً، بل يحتاج إلى قراءاتٍ وتأملاتٍ. فعلى حدّ تعبير ياسين، «تحوّلات الروح لا تُولد، بل تتكوّن».

وينطلق ياسين، في دراساته، من خارج النطاق التقليدي المزدوج الذي ما يزال مبحث الدين أسيراً له: منهج اللاهوت ومنهج الفلسفة. ففي كلا المنهجين، يُغيّب البعد الإنساني/الاجتماع/الذات/السياقات الزمكانية، تارةً لحساب الموضوع الإلهي/المطلق الذي يظن العقل التقليدي الحرفي أنّ المطلق يستحوذ على المسألة الدينية برمّتها، وتارةً لحساب المعاني المجردة التي تتجاوز الإنسان ككائن اجتماعيٍّ، ويظهر ذلك، جلياً، عندما تُناقش المسألة الدينية من منطلق الدرس الفلسفي اليوناني القديم. ولا تقف إشكالية هذين المنهجين عند دراسة مبحث الدّين، بل يظهر أثرهما السلبي في الانتقاص من التجربة الروحية. فعلى مستوى التجربة الإيمانية الفردية، يرى ياسين أننا أمام الإشكالية نفسها، فـ «لا ندخل إلى مسألة الإيمان إلا عبر

هذين البابين، (الميتافيزيقا واللاهوت الرسمي / المؤسسي)، وكلاهما يعجز عن تقديم جواباتٍ شافيةٍ فيها؛ الميتافيزيقا بسبب محدودية الآليات العقلية (اليونانية) التي تشتغل بها، واللاهوت المدرسي الرسمي (المؤسسي)، الذي يصدر في عمومهِ عن ذات الخلفية الأنطولوجية التي تصدر عنها الميتافيزيقا ذاتها⁽¹⁾.

يستوقف القارئ في مشروع عبد الجواد ياسين عدمُ اكترائه بدعوة تجديد الخطاب الديني، فلا يُعوّل على مبادرات تجديد الفكر الديني المطروحة على الساحة؛ ويرى أنّها لن تُحقق غايتها، ويعزو الفشل المتكرر لتلك المحاولات إلى عدّة عوامل، في مقدمتها ضعف التطور الاجتماعي. فكل تجديدٍ دون حركة اجتماعٍ هو تجديدٌ مكذوبٌ. فإيقاع التطور الاجتماعي البطيء، نسبياً، لم يُسفر عن ضغوطٍ كافيةٍ لإحداث تغييرٍ بنيويٍّ داخل الفكر الإسلامي الذي لا يزال محكوماً بمكوناته السلفية. فإصلاح الفكر الديني لا ينتج، فعلياً، إلا بضغط التطرف الاجتماعي. فأى مقارنةٍ تجديديةٍ تُطرح قبل اكتمال التطور الاجتماعي تبقى مجرد مقترحٍ نظريٍّ يفتقر إلى إقرارٍ، فالنظام الديني الذي مرّ، من منظوره، بمرحلتَي تأسيسٍ، ثم مرحلة تجميدٍ، لن يُقدم، في تلك المرحلة، تنازلاتٍ طوعيةٍ، في منطوقه النظري، أو على مستوى السلطة، إلا تحت تأثير ضغط

(1) عبد الباسط سلامه هيكمل، مسيرة فكر، تناقض أم تكامل: طه عبد الرحمن، عبد الجواد ياسين، نصر حامد أبوزيد، القاهرة، نيوبوك للنشر والتوزيع، 2021، ص 153-154.

التطور الاجتماعي، فهي الآلية الوحيدة لإحداث تغييرٍ أو تجديدٍ في النظام الديني.

وعلى الرغم من أن ثمة علاقةً مركبةً تربط النظام الديني بالاجتماعي، لكنّ تلك العلاقة لم تسلم من تناقضٍ، في حالة المسيحية الغربية، ومن توترٍ، في المحيط الإسلامي؛ لأنّ الفكر الديني والفعل الديني تمّ تثبيته/ تجميده، بمنحه وصف المقدّس، بينما النظام الاجتماعي لا يكفّ عن التغير، تبعاً لطبيعة الاجتماع المتطورة وقوانين العالم. ويعزو ياسين توقف علاقة النظام الاجتماعي بالديني، في مجتمعاتنا، عند أعتاب التوتر، دون أن تتجاوزه إلى تناقضٍ جذريٍّ تراكميٍّ، إلى أسبابٍ من أهمّها ضعف وتيرة التطور الاجتماعي. فلا أمل في تطوير التدين/ الفكر الديني/ الممارسة الدينية إلا بتطوير وتغيير هياكل الاجتماع الكلية، فما زلنا نعيش القبلية العشائرية اجتماعياً، على الرغم من تحولنا إلى الدولة الحديثة، وما زالت المثالية اليونانية السابقة على المنهج التجريبي حاضرةً في العقلية العربية، على حساب العقلانية النقدية، وما زالت الهياكل الاقتصادية رعويةً. فمن دون تطورٍ في الهياكل الاجتماعية، لن يكون هناك تطورٌ إصلاحيٌّ في الفكر الديني الذي يُواجه التغيّرات بإنتاج تطوراتٍ محدودةٍ موظفاً آليات الماضي المعرفية التي قد تُحدث حراكاً، لكنه لا يُمثّل نقلةً كبيرةً، ولن يُجيب عن أسئلة الواقع المتسارعة.

يُميز ياسين، بوضوح، بين تطورٍ اجتماعيٍّ حقيقيٍّ يدفع إلى

التغيير وتطور اجتماعيٍّ مكذوبٍ تدفع فيه السلطة السياسية إلى التغيير. فلا يُعوّل ياسين على مبادرات التجديد الديني التي تطرحها الدولة، بين الحين والآخر؛ فالدولة من منظوره لا تبدو واثقةً من قدرتها على اقتحام معضلة التجديد الذي يُوافق مُيولها الحداثية. فهي مترددةٌ بين دورها الحداثي ودورها الديني الذي تَقَمَّصته، لأسبابٍ وأغراضٍ سياسيةٍ. فهي، وإن كانت غير مؤمنةٍ به، تماماً، لكنّها دُفعت إليه دفعاً، تحت الضغوط الأصولية المتفاقمة التي صارت تسحب من الرصيد المعتدل للتدين الشعبي العام، أضف إلى ذلك انشغال الدولة الدائم بمشاكل أخرى، ومواقف أكثر تعقيداً.

من جانب آخر، يُفند ياسين فكرةً كثيراً ما تتردد، وهي تحميل المؤسسات الدينية مسؤولية فشل التجديد، واتهامها بأنّها العقبة الكؤود في مسار التجديد. فيرى ياسين أنّه لا توجد مؤسسةٌ جامعةٌ لها صفة تمثيل الإسلام، حيث تملك صلاحية إقرار تعديلاتٍ وتجديداتٍ جوهرية. وأنّ الهيئات التي يُشار إليها بوصف المؤسسة الدينية إنما هي إشارةٌ مجازيةٌ وغير دقيقة. ففضلاً عن افتقارها إلى تفويضٍ نصيٍّ لتمثيل الديانة، لا تحظى هذه الهيئات بقبولٍ جمعيٍّ داخل المحيط الإسلامي المنقسم أصلاً على المستوى المذهبي والسياسي. فهي واقعياً تعيش تحت ضغوطٍ مزدوجةٍ من قبل الطرح الأصولي والإشعاع الحداثي معاً؛ فالمؤسسات الدينية متهمّةٌ من وجهة النظر الأصولية بأنّها جهاتٌ متساهلةٌ وخاضعةٌ لأغراض

الدولة العلمانية، ومتهمة، من وجهة نظر الحداثة، بأنها مؤسسات سلفية جامدة إلى أبعد مدى.

ولا يُعفي ياسين الهيئات الدينية الرسمية من تناقض، فعلى الرغم من توافقها المعلن مع التوجه الحداثي للدولة، فُتُها تواصل دورها الوصائي حيال أي مقارنةٍ تغييريةٍ داخليةٍ أو خارجيةٍ، وتمتنع عن تقديم طرحٍ تجديديٍّ جذريٍّ يتجاوز الحلول الفقهيّة الجزئية، فُتُساهم، بتمسكها الحرفي بالمدونات المذهبية التي تُمثل كل منها نسقاً مغلقاً، في ترسيخ حالة الجمود التي يعيشها الفكر الديني. فتتجاهل طروحات تغييرٍ جذريةٍ، من قبيل إعادة النظر في طبيعة التشريع الذي يظلّ، من منظور ياسين، فعلاً اجتماعياً، وإن تبنّاه نصّ دينيٌّ. فالشريعة، بوصفها قانوناً، متغيرةٌ؛ لأنّ القانون متغيرٌ بطبيعة الاجتماع؛ والمتغير ليس من جوهر الدين، بما أنّ الدين مطلقٌ.

وللوهلة الأولى، يبدو الإصلاح في العالم الإسلامي ميسوراً، لغياب المؤسسة الدينية المركزية التي لا يتحقق التجديد إلا بإزاحة سيطرتها، على غرار ما حدث مع الكنيسة، مرةً بالضغط الاجتماعي الذي قامت به حركة التجديد البروتستانتية، ثم بالانقلاب الجذري الشامل عند القرن التاسع عشر. لكنّ المتأمل سيجد الأمر أكثر تعقيداً. فالدين الإسلامي، في مرحلة التأسيس الأول/ الوحي، لم يسند إلى هيئةٍ أو فردٍ صلاحياتٍ، بعد النبي المؤسس، لكن ألزم الجميع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهو ما سيفهم خطأ،

وسيتولّد عنه فرقٌ وجماعاتٌ، لا سيما في ظل التداخل المبكر بين الديني والسياسي في مرحلة التأسيس الثاني/ حقبة التدين التي أُسند فيها للدولة دورٌ مؤسسيٌّ، كحارسة للدين، بعد أن تمّ الربط بين الدين والدولة، وبين الدين والتشريع. فُمنح للفقهاء مهمّة شارحي الشريعة، وصار الفقهاء والدولة/ السلطة يتقاسمان الأدوار التقليدية للمؤسسة الدينية. وحتى بعد أن تراجع دور الدولة الإسلامية الحارسة، ظلّ الفقه يُحافظ على سلطته المعنوية الموروثة (حماية اللاهوت/ تفسير الشريعة/ خدمة الطقوس)، وهي السلطة التي جرى تأميمها، لاحقاً، من قبل الدولة الوطنية التي حوّلت الفقهاء إلى هيئاتٍ إداريةٍ ملحقةٍ بالجهاز الحكومي، وعادت، في إطارٍ عصريٍّ مخفّفٍ، إلى تقمص دور الدولة الحارسة للدين.

من جانبٍ آخر، لا يُعوّل ياسين على أيّ تجديدٍ في البنية الفكرية للحركات الأصولية، فهي تحتفظ بموقفٍ مضطربٍ عاجزٍ لا يُنتظر منه أيّ تغييرٍ؛ فالتجارب العملية للحركات الأصولية التي وصلت إلى الحكم كشفت عن عدم جدية تلك الحركات في التعاطي مع قضايا الإصلاح الديني، فلم تُقدّم الحركة الأصولية ما يُمكن وصفه باجتهادٍ واضحٍ، على المستوى النظري، لتجاوز المعضلات الجذرية التي تنطوي عليها مسألة «تطبيق الشريعة»، الشعار الأكثر استحواداً وحضوراً في خطابها. كذلك لم تُقدم اجتهاداً واضحاً، على المستوى العملي، لمواجهة الصعوبات التفصيلية التي جلبها التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي

العام، مما يفضح أولوية الغرض السياسي، في نموذج الإخوان الذي يتبنى مواقف أكثر سلفية وأكثر جهادية بدافعٍ برجماتيٍّ سياسيٍّ، وعجلة وغياب الوعي بمعطيات الواقع المتغير في نموذج داعش.

فإشكالية الإصلاح الفكري الديني، من منظور ياسين، تكمن في العقل الديني نفسه العاجز عن مطالب الإصلاح. فالسلفية، كنمط تفكيرٍ، مارست وما زالت تُمارس سلطناً عاتياً على العقل المسلم، فنستطيع أن نقول إنها، هي ذاتها، العقل المسلم. فما العقل المسلم الراهن سوى امتدادٍ طوليٍّ زمنيٍّ للعقل السلفي الأول، وهذا يُفسر، بشكلٍ بسيطٍ جداً، الهبة التي يهبها هذا العقل الراهن في وجه أيّ نوعٍ من أنواع الممارسة النقدية على العقل السلفي؛ لأنه - في حقيقة الأمر - وهو يدافع عن العقل السلفي الأول، يدافع عن نفسه. ومن الصعب جداً أن تقتلع الأفكار التي تم توارثها، عبر هذه الفترة الزمنية الطويلة، من أعماق الناس، أياً كانت هذه الأفكار، فما بالك إذا كانت هذه الأفكار تتعلق بفرضية السلفية ذاتها؛ لأن العقل السلفي الأول كان سلفه سلفياً، وكانوا على وعي بهذه القضية، وورث العقل المسلم، فيما ورث، مفهوم السلفية، أي مفهوم الاتباع الأعمى. وهذه قضية خطيرة جداً في العقل المسلم. لذا، فإن الأمة تمرّ بأحرج أطوارها التاريخية، وهو التحول من التكوين الذهني العقلي النفسي الثقافي المتأثر بالميراث السلفي العاتي الشديد الوطأة، الذي ترزح الأمة تحته منذ القدم،

ويُكرّس لمفهوم التبعية العمياء. وهذا نقيض الممارسة العقلية الإصلاحية التي تأبى بطبيعتها مبدأ الاتباع؛ أي أن يكون الإنسان تابعاً بلا تفكيرٍ.

وليست تلك الحالة السلفية وليدة الفكر الإسلامي، كما هو متداولٌ، بل هي، من منظور ياسين، امتدادٌ للعقل الديني عبر التاريخ، وفي مختلف الحضارات. فلا تعدو فكرة التمييز القطعي الكامل، على مستوى الحضارة والفكر، بين الغرب والشرق، بالمعنى المعاصر، عن كونها خطأ شائعاً؛ فالعقل الديني كله واحدٌ، غربياً وشرقياً، يهودياً ومسيحياً وإسلامياً، ينتمي إلى سيكولوجيا دينية، إلى تكوينٍ خاصٍّ بالعقل. ف«الحوارات اللاهوتية الكلامية، في المسيحية، هي نفسها، في الإسلام، بلا استثناء». فالمسيحية السلفية؛ طول فترة سيادتها على الثقافة الغربية، مارست سلفيةً عاتيةً منغلقةً لا تقل انغلاقاً عن السلفية الإسلامية، وكل أصناف التحريمات التي مارستها السلفية الإسلامية الصحراوية كانت لها نظائر في السلفية المسيحية التي أخذت موقفاً كبيراً جداً من التماثيل، وحتى الأيقونات. الحوارات والقضايا نفسها التي تتكلم عن حرمة التمثيل، وحرمة الصور، وحرمة الموسيقى، أحياناً، كانت واردةً عند قطاعٍ كبيرٍ من السلفية المسيحية الغربية. وتجاوز تلك الحالة السلفية التي تجاوزها الغرب - من منظور ياسين - مرتبطٌ بحركة التاريخ الطبيعية. فيد التاريخ تعمل بعناصر بعضها ظاهرٌ ومحددٌ، وبعضها خفيٌّ غير مرئيٍّ، من دون أن نراها.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً للدكتور عبد الباسط. كما رأينا، كانت هذه ندوة احتفائية واحتفالية، لكنها كانت، أيضاً، ندوة فكرية تفكيرية، بكل ما تحمله الكلمة من معنى. فالاحتفاء، هنا، كان فكرياً وتفكيرياً، لا احتفاءً شكلياً، فقط. وقد تنوّعت أشكال هذا الاحتفاء، حيث قُدمت أربع مداخلات، أغنت كلٌّ منها اللقاء بطريقتها الخاصة. الدكتور عبد الباسط قدّم عرضاً لفكرة أساسية تتعلق بربط مسألة تجديد الخطاب الديني بحركة الاجتماع. وقدّم الدكتور صابر نظرة تحريرية في مقارنة تاريخية للمفاهيم، مع طرح بعض الإشارات والأسئلة المهمة. أما الأستاذ جمال، فقد قدم رؤية نقدية، اتّسمت إلى جانب العرض، بطابعها الجدلي التحليلي؛ إذ ناقشت بعض الأفكار الأطروحات الأساسية في مشروع عبد الجواد ياسين. أما الدكتورة عفراء، فقد قدمت قراءة يمكن فهمها من وجهتين: أولاً، بوصفها مقارنة بين عالمين أو فيلسوفين أو مفكرين، وهو ما يمنح العمل طابعاً بنائياً، ويمكن البناء عليه في بلورة فكر هذا الطرف أو ذاك؛ وثانياً، يمكن اعتبار هذه القراءة منتمية إلى أحد الطرفين، بما يفتح المجال لتأسيس رؤية نقدية حوارية تُوجّه للطرف الآخر، وهو ما يجعلها قراءة تمزج بين المقاربة التحليلية والموقف النقدي.

كل هذه الأشكال، بلا شك، كانت مهمة ومفيدة، وهذا التنوع أغنى النقاش، وأكد أن الاحتفاء لم يكن أحادي الشكل. فشكراً لجميع من قدّموا هذه المداخلات القيّمة. أستاذنا الدكتور عبد

الجواد، إن كانت لديك رغبةٌ في التعقيب أو التعليق، فكلنا آذانٌ صاغيةٌ. وإن شئت، يمكننا أن نتابع الاحتفاء بحوارٍ يحاول أن يلامس كل هذه القضايا، دفعةً واحدةً. تفضل.

الأستاذ عبد الجواد ياسين:

مسء الخير للجميع؛ أتوجّه بالشكر، طبعاً، لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، ولصديقتي العزيزة ميادة، وصديقي العزيز حسام. وسعيد جداً بلقاء الدكتور صابر، الذي لم أره منذ زمنٍ طويلٍ، وباللقاء الأول مع الدكتورة عفراء، كما يسعدني أن أتواصل من جديد مع الأستاذ جمال.

في الحقيقة، أنا محظوظٌ، لأنّ ما أكتبه أو أتحدث فيه يحظى باهتمام هذا الجمع من العقول اللامعة، وهذا الاحتفاء الذي أقدره كثيراً. وأودّ أن أعلّق على بعض المداخلات، وأبدأ بالدكتور عبد الباسط، الذي سعدت، أيضاً، بمداخلته، وأراها تعبّر بدقّة عمّا أقصده في مشروعي العام، وفي رؤيتي الكلية. وقد تحدّثت الدكتورة عفراء عن غادامر، على اعتبار أن التراث ليس كما تنظر إليه الحداثة، بوصفه إراثاً قمعيّاً ينبغي التخلّص منه بأيّ ثمن، ويقدم التراث بوصفه جزءاً لا يتجزأ من ثقافتنا الراهنة؛ بمعنى أننا لا نستطيع، حتى وإن أردنا، الانفصال عنه. وتشير، في هذا السياق، إلى أن غادامر، في حديثه عن «الهيرمينوطيقا»، رأى أن أفق النص، حين يُضاف إلى أفق المتلقّي، هو ما يُنتج المعنى، في النهاية. وبالتالي، لا يمكننا التخلّي عن التراث بحثاً عن موضوعيّة متخيّلة

يمكن بلوغها؛ لأننا لا نستطيع أن نزعم التخلص من الذاتية بهدف الوصول إلى المعنى. وهذه في الحقيقة نقطة التقاء بالغة الأهمية.

أما بالنسبة إلى تعقيبي على الدكتور جمال ورؤيته النقدية، أودّ أن أذكر هنا أن بيتر بيرجر قال إن من محاسن أن يكون المرء عالم اجتماع، أنه يستطيع - إذا شاء - أن يستمتع حين يُثبت خطأ أفكاره، كما يستمتع حين تُثبت صحة هذه الأفكار. وأنا، من هذا المنطلق، أعدّ نفسي ضمن هذا المعنى؛ إذ لا أجد أي مشكلة في أن يُثبت خطأ أي فكرة أطرحها أو أتحدث عنها؛ لأنني أؤمن بأن من الطبيعي، تماماً، ألا يفترض الإنسان أنه يمتلك الحقيقة المطلقة. فالمسألة، في جوهرها، نسبية وأساسية. ومع ذلك، فإنني مطالب بتوضيح بعض الأمور. جمال، بطبيعته، مولود معارض؛ فهو يحمل حساً نقدياً عالياً يُمثل جوهر تفكيره. غير أن من الملاحظ أن بوصلته اللاواعية، التي توجه قراءته للأفكار التي أطرحها، تظل حاضرة. فكلُّ منّا يقرأ بطريقته، ويفهم بطريقته، وكلُّ موجه ببوصلته الداخلية التي لا يستطيع الانفكاك منها. فهو يرى - كما يتضح من قراءته - أن الحادثة، حينما جاءت، وتحديدًا لحظة دخولها إلى المنطقة في القرن التاسع عشر، كانت تمثل صدمةً عدائيةً، ولهذا يستخدم مصطلح «الاستعمار» لربطها به، مما يجعله ينظر إليها نظرةً عدائيةً، منذ البداية، بوصفها تياراً معادياً ومضاداً.

في المقابل، إن النظرة التي أنطلق منها في فهم الحادثة،

وعلاقتها بالنظام التراثي، تختلف تماماً. بالنسبة لي، الحادثة هي قانون التطور الطبيعي والاعتيادي؛ فالزمن يتغير، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ. وأنا أسمّي هذا «قانون الاجتماع»؛ أي قانون التطور وقانون التعدد. ولذلك، لا أرتبط في تصوّري للحادثة بأي حالٍ من الأحوال بمفاهيم مثل «الغرب» أو «الاستعمار»، أو غيرها من المصطلحات التي تستدعي نفوراً متوارثاً في الوعي العربي أو الإسلامي، خاصةً ذلك الموروث عن مرحلة المد القومي في الستينيات. بالنسبة لي، الإشكالية التي واجهها النظام التراثي مع مجيء الحادثة هي إشكاليةٌ طبيعية واعتيادية. فذلك النظام التراثي الذي اصطدم بالحادثة كان نظاماً مهالكا، فاشلاً، وقد صادفت الحادثة لحظته الأضعف.

فمدخل جمال إلى الحادثة يختلف عن مدخلي. بالنسبة لي، النظام التراثي القائم، الذي جاءت الحادثة في القرن التاسع عشر لمواجهته، كان نظاماً قد عفا عليه الزمن، وكان نظاماً تعطيلاً، له مساوئٌ وسلباتٌ كبيرة. وفي رؤيته لمفهومَي الدين والتدين، وكان يُدرج ضمن ما يُسمى «الثابت والمتغير»، كما طرحته المحاولات التجديدية. لكن، في الحقيقة، القضية عندي أوسع من ذلك بكثير. لا يمكن اختزال الرؤية التجديدية التي أطلقتها الحادثة، ولا التحدي الحقيقي الذي طرحته، في مجرد فكرة «الثابت والمتغير»، بوصفها الفكرة المحورية. القضية، ببساطة، في نظري، أن الحادثة طرحت مراجعةً لفكرة المطلق ذاتها، وبدأ الإنسان الحديث يأخذ موقفاً نقدياً منها، ويعيد النظر في مفهوم «المطلق»، وفي فكرة

«الجوهر الثابت»، كما في تصورات بارمينيدس الإغريقية القديمة، التي تؤمن بوجود حقيقة مطلقة موضوعية ثابتة لا تتغير. هذا التصور أصبح محل إعادة نظر في العقل والتفكير الحديثين.

القضية، بالنسبة لي، أن النظام التراثي، الذي تمثله المدونة والمنظومة التراثية السلفية الدينية، هو تراث لا يمكن الاعتماد عليه، بأي حال من الأحوال، ليكون طريقاً للتطور أو للانعقاد، بل هو إشكالية، في حد ذاته، والحادثة كانت توجه إليه تحدياً حقيقياً، وتطرح عليه أسئلة أساسية وجوهرية، لا تتعلق، فقط، بتفاصيل السردية الفقهية الدينية الجزئية، بل بأسئلة أولية تمس جوهر الفكرة الدينية نفسها. وهذا ما يتجاهله العقل الديني المحافظ، التراثي، التقليدي، الذي لا يزال يناقش في تفاصيل الفقه وفروعه، ولا يقترب من جوهر الإشكال الحقيقي الذي تطرحه الحادثة. الحادثة، اليوم، تطرح إشكالية أساسية، وهي التناقض بين جوهر الطرح الديني ككل، وقانوني التطور والتعدد.

أكتفي بهذا التعقيب السريع، وأشكركم جزيل الشكر، وأتمنى لكم كل التوفيق. ومرة أخرى، أشعر بأنني محظوظ، فعلاً؛ لأنني أقرأ من قبل قراء كبار من أمثالكم جميعاً، دون استثناء، شكراً لكم.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً لك، ولا يسعني إلا أن أقول ما يبدو بديهياً ومؤكداً: أنت تستحق كل هذا التقدير وأكثر. فشكراً جزيلاً لك

حتى على هذه الإضافة الغنية. ومشروعك ما يزال في طور الإنجاز وفي طور الاكتمال، ونتمنى له الاستمرار. وكما قالت الدكتورة ميادة، فإن هذا الفيض، فيض الإنتاج، فيض المعرفة، فيض العلاقات الإنسانية، مستمرٌ، ونحن ننتظر كل جديد.

المستشار عبد الجواد ياسين:

أشرك، حسام، أشرك كثيراً.

د. حسام الدين درويش:

سنمنح الآن المساحة للحاضرين والحاضرات لطرح أسئلتهم.

وسنبداً إذن بالدكتور أحمد سالم،

د. أحمد سالم:

أنا سعيدٌ بالكلمات، أولاً، وسأبدأ مباشرة بالتعقيب. في الحقيقة، ما طرحته الدكتورة عفراء مهمٌ جداً، خصوصاً فيما يتعلق بعلاقة غادامر بعبد الجواد ياسين. هناك استفهاماتٌ جديةٌ؛ فغادامر يريد للتراث أن يكون فاعلاً وممتداً عبر الأفق التاريخي، من خلال القراءة الحديثة له، بانصهار الآفاق. أما عبد الجواد ياسين، فلا يبحث إلا عن تثبيت التراث في أفقه التاريخي، بغرض إزاحته. وبالتالي، فإن تأثير غادامر في مشروع عبد الجواد ياسين محدودٌ، في النصف الأول فقط. أما في خصوص جمال، فهو يطرح مسألة أصول الدين، وتأثير علم الكلام في أصول الفقه. وأنا أتفق، تماماً، مع ما كشفه عبد الجواد ياسين في السلطة في الإسلام، من أن أصول الفقه كانت المنبع الذي انبثقت منه أصول الدين، وأن

الفقه وأصوله، في مدرستي الشافعي وأحمد بن حنبل، كانا يمثلان العقيدة والشريعة معاً. وهذا ما أشار إليه جورج المقدسي، الذي كان يعلي من شأن التيار الحديث على بقية التيارات. وبالنسبة إلى الورقة التي قدّمها الدكتور عبد الباسط هيكل حول التجديد، فقد كانت أقرب إلى العرض الوصفي منها إلى النقدي، لما كتبه عبد الجواد ياسين. والحقيقة أن عبد الجواد يستخدم مفهوم «الاجتماع المتطور»، لتثبيت التراث في أفقه التاريخي بهدف إزاحته، لا لتجديده أو التفاعل معه.

عبد الجواد ياسين لا يريد إعادة قراءة التراث، بل يسعى إلى تفكيك بنيته القديمة لإزاحته؛ لأن الحداثة - في نظره - حينما قطعت مع التراث القديم، إنما وصلت، أيضاً، إلى بناء جديد، وليس إلى استئناف القديم. ويرى عبد الجواد ياسين أن ما كان قديماً لم يعد يصلح الآن، وأن الاجتماع الذي يراه عبد الباسط هو اجتماعٌ سكونيٌّ، لا يصلح للتجديد. وهناك مسلمةٌ عامةٌ، في روح الحضارة الإسلامية، ينبغي التوصل معها، ضمن تصور «الاجتماع المتطور». لكن عبد الجواد ياسين، الذي يقول إن أصول اعتقاده في التراث هي «الله والأخلاق»، لا يقدم أي محاولة لإعادة قراءة التراث، وفقاً لهذه العقيدة الشخصية. فالله والأخلاق، في رأيه، هما، فقط، ما يمكن أن يستمر من التراث. وما قدمه عبد الجواد في كتبه الدين والتدين، والسلطة في الإسلام، واللاهوت، يثير كثيراً من التساؤلات، خصوصاً فيما يتعلق بتصوراته عن الدين

والتدين واللاهوت. وباختصارٍ، أرى أن هناك قطعةً شبه كاملةٍ في عرض الدكتور عبد الباسط لمشروع عبد الجواد ياسين؛ فمفهوم «الاجتماع المتطور» والحادثة، يُستخدمان، فقط، للإزاحة، وليس لإنتاج قراءةٍ جديدةٍ تصل الماضي بالحاضر. ولذلك، فإن مشروع عبد الجواد ياسين هو مشروع قصديٌّ، لتفكيك كل ما في البنية التقليدية، من دون أن يرى فيها شيئاً إيجابياً.

د. حسام الدين درويش:

دعونا نستمع، أولاً، إلى الدكتور عبد السلام، ثم تليه مداخلة الدكتور نجيب. تفضل، دكتور عبد السلام.

د. عبد السلام شرماط:

مساء الخير للجميع، وشكراً جزيلاً على هذه الجهود التي تبذلها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، ممثلةً في الدكتورة ميادة والدكتور حسام. وأتمنى العمر المديد للمستشار عبد الجواد ياسين، والمزيد من العطاء والتألق. سؤالني لامسه الأستاذ ياسين في مداخلته الأخيرة بعض الشيء، لكنني أعيد بصيغةٍ أخرى. في إطار المقارنة بين الحضارتين، الغربية والعربية الإسلامية، نجد أن الحضارة الغربية مرّت بثلاث مراحل كبرى: مرحلة العنف، ثم مرحلة الثروة التي بدأ تكوينها منذ الاكتشافات الجغرافية، مروراً بالمجتمع الصناعي، وما إلى ذلك، ثم مرحلة المعرفة، وما أنتجته من حقولٍ معرفيةٍ متعددةٍ ومتنوعةٍ. وفي إطار هذه المقارنة، إذا عدنا إلى حضارتنا العربية، سنجد أنها انطلقت، أيضاً، من مرحلة

عنفي، في سياق الصراع القبلي، ثم تلتها مرحلة التوحد تحت راية الإسلام، ومن ثم نشأت حضارة عربية إسلامية غنية برموزها ونماذجها التراثية، ثم نصل إلى مرحلة أخرى وأخيرة، وهي مرحلة الخلاف، التي أفرزها ذلك السؤال الذي يراه البعض «سؤالاً تاريخياً»: «لماذا تقدم الغرب، وتأخر العرب؟». وأنا، في نظري، أراه سؤالاً انفعالياً، وجدانياً، عاطفياً، نابعاً من حالة الانبهار والإعجاب بثقافة الآخر. سؤالي، هنا، هو: كيف شرح حضرة المستشار أسباب هذا الخلاف؟ وما السبيل إلى تجاوزه، قصد تحقيق تطوّر اجتماعي، ومن ثم تجديد في الخطاب الديني؟ شكراً.

د. حسام الدين درويش:

حسناً، إن كان هناك من يرغب في الإجابة من المتداخلين، يمكنه التفضل بالإجابة. وإن لم يكن، فليتطوّر أحدهم للإجابة. شكراً جزيلاً. تفضل، دكتور نجيب.

د. نجيب جورج عوض:

في الحقيقة، لديّ سؤال أطرحه، رغبة في التعلم؛ أي لأعلم نفسي، وهو موجّه إلى الأستاذ ياسين. أعترف بأنني لم أقرأ له من قبل، ولا أعرف كتبه أو محتواها. ولذلك، لا أملك أن أدلي برأي في هذا السياق. ما كان يهمني، جداً في هذه الندوة هو أن يكون الدكتور ياسين حاضراً بشخصه، يتحدث بنفسه؛ لأن ما كنت أرجوه هو أن أستمع إليه، وأتعرف إلى فكره بشكل مباشر. وأشكره على ما قاله، ولديّ سؤال أطرحه رغبة في الفهم والتعلم، لأفهم فكره،

بشكلٍ صحيح. ياسين يميّز بين «الدين» و«التدين»، وهذا التمييز ليس جديداً؛ فمن اطلع على الفكر الغربي، كما يعلم الدكتور حسام، يعرف أنّ هذا التمييز معروفٌ ومتداولٌ، ويشير الدكتور عبد الباسط إلى أنّه، بحسب عبد الجواد ياسين، فإن التغيير الاجتماعي شرطٌ لحدوث التغيير في التدين تحديداً، وسؤاله هو التالي: إذا كان التغيير الاجتماعي شرطاً لحدوث التغيير في التدين، فماذا عن الدين؟ هل في فكر الدكتور ياسين متسعٌ لتغيّر في الدين نفسه؟ وهل هذا التغيّر مرتبطٌ، أيضاً، بتحوّلاتٍ اجتماعيةٍ؟ وكما نعلم جميعاً، فإن ماكس فيبر، وإميل دوركايم، ومدرسة فرانكفورت، جميعهم يقولون إن الدين والتدين، كلاهما، خاضعان لمسار التبدّل الاجتماعي. وأودّ، إن تكرم الأستاذ ياسين، أن يُخبرني، شخصياً، كيف يفكّر في هذا المجال. شكراً لك.

د. حسام الدين درويش:

كما تعلم، دكتور نجيب، الندوات، حتى الأكاديمية منها، حين تحتفي بالمفكرين، فإنهم كثيراً ما يصبحون موضوعاً للاحتفاء، أكثر من كونهم شركاءً فعليين في النقاش. لكن، كما قلت، المشاركة تبقى دائماً مفتوحة، للأستاذ عبد الجواد، وله إمكانية التدخل، في أي وقتٍ يريد. فقط أودّ أن أشير إلى أنه يرى أن الدين، في جانبه الإلهي أو المطلق، هو ما لا يتغيّر، وهو، ببساطة، الإيمان بوجود الله وبالأخلاق الكونية، وهذه أمورٌ لا تتغيّر. ما قد يتغيّر هو الدين بوصفه تشريعاً، تديناً... إلخ.

د. نجيب جورج عوض:

أريد أن أسمع رأي الدكتور ياسين، في هذا الموضوع.

الأستاذ عبد الجواد ياسين:

عذراً دكتور حسام؛ حين أقول دائماً إنّ «الدين فكرة مطلقة»، فما أقصده هو: من وجهة نظر مَنْ؟ أعني حين أقول إنّ الدين فكرة مطلقة، والتدين هو الممارسة العملية، فما أعنيه هو أنّ الدين فكرة مطلقة، في عقل المتدينين، وفي وعي المنظومة الدينية، وفي وعي العقل الديني، دائماً ما تفرض المقارنة والمقابلة نفسها عليه. فهل يستطيع العقل الديني أن يستوعب العقل الإنساني ككل، أم إنّ هناك عقولاً أخرى، في العالم، في الواقع، في الاجتماع، في الحياة، وهي ما أعبّر عنه بالعقل الوضعي الاجتماعي؟

بالنسبة إلى العقل الوضعي الاجتماعي، فإنّ «الدين» هو «التدين»، و«التدين» هو «الدين»، من حيث كونهما يهتمان الاجتماع البشري، ومن صنع الإنسان، ومن ثمّ، فالدين ظاهرة متغيرة، بحكم الواقع الاجتماعي. والتاريخ يقول إنّ الدين والتدين، في عهد رمسيس الثاني، ليسا هما الدين والتدين في العهد البطلمي، وليس هما الدين والتدين، في عصرنا هذا. وبالتالي، فإنّ التاريخ والاجتماع، والواقع، والثقافة، والظروف الاجتماعية في سياق زمنيّ وجغرافيّ معين، تفرض فرائضها، وتترك بصمتها على مفهوم الدين ومفهوم التدين. أما القول إنّ الدين فكرة مطلقة، فهذا مفهوم يتعلق بالعقل الديني. وعندما أتحدث عن فكرة التمييز بين الدين

والتدين، فإنني أخاطب وأحتج على العقل الديني بمفرداته التكوينية، وبمصطلحاته التي يدخل منها إلى القضية. ومن ثم، فالمقصد، في النهاية، هو إبراز أن العقل الديني يقدم طرحاً وحيداً، لا يستغرق، ولا يجوز له أن يستغرق، الطرح الإنساني الكلي الموجود في العالم. وهذه إشكالية في العقل الديني؛ إذ إنه، بميراثه الحصري، يرى أن الآخر لا وجود له من حيث المبدأ.

د. نجيب جورج عوض:

أنا سعيدٌ بالتعرّف على أول «ماكس فيبر» عربي أراه في العالم العربي، بكل تواضع. نعم، يا دكتور، أنا أعرف على «ماكس فيبر» عربيّ، وطبعاً بيتر برجر، أيضاً، بالتأكيد.

الأستاذ عبد الجواد ياسين:

أشكرك، أشكرك،

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً. أستاذي عبد الجواد، توضيحاتك في غاية الأهمية. أظن أن الدكتور عفراء كان لديها سؤال من الدكتور أحمد موجّه إليها مباشرة، وهو سؤال ناقشناه، كثيراً، سابقاً، ويمكننا مناقشته، لاحقاً أيضاً. دكتور عفراء، إذا كان لديك شيء ترغبين في إضافته أو التعليق عليه أو الإجابة عنه.

د. عفراء جليبي:

أنا فقط أشكر تدخّله، وأظن أن المستشار عبد الجواد ياسين أجاب، بشكلٍ جميلٍ، حين قال إنه، أيضاً، يرى بأنه لا يمكن

التخلّص من التراث. وعاد إلى فكرة غادامر في أن التراث، بمعناه الأوسع، هو الأرضية المعرفية؛ أي تموضعنا التاريخي واللغوي، الذي يساعد حتى في حدوث عملية الفهم، وليس، بالضرورة فقط، الإرث الديني. وقد علّق الدكتور نجيب على موضوع مفهوم التراث عند غادامر، الذي استخدم اللغة بمفهومها: الضيق والواسع، وكأنها تشير إلى رموز وإحياءٍ وسمات الوجه. ويستعمل التراث، أيضاً، بطريقة ضيقة، أي تموضعنا التاريخي واللغوي، ويستعملها، كذلك، للإشارة، مثلاً، إلى الإرث المسيحي، أو إلى ردّة فعل الرومنطيقية.

د. نجيب جورج عوض:

الكلمة التي يستخدمها غادامر هي tradition، وهي ليست مرادفاً لـ«تراث» كما نستخدمه في العربية؛ فـ«التراث» في لغتنا مختلف. أنا أتحدث عن اللغة، فكيف نترجم؟ لأنني حين نظرت إلى الترجمات العربية، وجدت أنهم ترجموا tradition بـ«التقليد»، لا «التراث»؛ لأن معنى «التراث» عندنا مختلف.

د. عفراء الجليبي:

يمكن أن نقول «المنظومة التقليدية» حتى في الدين، أو الأشياء التي تراكمت سواء سلوكياً، ثقافياً، أو معرفياً. على كل، شكراً للدكتور نجيب على هذا المصطلح، سأفكر فيه؛ لأن في الترجمات العربية يُستعمل «التراث»، وسأعيد النظر في هذه الترجمة. شكراً لجميع المداخلات، أنا مستمتعة جداً بهذا النقاش. شكراً جزيلاً لك.

الأستاذ عبد الجواد ياسين:

غادامر يتحدث عن أن التراث شيءٌ أساسيٌّ في تكوين حاضرنّا، وهو جزءٌ من ثقافتنا، أو الجزء الماضي من ثقافتنا الذي لا يمكن الاستغناء عنه. الدكتور عفرّاء أشارت إلى فكرة النظرة الاستعلائية التي ينطوي عليها القول الحداثي برفض التراث. هابرماس، بوصفه رجلاً يضع قدماً في الحداثة التقليدية، وقدماً في ما بعد الحداثة، أراه أحد أهم المدافعين عن فكرة بقاء الحداثة في مواجهة ما بعد الحداثة. يرى هابرماس، بحق، أن التراث ينطوي على احتمالاتٍ كثيرةٍ للتزييف الأيديولوجي، وفيه العديد من العناصر القمعية، وأن هذه العناصر القمعية المناقضة للتطور، وللروح الإنسانية، ليست، فقط، جذيرةً بالمواجهة والتغيير، بل ممكنة، أيضاً. من الممكن مواجهتها، ويمكننا، من خلال الأدوات النقدية، أن نتتبع عمليات التعمية الخفية التي يُجريها التراث، والتي تسَلّت إلى مفهوم اللغة، وأصبحت اللغة، من خلالها، أداةً تسهم في التعمية والتعتيم على المعاني. وبقدر ما هي محمّلةٌ بحمولاتٍ أيديولوجيةٍ خفيةٍ، فإنها تعوق عملية التأويل الحقيقي، الذي يمكننا من مواكبة الواقع، والعيش، والتعايش مع العصر، مع الحياة. وبهذا، فهناك إمكانيةٌ للإقرار بأن التراث، رغم صعوبة التخلّص منه، فإن هذه المهمة ليست مستحيلةً على الوعي العقلي ذاته، الذي يملك إمكانياتٍ ذاتيةً، وقدراتٍ داخليةً، تمكّنه من ممارسة عملية انتقاءٍ معيّنةٍ، وعملية اختيارٍ، حيث يفحص التراث، بشكلٍ موسّعٍ

وعميقٍ، ويستبقي منه العناصر الإنسانية التي يمكن الحديث عنها، بوصفها كلياتٍ تنتمي إلى مفهوم المطلق، بالمعنى القديم، إن سلّمنا به، أو عند من يسلم به. إنما، في النهاية، الإنسان هو القيمة النهائية التي يجب أن توجه حركتنا في التعامل مع التراث؛ فالتراث مقبولٌ بقدر ما يتوافق مع المفهوم الإنساني النهائي والثابت للحياة؛ ذلك المفهوم الذي نشعر، بالفعل، أنه كامنٌ في داخلنا، بوصفنا ذواتاً إنسانيةً.

د. حسام الدين درويش:

هذه نزعةٌ إنسانيةٌ في منتهى العمق والجمال معرفياً وأخلاقياً. شكراً جزيلاً. نأخذ، الآن، ثلاث مداخلات، ونرحب بالدكتور قاسم.

د. قاسم المحبشي:

شكراً جزيلاً لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، وللدكتورة ميادة، وللدكتور حسام؛ وأحيي الأستاذ العزيز عبد الجواد ياسين. أنا مهتمٌ بالبحث في المنهج العقلاني في مشروع المستشار عبد الجواد ياسين. لقد استمعت إليه، قبل سنتين في الإسكندرية، وحضرتك كنت موجوداً، دكتور حسام. وقد لفت نظري أنه يتبنى منهجاً تكاملياً؛ إذ استفاد من مختلف مداخل المعرفة: من الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والفلسفة، والدين، وأصول الفقه؛ فقد جمع المعرفة كلها، أمّ العلوم مع فروعها، وأعاد توظيفها، في سبيل فهم هذا المأزق الكبير الذي وقعت فيه الحضارة

العربية الإسلامية. وقد انطلق من لحظة الحاضر، سائلاً: كيف يمكننا أن نحيا في المستقبل، في عصر الذكاء الاصطناعي، والحدثة، وما بعد الحدثة؟ ما موقعنا اليوم؟ وقد أشار إلى أن النموذج المعرفي (الباراداييم) الإسلامي، أو المؤسسة الإسلامية، لم تتغير منذ 1400 سنة، فهو ذات الباراداييم الذي تحدث عنه توماس كون. فالإلى أي مدى يمكن الحديث عن تغييرٍ في النموذج المعرفي، وعن انفتاحٍ على الحدثة الإنسانية، كما نعرفها؟

لقد لاحظت أنك أشرت إلى أربعة توتراتٍ أو تناقضاتٍ أساسية: النص الأصلي (الوحي) مقابل النص المدون (التاريخي)؛ النص المطلق الواحد مقابل النصوص المتعددة؛ الفكر مقابل التاريخ؛ المجتمع مقابل الدين أو النص الديني. وهذه المفاصل الأربعة تشكل جوهر التمييز بين الدين والتدين، كما تفضلت. لقد استمعت لمحاضرةٍ لحضرتك تتحدث فيها عن أهمية البنية التحتية والبنية الفوقية؛ أي الهياكل الأساسية. وقد لاحظتُ أن هذه البنى لم تتغير، رغم أن كل البنى في العالم قد تغيرت، من الصين إلى أمريكا. فالهياكل الداخلية الاجتماعية والاقتصادية قد تبدلت، لكن البنى التحتية في العالم العربي الإسلامي ظلت كما هي. هل، كما طرح أحد علماء الاجتماع، ويدعى بارداي، المشكلة، في العالم العربي الإسلامي، تكمن في أن السياسة هي من توظف الدين، بينما في الغرب كان الدين هو الذي يُوظف السياسة؟ لقد حُسمت المسألة، هناك، بعد السياسة ضرورةً حيائيةً. فالإلى أي مدى ترى أن

هذه هي المشكلة فعلاً: توظيف السياسي للدين في العالم العربي، من عهد النبي محمد ﷺ، حتى اليوم؟

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً. حتى لا نظلم أصحاب المداخلات، يُفترض أن تُوجّه الأسئلة انطلاقاً من المداخلات، أو بشأنها، حتى لو كانت تتعلق بفكر الدكتور عبد الجواد ياسين. حضوره شرفٌ لنا، طبعاً، لكن لا نريد أن نظلم من قدّموا مداخلاتهم. نرغب في مناقشة الأفكار التي طُرحت.

أ. عبد العزيز موسى:

أحييك أخي الكريم، الدكتور حسام، جزاك الله خيراً. وأحيي أختي الدكتورة ميادة، وسعادة المستشار عبد الجواد ياسين. وهذه أول مرة أتشرّف برؤيته، وإن كنت قد اقتنيت كتبه من مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» عام 2021 و2022، وقد قرأت كتاب «السلطة في الإسلام» أربع مراتٍ، ودوّنت عليه تعليقاتٍ. وسأتجاوز نقاط الخلاف إلى نقاط الوفاق مع الأستاذ عبد الجواد، حفظه الله. أولاً، إن قضية الدين والدولة دائماً ما تذكرنا بأحداث قيام الدول في الإسلام: من علي عبد الرازق، إلى القاعدة، وداعش، وطالبان، وغيرهم. فهي قضيةٌ إشكاليةٌ لم يُحسم أمرها حتى اليوم. وأتفق، تماماً، مع المستشار عبد الجواد في عدم التعويل على مسألة تجديد الخطاب الديني. لكن، من وجهة نظري، فإن المشكلة ليست اجتماعيةً، فقط، كما تفضل، بل إن المؤسسات الدينية،

أصلاً، لا تريد التجديد. وكل نداءٍ للتجديد هو، في الحقيقة، نداءٌ لزيادة التقليد من قبل المؤسسة نفسها التي تبنت فكرة التجديد! ومن هم الذين يملكون السلطة؟ من هم أهل القيادة؟ ربما تكون قضية تأثير السلفيات على النص الشرعي والمجتمع المدني من أعقد القضايا، بل ليست السلفيات وحدها، بل كل التيارات الدينية، بما في ذلك مسألة الدين والدولة، التي تُعدّ نقطة مشتركة بين كل الجماعات الإسلامية، سواء كانت مسلحةً أو لا. وفي النهاية، حول كتاب السلطة وعلاقتها بالإسلام، لعلّ القارئ لا يجد فيه فكرةً عامةً واضحةً، بل يجد تعقيباً على أفكارٍ مطروحةٍ في قضية «السلطة في الإسلام» و«الإنسانية والدولة في الإسلام». أتمنى من الأستاذ عبد الجواد أن يوضح لنا الفكرة العامة لهذا الكتاب، فقد قرأته، فعلاً، أربع مراتٍ، ولم أجد فيه رؤيةً جامعةً واضحةً.

د. مولاي صابر أحمد:

شكراً جزيلاً، وشكري، أيضاً، للسيدة ميادة والأستاذ العزيز حسام. وأنا سعيدٌ بتجديد صلة الوصل مع أستاذنا عبد الجواد ياسين. فرصةٌ سعيدةٌ، فعلاً، وأوجه الشكر كذلك إلى كل المتدخلين: الدكتورة عفراء، والدكتور صابر، والأستاذ جمال، والدكتور عبد الباسط. هناك فكرةٌ مرتبطةٌ بجميع المداخلات، وهي: هل اشتغل عبد الجواد ياسين فعلاً على التراث؟ في تقديرٍ، مشروع عبد الجواد ياسين يتوجه، بشكلٍ أساسيٍّ ومحوريٍّ، إلى قطب الرحي الذي تشكّل حوله التراث، وهو

الاشتغال على النص. في كتابه «السلطة في الإسلام»، يظهر بوضوح أن عبد الجواد ياسين يبذل جهداً كبيراً لإقناع القارئ، وإثبات أن الاجتماع، بما فيه السياسة والثقافة والمحيط الاجتماعي والثقافي، له دورٌ كبيرٌ في صياغة النص، وفي نسبته، وخاصةً نص الحديث. وهذا يتقاطع مع ما ورد، في كتاب السلطة العلمية في الإسلام لعبد المجيد الصغير، وغيره من الطروحات. وفي كتابه «الدين والتدين»، يلفت نظر القارئ إلى أن المسألة تتعلق بقطب رحى آخر، وهو القرآن الكريم؛ إذ إن النص، نفسه، قد تشكّل في سياق الاجتماع، وكان الاجتماع حاضراً فيه. لكن، في مشروع عبد الجواد ياسين، ما هو خارج الاجتماع هو «الأخلاق». السؤال، هنا، موجهٌ إلى المتدخلين، وكذلك إلى أستاذنا عبد الجواد ياسين، إذا كان الاجتماع يفرض نوعاً من التحول والتطور في فكرة التدين، وأنت تناولت، في مشروعك، اليهودية والمسيحية كنصوص، وكذلك الإسلام، فالسؤال هو: ما الذي يتبقى من النص؟ ما الذي يتبقى من التدين؟

أ. يحيى أحمدو:

السلام عليكم، وشكراً جزيلاً لكم جميعاً. كانت هذه الندوة جميلةً ومفيدةً. لقد قرأت كتابات عبد الجواد ياسين، وأراها من الكتابات الرائعة والمفيدة، في إطار تقدم الوعي العربي، عموماً. أتكلم من المغرب العربي، وأودّ أن أطرح سؤالاً على الدكتور عبد الجواد: ألا ترى أننا نحاول اليوم التجديد على نمط ما وقع في

أوروبا؟ لكن ما وقع في أوروبا كان مبنياً على الثورة الصناعية، وعلى تطورٍ علميٍّ كبيرٍ. فمالك بن نبي، مثلاً، يقول إن «العبودية ألغتها مكائن القرن العشرين»؛ أي إن التطور الصناعي هو الذي أفرز هذه الحداثة. هذه الحداثة قامت على دولةٍ قويةٍ بُنيت على ثلاثة أركان: التطور الصناعي، حقوق الإنسان، والنهضة الفكرية التي جاءت من فلاسفة التنوير في أوروبا. أما نحن، فلم يتبقَّ لنا من الإسلام سوى الإسلام المحمدي بالمال، المحاط بالقوة، والذي لم يعد، في الحقيقة، تراثاً أو ديناً حياً فاعلاً. لقد تخلَّى المجتمع عن كثير من مظاهر الدين، ولكن ما بقي، عندنا، هو «الإسلام السياسي»، المحمدي بالمال، والمدعوم بالأجندات الكبرى، وبتصميم الغرب على ألا نتقدم صناعياً؛ لأنه يعلم أن التقدم الصناعي سيقود إلى التقدم الفكري، ثم إلى الحداثة، ومن ثم إلى الدولة الحديثة. سؤالي للدكتور عبد الجواد: هل ترى أن هناك إمكانيةً لقيام دولةٍ قويةٍ على نمط ما نراه في الغرب، دون تقديم صناعيٍّ، فقط من خلال النقاشات حول التراث؟

أ. أورنيلا سكر:

مساء الخير جميعاً. بداية، أشكر الجميع على هذه الندوة القيّمة، التي استفدنا منها كثيراً، وكانت غنيّةً بالأفكار. ولدي تعقيبٌ بسيطٌ، وآمل ألا يزعج أحداً، وأود أن أوضح أن خلفيتي أكاديمية في الدراسات الاستشراقية، ولذلك أطرح هذا السؤال. ما أود قوله هو أن هناك، دائماً، نزعةً، لدى المثقفين العرب، نحو

التأثر الشديد بالتجارب الأوروبية. وقد وَرَدَ خلال مداخلة أحد الزملاء أننا لم نعد بحاجة إلى الدين، وسط هذا التطور العقلي والتقني. لكنني أرى أن هناك مبالغة كبيرة في تمجيد التقدم والحداثة الغربية، والتأثر بها. علينا أن نعرف للمستمع والمشاهد أين تكمن أزمة العالم الإسلامي: هل توجد أزمة حداثيّة، أم أزمة استعمارٍ لا يزال يفرض علينا نماذج جاهزة، من دون مراعاةٍ للخصوصيات والسياقات العميقة في التجربة الإسلامية، سواءً على مستوى النقل أو العقل، أو على المستوى التاريخي؟ في هذه الندوة، تحدّثنا عن تفاصيل كثيرة، لكن مربط الفرس، برأيي، لم يُطرح بوضوح. المشكلة الجوهرية في العالم الإسلامي ليست في الحداثة؛ لأنّ لدينا تجارب تاريخية متقدمة في الأندلس، وفي العصر العباسي، والأموي. فلو كنا شعوباً متخلّفة عاجزة عن التفكير العقلاني، لما كانت لدينا هذه الإنجازات. المشكلة، في رأيي، هي استعماريّة، بالدرجة الأولى. وعندما يتم حل الصراع مع الاستعمار، أعتقد أن كثيراً من القضايا التي تناولها عبد الجواد ياسين في كتبه، مثل الدين والتدين وغيرها، ستجد حلولاً تلقائيّة. لكن ما دام الاستعمار قائماً، ويواصل تصدير الأفكار المعلّبة، وتطويق المجتمعات الإسلامية، فسيظل الحوار بين الإسلام والحداثة حواراً معقّداً، خاصة في ظلّ الأزمات السياسية وانسداد الأفق، الذي يخلق نوعاً من الهزيمة المعنوية، ويُعيق الحداثة في العالم الإسلامي. فكيف يرى المفكر عبد الجواد ياسين هذه التحديات؟

أ. نجلاء نصايرية:

مساء الخير للجميع؛ سؤالي باختصار: ما جدوى الإصلاح الديني، في ظلّ ما تعانيه الدول العربية من قمعٍ سياسيٍّ؟ هل يمكن أن يُؤتي هذا الإصلاح ثماره، في ظل هذا القمع، حيث يصبح الفرد خانعاً أمام سلطةٍ غاشمةٍ لا تمنحه أبسط حقوقه، من كرامةٍ وحريةٍ، وقد يصبح الدين، في هذه الحالة، المهرب الوحيد؟

د. صابر سويس:

أكرر، مرةً أخرى، أنني تشرفت بالمشاركة في هذه الندوة، وقد استمتعت، أيضاً، بالنقاش الذي دار بين جميع المتداخلين. كنت قد سُئلت قبل الندوة عن «البديل» الذي أنتظره، والحق أنني استفدت كثيراً، خاصةً من تدخلات المستشار. ما كنت أتوقعه من هذا المشروع هو أن يكون دعوةً إلى التحرر، وإعمال العقل، والإيمان بالإنسان في ذاته. ذكرت، منذ قليل، فكرةً أكدها المستشار عبد الجواد ياسين، وتتعلق بالاستعمار الغربي؛ إذ قال: «إننا لم نكن لنستعمر لولا أننا هيأنا الأسباب من أنفسنا». وهنا تكمن العلة، فهذا الذي نرزح تحت ثقله من قمعٍ واستبدادٍ وتسليطٍ، والنظام الديني الذي يكاد يكون جامداً. لذلك، نحن، اليوم، مطالبون بالتفكير في كيفية التحرر منه. شكراً جزيلاً لكم.

د. عفراء جلي:

أولاً، أشكر هذه المناسبة للمشاركة في هذه الندوة القيّمة، ولتعرفني إلى أشخاصٍ جددٍ، أو للقاء أصدقاءٍ قدامى. ما يهمّ في

مشروع عبد الجواد ياسين أنه يُعيد الذاتية إلى الإنسان في منطقتنا؛ لأننا، كما كان يقول محمد أركون، نعاني قطيعةً مع الغرب، وقطيعةً مع الذات، أيضاً، مع ذواتنا التاريخية. فمشروع ياسين يُعيد الفاعلية التاريخية في قراءة ذواتنا، وقراءة الآخر، بطريقةٍ تُعطي الأولوية للمبادئ الأخلاقية: للعدالة، وللإحسان، وهي مبادئ كثيراً ما نُضيّقها، من أجل خدمة أحكام تاريخية ضيقة. وأحب أن أقول إنه يجب أن نخرج، في ثقافتنا الحوارية، من رؤية المفكر كشخصٍ يمثل «المهدي المخلص»، وأن نمارس الحوار الحقيقي التراكمي. ولهذا، أرى أهمية الأستاذ ياسين في أنه يضع لبننة نقدية؛ صحيح أنه أقرب إلى الفكر الحدائي، ولكن من المهم أن يطلع الشباب والشابات على هذه الزاوية النقدية؛ لأنها تحصّنهم من تقديس ما جاء في تراثنا وتقاليدنا، بوصفه إلهياً ومطلقاً، وتُعيد إليهم القدرة على الحوار الذاتي مع أنفسهم، ومع الآخر.

لذلك، أرى أن هذا المشروع يُغني الحوار الثقافي في المنطقة، على أمل أن نستعيد ثقافتنا بأنفسنا، ومحبتنا لذواتنا، وأن نكون قادرين على ممارسة هذا الحب لتاريخنا، من دون أن نبقي في حالة دفاعية، بل أن نبلغ «سنّ الرشده» في تعاطينا مع الأخطاء، والزلات، والوقائع التاريخية؛ وأن ندخل في حالة من الاستقلال الأخلاقي، تماماً، كما يشير هو إلى شخصية عمر بن الخطاب، وكيف تعامل بمرونة مع النص؛ لأنه رأى، في الوحي، شيئاً متفاعلاً مع الحياة. والقرآن الكريم يؤكد أن كلمات الله لا تنفذ،

وأن الوحي مستمرٌ، وأن التاريخ مفتوحٌ نحو خلافة الإنسان. فلا بدّ لنا أن نخرج من تهمة الملائكة للإنسان بالفساد وسفك الدماء، لأن التحدي الأخلاقي الوجودي للإنسان هو الخروج من هذه الحالة، وتحقيق الاستخلاف. وعلينا أن نتعاون ونتحادث، وليس لأحد الكلمة الأخيرة. وأحببت ملاحظة أحد الزملاء في أنّ الأستاذ ياسين لا يختم كتبه، مما يعني أنّه يدعونا إلى الحوار المستمر معه، ومع أنفسنا، ومع الآخرين. شكراً لكم جميعاً.

أ. جمال عمر:

سأدخل قبري وأنا أرفع راية النقد، فما زلت ناقداً، ولن أتوقف عن النقد. النقدُ جزءٌ أساسيٌّ من استمرار عجلة الفكر. ولكي «يعيش» عبد الجواد ياسين، يجب أن نناقشه، وأن نلعب معه، كجيلٍ آخر.

تلميحٌ بسيطٌ: هذا النموذج من تجمعنا البشري، ثلاثون شخصاً أو أكثر، من مختلف الدول العربية، متحدثون بالعربية، واجتمعوا ساعتين وربع، وأرى أن إنتاج هذا التجمّع فيه شيءٌ من الضعف؛ لأن كثيراً من المداخلات استغلّت وجود عبد الجواد ياسين، وتغاضت عن المداخلات التي تم إعدادها قبل شهرين أو ثلاثة من أجل هذا اللقاء، لكنني لن أترسل في هذه الجزئية.

في مداخلة دكتور أحمد سالم، كانت هناك نبرةٌ وعظيمةٌ إلى حد ما، ولكن الحديث عن مركزية «علم الكلام» في تشكيل العقل الإسلامي موضوعٌ يستحق حواراً، لاحقاً. هل هي مركزية علم

الكلام، أم أصول الفقه؟ ففي المشروع الذي يطرحه المستشار عبد الجواد ياسين، تُعد أصول الفقه هي المركز.

أما الملاحظة النقدية الأخيرة، فتتعلق بكلام المستشار عبد الجواد ياسين عن الحداثة، وكأن الحداثة قدرٌ محتومٌ، وكأنها ليست سياقاً تاريخياً أو تكويناً اجتماعياً بشرياً. لن نستطيع تجاوز أزمئنا، ما لم نُخضع الحداثة، كما نُخضع التراث، لمجهر الوعي. في مقولة شهيرة للشيخ أمين الخولي، نقلها عن التراث الإيطالي: «علينا أن نقتل القديم فهماً»؛ أي أن نستوعبه إلى الدرجة التي لا يقدم لنا جديداً. فالتراث ليس المخطوطة، وليس الإمام الشافعي الذي توفي عام 204 هـ، بل هو ما ترسب في وعينا المعاصر من تصورات القدماء. التراث هو الجانب الحيّ تحت جلدنا، المتجسّد في لغتنا اليومية. إذن، المعركة معركة وعي، ولها أبعادها السياسيّة والاقتصاديّة، كما أشارت الأستاذة نجلاء. وإذا كان الخطاب الديني هو الإشكال، فإن المستشار عبد الجواد ياسين، في كتابه السلطة والإسلام، يرى أن الدولة هي التي ترعى الدين، وتحميه، وتقوم بدور الكنيسة في التجربة الغربية. فمن دون تفكيك هذه المنظومة الاستبداديّة، التي تقوم على تعالق السلطة بالمنظومة الفقهيّة للسيطرة على العقول، لا يمكن تجاوز الأزمة. لذلك، أعدّ هذه المناقشات بدايةً، لا نهايةً، شكراً جزيلاً لكم.

د. حسام الدين درويش:

نختم مع المفكر الأستاذ عبد الجواد ياسين. أنا أفضل دائماً

وصف «المفكر»؛ لأن هذا هو اللقب الذي يليق به في هذا السياق: المفكر العربي المصري، عبد الجواد ياسين. تفضل أستاذنا، لك ما تشاء من وقتٍ، لنختم مسكاً.

الأستاذ عبد الجواد ياسين:

أنا سعيد بهذا اللقاء الجميل والثري، وأكرر لكم شكري. سأبدي ملاحظة في إطار المقارنة بين مداخلة د. عفراء ومداخلة د. أحمد سالم. فصديقي العزيز أحمد سالم، قد وضع يده، بالفعل، على رؤيتي للتراث، بوصفه شيئاً غير إلزامي في حياتنا، ولا يمكن نسبتي إلى الدفاع عن فكرة التراث. في المقابل، جاءت قراءة الدكتورة عفراء للمشروع، بروحها الأخلاقية الداخلية التي تعكس قدراً كبيراً من حسن النية تجاه التراث؛ فأرادت، انطلاقاً من هذه الصلة الداخلية، أن تجد في مشروعني نقاط التقاء مع التراث، ورأت أنني لم أحدث قطيعةً نهائيةً معه. بينما يرى أحمد سالم أنه لدي، بالفعل، قطيعةٌ مع التراث. هاتان قراءتان متقابلتان، ومن حق كلٍّ منهما أن يقرأ على طريقته، وبالبوصلة التي توجهه من الداخل. وبالنسبة لي، عندما ترى الدكتورة عفراء وجود إمكانيةٍ للالتقاء بيني وبين التراث، فهذا يعني أن الالتقاء بالتراث يكون بقدر ما فيه من إنسانيةٍ تتوافق مع الروح الإنسانية، والعقل الإنساني، وفكر الحداثة. وهذا يقودني إلى جمال عمر، الذي يتحدث عن التراث والحداثة بهذه النظرة التي لا تحمل مودةً كبيرةً، وله موقفٌ، تقريباً، غير ودّيٍّ تجاه فكرة الحداثة. أما بالنسبة لي،

فالتراث الذي يستحق النقد ليس الجزء المتبقي فينا من المعنى الماضي، بل التراث الذي أتكلم عنه، وهو تلك المنظومة السلفية الفقهية التقليدية التي حكمت ثقافتنا، وفرضت نفسها على دواخلنا، وعلى مشاعرنا وأحاسيسنا، وصنعت جهازنا المفاهيمي الكامل الذي يعوقنا عن الانعتاق من التخلف، والانطلاق إلى الأمام والتغيير، ومواكبة حركة الحياة التي نريد الانطلاق إليها. وكما قال الدكتور حسام، كان النقاش واسعاً وثرياً، ومن الممكن جداً أن يكون هناك تعقيبٌ مكتوبٌ، وأسئلةٌ نرد عليها بشكلٍ مدوّن. أشكركم جزيل الشكر، وبارك الله فيكم على هذا اللقاء الجميل.

د. حسام الدين درويش:

كل عام وأنتم بألف خير، والله يمنحكم الصحة، ويعطينا من عطائكم المعرفي.

المستشار عبد الجواد ياسين:

شكراً لك دكتور حسام.

د. حسام الدين درويش:

شكراً لكل من تدخل، الدكتور عفراء، والدكتور صابر، وأستاذنا العزيز جمال، والغائب الذي معه عذر، الدكتور عبد الباسط، وشكراً لكل المداخلات التي قدمت. ونختم، كالعادة، مع الدكتور ميادة، تفضلي.

د. ميادة كيالي:

أنا سعيدة جداً بهذا الختام للندوة، وأعلم أنه لا يمكن لندوة

واحدةً أن تناقش مشروع المستشار عبد الجواد ياسين. كنت محظوظةً بمرور مفكرين في حياتي، وكل منهم نقلني نقلةً يصعب العودة منها. وأعد أن المستشار عبد الجواد ياسين نقلني النقلة الأعلى، حتى إنني إذا نظرت إلى نفسي في المراحل السابقة، أجد أنني قطعت شوطاً كبيراً. أتقدم بالشكر له، وأتمنى له عمراً مديداً، والمزيد من هذا المشروع الرائع.

المستشار عبد الجواد ياسين:

شكراً ميادة، وشكراً لذوقك، الله يحفظك.

د. ميادة كيالي:

أشكر كل من شارك وقدم مداخلات مهمة، وشارك في النقاش أيضاً. كانت الندوة اليوم من أجمل الندوات، فشكراً جزيلاً لكم جميعاً.

الفصل الثاني

تجلّي الإله

جدل الإلهي والإنساني في الثقافة الإسلامية⁽¹⁾

د. أحمد محمد سالم - د. حسام الدين درويش - د. ميادة كيالي

د. ميادة كيالي:

دعوني أرحّب بكم، جميعاً، في لقائنا الرابع من سلسلة اللقاءات التي أطلقتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود منذ يونيو 2024، وهي مهمة لن نملّ من تكرارها، لأهمية ما نقوم به من نشاطاتٍ، نحرص، من خلالها، على نشر المعرفة بكل الطرائق الممكنة والمتاحة. ومن خلال سلسلة الحوارات هذه، لمسنا تعطش جمهور مؤمنون بلا حدود لنشاطاتها وحضورها المعرفي، وأهمية ذلك في

(1) عقدت هذه الندوة عبر الزوم في يوم الجمعة 9 آب/ أغسطس 2024. وتجدون التسجيل الكامل لها على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=CnW0b4pOoF0&t=4241s>

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:

<https://www.mominoun.com/articles/> - تجلّي الإله - جدل الإلهي -
والإنساني - في الثقافة الإسلامية - 9418

خدمة الفكر الحر والنوعي. أرحب بضيف حوارنا اليوم الدكتور أحمد سالم. وبالتأكيد، أرحب بالدكتور حسام الدين درويش الذي سيدير الحوار مع ضيفنا الكريم، حول كتاب تجلّي الإله الذي صدر عن «مؤمنون بلا حدود» لسنة 2024، في مئتين وأربع وأربعين صفحة. ويتناول الكتاب بالدرس فكرة أنّ الإله المطلق لا يتجلّى للإنسان، بشكلٍ مطلقٍ، بل يتجلّى، وفقاً لقدرات الإنسان المعرفية المحدودة، مما يؤدي إلى انقساماتٍ في الآراء حول طبيعة الإله وتجليّاته. ومن ثمّ، باشر المؤلف في عرض موضوعاتٍ فلسفيةٍ ودينيةٍ حول مفهوم الإله وتجليّيه في الفكر الإسلامي؛ مبيناً أنّ كل فريقٍ يعتقد أنه وحده الذي يدرك حقيقة الإله، وبدلاً من أن يكون الطريق إلى الله قائماً على المحبة والتسامح، صار الطريق إلى الله سبيلاً للصراع بين البشر. ولذا قامت الحروب وسالت الدماء بين الأديان والمذاهب، وكلها معارك تقوم باسم الإله على الأرض؛ لأنّ كهنة كل دينٍ يبثون في أتباعهم أنّهم أصحاب الحق المطلق في تصور الإله، وفي ملكية حقيقة الدين. لذلك، تكلف البعض منهم بمهمة الإنابة عن الله في الأرض، وجعلوا من أنفسهم وكلاء عنه.

ينهض الكتاب على مقدمةٍ، وثلاثة فصولٍ رئيسيةٍ؛ أوضح الدكتور أحمد في المقدمة العلاقة بين البعد الإلهي والإنساني في الفكر الإسلامي وأهمية فهمها، كما ناقش السياقات التاريخية والثقافية التي شكلت هذه العلاقة. وخصص الفصل الأول: تجلّي

الإله في مدونات علم الكلام، لمناقشة تجلي الإله وفق مفاهيم أساسية في التفكير الديني، ومنها الإله بين الإلحاد والإيمان، الإله بين المثنوية والتوحيد، الإله في الجدل اللاهوتي بين الأديان الإبراهيمية، ثم الإله من العقائدي إلى السياسي، ما يعكس صراعات إيمانية مختلفة، تبين كيفية تصوّر الإنسان لله وتجلياته. ووقف في الفصل الثاني: تجلي الإله في مدونات الفقه وأصوله، عند أصول الفقه وتقييد فاعلية العقل، والفقه والسيطرة على المجال العام باسم الله، ثم الفقه وعلاقته بالآخر المغاير في الدين، وموقف الفقه من المرتد إلى الآخر المغاير في المذهب، وأخيراً، الفقه في رياح الحداثة. أما الفصل الثالث: تجلي الإله في مدونات التصوف، فتناول فيه بالدرس عدة عناصر جمعت بين علم الكلام والفقه إلى التصوف، مبرزاً أن تجلي الإله يبدأ من النفس الإنسانية، التي تتفاعل مع الخوف والمحبة، ما يعكس تجربة روحية شخصية. وخلص في خاتمة الكتاب إلى توصيات أكد فيها كيفية تعميق الفهم والتفاعل مع العلاقة بين الإلهي والإنساني في المستقبل. لقد ركز الكتاب على تحليل عميق للتجليات الإلهية، وكيفية تأثيرها على الفكر والثقافة الإسلامية، مع تسليط الضوء على الاختلافات والتجاذبات بين مختلف المدارس الفكرية في الإسلام. أتمنى للقائنا الرابع اليوم كلّ النجاح، وأن يحقق المقصود منه، ونكون في المؤسسة، دائماً، على قدر محبتكم وثقتكم. أرحب بكم مجدداً، وأنقل دفة الحوار للدكتور حسام الدين درويش.

د. حسام الدين درويش:

شكراً للدكتورة ميادة على التقديم المكثف والمهم لكتاب الدكتور أحمد، ومساء الخير للدكتور أحمد وللجميع. مسروراً بهذا اللقاء الذي سمح لي بـ(إعادة) قراءة الكتاب، و(إعادة) التفكير في مضامينه؛ لأنه يتناول، بالفعل، الكثير من المسائل المهمة، التي تبدو، من ناحية أولى، عابرةً للتاريخ، وهي مسألة يمكن مناقشتها لاحقاً؛ ومن ناحية ثانية، راهنةً جداً، وتمس واقعنا المعاصر الذي نعيشه. سأبدأ، د. أحمد، بسؤالٍ كلاسيكيٍّ مناسبٍ لافتتاح هذا اللقاء، وأقصد هنا، فكرة الكتاب، متى بدأت؟ وما قصتها؟ وكيف تطورت إلى أن تبلورت مع صدور هذا الكتاب؟

د. أحمد محمد سالم:

شكراً لك د. حسام، وشكراً للدكتورة ميادة على جمعنا اليوم، وهي التي ساعدتني على نشر الكتاب. أحبّ بدء حديثي بكيف تخلّق الكتاب. كنت أذهب إلى محاضراتي في الجامعة، وألقي المحاضرات، فإذا ببعض الطلاب يرفضون فكرة الإيمان، وعدم الإيمان بالله سبحانه وتعالى، وي طرحون نقاشاتٍ داخل المدرج، تنم عن عدم قناعتهم بمسألة الدين ووجود الإله. كنت أرى زملاءهم يعنفونهم في المدرج، ولا يسألون أنفسهم لماذا هذا الطالب أو ذاك يجاهر بنفي الإله وعدم الاعتقاد، وكنت أفتح المكتب لسماع طلابي هؤلاء. وجدت نفسي أمام قضية الاعتقاد الديني. فعبر التاريخ، الإلحاد محايثٌ للإيمان، ولا يوجد إيمانٌ إلا وتحت

إلحاذ. كانت أسئلة الطلاب تطرح علي، وكنت أعود إلى المنزل، وأفكر لماذا يتخلق المد الإلحادي في مصر والمنطقة، في هذه الحقبة. أعود إلى المنزل، وكانت مسألة الاعتقاد هي كيف تقدم صورة الإله لهؤلاء؟ ولماذا ينفر الطلاب والشباب من الطريقة التي يقدم بها الإله في منطق الاعتقاد؟ وهذا أمرٌ كان يشغلني معظم الوقت. والأمر الآخر هو أنني حين أسمع ما يحدث في الاجتماع المصري، أجد أن السلطة الزمنية في مصر تطلب الإصلاح في الفقه، وأن الاجتماع يناهز بقراراتٍ جديدةٍ؛ لأن اللحمة الاجتماعية في مصر فيها أمراضٌ كثيرة، نريد أن يكون الزواج كتابياً، وأن يكون الطلاق كتابياً. هنا، طلب المؤسسة الزمنية والسلطة السياسية في مصر قد لا يلقي بالاً لدى السلطة الدينية. وهناك تحسبٌ من عدم الاجتهاد لكي تسير حركة الواقع والاجتماع. فهذا الأمر وأمرٌ أخرى كانت تلفت نظري في التحول الذي يحدث في المملكة العربية السعودية في مسألة أن المتن الوهابي يتغير، بشكلٍ أو بآخر، مع الأمير الجديد، ويتم تغيير واقع الاجتماع في المملكة، وهذا أمرٌ إيجابي. هذه التحولات في واقع المجتمع كانت تفرض علي التفكير في مشاكل كثيرة، مثل الزواج المختلط والأنساب وأطفال الشوارع ومشاكل اجتماعية كثيرة.

لم يتطور الفقه الإسلامي بما يوافق تطور حركة الاجتماع الجديد؛ لأن الفقه الإسلامي فقه مواضعة، تم وضع الفقه الإسلامي لتطور حركة الاجتماع في تاريخه. إذا تجدد الاجتماع،

وعجز العلماء عن الاجتهاد بما يوافق تطور الاجتماع، فسيخلق الاجتماع قانونه المنفصلت بعيداً عن الشريعة. كان هذا الأمر يلفت نظري حول سبب عدم تطور الفقه عبر التاريخ، كما كان يتطور في سابق الزمان. ومن المهم أن أفكر، بجديّة، حول سؤال: كيف يكون الله سبيلاً للمحبة والتعايش، وليس سبيلاً للعنف والتنافر؟ إذا كان المشترك بين الأديان الإبراهيمية في الاعتقاد والأخلاق واحداً، فقد تعددت التفسيرات داخل الدين الواحد، فتفرق مذاهب وطوائف. كما كانت الأديان الإبراهيمية تقوم على التنافر، في معظم الوقت. فكان طرح الإشكالية الكبيرة في ذهني: كيف يتجلى المطلق في حدود الاجتماع؟ وكيف يرى النسبي، وهو الإنسان على الأرض، المطلق؟ هل يمكن فرض صورة واحدة لحضور المطلق في الاجتماع، أم إن المطلق، نصّاً وتصوراً، متى انزاح في أرض الاجتماع المتغير، تعددت الصور؟

من هذا المنطلق، بدأت في جمع الداتا العلمية، وحضور نقاشاتٍ، منها نقاش في صالون الدكتور هبه درباله بالمنصورة، كنت أجمع الداتا وأطرح أفكارٍ، وأناقش الآخرين، لعلّي أستجمع ما يمكن تقديمه من رؤيةٍ شاملةٍ. وقد استغرق جمع الداتا والنقاش ما يقرب من عامين، وتمت الكتابة النهائية للكتاب، في ستة أشهر. حقيقةً، أنا أرى أن هذا الكتاب هو أحد أهم أعمالِي. في نشرته السابقة، دفنت الكتاب بيدي، حين لم أمنحه لمن يستحق ليعرضه بما يستحق، فكنت حزينا؛ لأن الكتاب لم يلق في

الأوساط العلمية ما يتناسب مع الجهد المبذول. كان توجهي إلى الدكتورّة ميادة، راغباً في نشر الكتاب بمؤسسة مؤمنون بلا حدود، لما تتمتع به من سمعةٍ وخطٍّ واضحٍ ومختلفٍ في عملية النشر. والحقيقة أن الدكتورّة ميادة، بعد فترةٍ، رحبت بالكتاب، وكنت أرهق من المصحح في تصويب الكتاب، وفي التغيير، وكانت الدكتورّة تقول لي: يا دكتور أحمد لدينا سيستم يجب أن تخضع له. وكانت سعادتي بالغةً، حين رأيت الكتاب في صورته النهائية، ولما أدركت أن الدكتورّة ميادة تنفخ من روحها الإنسانية في المؤسسة، أملاً في إعادة تنشيطها. فأنا ممتنٌ للدكتورّة ميادة، بإعادة طبع الكتاب في مكانٍ معروفٍ بسمعته في العالم العربي، وشاكرٌ لها جداً. وهذه كانت المحفزات الخاصة بعملية النشر.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً دكتور أحمد، وشكراً للدكتورّة ميادة، ولمؤسسة مؤمنون بلا حدود، التي أسهمت في إحياء هذا الكتاب بعد أن أصبحت عظامه رميمةً. بالنسبة إلى العنوان، جاء في قسمين؛ فالعنوان الأساسي، «تجلّي الإله»، واضحٌ، بمعنى كيفية ظهور أو تصور فكرة الإله عند مختلف الناس؛ فمنهم من ينكر أو ينفي وجود الله، وهم الملحدون أو الماديون أو الدهريون، وهذه فكرة واضحة. لكن ما تحتاج إلى التوضيح أكثر فكرة الجدل بين الإلهي والإنساني. وهذا الجدل يمكن أن يأخذ أكثر من شكلٍ؛ أولاً، هو تأكيد أنه لا يوجد إلهيٌّ بالنسبة إلى الإنسان إلا من خلاله؛ أي إنه

لا يوجد ما هو إلهيٌ نقيٌّ خالصٌ، فالإلهي يمر، دائماً، عبر الإنساني. وفي هذا تشديدٌ على البعد الإنساني المحايث لكل إلهي عند البشر. ومن ناحيةٍ أخرى، هذا الحضور الإنساني، أو المرور الإلهي عبر الإنسان، يمكن أن يؤدي إلى نتائج مختلفة؛ بعضها سيئةٌ وبعضها جيدةٌ. فهل يمكن لهذا الجدل، من الناحية الوصفية و/ أو المعيارية، أن يكون إيجابياً أو سلبياً؟ كيف تناولت هذا الجدل في كتابك؟ وهل كان غرضك الأساسي تأكيد الجدل عموماً، أم شرح أفضلية جدلٍ على جدلٍ آخر؟

د. أحمد محمد سالم:

لا يمكن أن نقول، في الدراسات الإسلامية أو العلوم الإنسانية، بصفةٍ عامةٍ، إن هناك ما يسمى بموضوعيةٍ مطلقةٍ، وإن التوجه، دائماً، يخضع لميل الباحث في قراءة الموضوع، والإيديولوجيا ليست عيباً، لكنها رؤيةٌ للعالم. كانت الإشكالية التي شغلتنِي، دائماً، هي أن التوجهات السلفية تضع النص أو النصوص المؤسسة خارج حركة التاريخ، وإذا بها، مع الوقت، تضع الاجتهادات البشرية، أيضاً، خارج حركة التاريخ، وتطلق للنص الإلهي وتوابعه وتفسيراته المقدرة على أن تحرك حركة الاجتماع. هذا الأمر كان إشكالياً لديّ، وكان السؤال المهم هو: هل المطلق داخل أم خارج حركة التاريخ والاجتماع؟

الواقع أن المطلق، في كلياته العامة، قد يكون خارج حركة التاريخ، لكن المطلق، في تفسيراته، يخضع لشروط البيئة والزمان

والمكان. والقضية التي كانت مطروحةً في صلب المتن هي علاقة المطلق بالزمن، وعلاقة الروحي بالزماني، وعلاقة الوحي بالتاريخ. هذه الإشكالية حاکمةٌ في الثقافة الإسلامية بين التوجهات السلفية والتوجهات العقلية. فكان التفكير في عمل رؤية خاصة تشمل عموم نماذج الثقافة الإسلامية؛ فأبدأ من علوم التفسير للقضية المطروحة، ثم أنتقل من علوم التفسير إلى علم العقائد، ومنها إلى أصول الفقه، والفقه، فالتصوف، والفلسفة. وبحكم معرفتي، ارتضيت الخوض في ثلاثة نماذج فقط: العقائد، والفقه وأصوله، والتصوف. بوعي شديد أن طبيعة العمر، وطبيعة القراءة، وطبيعة الإمكانيات المعرفية، تقتضي الاختزال بعض الشيء، لكي يُنجز العمل. فأنا لست في مؤسسة بحثية أجلس فيها طوال اليوم، لكي أجمع وأقرأ وأدون، ولا تحملني المؤسسة عبء أسرة ومشاكل حياتية، ومن ثم، كان خيارني هو الخوض في ثلاث دوائر؛ هي العقائد وعلم الكلام، ودائرة الفقه ودائرة الأصول، مع وعي بأن هناك دائرة لعلوم التفسير، ودائرة للفلسفة. فأنا أعدُّ هذا الكتاب، في مجمله العام، لمحةً جزئيةً لقضية وفقاً لقدرتي المعرفية وقدرتي الحياتية.

د. حسام الدين درويش:

سنعود إلى هذه المسألة، وربما سنختلف حولها؛ فهناك قدراتٌ لم تستثمر. وأنت، أصلاً، تجمع، في تكوينك العلمي، بين الفلسفة والفكر الإسلامي والفقه الإسلامي، فكان هذا الفصل الغائب مثل الإمام الغائب؛ يعني مازال منتظراً، حتى لو لم يكن في

هذا الكتاب. ولا تنقصك القدرات مطلقاً. وتجدر الإشارة إلى أنك أهديت الكتاب لطلابك في قسم الفلسفة. لدي سؤال آخر يتعلق بالعنوان؛ فهذه الثنائية بين الإلهي والإنساني، يبدو أنها متقاطعة أو متماهية أو متماثلة مع ثنائيات كثيرة، يبدو أنها تعالج المسألة ذاتها: ثنائيات الدين والفكر الديني أو الدين والخطاب الديني أو الدين والتدين أو المقدس والتاريخي أو الديني والدنيوي. سؤالي هو: هل هناك خصوصية لثنائية «الإلهي والإنساني»؟ وإلى أي حد، وبأي معنى، تتقاطع وتكامل هذه الثنائية مع الثنائيات السابقة، أو تختلف معها، وتتمايز عنها؟

د. أحمد محمد سالم:

لو أنت قلت: الوحي والعقل، الروحي والزمني، الديني والاجتماعي، التراث والحداثة، أو الدين والحداثة، الدين والليبرالية، ستجد عندك مشتركاً في كل العناوين؛ ثابت، وهو الدين، ومتغيراً مقابلاً يتطور وفقاً لحركة التاريخ. القضية، في الأساس، هي قضية من يحرك من؟ هل يقرأ الوحي، وفقاً لشروط الشرط التاريخي، أم إن الوحي يوجه التاريخ من علم. فالطبيعة والإنسان معلقان في السماء؟ فهل يدفع تفسيرنا لله بالتاريخ والإنسان إلى الأمام أو إلى الخلف؟ وبالتالي، فالإشكالية، حتى اليوم، لم تحسم، وحولها اجتهادات كثيرة. فأنا، في اللحظة الحالية، هل أترك هذه الإشكالات للمؤسسات الدينية التقليدية الرسمية، وفقاً للعلوم التقليدية فقط، أم إن ظروف الحداثة تتطلب

دخول العلوم الإنسانية التي تطورت، كثيراً، في قراءة الظاهرة الدينية، عبر أنثروبولوجيا الدين، وسوسيولوجيا الدين، وفلسفة الدين، وكل منتجات العلوم الإنسانية، لإعادة قراءة الظاهرة، وفقاً لتطور العلم الإنساني، بالتحديد، أو حتى مساعدة العلم الطبيعي؟ لا يمكن للدين أن يحضر في الاجتماع، بصورة واحدة، ويفرض على الاجتماع، بصورة واحدة؛ فالاجتماع متجدد ومتغير، ونصوص الدين ثابتة، والواسطة بين الدين والاجتماع هم العلماء، هم يفسرون ويوجهون، ويعيدون إنتاج المعتقد، ويطورون إنتاج الفقه. وهنا اللازمة تطرح الإشكالية الكلية حول الله والرسول والوحي، كما جاء في نصه الثابت، والسنة، ثم الاجتماع البشري. فالذي ينزل النصوص من السماء إلى الأرض هم العلماء عبر التفسيرات. النص، في ذاته، لا ينطق إلا بما يريده العالم. وهنا كانت الإشكالية الحقيقية، كيف أعيد النظر في التطور عبر إعادة قراءة العلوم الإسلامية القديمة، محدداً مدى تأثير الاجتماع في قراءة الاعتقاد أو قراءة الفقه وأصوله أو قراءة التصوف، وحاجة الواقع الراهن لصورة اعتقاد جديدة أو اجتهاد فقهي جديد أو قراءة رحبة للمطلق وتجلياته في التاريخ.

د. حسام الدين درويش:

إذا انتقلنا إلى مقدمة الكتاب، فهي تبدو أشبه بمانفستو نقديّ تجاه رجال الدين أو الفقهاء. ففيها نقدٌ شديدٌ لهم، وتحميلهم مسؤولية كبيرة تجاه ما حصل ويحصل في الثقافة الإسلامية، وفي

الواقع الإسلامي، عموماً. إن موقفك، في المقدمة، من التراث ومن الدين، عموماً، يبدو أحادياً؛ بمعنى أنك لا تتحدث إلا عن التأثير السلبي للتراث، على الأقل، في المقدمة. وأنت تعلم أن الموقف من التراث قسّم المفكرين العرب إلى ثلاثة أقسام على الأقل؛ فبعضهم يريد التخلي الكامل عن التراث، وبعض آخر يريد، فقط، إحياء التراث والعودة إليه. وبين هذين الطرفين المتطرفين هناك من ينزع إلى التوفيق أو التلفيق بين التراث والحداثة. الطريف في الأمر، هنا، أنك تبدو في هذه المقدمة - وهي نص كثيف جداً ويتضمن أهم أفكار الكتاب - من أنصار الناقمين على التراث، والرافضين له، جملةً وتفصيلاً. لكن، موقفك من التراث، عموماً، في نصوصك الأخرى، ومنها نصوص هذا الكتاب ذاته، أكثر توازناً وتعقيداً، مما بدا في المقدمة؛ فهل يمكن توضيح رأيك وموقفك، في هذا الخصوص؟

د. أحمد محمد سالم:

قد يكون هناك انفعالٌ شعوريٌّ في المقدمة، وهذا الانفعال الشعوري بدا، واضحاً، من حديثي عن مسؤولية السلطة الدينية في اتحادها مع السلطة السياسية عبر التاريخ؛ فالسلطة السياسية تطلب من السلطة الدينية ضبط الاجتماعي عبر الفقه؛ فأهل الفقه هم من أولي الأمر الذين هم أقوى من أولي الأمر، بالمعنى السياسي. وفي الوقت نفسه، فإن للسلطة الدينية من السلطة السياسية مطالب في ترسيم مذاهب وإقصاء مذاهب، في حضور توجهاتٍ، وإقصاء

توجهاتٍ. نتج عن هذا التوحيد أن الدين لم يكن مجرد عقيدة؛ الدين، في الإسلام، عقيدةٌ وسياسةٌ، ومؤسسة الدولة، في الإسلام، بديلٌ عن مؤسسة الكنيسة في المسيحية. وفي هذا التوحيد في الإسلام، كان هناك توظيفٌ إيديولوجيٌّ، من قبل الطرفين، عبر تاريخ الحضارة الإسلامية، تجلّى في الممارسة الفعلية في تجليات الدولة الإسلامية في التاريخ، بوصف أن الخلافة كمؤسسةٍ سياسيةٍ تبغي حراسة الدين من الزندقة، ومن المخالفين للدين إلى آخره. ومن ثمّ، ما زال لعلاقة الدين بالسياسي، في التاريخ الإسلامي، تأثيرٌ فاعلٌ في واقع الاجتماع المسلم قديماً وحديثاً.

د. حسام الدين درويش:

سنعود إلى مسألة الدين والسياسي؛ لأنها أساسيةٌ في الكتاب، لكن إذا انتقلنا إلى الفصل الأول، وهو من أجمل الفصول، فيمكن القول إنه يتضمن، مع الفصل الثاني، ما يمكن تسميته بالوصف أو التوصيف النقدي للجدل بين الإلهي والإنساني؟ فهو وصفٌ لما حصل ويحصل، في هذا الصدد، في علم الكلام والفقه، مع توجيه نقدٍ له. أما الفصل الثالث من الكتاب فهو أقرب إلى الوصف البنائي، يصف حال الجدل عند الصوفية مع البناء عليه، وأنه يمكن الأخذ منه، والتأسيس عليه. إذا عدنا إلى الفصل الأول المعنون بـ«تجلي الإله في مدونات علم الكلام الإلهي من العقائد إلى السياسي»، فأنت تناقش في الفقرة الأولى الجدالات التي حصلت في علم الكلام وخارجه، في مسألة الإلحاد بين الملحدين

والمؤمنين. هناك مرجعية فكرية أو فلسفية لا يصرح الكتاب بها، على الرغم من أنها حاضرة، بوضوح وقوة. وأقصد هنا فلسفة كانط. فأنت تشدد، في الكتاب، على أن «العقل آلة مكافئة بين الإيمان والإلحاد»؛ أي إن العقل لا يحسم مسألة الإيمان من عدم الإيمان. وهذا ما يقوله كانط، تماماً، في هذا الخصوص. وأنت تصرح، بوضوح جريء، أن العقل يمكن أن يقول بوجود الله، وهو ما يفعله المؤمنون أو عقلهم، ويمكن أن يقول بعدم وجود الله، وهو ما يفعله الملحدون أو عقلهم، وأنه ليس هناك قرار عقلي واحد وحاسم، في هذا الخصوص. كما تبين أن حجج الكلاميين، في هذا الصدد، كانت حججاً جدلية، وليست برهانية يقينية. هذا هو التشابه الأول مع المرجعية الكانطية. أما التشابه الثاني، فيتعلق بمسألة أولوية أو مركزية الأخلاق في الدين. فكيف رأيت مسألة تجلي الإله لدى الملحدين أو غير المؤمنين والمؤمنين؟

د. أحمد محمد سالم:

الفصل الأول هو الفصل المؤسس والأصعب؛ لأنه يتكلم عن حدود الإله؛ بمعنى، أنا مؤمن، وأريد فرض عقيدتي، فأنا، أولاً، أمام النفي لوجود الإله، بالأساس، وهنا نتحدث عن الإلحاد، كظاهرة محايدة للإيمان. وقد كان لأصحاب التوجه الثنوي، الذي وجد في الثقافة الفارسية، رفض لفكرة الواحدية، وكانت هناك ردود بين دعاة التوحيد ودعاة الثنوية، ثم كان هناك جدل لاهوتي حول الإله والاعتقاد بين الأديان الإبراهيمية. في النقطة الرابعة،

وهي الإلهي من الدين إلى السياسة، حين أنظر إلى النقط، نقطة نقطة، ليس هناك على الأرض إيماناً بالمطلق بدين مطلق، لكن كل إيمانٍ تحته إلحادٌ، وكل إثباتٍ تحته نفيٌ، وقدرة العقل على النفي أكبر من قدرة العقل على الإيمان؛ لأن العقل ملتبسٌ في المادة. ما فعله الملحدون، في تاريخ الحضارات، هو أنهم أنزلوا صفات الله على الطبيعة، ومنحوا الطبيعة مقدرة الإله، حيث يكون الإله محايثاً للطبيعة، عبر الصفات، فيكون للطبيعة صفة الخلق والمنح والوجود. لقد رفض الملحدون أن يكون هناك إلهٌ مغايرٌ ومفارقٌ للمادي يوجهه ويحركه. كانت المعركة بين المؤمنين والملحدين، حول إما وجود الطبيعة المحايثة للمادة، تُسير الوجود ككل، أو الإيمان بالله مفارقٍ، لعدم الاقتناع بأن الطبيعة تملك تلك الصفات التي يملكها الخالق. إذا فتحت كتب علم العقائد، فإن بند الرد على الملاحدة هو البند الأول في علم أصول الدين؛ وذلك موجودٌ في كتب الشيعة وكتب السنة والمعتزلة، بصفةٍ عامةٍ. أول بند هو الرد على الملاحدة. كان الملاحدة يقدمون حججهم، والمؤمنون يقدمون حججهم. ومن وجهة نظري، قدرة العقل على النفي أكبر من قدرته العقل على الإثبات؛ لأنه ملتحمٌ بالمادة. لذلك، سنقول إن الأدلة تتكافأ لدى العقل البشري، بين النفي والإثبات، لتتخلق العلاقة والتشابك بين المؤمن والملحد، كما صوره علم العقائد. ولو سألت نفسي عن تقييم الحجج، سأجد أن الحجج متكافئةٌ، فلا هذه مشبعةٌ، ولا الأخرى مشبعةٌ، ولا هذه حاسمةٌ ولا تلك

حاسمة، وأن العقل مع الحواس؛ فالمؤمن يستخدمهم لإثبات اعتقاده، والملحد يستخدمهم لإثبات اعتقاده. والكل يقدم حججه. وهنا تطرح مسألة العقل: هل العقل أساسٌ لترسيخ العقيدة، أم إن هناك جهةً أخرى ترسخ العقيدة؟ التعريف الديني للإيمان، في الإسلام، أنه إقرارٌ باللسان، وتصديقٌ بالقلب، وعملٌ بالأركان. فلتعريف بالإيمان، في الإسلام، يقر بمركزية القلب.

أما بالنسبة إلى النقطة الثانية، وهي الإله من الثنوية إلى التوحيد، فأنت تعرف أن هناك الزرادشتية والمنوية واعتقادات بلاد الفرس بأن النور والظلمة ثنائية الإله. حينما انتشر الوحي الإسلامي في التاريخ، قابل وصادف حضاراتٍ سابقة. في هذه الحضارات، ورث الإسلام الإرث القديم مع الفتح، وكان أصحاب الاعتقاد الأصلي على الأرض يطرحون اعتقاداتهم الجديدة على المسلمين. فكان هناك شعراء وكتاب الثنوية، وهناك أعلام كبار في تاريخ الحضارة الإسلامية، حين تحولوا إلى الإسلام، مازالوا يطرحون اعتقاداتهم القديمة. وهنا دوّن علم الاعتقاد الصراع بين الثنوية والتوحيد، في طرح دلائل الثنوية حول مسألة العقيدة بأن الله يحكمه إلهان هما النور والظلمة؛ إله الخير وإله الشر، والإلهان في صراع. أما الموحدون، فتجدهم يردّون باستحالة أن يكون للكون إلهان ويقولون بإله واحد، وهذا يقدم بالعقل، وذاك يقدم بالعقل. وتضع استفهاماً، هل وصل العقل في الرد بين الثنوية والملاحدة إلى اطمئنان اليقين القلبي؟

النقطة الثالثة هي الإله في الجدل اللاهوتي بين الأديان

الإبراهيمية. والواقع أن اليهودية هي الدين الإبراهيمي الأول الذي تأثر بالثقافة السابقة عليه، وأسس، في الوقت نفسه، بنيةً لاهوتيةً على مدار ألفٍ ومئتي سنةٍ. وقد كان لهذه البنية المؤسسة تأثيرها في المسيحية والإسلام، بما أن الأصل واحدٌ والجذر واحدٌ. كان هناك جدلٌ لاهوتيٌّ، في أروقة الحضارة الإسلامية، بين يوحنا الدمشقي في الهرطقة، وأتباع المسيحية في الأروقة مثل غيلان وغيرهم، والمسلمين. كما كان هناك نقاشٌ بين اللاهوت اليهودي واللاهوت الإسلامي، وقد عرض ذلك ولفنسون في كتابه «فلسفة المتكلمين» وفي كتبٍ عديدةٍ. ولو بحثت عن الإله، في الجدل اللاهوتي، بين الأديان الإبراهيمية، ستجد أن ما هو مشتركٌ بين التوحيد الإسلامي والتوحيد اليهودي أكثر مما هو مشترك بين مفهوم التوحيد الإسلامي والتوحيد المسيحي، والذي نراه أنه تثليث.

د. حسام الدين درويش:

أنت، في كتابك، عموماً، وفي الفصلين الأول والثاني، خصوصاً، تؤكد أن الأمر لا يتعلق بطبيعة الاختلافات أو بدينيتهما، بل بسياسيتهما. فالأمر لا يتعلق بالعقيدة، بقدر تعلقه بالسياسة. فحتى الخلافات بين فرق المسلمين أو المذاهب الإسلامية كانت، أحياناً، تأخذ شكلاً أقسى وأقوى وأكثر تطرفاً وإقصاءً من الخلافات مع غير المسلمين. وبدا ذلك، واضحاً خصوصاً، في مسألة الإمامة. وأنت تشير، مع الشهرستاني، إلى أنه «ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثلما سل على الإمامة في كل زمان».

د. أحمد محمد سالم:

هذا ما عالجتَه في النقطة الرابعة. فلو أنك نظرت إلى النقطة الثالثة، لوجدت أن الاعتقاد واحد بين الأديان الإبراهيمية، وأن منظومة الأخلاق واحدة بين الأديان الإبراهيمية، وأن هناك مشتركاً في التشريع بين هذه الأديان. إن وجوه الاتفاق في الجذور أكبر من وجوه الاختلاف، لكن التفسيرات الدينية عبر رجال اللاهوت والمشرعين في الأديان هي ما حاولت أن تصنع لكل دين تفردَه الخاص، على حساب بقية الأديان.

وإذا جئت إلى النقطة الأخيرة، وهي الإله من الديني إلى السياسي، فإن علم العقائد يبحث في قضية الإيمان بوجود الله. والإيمان بوجود الله لم يكن مختلفاً عليه، إلا حين اختلف المسلمون بين بعضهم البعض على السياسي. فالخلاف السياسي هو الأصل، والخلاف حول اللاهوت في الإسلام هو عرضٌ للخلاف السياسي. فانقسام المسلمين، فرقاً ومذاهب، بدأ على الأرض من الإمامة، وانعكس، بعد ذلك، في العقائد وفي تفسير العقائد بين الفرق والمذاهب. فالخلاف حول سلطان الأرض هو السبب الرئيس للخلاف حول سلطة إله السماء، ومن ثم، أرى أن السياسي هو الذي فرّق المسلمين فرقاً ومذاهب، وأن قضية الحكم في الإسلام هي القضية المؤسسة التي اختلف عليها المسلمون، ثم تنازعوا، بعد ذلك، على حقيقة من يملك تفسير الدين؛ لأنهم يختلفون حول الإمامة، وكل واحدٍ منهم يقول إن الله معه، وإن

الشريعة تعضد موقفه، وإن الحقيقة معه. فالاختلاف كان أرضياً بشرياً، ثم انتقلوا إلى الاختلاف حول اللاهوتية والإلهي. وإذا كانت قضية التوحيد في الإسلام هي القضية الأساسية، وقضية الإمامة هي القضية الفرعية، فإن ما تم في قضية الإمامة على الأرض هو ما جعل المسلمين فرقاً ومذاهب يتنازعون حول تفسير التوحيد. وهذا كان في خاتمة الفصل الأول.

د. حسام الدين درويش:

يبدو واضحاً أن المتحدثين باسم الإله ولخدمة الإله، أو الزاعمين أنهم يتحدثون نيابةً عنه ولخدمته، إنما يوظفون الإله، والحديث باسمه، لخدمة أغراضٍ دنيويةٍ أو مصالحٍ سياسيةٍ. وبدا ذلك واضحاً، وضوحاً خاصاً وكبيراً، في الصراع النظري والعملي حول مسألة الإمامة. وبالاتقال إلى الفصل الثاني، الذي يمكن القول إنه قلب الكتاب وأهم وأقوى فصوله، لا سيما من الناحية النقدية، فهو يستعرض تاريخياً وبنوياً ونصياً وعملياً مسائل كثيرة في الفقه، ويركز على إبراز «الدور السلبي للفقهاء في تقييد عقل المسلم وسيطرته على المجال العام باسم الله، وترسيخ صورةٍ سلبية عن الآخر، والوقوف ضد حركة التطور والحدثة. كل ذلك لصالح السلطة السياسية التي تتحكم بكل شيء». فهذا الفصل هو قراءة نقديةٌ للدور التاريخي السلبي الذي مارسه الفقهاء والفقه. وفي الفقرة الأولى من هذا الفصل، أنت تشدد على أن فهم الدور السلبي المذكور، يقتضي فهم الدور السلبي لأصول الفقه في تقييد فاعلية العقل.

د. أحمد محمد سالم:

في الفصل الثاني، دخلت من مدونة الفقه، وعلم أصول الفقه، لرؤية الإله في وعاء اجتماعي؛ فالله، في مدونات الفقه، هو إله الضبط والتشريع عبر اجتهاد الفقيه في تأسيس ما يعرف بعلم الأصول الذي يؤسس للقواعد، والفقه الذي يؤسس للتعدد والتنوع في ضبط الاجتماع. وإذا وقفنا عند علم أصول الفقه، لوجدنا أن القرآن صوت الله، وأن السنة هي صوت الرسول، وأن الإجماع هو تصميم اجتهاد العلماء، وتصميم سلوك الصحابة، بوصف ما يسمى بالإجماع تشريعاً في علم أصول الفقه، ثم القياس؛ أي إلحاق ما هو فرعي على ما هو أصلي في أصول الشريعة. وما الاجتهاد، بعد ذلك، إلا قياس أصل على فرع. نأتي، بعد ذلك، لأفكار المصالح المرسلة، وواقع الاجتماع، ومقاصد الشريعة، والاستحسان. القواعد الأولى المؤسسة لعلم الأصول هي قواعد تمنح صوت الإله، ثم صوت الرسول، ثم إجماع العلماء، سلطة، ثم سلوك الصحابة، سلطة، في التشريع. إذا لم يجد العقل المسلم، عليه أن يقيس المستجد بسلوك القرآن، ثم بالسنة، ثم بسلوك الصحابة، ثم بإجماع العلماء. والإجماع لم يتحقق في التاريخ كما يصوره البعض. ومن ثم، يأتي دور العقل الحق، متى لم يكن هناك شيء. ونجد أن الاعتراف والأخذ بالمصلحة هو أساس يبدأ به العقل، لمراعاة واقع الاجتماع. فيرى نجم الدين الطوفي أنه إذا تعارضت مصالح العباد مع النص، وجب تأويل النص بما يوافق المصلحة،

في رسالته في رعاية المصلحة. والحديث عن مقاصد الشريعة الإسلامية هو ربط التشريع بالمحافظة على النفس والعرض والمال إلى آخره. وتلك منظومة أخلاقية بالأساس، وينبغي أن يأتي التشريع موافقاً، للحفاظ على مقاصد الشريعة. والذي فعله معظم أصول الفقه، باستثناء أبو حنيفة، هو تقييد عقل المسلم، عبر القول إن العقل غير حر في الاشتباك مع المجتمع، إلا بالعودة إلى القواعد المؤسسة لعلم أصول الفقه. وإذا جئنا إلى تطبيق ذلك، على ممارسة الفقه في التاريخ؛ كان الفقيه هو المشرع في الحضارة الإسلامية، وهو الذي يستقي من واقع الاجتماع، ويؤسس للقواعد الجديدة، كما أنه يحكم في البدء بسلطة صوت الله وصوت الرسول وصوت الصحابة وصوت العلماء، ثم يأتي بعد ذلك، ليكون له اجتهاده الشخصي. وإذا جئت إلى الفقه، والسيطرة على المجال العام، ستجد أن الفقهاء كانوا يقدمون أنفسهم، بوصفهم قادرين على الفتوى في أي شيء، وكل شيء، وحتى الشيء المستحيل. كان هذا الأمر يمنح سلطةً للفقهاء، بوصفهم أصحاب السلطة الكلية في ضبط المجتمع، وفقاً لقواعد التشريع، حيث ظهر شذوذ الفتاوى في كتب الفقه، ليس من أجل شذوذ الفتاوى واستحالة تحقق بعضها، بل كان ذلك لاستعراض مقدرة الفقه، حتى إنه يفتي على ما كان وما هو قائم، وما يستحيل أن يكون. ومن ثم جاءت السلطة الغريبة؛ إذا ارتكب أحد فعلاً مثلياً، ومارس ممارسةً مثليةً، يفتي الفقه بوضعه أسفل جدارة، وتلقي جدارة عليه.

د. حسام الدين درويش:

هذا ما تعنيه بتضخم الفقه، وتضخمت المدونة الفقهية. وهذا التضخم بلغ درجة جعلتك تتفق مع الجابري في أن الحضارة الإسلامية عموماً، أصبحت، من حيث الكم ومن حيث الكيف، حضارةً فقهيةً.

د. أحمد محمد سالم:

دعني أقول لك ما قاله ابن قيم الجوزية في كتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين»: إن أولي الأمر هم أهل الحكم وأهل الفتيا، وأن أهل الحكم لا يستطيعون أن يضبطوا ويحركوا دون أهل الفتيا؛ فأهل الفتيا هم أولي الأمر قبل أهل السلطة السياسية؛ لأن السلطة السياسية لا تفصل ولا تحكم إلا بالعودة لأهل الفتيا. هذا الأمر يجعل أن سلطة الفقه في الإسلام هي السلطة الأشمل إنتاجاً وأثراً؛ لأن السياسي كان في حاجة إلى الفقيه لضبط حركة الاجتماع وتسيير الجماعة وفقاً لما يريده هو. ويشتَم في العديد من الاجتهادات الفقهية، في الحضارة الإسلامية، رائحة السياسي دائماً. متى عجز السياسي عن النطق، نطق عنه الفقيه، ومتى عجز السياسي عن تسيير شؤون الاجتماعي، عاد لصاحب السلطة الدينية ممثلةً في الفقيه. فالفقيه مركزيٌّ في حضارة الإسلام، والعلاقة بين السلطان والفقيه في حضارة الإسلام علاقة تزاوج. ومن ثم، أجد أن الفقه متنزل على علاقتنا بالآخر المغاير في الدين، علاقتنا من المرتد إلى المغاير، في المذهب، وحتى داخل المذهب.

نقطة ثانية عن علاقتنا بالآخر المغاير في الدين. دعنا نقول إن فقه أهل الذمة في الإسلام دوّن فيه العديد من الكتب التي استندت إلى العهدة العمرية. كيف يعامل الكتابي في الإسلام؟ يعامل الكتابي في الإسلام على أنه مواطن من الدرجة الثانية؛ لأنه يقطن أرض أهل الإسلام، وينبغي أن يمشي في جانب الشارع، وألا يعلو بنيانه، وإذا نزل المسلمون على أرضه، فينبغي أن يستضيفهم عدداً من الأيام. فقه أهل الذمة في عصره، كان يعبر عن قوة الجماعة الإسلامية، بينما في واقعنا، الآن، فقه أهل الذمة فقه استعلائي، رسخ استعلاء الجماعة المسلمة على الكتابيين، ومن ثم، كانت علاقتنا مع الآخر المغاير في الدين، في فترة التسامح، جيدة جداً. ولما انفتحت، كان الكتابيون الجسر الذي عبرت عليه الحضارة الإسلامية للترجمة في عهد المأمون. ومعظم ما نقل من الفلسفة وعلوم الإسلام إلى الحضارة الإسلامية، مثلت النخبة المسيحية الجسر الذي عبرت عليه الحضارة الإسلامية إلى العلوم القديمة. وهذا ما تدونه الكتابات التي قام بترجمتها أبو بشر متى بن يونس وغيره من المترجمين السوريين الذين كانوا يجيدون أكثر من لغة. فحينما كان الإسلام متسامحاً معهم، وهو كان متسامحاً معهم بالفعل، بصرف النظر عن تلك التركة، كان هؤلاء فاعلين في تاريخ الحضارة الإسلامية. حينما نعود للقلاقل السياسية، ننظر إلى تطور فقه أهل الذمة الذي اشتعل مع المد الصليبي في العالم الإسلامي، كان هناك تشدد في فقه أهل الذمة فرضه واقع تغير الاجتماع،

والصراع بين المسلمين والنصارى في الشام، ومن ثمّ، تتطور أحكام أهل الذمة، وتتغير وتتشدّد، وهي مرتبطة برهن واقع الاجتماع. لقد رحل القدماء، وتركوا لنا التركة، وما زال فينا من يفكر بنفس تركة أحكام أهل الذمة القديمة.

د. حسام الدين درويش:

أكدت أن موقف الفقهاء تأثر بقوة أو ضعف الدولة الإسلامية، حيث بدا ضعيفاً ثم متشدّداً، أو كان معتدلاً، فتطرّف، وأنت تشير إلى مركزية العامل السياسي في هذا الخصوص. في الفقرة الخامسة من الفصل، أشرت إلى وقوف الفقه أمام رياح الحداثة، أو بينت المعارضة الشرسة التي أبدّاها معظم الفقهاء تجاه الحداثة. ويتضمن الكتاب مناقشة الكثير من الأمثلة: مسألة (تحريم) الطباعة، مسألة ذكورية الفقه في علاقته مع المرأة، مع المرتد، مع المثلية، ومع الآخر عموماً. وقد تكون هذه الفكرة، فكرة العلاقة مع الآخر، المسألة الأهم في أي دين: سواء كان هذا الآخر الرجل مع المرأة، أو الشخص غير المتدين، أو الملحد، أو المخالف أو المختلف في العقيدة، أو في غير ذلك.

د. أحمد محمد سالم:

منذ القديم، بدأ الاحتكاك بين الواقع العربي المسلم وبين الحضارة الأوروبية، وتحول الموقف من أن المسلمين بعد أن كانوا مصدّرين للثقافة، أصبحوا متلقين لثقافة وحضارة من هو أقوى منهم. منذ مطلع الحملة الفرنسية، بدأ انتقال الحداثة إلى العالم

العربي والإسلامي، وبدأ هذا يزدهر، في فترة الأسرة العلوية. وأصبح الفقه القديم عاجزاً أمام مستجدات ومؤسسات العصر، ويواجه، بقوة، اجتماعاً جديداً، وعجز عن مسيرته، ففرض الاجتماع السياسي على الاجتماع الديني أن يتوارى، وأن يفرض الاجتماع البشري قوانينه في زمن الحداثة.

وحين جاء محمد علي، أراد ألا يمس الأزهر بأي إصلاح، وبني تعليماً حديثاً للجيش المصري في كافة المجالات، وأخذ الطلاب من الأزهر. وحين ذهب الطلاب مبعوثين، عادوا إلى الدولة المصرية، ولم يعودوا إلى الأزهر الشريف. في الواقع الحديث، كانت هناك معركة للحداثة مع الواقع التقليدي للمجتمع. أما بالنسبة إلى أحكام الذمة، فكانت أماننا مشكلة في الجيش المصري، حيث إن إسماعيل أراد أن يتعامل بمفهوم المواطنة الحديثة، وأن المصري المسيحي والمصري المسلم واحد، فكان لزاماً إلغاء أحكام أهل الذمة، والذي بدأ من سعيد، وتراجع في مسألة الجيش. ولما جاء إسماعيل، صمم على أن المسلم والمسيحي يدخلان الجيش، بوصفهما مواطنين مصريين، ومن ثم سبق خطوة إلغاء أهل الذمة، وأن لا شيء اسمه أحكام أهل الذمة، هناك مواطنة مصرية في الدولة الحديثة. فالمسيحي لم يعد خاضعاً لرحمة المسلم؛ يأخذ منه الجزية لحمايته. فمحمد علي لم يلغ الجزية، لكنه كان حريصاً على الدفع بالنخب المسيحية، وضخها في شريان الدولة، وكان حريصاً على تحقق العدل في الحكم. ما

بدأ يتغير، بعد ذلك، هو إلغاء أحكام أهل الذمة. وبالنسبة إلى الرق، حصلت موقعة بين البنية التقليدية ومؤسسة الحكم، حيث تم إلغاء الرق بقرارٍ سياسيٍّ كانت المؤسسة الدينية تواجهه بضراوة. حتى بالنسبة إلى تشريح الجثث في القصر العيني، كانت هناك مواجهةٌ مع البنية التقليدية، وقد أحدث كل هذا شيئاً خطيراً في الدولة المصرية. وانقسم العقل على ذاته، بين من يفكر بمنطق الدين والفقه قديماً، ومن يعيش العصر، بين العقل الليبرالي الحداثي والعصري والعقل التقليدي الذي يريد شرعنة كل ما هو حديثٌ بإباحةٍ فقهيةٍ بالحلال والحرام. هذا الانقسام في الدولة المصرية موجودٌ، إلى الآن، في التعليم الديني في المؤسسة الأزهرية، وفي التعليم الديني. فمع الدخول إلى الحداثة بقوة السلطة السياسية، انقسمت مصر في الثقافة والشخصية إلى ثنائية، وبدأنا نتكلم عن التوفيق بين الثنائية. مثلاً، أنا أريد وضع قانونٍ يتعلق بزواجٍ مدنيٍّ، أو بأي شيءٍ آخر، أنا مضطّرٌّ إلى الذهاب إلى المؤسسة التقليدية، وعلوم الدين التقليدية، بحثاً عن جذور إمكانية التشريع لزواجٍ مدنيٍّ في المجتمع العربي.

لماذا أقول هذا الكلام؟ لأن النص ثابتٌ، والاجتهاد مواضعٌ وتغيرٌ، والاجتماع في تسارعٍ وتطورٍ. إذا توقف الاجتهاد عن مساهمةٍ تطور واقع الاجتماع، وهو عاجزٌ الآن، يخلق الاجتماع لنفسه قانونه بالفرض. سأشير إلى مسألةٍ بسيطةٍ جداً. لما جاء إسماعيل، وعنده رعايا دول أجنبية على الأرض المصرية، طلب أن ينظروا في الشريعة

كيف يقاضي في الاختلاف بينه وبين هؤلاء الأجانب، فعجزوا، ولما رأى أن المحاكم الشرعية، بتقليدها للقانون، ستعجز، فأنشأ المحاكم المختلطة بقانونٍ وضعيٍّ. لذلك، عملت الحداثة مفارقةً، ووسعت الهوة بين مقدرة العلماء ومقدرة الاجتماع؛ لأنه كل يوم يتطور. وهكذا، بدأت الحداثة تهزم الفقه التقليدي في مواقع الاجتماع، وتفرض قانون العقل والمواضعة في المجتمع. إن ما وصلنا إليه اليوم، كقولنا أريد نقل أعضاء، أو أريد تأجير الرحم، أو أريد فعل شيءٍ فرضه علي العلم الحديث، ومن اللازم عليّ عمله؛ لأنني أريد أن أتقدم، فأنا لا أريد العودة، في كل مرة، إلى الفقه، في ما يتعلق بتطور الاجتماع، كي أستمد مشروعيتي، مثل ما حصل ما بين الفقه القديم وأهل الأعضاء، هل نقل الأعضاء مشروعٌ أم غير مشروع. أين مصلحة المجتمع ومصلحة الإنسان؟ هل أقدم مصلحة الإنسان والمجتمع وتقديس الحياة، أم أنتظر الفقيه حتى يمنحني المشروعية من عدمها. نحن نعجز في منطقة الفقه، ونعول على اجتهاد قدماء العلماء الذين يسيرون واقع الاجتماع، وهم أموات. وعلماء العصر الحديث عاجزون عن مسايرة تطور الاجتماع؛ فلا هم اجتهدوا بما يوافق تطور الاجتماع ومصلحته، ولا هم توقفوا عن الاستعانة بالقديم، فهزم الفقيه في أرض الحداثة. هذا كان صلب الفصل الذي كان بنية الكتاب وصلبه.

د. حسام الدين درويش:

إذا تحدثنا عن بديل، أو إذا تجاوزنا النقد إلى البناء أو ما

يمكن اقتراحه، يمكن القول إن الفصل الثالث هو أهم فصل في الكتاب؛ لأنه يقدم التجلي الأمثل أو الصورة الأمثل، ويبين أن هناك صورة للإله وصورة للدين يمكن أن تكون جميلة جداً، وأخلاقية جداً. وفي حديثك عن التصوف، أنت تقدم صورة مختلفة عن الصورة النمطية للتصوف القائمة على الزهد والطقوس والدروشة، وإنما تقدم لتصوف يتجسد في علاقة فردية روحية مع الإله، قائمة على أساس المحبة والانفتاح والاختلاف والاعتراف بالتعددية. فمن ناحية أولى، أنت تتفق مع كانط في أن أساس الدين هو الأخلاق؛ لكنك، على العكس من كانط، ذهبت في اتجاه التصوف، ولم تذهب في اتجاه الفلسفة أو الفكر العقلاني الحديث. حدثنا عن رؤيتك للتصوف الذي ترى فيه أن تجلي الإله الجميل، أو ما تسميه الدين الحقيقي، يظهر فعلياً في التصوف، وليس في الفقه، ولا في علم الكلام، ولا في الأمكنة الأخرى التي نقدتها.

د. أحمد محمد سالم:

أنا انتهيت من قراءة علم الكلام إلى عجز العقل في قضايا العقيدة. حتى في عقليات العقيدة، كانت هناك مواجهة، وعلم الكلام عزل الله عن قلب الإنسان، حينما جعل العقيدة فلسفة تعتقد بقناعات العقل، لكن قناعات العقل لا تغير الإنسان إلا إذا انتقلت قناعات العقل إلى إيمان القلب، ليتغير الإنسان. كان هناك عيب واضح في علم العقائد، وهو أنه كان ينزه الإله مجرداً عن الإنسان، فعزله عن حضور الإنسان في القلب، ومن ثم، كان في علم الكلام

مشكلة كبيرة، وهو أنه فلسف العقيدة، ونزع عنها كل عاطفية وروحية لقوة الإنسان. وبالنسبة إلى الفقه، فقد وسع دائرة الدين في الاجتماع، كي يسيطر على دائرة الاجتماع، وحاول سجن تطور الاجتماع، ليفرض سلطة الروحي على الزمني، ومن ثم، كان الفقه يريد الإسلام الطقسي، صورة الإسلام في السيطرة على مجال المجتمع، وضبط آلية المجتمع.

لدي أمران؛ الأمر الأول عجز العقل في الكلام، واتساع الفقه في الاجتماع. ومن ثم لا بد من البحث عن الأفق الذي يحقق لي تحرير العقل وتحرير الاجتماع. قارنت بين التصوف والفقه وعلم الكلام، ووقفت عند حدود الاتفاق والاختلاف بينهم. وكان من اللازم أن أتجه بالعقيدة إلى القلب، بوصفه مناط التغيير. ولا يمكن للفقه أن يفرض نفسه على ضبط حركة الاجتماع، بإنسانٍ فرديٍّ، بذاتٍ فرديةٍ مشوهةٍ، منها من يثبت، ومنها من ينفي. لذلك، أنا رجعت إلى التصوف، للنظر في أن الله لا يتجلّى إلا عبر قلب الإنسان ونفسه. وتجلّي الله عبر قلب الإنسان ونفسه يعني أن يتخلق المسلم بأخلاقٍ ربّانيةٍ في علاقته بالله، فيصفّي النفس من الأدران، ويلمّع آفاق الروح وآفاق الجسد، لتلقي الفيوضات الربّانية عبر الأخلاق. فالأخلاق مركزيةٌ في التصوف الإسلامي، وهي صنّعة التجربة الروحية. والدين، بالعمق، ينبغي أن يؤسس لكونه تجربةً فرديةً للإنسان. وإذا قيل إن الدين حين يتحول إلى تجربةٍ فرديةٍ لن يؤثر في المجتمع، فهذا خطأ. وإذا أردت أن تقدم عقيدةً فاعلةً،

امنحها الروح الصوفية، وإذا اردت أن تقدم الدين عبر التشريع فاعلاً، امنحه الروح الصوفية؛ لأن الفقه يبحث عن كيفية أداء الصلاة، لكنه لا يمنح الصلاة ماهيتها، فهو يبحث عن شكلانية الإيمان، ولا يقدم حقيقة الإيمان، وهذا اختلافٌ واسعٌ. وحين أبدأ من النفس الفردية؛ فالأُن بناء الفرد هو أساس بناء المجتمع. وحين أتكلم عن الفقه من الخوف إلى المحبة؛ فالفقه يقدم صورةً للإله ضابطة. وإذا كان الاجتماع متحرراً، قدم صورةً متسامحةً للإله، وإذا كان الاجتماع قاهراً وضابطاً وضاعطاً، كان الإله قاهراً؛ لأن الفقيه يتموضع في اجتماع، وينتج في اجتماع. فصورة الإله تتخلق عبر الفقيه، عبر قيود الاجتماع، ليفرض صورةً متطورةً للإله تسامحاً وحدةً وعنفاً وضبطاً بشرط الاجتماع.

لا بد أن يكون الله هو المحبة. فعلاقتي بربي هي علاقتي بخالقي الذي منحني البناء والمعنى، ومنحني حبه، لأنه خالقي. وعلاقتي بربي كعلاقتي بوالدي. ومن ثم، فنحن في صورةٍ معينةٍ في التصوف، أولاد الله وأبنائه على الأرض. وعلاقتنا به تقوم على المحبة والمغفرة والرجاء، مهما يؤسنا. وهنا، يتحول الله المحبة إلى أفقٍ مفتوحٍ فاعلٍ في حياة الإنسان الروحية. وبدلاً من أن يكون الله إله النار الضابط، سيكون إله المغفرة الفاتح لأفق الحياة الروحية. الصوفية عليهم ما عليهم، والصوفية الطرقية عليها ما عليها. وقد يخلق التصوف نوعاً من الرؤى السلبية في أن يكون الإنسان فاعلاً في حياة الاجتماع، لكن الله هو باب المحبة، وهو باب الرجاء في

أرضٍ يسود فيها الاستبداد. هذا فاعلٌ في قوة الإنسان على البقاء على الأرض، وفي أن هناك من ينجيه وحيداً، في لحظات الألم والقهر. فالشعوب في المنطقة تعيش القهر والاستبداد، إما من الفقر والاقتصاد، أو من ضبط السياسة. كيف يكون الدين معيناً للسياسة بقهرها، وللاقتصاد بمشاكله، ويفتح باب آفاق الحياة الروحية للإنسان.

في آخر نقطة، تحدثت عن نسبية الحق والانفتاح على الآخر. التصوف يقدم الحقيقة، ليس بوصفها تجلياً في البشر بصورة مطلقة. يقول جلال الدين الرومي: إن الحقيقة كالمرآة، رماها الله من السماء على الأرض، فتكسرت مئات القطع، وكل فرد يأتي ليحمل قطعةً منها، ويضع فيها وجهه، ليرى الحقيقة بمقدار قطعة المرأة، ولا يرى الحقيقة بمقدار المرأة كاملةً. هكذا كان التصوف يقدم نفسه، بوصف التصوف طرقاً مختلفةً حول مركزية الحقيقة، كلٌّ يصل إليها بحدود طريقته، والطرق ليست الحقيقة في ذاتها، والدين نفسه لا يمثل الحقيقة كاملةً في ذاتها، بل وجهةً للحقيقة لدى متبعيه. هنا، كان الانفتاح على الآخر هو المختلف معي في الثقافة، والمختلف معي في الدين، على اعتبار أن الأديان طرائق إلى الله، وطرائق إلى الاعتقاد، لا نعلي من شأن واحدة على أخرى، ولا نعلي من شأن دينٍ على آخر. فإيمان المتصوفة بتنزيه الحقيقة فتح آفاقاً للتعايش والتسامح، أكثر من المجالات الأخرى، على الآخر المختلف معي، ثقافةً وديناً وحضارةً.

د. حسام الدين درويش:

متابعة للموضوع الذي تناوله د. أشرف منصور، ود. عبد السلام شرماط، بطريقةٍ مختلفةٍ، في نقاشيهما معك، أنت تميز بين الإلهي والإنساني، وتحدث عن وجود جدلٍ بينهما. في الكتاب، يبدو أنك تعتقد أن الفقه إنسانيّ، والقرآن إلهيّ؛ بمعنى أن هناك أحكاماً في الشريعة موجودةً في القرآن وليست فقهاً، وهناك أحكامٌ فقهيةٌ تمت إضافتها، وهي إنسانيةٌ، أي من نتاج البشر، وليست إلهيةً. فهنا يوجد تمييز أو تمايز واضح بين الإلهي والإنساني، لكن ألا ترى أنه، في كلتا الحالتين، ثمة جدلٌ بين الإلهي والإنساني، بين النص وقراءة الإنسان أو المؤمن أو الفقيه له، سواءً كنا نتحدث عن الأحكام الموجودة في القرآن أو عن الأحكام الفقهية. فالنص، لوحده، لا يتضمن أحكاماً من دون فهم أو تأويل الإنسان له ولها، والإنسان، حتى الفقيه، يستنبط حكماً من خلال هذا النص. فالجدل موجودٌ دائماً، وليس هناك ما هو إلهيّ خالص، أو إنسانيّ خالص، في هذا السياق.

د. أحمد محمد سالم:

كما قلت لك، كان عندي فصلٌ عن علوم القرآن، والذي تقوله حول الإلهي في النص، كيف تنزل على الإنساني؛ فهنا تأتي علوم القرآن: هل الوحي خارج أم داخل حركة التاريخ في نصّه الأصلي؟ وهي الإشكالية، نفسها، التي تطرحها علوم القرآن حول أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وتطور الوحي في التاريخ، والمكي

والمدني، والمطلق والمقيد. لذلك، كان من المفروض أن يسبق علم الكلام فصل في علوم القرآن، وإن لم يكن من اختصاصي، فهو مؤسس.

د. حسام الدين درويش:

أعود لأشدد على النقطة التي تقع في قلب الفصل الثاني الذي هو في قلب الكتاب، وهي توسع الدين أو الشريعة أو المدونة الفقهية. وفي الكتاب، أنت استندت إلى فخر الدين الرازي الذي يقول إن آيات التشريع لا تتعدى ستمئة آية. في المقابل، هناك مدونة فقهية تذهب إلى التفاصيل وتفاصيل التفاصيل، وتضيف، ولا تميز بين ما تضيفه وهذه الآيات الستمئة. سؤالي لك، ما وجه الخلاف بين جدل الإلهي والديني والإنساني في هذه الآيات 600، هل هي إلهية خالصة، أم خاضعة للتأويل ولل فهم البشري، وبالتالي لجدل إلهي إنساني؟ والأمر ذاته يمكن بحثه في خصوص المدونة الفقهية، هل هي إنسانية خالصة؟ فأنت تتحدث، دائماً، عن تاريخية هذه المدونة وإنسانيتها، أم هل فيها جانب إلهي، وهذا الجدل بين الإلهي والإنساني؟ وإذا كان الجدل موجوداً في الحالتين، ما الخلاف أو الاختلاف بينهما؟

د. أحمد محمد سالم:

الدكتور مولاي صابر أحمد، قال نقطة خطيرة جداً، قال إن حضور الله في القرآن كان حضوراً أخلاقياً، تناسوا الحضور الأخلاقي لله في القرآن، وركزوا على حضور الله بوصفه مشرعاً؛

لأن الأخلاق هي كليات الإسلام العامة القابلة للقراءة والتجديد والتطور. أما التشريع، فمن وجهة نظري هو مواضعة تمت من قبل العلماء، على مدار التاريخ، حيث يتحدثون بوصفهم نواب الله، وفقاً لآيات بسيطة اتسعت، وبعدها، جاءت السنة، وبعدها، جاء فعل الصحابة، وبعدها، جاء إجماع العلماء. ولو أن الفقه ليس مواضعة، لما كانت طبقات للحنابلة وطبقات للشافعية، وطبقات للحنفية والمالكية؛ فالفقه مواضعة؛ لأن الطبقات هي فعل العالم في التاريخ.

الفقه قراءة بشرية للنصوص، وقد يكون اجتهاداً خاصاً، ووضع بجانب النصوص؛ لأن ستمئة آية في القرآن الخاصة بالتشريع، هي وسائل للمقاصد الأخلاقية. ولو وقفت عند ستمئة آية في القرآن، وقلت أنا ملك اليمين أو السبي أو قطع يد السارق لظروف الجزيرة العربية؛ فواحد يأكل أكل ناس، أو يسرق ناساً، فهو يهدد حياتهم في الصحراء، لكن هذا الواقع تغير، والكلام حتى عن التشريعات في بنيتها الفقهية، في ما يتعلق بالحدود. أما على واقع الأرض في الفقه، فتجد شروط استحالة التحقق في التاريخ إلا بالاعتراف، ولذلك، نحن تركنا الأهداف القائمة في الرسالة الأخلاقية، وجئنا للفروع المؤسسة للأهداف. فهناك قرآن تأسيسيّ وقرآن إجرائيّ. وهذه رؤية علي مبروك؛ فهذه إجراءات القرآن لتأسيس القيمة الكبرى في القرآن، وهي قيمة العدل. هل يحق لنا أن نعيد قراءة الإجراءات التأسيسية التي نزلت في القرآن، بحيث تكون مشروطة

بالشرط التاريخي والاجتماعي مع تطور الزمن؟ هذا سؤالٌ صعبٌ؛ لأننا حينما ننتهي، نجد، في النهاية، أن الإجراءات الموجودة على مستوى الواقع إجراءاتٌ وضعيةٌ كلها.

أما تفسيري لمفهوم الإله فهو الاعتقاد بخالقٍ غيبيٍّ يشكل قوةً دافعةً للإنسان في حياته، ومؤثرةً في تشكيل وعيه في رؤية العالم، وفي رؤية الوجود، وفي علاقة الإنسان بالإنسان، وفي علاقة الإنسان بالحياة. هل الإسلام دينٌ ودولةٌ؟ سأكون واضحاً معك، في هذه المسألة، ليس ثمة نظريةٌ سياسيةٌ في الإسلام، والذي لم يأت بنظريةٍ سياسيةٍ في الحكم، لكنه وضع كلياتٍ عامةً. والدولة في الإسلام هي آلية تطبيق الكليات العامة. فشكل الدولة انتخابٌ أو وراثَةٌ، فهذا شكلٌ أدائيٌّ. ما حصل في التاريخ الإسلامي، والتحول الذي حصل بعد الصحابة، وكان فيه ما فيه، وعليه ما عليه، هو أن الدولة الإسلامية تطورت، في البدء، في العرق العربي، وبقي، في العرق الفارسي، النمط الفارسي في الخلافة، وهو النمط الحاكم للدولة الإسلامية. ومع النظر في حكم العرب، ستجد أنهم ما حكموا وأداروا دولةً إلا بالأجناس الأخرى التي كانت تبني حضارةً وتاريخاً. ومن ثمّ، فالكلام عن الخلافة ونظام الحكم في الإسلام يحتاج إلى إعادة نظرٍ. فالقول «الإسلام دينٌ ودولة» لا يعني وصفاً إيمانياً أن الإسلام، فعلياً، دينٌ ودولةٌ؛ فالإسلام جعل عبر تاريخه دينٌ ودولةٌ، باجتهادات العلماء في الفقه السياسي الإسلامي. أما على مستوى الرسالة والنصوص المؤسسة، فليس هناك أصولٌ عامةٌ

وقواعد كلية للفقه السياسي الإسلامي، سوى آيات قليلة: نظام الحسبة، الكتابة، الحجابة، فقه الدولة الإسلامية في الأحكام السلطانية. وحتى الأحكام أو الآداب السلطانية فارسية. الإسلام عقيدة وسياسة؛ لأن الدولة في الإسلام هي التي حلت محل الكنيسة. وموقفي من الدولة الوطنية أنها لا تتعارض مع القيم العامة الكلية في الإسلام. وإذا جئت بأخلاق الإسلام، وأبستها الدولة الوطنية، فالإسلام يمنح الدولة الوطنية، بقراءة خاصة، منظومة إمكانيات تأسيس الدولة الوطنية، لكن الدولة الدينية متمرس في الشرق؛ لأنها جزء من البنية الاستبدادية في الشرق ككل. فالكهنوت كان موجوداً في فارس القديمة، وفي مصر القديمة. ولما جاء الإسلام، ترسخت فيه دولة، وترسخت فيه حياة قامت على أكتاف النظام السياسي التراتبي الساساني.

الدكتور مولاي قال كلاماً جميلاً، وأنا أجلّ الفقه المغاربي عن مقاصد الشريعة، وأعمال الشاطبي والطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي، وهو فقه ينظر إلى الأخلاق على أنها مؤسسة للفقه ذاته، وأن الفقه يتغير ويتطور وفقاً للحاجات والاحتياجات، ويضع في اعتباره المقاصد الكلية للشريعة. في المشرق، كانت المسألة مختلفة بعض الشيء؛ لأننا جعلنا اجتهادات الفقهاء بديلاً عن الأخلاق، وأصبحنا ننظر إلى الوسائل والفرعيات على أن لها القداسة التي تنفي منظومة القيم المؤسسة. وقد أسعدني الدكتور صابر بطرحة، وأتمنى أن نعيد المدخل للروح الإسلامية الأخلاقية، بوصفها قادرة

على أن تقدم رؤيةً للعالم وللوجود وللإنسان والعلاقات، مختلفةً عن البيئة الفقهية. وهذا مدخلٌ موجودٌ في التصوف.

د. حسام الدين درويش:

التصوف هو الفصل الأخير من كتابك، وتجلي الإله فيه هو ما يبدو أنك تقترحه كبديل صورة الإله في علم الكلام والفقه. وانطلاقاً من أولوية الأخلاق والفردية والعلاقة الروحية مع الله، يبدو تجلي الإله في التصوف هو الأفضل، من منظورك. وإذا مارسنا النقد، بالمعنى الكانطي، ينبغي التشديد على حدود إيجابية تجلي الإله في التصوف. وأنت مارست هذا النقد بنفسك، عندما أشرت إلى أن الرؤية الصوفية فيها مشكلاتٌ، وفيها محدوديةٌ. فعلى الرغم من القول بالاختلاف والتعددية، فإن أصحاب الرؤية الصوفية يعانون مما تعاني منه الرؤية الفقهية من أنهم وحدهم من يفهم؛ أي لديهم الدوغمائية ذاتها، والأحادية ذاتها، والاعتقاد أنهم، وحدهم، من يمتلكون الفهم الصحيح للدين أو الدين الصحيح، وليس الآخر. من ناحيةٍ أخرى، التصوف، كما قدمته، علاقةٌ فرديةٌ معزولةٌ عن المجتمع، وبهذا المعنى، ليست علاقةً اجتماعيةً، بل مضادةٌ للعلاقة الاجتماعية. وإذا كان للدين بعدٌ جماعيٌّ أو اجتماعيٌّ أو جماعاتيٌّ، فإن التصوف لا يحقق هذه البعد. وخطر لي أن أقارن بين ما قدمته، وما قدمه طه عبد الرحمن، في هذا الإطار، من حيث إن فكره يتضمن ذلك التبني للتصوف، وبأن الحل فرديٌّ، أي يتمثل في إصلاح كل شخصٍ لذاته، من خلال علاقته الصوفية مع

الإله. وسؤالي، هنا، هو: أليس هناك رؤى أخرى، غير صوفية، يمكن فيها أن يتجلى الإله، بهذه الصورة الأخلاقية، وبهذا الجمال، وبهذا الكمال الإلهي الجميل، من دون طريقة صوفية، بل بطريقة فكرية، أو فلسفية، أو عقلانية. العقلانية واضحة في المقدمة والفصل الأول والفصل الثاني، وعندما وصلت إلى فصل التصوف، بدا أنها تلاشت لصالح روحانية فردية تصوفية.

د. أحمد محمد سالم:

أولاً، أشكر د. صابر سويس على حضوره اليوم، فإسهامه في التصوف يعادل رقة الرجل ووعيه، وهو اختصر المسألة في حديثين؛ إن ربنا خلق صورته، عبادي أطعني تكن ربانياً تقول للشيء كن فيكون، وأحاديث كثيرة تتكلم عن هذا. والمقاربة بين الإسلام والمسيحية، بين التصوف والرهبانية، أرى أنها تؤكد وحدة الأديان الثلاثة، وعند قراءة التصوف بعمق، ستجد أن عمق التجربة الصوفية الفردية واحد في كل الأديان، وأنها تصل إلى النتيجة نفسها تقريباً.

د. حسام الدين درويش:

بالعودة إلى عنوان الكتاب، هناك من فهم التجلي بالمعنى الصوفي، مع أنك، في الكتاب، لم تستخدم ذلك المفهوم، بالمعنى الصوفي حصرياً، سوى في الفصل المخصص للتصوف. ففي الكتاب، عموماً، يشير التجلي إلى كيفية ظهور الله وتشكل صورته عند الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والملاحدة والمتصوفة... إلخ.

د. أحمد محمد سالم:

كأنّي قد وضعت في العنوان قلبي. فأنا أومن بما كتبتّه، في الفصل الثالث، شعوريّاً وفينومينولوجيّاً، وأنا أختار العنوان لا إراديّاً، وضعت كلمة تجلّي. ولو حذفت كلمة تجلّي وكتبت صورة الإله؛ جدل الإلهي والإنساني في الثقافة الإسلامية، لا أحد يستطيع القول إنها صوفيّة. لكن كلمة تجلّي، بالذات، لا شعوريّاً، تعطي صبغة صوفيّة، وهي إقرارٌ مني بالحل المفترض، الذي لم أفصح عنه في العنوان، لكن الكلمة فضحتني على كل حال.

د. حسام الدين درويش:

شكراً لك، صديقي العزيز، الدكتور أحمد سالم، على تفاعلِكَ الإيجابي والجميل مع كل الأسئلة، وعلى تجلّيك وتجلّي فكرِكَ بهذه الصورة الجميلة المعهودة منك.

الفصل الثالث

استراتيجيات التأويل

وأصول العنف في الفكر الإسلامي المعاصر⁽¹⁾

د. حسام الدين درويش - د. سامح إسماعيل مبروك

أ. صبحي نايل - د. ميادة كيالي

د. ميادة كيالي:

أهلاً وسهلاً بكلّ الأصدقاء والمهتمين في هذه الندوة الحوارية الثامنة من سلسلة الندوات، وأرحّب ترحيباً كبيراً بالأستاذ صبحي نايل، وسعيدة جداً بحضوره معنا في إطلالةٍ على منصة «زوم»، لمناقشة كتابه الصادر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» «استراتيجيات التأويل والعنف الديني في الفكر الإسلامي المعاصر». كما أرحّب

(1) عقدت الندوة عبر الزوم في يوم الجمعة 4 تشرين الأول/ أكتوبر، 2024. وتجدون التسجيل الكامل له على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=ZtkOMoAOxw4&t=12s>

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:

<https://www.mominoun.com/articles/استراتيجيات-التأويل-وأصول-العنف-في-الفكر-الإسلامي-9581>

ترحيباً كبيراً بالصديق العزيز الدكتور سامح إسماعيل مبروك؛ إذ سيمثل حضوره معنا، اليوم، إضافةً نوعيةً تساهم في تحقيق الفائدة المرجوة من هذا اللقاء. وهو كان وما يزال رفيق الدرب، ونجماً من نجوم مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

أما بالنسبة إلى كتاب «استراتيجيات التأويل وأصول العنف في الفكر الإسلامي المعاصر»، موضوع لقاء اليوم، فقد ارتأى المؤلف أن يتوزع على باين؛ تضمّن كل منهما عدة فصول، إضافةً إلى مقدمة وخاتمة، مع تقديم مهمّ للمفكر عبد الجواد ياسين. وقد تناول المؤلف، في الباب الأول (القرآن وأصول العنف الديني)، الجذور التي تفسر علاقة النص القرآني بالعنف في الفكر الإسلامي، مع توضيح كيف تم توجيه النصوص لخدمة السلطة السياسية في التاريخ الإسلامي. وانقسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول. فاستعرض المؤلف، في الفصل الأول، الموسوم بـ«التأويل بين الموضوعية والذاتية»، نشأة وتطور التأويل في الفكرين الغربي والإسلامي، وكيفية تعامل الفكر الإسلامي مع مفهوم التأويل عبر العصور. وركز، في الفصل الثاني، الموسوم بـ: «نقد العقل الإسلامي، التوظيف الأيديولوجي للدين»، على استخدام النص القرآني، كأداة أيديولوجية في التاريخ الإسلامي، ووضح كيف تم تسخير الدين لخدمة السلطة. وناقش، في الفصل الثالث، الذي عنوانه بـ«في أصول العنف الديني ومحورية القرآن في الواقع الإسلامي»، دور النص القرآني في تبرير العنف داخل المجتمعات

الإسلامية، وأهمية إعادة التفكير في العلاقة بين النص والواقع المعاصر.

أما في الباب الثاني، «القراءات المعاصرة للقرآن»، استعرض المؤلف القراءات التأويلية لأهم المفكرين المعاصرين الذين قدموا استراتيجيات جديدة لتفسير النصوص القرآنية، بما يتماشى مع التطورات الفكرية والاجتماعية الحديثة، على ضوء فصول أربعة. فعرض الباحث، في الفصل الأول - «استراتيجية محمد أركون التأويلية (الأنسنة)» - تحليل أركون للتأويل، حيث دعا إلى تحرير النص من الأطر التقليدية. وناقش، في الفصل الثاني - «استراتيجية نصر حامد أبو زيد التأويلية (من النص إلى الخطاب)» - جهود نصر أبو زيد في إعادة النظر في النصوص الدينية، بوصفها خطاباً يمكن تأويله بأكثر من طريقة. وركز، في الفصل الثالث - «استراتيجية عبد الجواد ياسين التأويلية (اجتماعية النص)» - على النظر إلى النص الديني بوصفه جزءاً من التكوين الاجتماعي، ويجب تأويله بما يخدم التفاعل مع الواقع. أما، في الفصل الرابع - «استراتيجية علي مبروك التأويلية (القرآن الحي)» - فقدم قراءة لنصوص القرآن، بوصفها أدوات قابلة للتطور والتفاعل مع الواقع الاجتماعي المتغير. وي طرح الكتاب قضية معقدة وحديثة حول «تأويل العنف» في الفكر الإسلامي، وهو موضوع ذو أهمية بالغة، في ظل التحولات الفكرية والثقافية التي يمر بها العالم الإسلامي اليوم. وكما أشار عبد الجواد ياسين، في مقدمته: «الحدث لم تؤد إلى خلق مجتمع

سلمي مثالي، لكنها فتحت الوعي على ثقافة أقلّ تقبلاً للعنف، وأكثر احتفاءً بحرية الفكر والتعددية. انفتح النقاش على التناقض الصريح بين الدين وسفك الدماء تأسيساً على المعنى الأخلاقي المفترض للدين». فهذا الكتاب يعالج الأزمة الحالية في الفكر الإسلامي، وهي التوتر بين النصوص القرآنية التي تتناول العنف والقتال والضغط الحداثي التي تدفع باتجاه التعددية وحرية الفكر. كما بين المؤلف أن هناك مستويات متعددة من التعامل مع هذه الأزمة، من الطرح الأصولي المتطرف الذي يرى الجهاد تكليفاً إلهياً، إلى الطرح التجديدي الذي يحاول إعادة تفسير النصوص بما يتوافق مع الثقافة المعاصرة. وأختم بما قاله الأستاذ صبحي نايل: «يحاول الكتاب أن يسلط الضوء على التوتر القائم بين النص القرآني والواقع المعاصر، مؤكداً أن التأويل ليس مجرد آلية نصية، بل هو ضرورة اجتماعية لاستيعاب التطورات التي تفرضها الحداثة».

نأمل أن يثري هذا النقاش فهمنا لأهمية تأويل النصوص الدينية، في ضوء التطورات الفكرية والاجتماعية، وأترك الآن إدارة الحوار للدكتور حسام الدين درويش.

د. حسام الدين درويش:

شكراً لك د. ميادة، على هذا التقديم. ولأسبابٍ مختلفة، سروري مضاعفٌ بمناقشة كتاب الصديق العزيز صبحي نايل، وبحضور الصديق العزيز د. سامح إسماعيل. قد يكون موضوع

الكتاب راهناً أكثر من اللازم. كتاب اليوم هو الكتاب الأول للعزیز صبحي، وكالعادة، كنا نتناقش قبل الجلسة، «هل يشبه الكتاب الأول المولود الأول أم الحب الأول؟». الكاتب صبحي نايل باحثٌ مجتهدٌ نشيطٌ، ويشخص، في كتابه، المشكلة التي يتناولها بجرأة، ويتحدث عن حلٍّ ما لها. إذن، هناك تشخيصٌ للمشكلة، وهناك تشخيصٌ للحل. لدينا جماعاتٌ إسلاميةٌ تحلّ محلّ الله، وتتكلم باسمه، وهذه هي المشكلة. والحلّ هو التأويل، والقول إن هناك مسافةً بين ما نقوله وما يقدمه الكتاب. ويحذّر الكاتب من أنه يجب ألا نظن أن المشكلة دينيةٌ، أو في الفكر الديني، فقط؛ فهناك مشاكل سياسية واقتصادية واجتماعية... إلخ. هذه هي الخطأ أو الرؤية العامة التي يقدمها. لكن إذا عدنا إلى مسألة المولود، كيف ولد هذا الكتاب؟ هل يمكن، العزيز صبحي، أن تحكي قصته، والأطروحة التي تناولها؟ وما الذي أردت أن تقوله فيه؟

أ. صبحي نايل:

في البداية، أشكر د. ميادة العزیزة، والصديق العزيز د. حسام، والصديق الغالي د. سامح، ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، على الاحتراف بالكتاب. الحقيقة أنني جئت من خلفية ملتزمة دينياً، تقدّس العادات وأنماط التدين، ثم بدأ احتكاكي بنصر حامد أبو زيد، فقرأت له، حتى بدأ شغفي به. لقد قرأت مشروعه، وأنا طالبٌ في مرحلة الإجازة «الليسانس»، ثم قرأت، بعد ذلك، مشروع محمد أركون، ولمحت تماساً ما بين الاثنين، حيث ينطلقان من رؤية ما

للواقع، وحاجة إلى علاقة جديدة مع القرآن، وتأويل جديد له، كي ينفتح الواقع وما إلى ذلك. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، أنا أعيش أزمت الواقع العربي، فأنا عربي مصري مسلم، أعيش أزمت هذا الواقع، فانطلقت من أزمتي، ومن حبي لنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون. وبدأت، في مرحلة الماجستير، الاشتغال على مشروعيهما. وكنت مهتماً بهما جداً، وعلى إطلاع جيد على أعمالهما. ولما أنهيت أطروحة الماجستير، تنبّهت إلى أن ثمة مشاريع مشابهة من خلال الدراسة، ومنها مشروع د. علي مبروك، ومشروع المستشار عبد الجواد ياسين، فبدأت قراءتهما ودراستهما، حتى كونت رؤيتي عنهما، وبدأت الكتابة فيهما فعلياً، ثم نظمت الكتاب، وخلصت إلى صورته الأخيرة التي صدر بها. لقد كانت بدايتي كباحث يتحد مع موضوعه، وينبهر به، بانبهار واتحاد مع نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون. وأنت تعرف، يا د. حسام، أن مسألة الانبهار تبدأ، مع مرور الوقت، في فقدان رونقها، فتعمل على نقد هذه الأفكار وإنتاج رؤى مختلفة.

وقد حاولت المشاريع المطروحة، بأدواتها وآلياتها، ويختلف كل منها عن الآخر في طريقة التعبير، وله رؤية مختلفة، اختزال أزمت الواقع في البعد الديني، بيد أن الواقع له احتياجات وأزمات مختلفة. ولا يمكن اختزال الواقع العربي في البعد الديني فقط، فهو أكبر من ذلك، وله أبعاد أخرى مختلفة: سياسية واقتصادية وما إلى ذلك. فهؤلاء كانوا يعرضون استراتيجياتهم التأويلية هذه، بوصفها

حلاً لأزمات الواقع العربي. وما أردت أن أقدمه في هذا الكتاب هو، كما تفضلت الدكتورة العزيزة ميادة، طرح حالة التوتر القائمة، في السياق العربي الإسلامي، بين القرآن والواقع المعيش، حيث يتم فرض القرآن على الواقع الإسلامي المعيش، بوصفه نصاً يحمل كافة الإجابات عن التساؤلات الممكنة، ويطالب الواقع بالامتثال إلى هذا النص، إلى أن وصل الحد بأن أصبح الواقع عاجزاً عن مواجهة أزماته وعيش واقعه ومشكلاته، وأصبح النص عاجزاً عن تقديم حلولٍ لأزماتٍ ومشكلاتٍ لم يأت في عصرها أو يواجهها. وأنبّه إلى أنني، هنا، لا أقصد أن القرآن جاء لفترةٍ معينة، وانتهى العمل به، لكن ما أرغب أن أقوله هو أن القرآن لم يمنع أهل شبه الجزيرة العربية من مواجهة واقعهم، ولم يمنع المسلمين من الاطلاع على الفلسفة اليونانية وإنتاج فلسفتهم. والمشكل الرئيس في العقل المعاصر الذي يتكاسل هي أنه يردّ كل شيء إلى القرآن ويتخفى خلفه، ويطالب الواقع بالامتثال إليه، حتى أصبح القرآن - بالمفهوم المطروح - عبئاً على المجتمع وثقلاً عليه. ومن ثم، أضحى حاضراً بشكلٍ صوريّ. فهذا التعامل أفضى، كما قال نصر أبو زيد، إلى أن أصبح كلاهما أسطورة. ومن ثم، ظهر الرهان على التأويل، بوصفه حلاً لأزمات الواقع العربي، وكان العمل على توضيح أهميته بوصفه أداة سحب القرآن من الجماعات الجهادية، وفتح الباب نحو تعدد القراءات، وعودة القرآن إلى العمل الواقعي. وهذا ما قصده علي مبروك، حين قال بالقرآن الحيّ، وما ستفضي

إليه التعددية في الواقع المعيش؛ وذلك من خلال عدم سيادة نمطٍ محددٍ ووحيدٍ على الفكر الإسلامي؛ ومن ثمَّ الانفتاح على التعددية، وفي الوقت نفسه، تأكيد شدة تعقيد الواقع الإسلامي، وعدم اختزال أزماته في البعد الديني، الناتج عنها اختزال مجمل الحلول في التأويل. فالتأويل حلٌّ مهمٌّ لزاوية الفكر الديني وللواقع كذلك، لكنه، في الوقت نفسه، ليس الحلَّ الوحيد والكلِّي، فهو حلٌّ ضمن مجموعةٍ أخرى من الحلول التي يجب أن تُطرح.

لذلك، بدأ الموضوع، كما قلتَ، بالحبِّ الأول، فقد كنت مغرماً بنصر حامد أبو زيد وبقية المشاريع التأويلية، إلى أن خلصت، في النهاية، إلى بعض الملاحظات والانتقادات عليها، وهي انتقاداتٌ لا تقلُّ من قيمة هذه المشاريع، بقدر ما هي مأخذ إنسانيةٌ طبيعيةٌ معرفيةٌ؛ لأن المعرفة تراكميةٌ، كما تعرف، د. حسام. ويمكن القول إن مجمل المشاريع المقدمة سعت إلى تنمية الحسِّ النقدي، وطالبت بانتقاداتٍ ودراسة مشاريعها؛ لأنها تقدم رؤيةً لها دورٌ، بكل تأكيد، في بناء رؤيةٍ جديدةٍ تعمل على استكمالها.

د. حسام الدين درويش:

جميلٌ جداً، شكراً لك. إن حبَّ الباحث أو حبَّ المفكر، في البحث والفكر، ليس حباً أعمى، بل هو حبٌّ واعٍ بالانتقادات والسلبيات والمآخذ. نبدأ بالفصل الأول، والسؤال عن الدور المركزي للقرآن؛ إذ كتب المستشار عبد الجواد ياسين تقديماً للكتاب، وهو أحد المفكرين الذين تناول الكتاب فكرهم، ويتضمن

التقديم بعض التوتر أو الاختلاف البسيط عما يتضمنه الكتاب، حيث يعبر عبد الجواد ياسين، بكثير من اللطف والحذر، عن اختلافه معك، ويقدمه بطريقة تساؤلٍ سنعود إليه لاحقاً. ويحمل الباب الأول عنوان «القرآن وأصول العنف الديني»، والسؤال الرئيس، في هذا السياق هو: إلى أي حد يمكن ردّ العنف الديني إلى القرآن؟ وتتناول الفصول الثلاثة لهذا الباب معنى التأويل، ودور القرآن في إنتاج العنف الديني، وعلاقة السلطة السياسية بالقرآن في التاريخ. وإذا انتقلنا إلى الفصل الأول الذي يتحدث عن «التأويل بين الموضوعية والذاتية في الفكرين الغربي والإسلامي»، نجد أنه يتضمن القول إن التأويل، في الفكر الغربي، موضوعي ومنهجي، في حين أن التأويل، في الفكر الإسلامي، ذاتي وغير منهجي. ويتم تقديم هذا التباين في صورةٍ مثنوية. فهل يمكن أن تحدثنا عن معنى التأويل، ومعنى تلك الثنائية أو المثنوية، كما وردت في الفصل الأول؟

أ. صبحي نايل:

في معنى التأويل في السياق الغربي، أقول إن ترجمة كلمة «الهرمينوطيقا» بـ«التأويل» ترجمة غير صحيحة؛ لأن الهرمينوطيقا هي منهج التفسير أو نظرية في التفسير، لكن التأويل هو كيفية التفسير؛ أي عملية التفسير نفسها. ففي نشأة الهرمينوطيقا، كانت نشأة داخل بيئة تحاول الانفلات من العقل الديني، ووضع الإطار الديني وسلطة رجل الدين في حدها، وتكون للعقل سلطته. فمع

نشأة الهرمينوطيقا العامة، مع شلايرماخر مثلاً، أصبحت نظرية عامة في تجنب سوء الفهم، وكانت محاولةً لسحب حق الحديث الإلهي باسم الدين من الكنيسة أو المؤسسة الدينية. وتعد المحاولات المعاصرة شبيهةً، إلى حدٍّ بعيدٍ، بمحاولات شلايرماخر. وتبلور هذا الطرح مع النزعة المنهجية التي جاءت بها الثورة التنويرية، في عصر النهضة، وتبلورت الهرمينوطيقا، في الأخير، بأن أصبحت منهجاً له حيثياته وزواياه.

أما في السياق العربي الإسلامي، فقد كانت كلمة التأويل، مثلاً، عند ابن منظور؛ آل يؤول وأول الشيء عاد الشيء إلى أصله. وفي منشئها داخل شبه الجزيرة العربية، نشأت مع وجود النبي صلى الله عليه وسلم، حين كانوا يسألونه عن بعض معاني الآيات. فهي جاءت بوصفها الحديث عن المعنى الكامن في الضمير الإلهي؛ أي المعنى الصحيح والنهائي لهذه الآية، أو لهذا النص، أو لهذا الخطاب. وهنا أصبح الموضوع أكثر ذاتيةً، وبدأ الموضوع يتشعب، بعد موت النبي؛ إذ لم يكن هناك من يتلقى الوحي، أو من هو قادرٌ على القيادة الدينية والسياسية، كالنبي صلى الله عليه وسلم.

وأخذ التأويل، في التاريخ الإسلامي، بعداً سياسياً، حيث صاغت السلطة السياسية مشروعيتها، من خلال تأويل القرآن، وإنتاج النصوص السنية، فلم يكن النص السني قد أغلق بعد. ومن ثم، أنتجت مجموعة هائلة من الأحاديث تقرّ بحكم الأمويين، وكذلك العباسيين، من بعدهم. والقرآن كان قد أغلق، ولم تجد

السلطة حياله غير التأويل. وقد أفرزت العمليات التأويلية المدارس الكلامية التي جاءت بوصفها تأويلات عقائدية. وأخذت كل مدرسة طريقها في فهم القرآن وتعاطيها معه. أما التأويل، بالمعنى المعاصر والمطروح في الكتاب، فيأخذ، بشكل أو بآخر، معنى الهرمينوطيقا، ويأخذ دورها في النشأة، حيث يتشابه في ميلاده معها، فيتم طرحه بوصفه أداة لسحب النص من الجماعات والسلطات التي ترى في نفسها حق الحديث باسم القرآن. وجاء الموضوع، من خلال زاويتين: الأولى إعلان غياب وجود قراءة واحدة ونهائية للقرآن تزعم امتلاك المعنى النهائي في الضمير الإلهي، وإلا فإن مقدم هذه القراءة يتعالى على النقضان البشري، ويأخذ سمات الألوهة. والثانية، تقديم قراءة جديدة تطرح نفسها بوصفها قراءة إنسانية تعمل على عقلنة القرآن، وطرح مفاهيم جديدة للوحي، وطرائق مختلفة للتعاطي معه.

د. حسام الدين درويش:

سنتحدث عن مسألة التوظيف الإيديولوجي للدين، لاحقاً، لكن بالعودة إلى مسألة التأويل؛ ينبغي الإشارة إلى الجذور أو الأصول أو الأسس الدينية للهرمينوطيقا، سواء كمصطلح أو كنشأة، قوية في الفكر الغربي؛ فمصطلح الهرمينوطيقا مشتق من هرمس، وهو رسول بين الآلهة والبشر، ليوضح لهم الرسالة. وشلايرماخر هو أول من حاول تأسيس الهرمينوطيقا العامة، فقبله كان هناك الكثير من التأويلات، ومحاولة التنظير لكيفية فهم

الكتاب المقدس، في الفكرين الغربي والعربي الإسلامي، على حدّ سواء. وفي السياق العربي الإسلامي الوسيط، كان الحديث، دائماً، عن التأويل، بوصفه انتقالاً من المعنى الحرفي أو الحقيقي إلى المعنى المجازي؛ فثمة، دائماً، تعددية في الفهم والمعنى، في هذا السياق. لكن مع ذلك، أنت لا ترى أن هناك رؤية منهجية للتأويل، في الفكر العربي، مماثلة لتلك الموجودة في الفكر الغربي.

ما أودّ أن أسألك عنه هو ربطك أصول العنف الديني بمسألة التوظيف الأيديولوجي للدين، وقد بدا ذلك الربط إشكالياً. فمن ناحية أولى، أنت ترى أن التأويل أو الرؤية التأويلية ذاتية، أو فيها شيء من الذاتية، ومن ناحية ثانية، أنت ترى أن السلطات السياسية أنطقت النص بما ليس فيه؛ أي أسقطت على النص رغبات، من دون وجه حق. هل يمكنك شرح مضمون الفصل الثاني من هذه الناحية: مسألة التوظيف الأيديولوجي للدين؟

أ. صبحي نايل:

لا يمكن إنكار البعد الذاتي في العملية التأويلية؛ فالعنصر الذاتي له دور كبير في العملية التأويلية، حيث يقرأ الإنسان النص أو الخطاب بخبراته الإنسانية وعواطفه كذلك، ومرجعياته المعرفية والأيدولوجية. وهو أمرٌ اعترفت به الهيرمينوطيقا منذ شلايرماخر، بل إنها جاءت معه كفنٍّ لتجنب سوء الفهم، كما تم ذكره. أما في السياق العربي الإسلامي، فلم تعترف التأويلات المطروحة بالعنصر

الذاتي، وقدمت نفسها بوصفها متعاليةً على التاريخ والرؤى القاصرة، وهو أمرٌ مفهومٌ في سياقها، حيث لم يكن للمنهج التاريخي أو التفكير التاريخي وجودٌ في هذا الأفق المعرفي. أما عن وجود تعددية، فإنها كانت موجودةً بنزعةٍ ضيقةٍ للغاية. والحديث عن المعنى الحقيقي والمجازي، في نظري، أمرٌ تبريريٌّ لتمرير رغبات السلطة السياسية أو شرعنة رؤية المؤول.

وعلى الرغم من أن الخطاب القرآني يخاطب الفرد، من خلال حديثه الدائم والودود إلى المؤمن، كقوله عز وجل: ﴿وَحَنُّ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ جَلِّ الْوَرِيدِ﴾ ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ ﴿٥٥﴾ ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾، والتي تحمل، في مجملها، عباراتٍ مطمئنةً، يخاطب بها الله الإنسان المؤمن، فإن للسلطة السياسية حيثياتٌ مختلفةٌ، عادةً، حيث سعت إلى السطو على النص وامتلاكه، وفرض رؤيتها على القرآن، وإلى توظيفه في آليات وأدوات سيطرتها وشرعنة وجودها لقيادة الجموع. وقد بدأت آليات التوظيف الإيديولوجي، من رفع المصاحف على أسنة الرماح، وإدراك معاوية بن أبي سفيان، طبعاً، على يد عمرو بن العاص، أن للمصحف سلطةً أقوى ومجاوزهً للسيف. منذ ذلك الحين، بدأ التوظيف الإيديولوجي للدين، واستنطاق معاوية للقرآن بما يهوى. وبدأت السلطة تبلور نظريتها في صورتها الدينية، واستغلال الفقهاء من قبل الدولة، وتوظيفهم لرغباتها. وكان معروفاً، في فترة الحكم الأموي، النزاع بينهم وبين الفقهاء؛ فإذا لم يكن الفقيه خاضعاً

للدولة ومنطقها، يتم اضطهاده من قبل السلطة. وقد تمّ قتل الكثير والتنكيل بهم، وما إلى ذلك. وهناك من اعتزل الطرفين بمنطق اعتزال الفتنة وما إلى ذلك. فنتج أن الفقه صاغ مفاهيمه ومفرداته، وفق مضامين السلطة وإرادتها. وبدأت السلطة تفرض نفسها، بوصفها نسقاً دينياً، فظهر المذهبان الرئيسان في الإسلام: المذهب السني، والمذهب الشيعي.

أما عن سؤال من أطلق أهل «السنة والجماعة» على الأمويين؟ فلا نجد إجابة. هم أطلقوا على أنفسهم هذا اللقب، واحتكروا السنة النبوية، واحتكروا الدين: نحن أهل السنة والجماعة، والآخرون هم الشيعة. وهنا، بدأ التوظيف الإيديولوجي للدين؛ إذ إن فرض السلطة لرؤيتها لا يمنع وجود النزعة الذاتية، لكن للسلطة دائماً قوتها، وتفرض نفسها بقوة الواقع وما إلى ذلك. وأحسن الأمويون إنتاج الاتهام الرئيس بأن من لا يقف مع الأمويين فهو شيعي، وأحسنوا استخدامه كذلك؛ أي إن معاوية استخدم هذه المعادلة بأن من لا يقف مع الأمويين، لا يقف مع السنة والجماعة، وهو شيعي، وهو اتهامٌ يحمل تكفيراً ضمنياً. وهذا الاتهام بالكفر جعل كثيراً من الناس، لا أقول يؤمنون بمنطق السلطة، وما تستنطق به من نص، لكن يخضعون لهذا المنطق، مع قوة السلطة وهيبتها، بطبيعة الحال.

د. حسام الدين درويش:

الفصل الثالث ربما هو الأهم في هذا الإطار، وهو، بالفعل،

فصلٌ مركَّبٌ فيه أكثر من أطروحةٍ، وكلُّ منها يستحق الانتباه والاهتمام والتفكير. فمن ناحيةٍ أولى، هناك حديثٌ عن أن هناك أسباباً واقعيةً للعنف غير مسألة الدين والنص والفكر الديني، ومن ناحيةٍ ثانيةٍ، هناك حديثٌ عن محورية دور النص في العنف. إذن، لدينا أطروحتان مختلفتان ومتكاملتان، وانطلاقاً منهما، هناك حديثٌ عن ضرورة إيجاد علاقةٍ جديدةٍ مع النص تتمثل في التأويل، أو العلاقة التأويلية. فهل هذه العلاقة تمثِّل ما هو قائمٌ بالفعل، دائماً ومسبقاً، في علاقتنا مع النص، أم هي ما يجب أن نقوم به وما يجب أن يكون عليه التأويل؟ وبكلماتٍ أخرى، هل علاقتنا مع النص تأويليةٌ، أحياناً، وغير تأويليةٍ، أحياناً أخرى؟ فهل يمكن أن نتحدثنا عن هذه الثلاثية: الدور المحوري للنص في العنف الديني، ووجود أسبابٍ أخرى غير النص لهذا العنف، وضرورة إيجاد علاقةٍ جديدةٍ مع النص في الواقع الإسلامي.

أ. صبحي نايل:

الفصل الثالث، طبعاً، هو صلب الكتاب؛ لأنه يمثل مرحلة الانتقال من الباب الأول إلى الباب الثاني، ويربط البابين ببعضهما. وقد جاء في شقين: الشق الأول يتحدث عن أصول العنف الديني (آلياته منطلقاته)، ومسألة أصول العنف الديني. فالواقع يفضي إلى عدم إمكانية حصر موقفٍ اجتماعيٍّ، أو ظاهرةٍ اجتماعيةٍ ما، في شيءٍ واحدٍ، أو في نمطٍ واحدٍ بعيدٍ، خاصةً وأنه موقفٌ اجتماعيٌّ له حركات وديناميات الاجتماع والتعدد الاجتماعي. والمشكل هو حصر

العنف في النص الديني. وإذا كانت جماعات الجهاد العنيفة، أو الجماعات الإرهابية، حين تعلن عن نفسها، تعلن أنها تنفذ الأوامر الإلهية، وأنها قادمة بالأمر الإلهي، وتفعل كذا وكذا بأمر مباشر من القرآن، حتى مشاهد الرعب التي تدينها كافة الأديان، والتي كانت تتم بالتكبير، وباسم الله، فإن هذا لا يعني التسليم بما تطرحه. والسؤال هو عما إذا كان النص قادراً على أن ينتج هذا العنف؟ فهل هو قادرٌ على تحريك الإرادة الإنسانية الحرة؟ هل يمسك بيد فلان ويدفعه إلى ارتكاب العنف؟ فالنص له، ما لأي نص، سلطة معرفية ويقدم معرفة ما. وغير ذلك لا توجد له أي سلطة. ومن ثم ننتقل إلى السؤال عما إذا كان الخطاب القرآني في يد الجماعات الجهادية يمثل أداة من أدواتهم الإيديولوجية التي تسعى، من خلاله، إلى فرض رؤيتها، ومن أين جاءت هذه الرؤية؟ هل جاءت من الواقع المنهزم أمام الواقع الغربي الذي لا يحمل أي ندية سياسية أو معرفية أو اقتصادية، أم جاءت من خلال هذا الخطاب القرآني؟

حين تقدم الجماعات الجهادية نفسها، فإنها تعرض جماعتها بوصفها حامية الدين، وحماية لذات إسلامية متخيلة غير الموجودة الآن، ولا في التاريخ الإسلامي. فهي عبارة عن ذات منزهة عن أي جرائم أو نزوع بشري. هي أمة لا تهزم، ولها أحقية في قيادة العالم. وهذه الذات القديمة اخترعتها هذه الجماعات وصاغتها؛ لأن هذه الذات العربية الإسلامية الموجودة، الآن، غير مرضية لطموحها، منهزمة أمام الآخر، ويتنكر لتمثلها الإسلام. أما

مشروعها، فيُعرض، بوصفه إحياءً لهذه الذات الإسلامية القوية التي لها حق قيادة العالم. فهو خارجٌ من بنية الواقع المنهزم أكثر مما يخرج من النص. ومن ثم، فإن النص يمثل أحد أدواته أكثر مما يعد نقطة انطلاقٍ له.

ومن خلال انطلاق الجماعات الجهادية من الواقع، وعرض مشروعها، بوصفه حلاً لمشكلات الواقع المنهزم وإحياءً للقرآن، يأتي الحديث عن محورية النص في الواقع الإسلامي، وحضوره القوي بشكلٍ سلطوي، ويحصل استخدامه كسلطةٍ لفرض الرؤية، عادةً، أو لإقصاء الآخر. أذكر وجود شجارٍ بين اثنين، الثاني يقول للأول «أنا الشيخ فلانٌ حافظٌ للقرآن»، وينطلق، في قوله، من اعتقاده بأنه يملك هذه السلطة التي تعطيه كافة الامتيازات، وهي امتيازاتٌ دينيةٌ نبويةٌ. ومحورية النص في الواقع قال عنها نصر أبو زيد، نحن حضارة نصّ، والتأسيس الإسلامي جاء من خلال الخطاب القرآني. وعادةً، حتى في منطق السلطة السياسية أنها تتحدث باسم القرآن، حتى الآن، وتحدث باسم الدين، وما إلى ذلك. فهو حاضرٌ، بوصفه سلطةً حاكميةً، من جانبٍ، وبوصفه حاملاً للإجابات عن كافة التساؤلات، من جانبٍ آخر. وعليه، يجب أن يقود المجتمع، ويكون محورياً. وعن كيفية الحضور المحوري للنص في الواقع، فإن أصحاب الاتجاه التجديدي يرون أنه محوريٌّ، حين يتم سحبه من هذه الجماعات، من خلال الاستراتيجيات التأويلية التي عرضتها، بوصفها حلاً لأزمات الواقع

العربي، والخروج به، من أفق القراءة الواحدة الصحيحة والحاملة للحقيقة، إلى أفق القراءات المتعددة وتعددية المجتمع. وتقدم الجماعات الجهادية نفسها بأنها تعمل على الحضور المحوري للقرآن في الواقع، لكن بالكيفية التي تراها هي، حيث تسيطر على هذه المجتمعات وتحكمها. وتاريخياً، كانت هذه هي حجة النظم الاستبدادية التي ارتكبت جرائم تتبرأ منها كافة الأديان.

ومن ثم، فإن الحضور المحوري، هنا، للنص هو حضورٌ توظيفيٌّ استغلاليٌّ، حيث تستخدمه الجماعات الجهادية كأداةٍ لنيل مآربها، وكذلك يستخدمه الاتجاه التجديدي لسحب النص من أيدي الجماعات الجهادية. فعن محورية القرآن في الواقع، يمكن أن نقول إنه حاضرٌ بوصفه معياراً يتم البناء عليه، وحاضراً كأداةٍ يتم استغلالها، وحاضراً كسلطةٍ تحجّم الأفراد، ويتم قمعهم من خلاله. فهو محوريٌّ وموجودٌ، وتستغله هذه الجماعات من خلال تأثيره المحوري في نفوس المسلمين. ويوجد الكثير من الأوساط الإسلامية التي تتضامن، بشكلٍ أو بآخر، مع هذه الجماعات، بدعوى أنها تمثل الدولة الإسلامية. وهذا يعبر عن وجود تأثيرٍ للنص القرآني وسلطته داخل المجتمع التي يتم استغلالها من قبل هذه المؤسسات الدينية. والدليل على هذا وجود استراتيجيات التأويل التي تراهن على التأويل، بوصفه آلية إنتاج واقعٍ جديدٍ ومختلفٍ عن القائم.

د. حسام الدين درويش:

سأقوم بتبسيط أظن أنه ليس مخلاً كثيراً: المشكلة التي يبحثها

الكتاب هي، ببساطةٍ وجزئياً على الأقل، أن هناك جماعاتٍ تحتكر الحديث باسم الله، وتتكلم باسمه، وتزعم التطابق بين ما تقوله وما يريد الله أن يقوله في قرآنه أو في كتابه. المشكلة، هنا، هي في الزعم بوجود هذه المطابقة بين فهمنا للنص وما يقصده. الاستراتيجية المقابلة، وهي الحل، أن نظهر لهؤلاء، أو لغيرهم، البعد البشري في فهم النص الديني وتأويله. تبدو مضامين هذه الثنائية (المشكلة والحل) مفهومة، لكن كتابك يذهب أبعد من ذلك، خصوصاً مع محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، حيث يذهب، ليس فقط إلى أنسنة فهمنا للنص أو إظهار البعد البشري فيه، وإنما يذهب إلى درجة الحديث عن أن القرآن نفسه ليس كلام الله في حد ذاته. وهذه قفزةٌ كبيرة. فثمة اختلافٌ كبيرٌ بين أن نقول: «هذا كلام الله، وفهمنا بشريٌّ جزئيٌّ ومختلف»، وأن نقول: «القرآن نفسه ليس كلام الله، ولا يمكن أن يكون كلام الله في ذاته، وإنما هو صيغةٌ من صيغ تجلياته، وفقاً لفهمنا ولقدراتنا».

حتى تكون الأمور واضحةً، فلنبداً باستراتيجية محمد أركون التأويلية: الأنسنة؛ ما هي هذه الاستراتيجية؟ وبأي معنى هي حلٌّ؟ وبأي معنى أو طريقة تبين هذه الاستراتيجية بشرية الفهم، وأنه، لا أحد مخوّل، أو لديه المشروعية، أن يتكلم باسم الله؟
أ. صبحي نايل:

يبدأ مشروع أركون من التمييز بين الدين والأيدولوجيا، حيث يمثل الأول الرقعة الروحية التي يشعر بها الفرد داخله، ويعبد الله،

وفقها، ووفق إيمانه بها. أما الأيديولوجيا، فهي عمليات الصياغة والتأطير التي تمت على هذا الدين، فحصرته في داخلها، وأخذت لنفسها قدسيةً محايثةً ومساويةً للنص، ويعاملها المسلم المعاصر كذلك، وهي لم تخرج عن رغبة السلطة السياسية وغايتها. وعليه، انطلق محمد أركون، في مشروعه، من ثلاثة مفاهيم رئيسة لبناء رؤية نقدية تميز بين الدين والأيديولوجيا، هي: المستحيل التفكير فيه، واللامفكر فيه، والمفكر فيه. فاللامفكر فيه هو الأشياء الخارجة عن الإطار الإبتسمي المجتمعي؛ فنحن الآن لا يمكن أن نفكر في...

د. حسام الدين درويش:

لا يمكن أن نفكر الآن في ما لا نستطيع أن نفكر فيه؛ فلنتجاوز البحث عن مثالٍ للامفكر فيه.

أ. صبحي نايل:

نعم بالضبط، والمستحيل التفكير فيه هو الأشياء التي يمكن التفكير فيها، ولكن سلطةً ما تحاول أن تحتفظ لنفسها بالحق في هذا التفكير، وتجعله ضمن المستحيل التفكير فيه. وكانت، في مشروع أركون، حسب ما يعلن هو، زحزحة الأشياء التي ضمن المستحيل التفكير فيه إلى إطار المفكر فيه. فكان من ضمن هذه الأشياء التفسيرات أو التأويلات المطروحة لخطاب القرآن. وهذه التأويلات يتم تقديمها على أنها تتحدث باسم الضمير الإلهي، وأنها تعرف المعنى النهائي للخطاب القرآني. وهي ليست كذلك؛

لأنها، في الأخير، نتاجٌ بشريٌّ منحصرٌ في بشريته وفي إطاره الاجتماعي والسياسي وما إلى ذلك. ويعد هذا جانباً من أنسنة أركون، وهو وضع هذه التفسيرات في موضعها الإنساني، وخروجها من إطار التقديس الذي تم وضعها فيه.

وكانت هذه بداية مجمل المشاريع المقدمة في الكتاب، وهذا لأنهم ينطلقون من الواقع الإسلامي/ العربي المعاصر، ولأننا محكومون بالتراث، ونفكر من خلال العقل العباسي الذي صيغ في عصر التدوين. فكل شخص كان يحاول أن يقدم رؤيته بأنها لا تتعارض مع التراث، وأن التراث منفتحٌ على هذه الرؤى، وما إلى ذلك. فحاول محمد أركون، بدايةً، أن يعرض هذه التفسيرات بوصفها تفسيراتٍ إنسانيةً، وأنها لا تملك الحق في الحديث باسم الضمير الإلهي، أو تملك، كما يقول، قوانين التاريخ والاجتماع، وقابضةً على قوانين التاريخ والاجتماع والفكر كله. ثم انتقل إلى الجانب الآخر من الأنسنة، وهو مستوى آخر مختلفٌ يضع فيه الإنسان، ضمن سياق الخطاب القرآني، بوصفه مستقبلاً له، ومن ثم، عليه أن يأتي بمحدداته المعرفية والإدراكية وشروط إنتاجه للمعنى. ويعد هذا المستوى نقلةً ضمنيةً داخل هذا الطرح. وهو طرح المفهوم الأركوني للوحي، ليميز بين «أم الكتاب، والقرآن، والمصحف». فالأولى تمثل كتاباً محفوظاً عند الله لا يمكن للبشر التوصل إليه، وهو ما يسميه بالكتاب السماوي أو كلام الله. أما القرآن، فهو المرحلة الشفهية التي بلغ بها النبي المسلمون الوحي،

وهو يعد تجلياً لكلام الله يوافق عقل رجل شبه الجزيرة العربية حينها؛ أي إنه النسخة الأرضية لكلام الله المرهونة بحدود الإدراك الإنساني. ويمكننا القول إنها تمثل المرحلة الشفهية للوحي، قبل أن يصل إلى المدونة الرسمية المغلقة على يد عثمان بن عفان. في حين أن المصحف (المدونة الرسمية المغلقة والنهائية) يمثل انعكاساً جزئياً للأولى، جاء متحققاً داخل السياق التاريخي والثقافي والاجتماعي، متخذاً بنيته، ولا ينفي عنه أركون خضوعه للشروط الاجتماعية والثقافية لإنتاج المعنى.

فأركون يقول إن القرآن ليس كلام الله في ذاته، ولكنه أحد تجلياته، والخطاب الإلهي الذي يمثل المعنى الكامن في الضمير الإلهي غير قابل للحصر أو التأطير، ولا يمكن حصره أو تأطيره في هذا الكتيب أو المصحف الذي بين أيدينا. لكنه أحد تجلياته؛ بمعنى أن أي خطاب إذا تعاملنا مع القرآن كخطاب، وهو يعرض المفهوم الخطابي للقرآن، مرهونٌ بعقل المخاطب أكثر مما هو مرهونٌ بالذي صاغ الخطاب. ويجب أن يلتزم الخطاب بالشروط المعرفية، وشروط إنتاج المعنى لعقل المخاطب. بهذا المعنى، يرى أركون أن القرآن جاء خطاباً إلى مجموعة الساكنين في شبه الجزيرة العربية عام 610م، يحاول أن يقنعهم بهذا الدين. جاء بناءً على شروطهم الإبتيمية والمعرفية في هذا الإطار، وقال إن ما بين أيدينا هو النسخة الأرضية من القرآن. إذن، لا يمكن أن نتحدث عن المعنى الكامل في الضمير الإلهي، بقدر ما يمكن أن نحاول أن

نفهم هذه النسخة بفهمنا، من خلال تطورنا. وهو يرى أن هذا الفهم والطرح، من هذا النوع، يعطي القرآن راهنيةً دائمةً؛ فكلما تتجدد المناهج، ترى فيه شيئاً جديداً راهنياً.

ومن خلال المفهوم الأركوني للوحي الذي ينطلق فيه من النظريات اللسانية المعاصرة، ويضع كلام الله في ذاته داخل الضمير الإلهي الذي لا يمكن المساس به، يعلن عدم أهلية أي بشريّ الحديث باسم الله أو امتلاك المعنى النهائي الكامن في الضمير الإلهي؛ لأن هذا يفترض امتلاكه عقلاً إلهياً يمكنه من استنتاج المعنى الإلهي في القرآن. ومن خلال طرحه للقرآن، بوصفه النسخة الأراضية من كلام الله، المرهونة بالمدرجات الإنسانية الاستدلالية التصورية، فإنه يجعل من دراسة القرآن بالمناهج المعاصرة والمتجددة فرضاً دينياً، وأصرّ على هذا في كتاباته، حيث إنه يعد بذلك خاضعاً للفهم الإنساني بمقوماته، في كلّ زمانٍ ومكانٍ، وهذا يعطيه سمةً راهنيةً تجعله مفتوحاً على كلّ زمانٍ، غير مقيدٍ بزمانٍ محددٍ. لكن سياق نزوله مفيدٌ وضروريٌّ في فهمه وفهم غايته، لا سيما أن العقل الإسلامي يطالبه بالحضور الواقعي. وهذا ما يحتم عليه البحث عن كيفية حضوره، وغاياته، من خلال دراسة الواقع الذي جاء مخاطباً إياه.

د. حسام الدين درويش:

النتيجة نفسها هي ما ترى أن نصر حامد أبو زيد وصل إليها: «القرآن ليس كلام الله في ذاته»، وتحدث عن هذه النقلة غير

المكتملة، لديه، من مفهوم النص إلى مفهوم الخطاب. على أيّ أساس، قال نصر حامد أبو زيد ببشرية أو بأنسنة القرآن وفهمه؟
أ. صبحي نايل:

بدايةً، أنبّه إلى أن نصر أبو زيد لم يقل ببشرية القرآن، والأنسنة لا تعني البشرية، لكن دخول الإنسان المعادلة الدينية التي جعلها العقل المدرسي والسلفي في البعد الإلهي فقط، وركز على كيفية نطق الملائكة له والإدغام والغنة، ولم يسعَ إلى الحضور الاجتماعي الفعلي للقرآن، وطالب الواقع بالجمود والامتثال للنص، الذي يطرحه طرحاً يعزله عن أيّ بعدٍ إنساني. وهذا ما يقصد بالأنسنة؛ أي أن يضع الإنسان، ضمن هذه المعادلة للبحث، عن حضوره الفعلي؛ لأنه جاء يصوغ الواقع للإنسان.

بعد ذلك، يمكنني القول إن من مميزات مشروع د. نصر أبو زيد، أنه خرج من بنية اللغة العربية كرجل لغويّ، أستاذ للغة العربية، فقال إن القرآن لا مدخل له غير اللغة. وبدأ بعرض مفهوم علمي للنص، حاول أن يخرج به من سجال الناسخ والمنسوخ، في الفقه، والمحكم والمتشابه، في الدائرة الكلامية. هذه الثنائيات التي جعلت كلّ فريقٍ يكفّر الآخر. وعرض مفهومه العلمي للنص الذي سعى، من خلاله، إلى الخروج به من دائرة الصراع على امتلاك معناه. وقدم آليتين لإنتاج الأحكام، من خلال الخطاب القرآني، هما الكشف والإخفاء، ولكنه اكتشف أن الآليتين اللتين يطرحهما لا تختلفان عن المحكم والمتشابه، ولا عن الناسخ والمنسوخ.

وفي الأخير، اكتشف أن المفهوم العلمي للنص الذي سعى إلى تقديمه لم يحل هذه الشائبة، ووقع في ما وقعت فيه التفسيرات القديمة وما أخذه عنها؛ أي وقع في الأخطاء نفسها، واكتشف، عندها، أن المشكل في مفهوم النص بالأساس. وفي دراسة له بعنوان «القرآن في الحياة اليومية للمسلمين»، رأى أن القرآن، في حضوره في الحياة اليومية للمسلمين، يحضر بشكل شفهي خطابي؛ أي خطاب شفهي يوجه للجموع، بآيات متفرقة، كل آية تخدم الموقف الذي تحضر فيه، وليس كنص متكامل ذي وحدة متكاملة. وعدت هذه الدراسة النقلة إلى مفهوم الخطاب في فكر نصر أبو زيد؛ أي يتم استخدامه بصيغة شفاهية، وليس بصيغته الكتابية في المصحف، النص الكامل المكتمل، لكن يتم استخدامه بخطابات ما محددة، مثلاً ويسألونك عن كذا، ويسألونك عن كذا... إلخ، في استخدامه في الحياة اليومية. من هنا، انتقل نصر حامد أبو زيد من مفهوم النص إلى مفهوم الخطاب، في كتاب «التجديد والتحريم والتأويل»، وهو، في عرضه لمفهوم الخطاب، تبنى المفهوم الأركوني للخطاب، والثلاثية نفسها: كلام الله، الوحي، والمصحف. وكلام الله في ذاته، عنده، كما هو عند أركون، غير قابل للتأطير، وهو موجود في الذهن، وفي الضمير الإلهي، ولا يمكن أن نعرفه. فالكلام، حسب النظريات اللسانية المعاصرة، هو أقرب صورة للفكر، وليس مطابقاً له، ونصر ومن قبله أركون، حين طرحا مفهوميهما للوحي، طرعا بهذا الشكل، بأن القرآن ليس

كلام الله، كما في الذهن الإلهي، ولكنه الصورة الأقرب له التي يمكن أن يفهمها البشر. وإذا تحدثنا عن كلام الله، فكيف يكون؟ وماذا عن قول الله عز وجل: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾؛ فبأي لغة كلم الله موسى مثلاً؟ باللغة العربية أم بالعبرية؟ وإذا كان بالعربية، هل يعني ذلك أن الله لا يعرف غير العربية؟ وكان ثمة تركيز، في السياق العربي، على كيفية نطق الملائكة للقرآن؟ هل تنطقه بالعربية، أم تنطقه بلغة أخرى؟ فاللغة هي قالب تم تقديم كلام الله غير القابل للتأطير فيه، ليصبح القرآن، عوضاً عن أن الكلام لا يعني مطابقة الأفكار، بل هو الصورة الأقرب لتصوير الأفكار الموجودة في الذهن. ونجد هذا في محاولات التوضيح المعتادة لأفكار بعض الفلاسفة أو الأحاديث اليومية. ومن ثم، لا يمكن الجزم بمعنى محدد في الضمير الإلهي. والمصحف هو نسخة مجمعة اختار لها عثمان البقاء، وتم طرحها كوحدة نصية متكاملة في ما بينها، بيد أن القرآن نزل على بضع وعشرين سنة، في مواقف ومناطق مختلفة، وهذا ما دفعه إلى التمييز بين المصحف، والقرآن، وكلام الله في ذاته.

د. حسام الدين درويش:

في الفصلين الأولين من الباب الثاني، يبدو أننا انتقلنا من طرف إلى طرف، أو بالأحرى من تطرف إلى تطرف. من طرف متطرف أول يقول هذا خطاب إلهي، هذا كلام الله في ذاته، ونحن البشر لا علاقة لنا به أصلاً، وإنما، فقط، نقدم فهمنا للمعنى

الأصلي للنص، إلى طرفٍ آخر يقول هذا نصٌّ بشريٌّ، هذا فهم بشريٌّ، وليس فيه أي شيءٍ إلهيٍّ. ألا ترى أن ثمة تطرفاً في كلتا الحالتين؟ فليس هناك منظومةٌ معرفيةٌ أو هيرمينوطيقيةٌ يمكن أن تنكر وجود جدلٍ وتكاملٍ بين الذات والموضوع، بين النص والقارئ أو المؤول. ومع ذلك، فإن عبد الجواد ياسين، كما ذكرت أنت، في الكتاب، يتحدث عن جانبٍ إلهيٍّ مطلقٍ ثابتٍ في الدين. فهل يمكن أن تشرح لنا وجهة نظرك، في هذا الخصوص؟

أ. صبحي نايل:

كي يفهم الموضوع، إن أركون وأبو زيد لم ينكرا البعد الإلهي في الخطاب القرآني، ولكنهما حاولا فهمه؛ يعني هو إلهٌ يخاطب مجموعةً من البشر. هو خالقهم، ويجب أن يخاطبهم بلغتهم وبفهمهم وبأطرهم الاجتماعية، وإلا جاء بلغةٍ مفارقةٍ لا يفهمونها. فهذا القرآن خاضعٌ للفهم البشري. يعني إذا جاء شخصٌ مختلفٌ عن البيئة الموجودة، وخاطبهم بلغته وبأعرافه وتقاليده، فليس هناك أرضيةٌ مشتركةٌ يمكن الالتقاء عليها، ويصبح هو في وادٍ، والمجتمع في وادٍ آخر. على هذا الأساس، قال محمد أركون ونصر أبو زيد إن القرآن ليس كلام الله في ذاته، ولكنه تجلٌّ له؛ أي ما يمكن أن نقول عنه إنه ترجمةٌ من الفهم والإدراك الإلهي اللامحدود والانهائي إلى الإدراك البشري المحدود والانهائي. والترجمة، كما تعلم، دكتور حسام، مُلزمةٌ بتوصيل الفكرة من خلال الثقافة التي تترجم إليها النص. وهي تعبّر عن أقرب صورةٍ للأصل يمكن أن يتم

تقديمها للمستقبل، لكنها، في الوقت نفسه، ليست الأصل. ولا ينفي هذا الطرح ألوهية القرآن، بقدر ما يؤكداه. فهو، حسب النسق الإيماني، من إله إلى خليقته وصنيعته. ومن ثم، فالله الأقدر على معرفة عقل صنيعته، وكيف يقدم لها ذاته وخطابه، من هنا، تعد هي تأكيداً لقدرة الله ومعرفته بخلقه.

فالمسألة ليس أنه ينكر ألوهية النص، أو ينكر البعد الإلهي في النص، ولكن يحاول أن يفهم هذا البعد الإلهي في النص، لا سيما أن القرآن خطابٌ جاء في بضعٍ وعشرين سنةً، من خلال الحوار، ويعبر عن هذا سجاله مع جماعة غير المؤمنين بالنص، حيث يحاول أن يقنعهم بالديانة ويؤمنون بها. وفي بعدٍ آخر للمؤمنين بها، يشرع لهم بعض الأمور الحياتية، وما إلى ذلك. وخير تعبير عن هذه الحالة السجالية ردّه على العديد من الأسئلة. وجاء في الخطاب القرآني، من خلال لفظة يسألونك، ثم يجيب عن هذا التساؤل؛ فهو جاء كخطاب. هذا الخطاب، بآليات الخطاب وبآليات فلسفة اللغة المعاصرة، يجب أن يكون مرهوناً بعقل المخاطب، وأنا أفهمه بعقل المخاطب، وليس بالعقل الإلهي، من دون أن ينكر بعده الإلهي، لكن يضع الإنسان ضمن هذه المعادلة؛ لأن الإنسان، في البعد الآخر، غير موجود ضمن هذه المعادلة، ويعرض القرآن، بشكلٍ معزولٍ، على اعتبار أن الله يتحدث بهذا، فقط، ليس إلا، خاصةً مع الرؤية السلفية التي ترى أن صدور الأحكام من الخطاب القرآني لا يحتاج إلى أي وسيط معرفي أو تأويلي. الخطاب هو

هكذا، يطبق كما هو دون أي منهج أو أداة أو وسيط معرفي، خلاف الاتجاه المدرسي والمؤسسة التراثية، التي ترى، مثلاً، أن اللغة وسيط معرفي، وأن اللغة تمثل مدخلاً كافياً للخطاب القرآني. هو لا ينكر ألوهية النص، لكن يحاول فهمها. وهذا ما قاله أركون: أنا لا أنكر التعالي، لكن أحاول أن أفهمه ضمن شروط التعالي. التعالي الإلهي لا يمكن أن يأتي بلغة مفارقة. هو مطلق، المطلق حين يتحدث إلى النسبي أو الزمني، حين يلتقي بالأزلي، يجب أن يضع نفسه، ضمن إطار المدركات الإنسانية، وضمن إطار النسبي، كي يفهمه النسبي.

عند المستشار عبد الجواد ياسين، تكون هذه المسألة واضحة أكثر، في مسألة الدين والتدين؛ فهو يرى أن الدين شيء مفارق للوجود الإنساني، لكنه حين يحضر في الاجتماع، تظهر أنماط التدين، وهو ما قال عنه اجتماعانية النص؛ أي إن النص ذو بعد اجتماعي يحاول أن يقنع هؤلاء الأشخاص بأفكار محددة، ويحاول أن يشرع لهؤلاء الأشخاص. فالدين، في ذاته، عند المستشار عبد الجواد ياسين، وهذا عرضه في كتاب اللاهوت، غير قابل للقبض عليه، فهو المطلق، ولكن يمكن فهمه في تجليه أو ظهوره في البعد الاجتماعي، وهو أنماط التدين والديانة. ولا يعني هذا أن هذه الأنماط مطابقة للدين في ذاته، بقدر ما يعني أن هذه الأنماط هي الموافقة لهؤلاء البشر في هذه البقعة. وهذا يجعل الرؤية الدينية أكثر اتساعاً؛ فللمسيحي اعتقاده، ولليهودي اعتقاده، وللمسلم اعتقاده،

والرسالة الأخيرة هي رسالةٌ تسامحيةٌ، لكنها جاءت لكل بيئةٍ بلغتها وبمنطقها المتعارف عليه. فلا يوجد تعارضٌ، في ظني، بين أركان وأبو زيد وعبد الجواد ياسين؛ لأن كافة الاستراتيجيات المقدمة أصرت، إصراراً شديداً، على أن القرآن إلهي المصدر، وأن عرضه، بوصفه خطاباً إنسانياً موجّهاً إلى الإنسان، وهو يعلن عن نفسه كذلك، لا يتعارض مع ألوهية مصدره. وعلى الرغم من أن عبد الجواد ياسين لم يتحدث عن الخطاب، فإن مضمون اجتماعانية النص يلتقي، بشكلٍ كبيرٍ، مع مفهوم الخطاب، الذي يضع النسق الاجتماعي ضمن عملية بناء المعنى.

د. حسام الدين درويش:

دعني أقول إن التوتر موجودٌ في التنظير الهيرمينوطيقي عموماً. فغادامر، الفيلسوف الهيرمينوطيقي البارز أو الأبرز، يشدد على أن السؤال الهيرمينوطيقي لا يتعلق بالمفاضلة بين الفهوم أو الأفهام، بل في التركيز على الاختلاف بينها. في المقابل، رأى هابرماس في إهمال الهيرمينوطيقا لسؤال الحقيقة، والمفاضلة بين الأفهام أو التأويلات، كعب آخيل أو نقطة ضعف الهيرمينوطيقا. فالسؤال الأساسي، هنا، كيف نفاضل بين هذا الفهم وذاك؟ أو كيف نحسم الصراع أو الاختلاف المعرفي بين الفهوم المختلفة؟ وما المعايير التي يمكن وينبغي الاستناد إليها في هذه المفاضلة؟ إمبرتو إيكو تحدث عن لا نهائية التأويل، وعن العمل المفتوح، لكن، في النهاية، تحدث عن قصد النص، وأن هناك شيئاً في النص نحن

ملتزمون أو ملزمون به، ولسنا أحراراً، بالمطلق، في هذا الصدد، وإلا كانت كل التأويلات صحيحة، أو كل التأويلات خاطئة، ولكان الحكمان صحيحين، ويحملان المعنى ذاته. سؤالي، هنا، عن الفصل الأخير من الكتاب، وعن استراتيجية علي مبروك التأويلية، كيف نفاضل بين التأويلات؟

أ. صبحي نايل:

أنا متفق، تماماً، أن التأويل له بعدٌ ذاتيٌّ كبيرٌ. وهذه التأويلات، في عرضها لنفسها، طبعاً، لها الانحياز الذاتي. وقلت إنها تحاول أن تطلق من الحادثة، وتفرض الحادثة، بشكلٍ قسريٍّ، على الخطاب القرآني، لكن كانت لها ميزةٌ كبرى، وهي أنها تعرض نفسها، بوصفها قراءاتٍ إنسانيةً؛ لأنها، في الأخير، تحاول أن تنفي القراءة النهائية والإلهية للنص، وتضع القراءات المقدمة ضمن الإطار الإنساني، وأنها ليست إلهية، ولا تنادي بالنسبوية المطلقة. فهذه الاستراتيجيات تقول: الخطاب القرآني، في إعلانه عن نفسه، قال إنه جاء ليحاول أن يصل إلى المصلحة البشرية العامة، وهذا يظهر، ظهوراً قوياً، عند علي مبروك؛ لأنه يقول إن هناك إطاراً كلياً وإطاراً إجرائياً. الإطار الكلي هو المصلحة البشرية العامة التي يسعى الإنسان إليها، من خلال محاولته وبحته الدائم عن الحياة، وعمما هو أفضل، والذي يجعله يتقدم ويصنع واقعاً أفضل، وما إلى ذلك. لكن الإطار الإجرائي هو تمثُّل هذه المصلحة العامة التي يهدف إليها الدين، في الإطار الاجتماعي المحدد، وهو شبه

الجزيرة العربية. والإطار التأسيسي الكلي، كما قلت، ممكن أن نقول هو مثلاً أفلاطونيّ نحاول أن نصل إليه. وما حضر في شبه الجزيرة العربية عام 610 م كان ظلاً لهذا المثال؛ أي أمراً إجرائياً يحاول أن ينظم آليات الاجتماع الإنساني، وأن يعرض نمطاً اجتماعياً مختلفاً عن نمط شبه الجزيرة العربية القبلي المعروف بشدة الجلافة، وهدفه النهائي المصلحة البشرية العامة التي تعمل بوصفها إطاراً كلياً.

وبالحديث عن مسألة أن أيّ قراءة يمكن أن تكون صحيحةً، وأيّ قراءة يمكن أن تكون غير صحيحةً، فإن كافة المشاريع المقدمة، على الرغم من انحيازها للحدث؛ هي، في الأخير، تنطلق من هذا الأفق المعرفي، ولها رؤية تفيد أن الواقع هو الحاكم لهذه القراءات، ويجب أن تقدم قراءاتٍ مختلفةً، ولها أن تتفاضل في ما بينها، ولكن لا يجب أن تسود قراءةٌ ما؛ لأن سيادة قراءةٍ ما على كافة القراءات يعني انحصار البعد الديني في هذه القراءة. وكان الهدف المرجو لهذه الاستراتيجيات البحث عن أفقٍ لوجود قراءاتٍ مختلفة؛ لأن وجود هذه القراءات المختلفة يعني وجود أفقٍ جديدٍ غير أحاديٍّ أو ثنائيٍّ (خير وشر) يدفع، عادةً، إلى الاستبداد، والإقصاء، وما إلى ذلك، لكنه أفقٌ متعددٌ له قراءاتٌ متعددة. فكان الهدف الرئيس هو تقديم منفذٍ لوجود القراءات المتعددة. أنا قلت هذا، في الكتاب. كان هدفهم الرئيس هو سحب النص، وحق الحديث باسم الضمير الإلهي، من الجماعات الجهادية والسلطة

الدينية من زاوية. ومن زاوية أخرى، تقديم قراءة ما تحاول أن تضع النسبية الإنسانية، وتضع العنصر الإنساني، في هذه القراءة، وأن هذه القراءة تعرض نفسها، بوصفها قراءة إنسانية، لا تقول قال الله، ولكن تقول إنه فهمي، في هذا العصر، بهذا الإطار، أنا أفهمه بهذا الشكل؛ لأن القرآن أو الخطاب القرآني له جزء أساسي، هو مصلحة الإنسان. فالنقطة الرئيسة والركيزة الأساسية في هذه الخطابات هي مصلحة الإنسان، وأن على العقل الإنساني أن يبحث فيها، ويجد أدواتها وآلياتها، وكيفية تنفيذها، وترى أن هذا ما جاء به الخطاب القرآني.

د. حسام الدين درويش:

هل الحديث عن التأويل، والتأثر بالذات وبالسياق الاجتماعي، حديثٌ وصفيٌّ أم معياريٌّ؟ هل هذا ما يحصل، بالضرورة، في كل قراءة، حيث يمكن القول، من ناحيةٍ وصفيةٍ، إن كل قراءة تأويلٌ، شاءت أم أبت، وكل قراءة تتأثر بالذات وبالسياق الاجتماعي والأوضاع الاجتماعية والمصالح، بوعيٍّ أو من دونه؟ في المقابل، يبدو، أحياناً، أنك تقدم التأويل على أنه حلٌّ، أو ما يجب أن يكون. فتقول لهذه الجماعات: أنتم تقدمون القراءات على أساس أنها ليست تأويلاً، ويجب أن تقدموها على أنها تأويلٌ؛ بمعنى أنها قراءةٌ بشريةٌ، وليست تعبيراً عن إله أو عن رؤية إلهية. من منظور هيرمينوطيقيٍّ، كل قراءة تأويلٌ، وكل معرفة تأويلية. سؤالي، هنا، يتعلق بمسألة الحل الذي تقترحه، وحدود

هذا الحل: هل هو حلٌّ؛ بمعنى أنه ينبغي لنا أن نجعل قراءتنا تأويليةً، أم بمعنى أن تلك القراءات تأويليةٌ، أصلاً ودائماً، بالضرورة؟ وماذا عن رؤيتك أن المشكلة ليست (فقط) في الفكر الديني أو في العقل الديني أو في النص الديني، وإنما هناك مسائل اجتماعية وسياسية واقتصادية لا تقلّ عنها أهميةً وتأثيراً، بل ربما كانت أهم وأقوى عموماً. ما رأيك؟

أ. صبحي نايل:

الحديث عن أن التأويل والتأثر بالذات وبالسّياق الاجتماعي هو حديثٌ وصفيٌّ في نظري؛ فالإنسان هو، في الأخير، ابن بيئته ونسقه الاجتماعي، ولا يمكن أن ينسلخ بالكامل عنه. هذا من جانبٍ. ومن جانبٍ آخر، فإن البعد الذاتي، عادةً، يكون حاضراً، ويعمل على تشكيل العالم، من زاوية الذات. وهذا ما نعبّر عنه بمصطلح الانحيازات الإنسانية الطبيعية. لذا، تعد كل قراءة تأويلاً، شاءت أم أبت، وتحمل في طياتها رغبات الذات والنسق الاجتماعي الذي تنطلق منه. فحسب فوكو، إن الذات تدور، عادةً، في أفقٍ معرفيٍّ هو الذي يحدد أهدافها ورغباتها. فحديثنا، الآن، عن التأويل؛ لأنه مشكلةٌ راهنيةٌ تطرح نفسها علينا، ونعيشها في أفق الاجتماع.

وعن تقديم التأويل، بوصفه حلاً، فإنه، في المشكلة التي يعرضها الكتاب، يعدّ حلاً. فالفكرة الرئيسة في التأويل التي عرضوها، هي، كما قال ريكور، غياب القراءة الوحيدة والحاسمة.

والتأويل، بالمعنى المطروح، والذي يقدمه الكتاب لا يختلف عمّا يطرحه ريكور.

لقد جاءت هذه المشاريع لسحب النص من أيدي الجماعات الجهادية، والمؤسسات الدينية الرسمية، التي تحتكر حق الحديث باسم القرآن والله، وتقدّم قراءاتها على أنها مطابقة للمعنى الكامن في الضمير الإلهي. ومجمل هذه المشاريع، في محاولاتها، تعمل على نفي القراءة الوحيدة والحاسمة؛ لأن المشكل الرئيس، في الواقع العربي، أنه يتعامل بمنطق هذه القراءة الوحيدة والحاسمة، وكذلك يحاول أن يدخل البعد الاجتماعي لنزول الخطاب القرآني ضمن سياق القراءة الذي يجب أن يفهم من هذا الإطار؛ لأن الرؤية المطروحة السائدة والمعاصرة هي أن الماضي يجب أن يحكم الحاضر. فهو يحاول أن يوضح أن حضور الماضي، أو حكمه في الحاضر، يجب أن يكون بآلياتٍ مختلفة. وهذا ما عرضه د. علي مبروك، تحت عنوان «القرآن الحي»، وعودة الإسلام من الغرب، وأن هذا القرآن، الحي حين يكون موجوداً، يكون موجوداً بآليات العصر، وبفهم العصر.

النقطة الثانية، في مسألة أن التأويل حلٌّ كافٍ. التأويل حلٌّ لزاويةٍ من زوايا الفكر العربي، لكنه ليس الحل الكافي لأزمات الواقع؛ لأن أزمات الواقع العربي الرئيسة هي أن كلّ تيارٍ يقدم نفسه، بوصفه الحل الفوري والرئيس لكافة المشكلات: الإسلام هو الحل، التأويل هو الحل، الحداثة هي الحل، العلمانية هي

الحل... إلخ، لكن الواقع له مشكلاتٌ سياسيةٌ أكثر تعقيداً. وطبعاً، د. حسام، أنت أكثر الناس العارفين أننا نركز على الفكر الديني؛ لأن هذا متاحٌ نقده، مثل ما قال محمد عابد الجابري. إن المشاكل السياسية والمشاكل الاقتصادية، وكافة هذه الأزمات التي تقع في المنطقة العربية، تجعل التأويل ليس حلاً كافياً، لكنه حلٌ ضمن حلولٍ كثيرةٍ يجب أن يتم النظر إليها من زوايا الواقع العربي، منها الأمور السياسية والاقتصادية التي تتعامل، بشكلٍ مبعثرٍ غير ممنهجٍ وغير مفهومٍ، في كثيرٍ من الأحيان.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً، وأودّ أن نستمع الآن إلى قراءة العزيز د. سامح للكتاب. سأتركه، ليشتبك معك، قليلاً، ثم أعود للاشتباك معكما.

د. سامح إسماعيل:

مسء الخير، وتحياتي للصديقة الغالية د. ميادة، والصديق الغالي د. حسام، وتهنئةٌ خاصةٌ بهذا المولود الأول لصديقي العزيز أستاذ صبحي؛ أيّاً كان الحب الأول أو المولود الأول، فهو منجزٌ أولٌ أتمنى أن يبني عليه؛ لأنّ الباحث، في الحقيقة، كانت لديه جرأةٌ أحسده عليها، في هذا السن، وأن يكون عمله الأول في هذا الحقل التداولي الملتبس، والذي اشتبك معه كثيرون، وخشت الأغلبية أن تشتبك معه. فهو دخل إلى الحقل المركزي لإنتاج المعنى في الإسلام، وهو القرآن. تحدث الباحث عن الأدلجة، وأدلجة النص، وكيف تمّ استهلاك النص في ساحة الصراع الأيديولوجي. وقبل

توظيف النص، كانت هناك تجربةٌ مهمّةٌ جدًّا لاستخدام النصوص الثواني أو «الحديث»، وكانت البداية مع حدثٍ بحجم سقيفة بني ساعدة، عندما قال الخليفة الثاني عمر بن الخطاب «الأئمة من قریش»، فوضع، هنا، الطرح الإيديولوجي الأول لحديثٍ أو لروايةٍ منسوبةٍ إلى النبي. ومن هذه اللحظة، دخلت السياسة كفاعلٍ أساسيٍّ في عملية إنتاج المعنى، ليس في رواية الحديث، وإنما في توظيف النص القرآني نفسه، الذي حُمِلَ على أسنّة الرماح في الصراع المحتدم بين علي ومعاوية. الطرح الإيديولوجي، عموماً، ليس بجديدٍ، وليس بمستغربٍ، وهو ما تناوله الباحث في كتابه، واستعرض ذلك، في الباب الأول، بالتحديد.

ومنذ قتل عمار بن ياسر في صفين، عندما قال عمرو بن العاص لمعاوية: سمعت رسول الله يقول: ويحك يا ابن سمية! تقتلك الفئة الباغية، فقال معاوية: إنما قتله من أخرجناه لقتالنا. هذا نوعٌ من أنواع التأويل المتحاييل، التأويل السياسي الذي وضع النص الديني، بشكلٍ عامٍّ، سواء القرآن أو الحديث، في ساحة الصراع السياسي. والباحث أشار إلى ذلك، أيضاً، وهو ما أنتج المعنى الأول للسلطة في الإسلام. فكانت السياسة الحاضرة التي أنتج فيها الكثير من المعاني لخدمة الفرقاء السياسيين من أصحاب الرايات الخضراء، وأصحاب الرايات السوداء، إلى آخره. فالنص كان، هنا، ابن الفضاء السياسي، وابن الفضاء الاجتماعي، بامتيازٍ.

الكتاب يتحدث عن مرحلةٍ، أو ينتقل بين مرحلتين، وبين

فكرتين رئيسيتين؛ الفكرة الأولى هي كيف قامت جماعات الإسلام السياسي وجماعات العنف السياسي بتوظيف النص؛ من أجل خلق حالة سياسية ربانية مفارقة يمكن من خلالها الحصول على، أو الوصول إلى، السلطة والهيمنة والسيطرة؛ بادعاء أنها تملك الفهم النهائي والناجز للقرآن، بوصفه النص المركزي في عملية إنتاج المعنى في الإسلام. وفي الجانب الآخر، هؤلاء الذين حاولوا نزع فتيل اللغم وإعادة قراءة النص، أو إعادة قراءة معنى النص من جديد، وإنتاج معانٍ جديدة مغايرة ومفارقة، وهي تحاول سحب عملية الأدلجة من جماعات الإسلام السياسي إلى حقل التداول. وأعتقد أنّ هذا الفريق، أيضاً، سقط في بعض الأدلجة؛ لأنه قال، في بعض الأحيان، بإنتاج معانٍ نهائية، أيضاً.

قراءة أركون قدمها لنا الباحث، بشكلٍ رشيقٍ وجيدٍ، وتحدث عن أنسنة الوحي، أو أنّ الوحي عبارة عن تجلٍّ من تجليات الله؛ لأن كلام الله غير قابلٍ للحصر أو التأطير؛ فهو لا نهائيٌّ ومطلقٌ، لكن جاء في الصورة النهائية وغير المطلقة التي يمكن للإنسان أن يستوعبها في لحظة التنزيل. وهي لحظة امتدت لحوالي عقدين أو أكثر من الزمان. ومن ثمّ، القرآن خاضعٌ، هنا، لآليات الفهم الإنساني، ولآليات الفهم التاريخي، أيضاً. ويمكن تطبيق المناهج المعرفية الإنسانية عليه، قصد ضمان السيورة عبر العالم المتغير، ومن ثم يكون صالحاً لكلّ زمانٍ ومكانٍ. وهي الفكرة ذاتها التي انطلق منها نصر حامد أبو زيد، والمتمثلة في أن القرآن خطابٌ

ومنتجٌ ثقافيٌّ، وهو خاضعٌ لأسئلةٍ وأجوبةٍ يجيب عنها الوحي، سواءً في تجليّه اللغوي البسيط والمباشر أو المتماهي مع فهم العرب في شبه الجزيرة، في هذا الوقت، بالتحديد، أو في بعض المعاني الأخرى التي يمكن أن تكون معانٍ ربانيةً مفارقةً، كما يقول المستشار عبد الجواد ياسين، لكنها خاضعةٌ، أيضاً، للاجتماع الإنساني أو للاجتماعانية، كما يقول الباحث. والنقطة التي يمكن وضع أيدينا عليها، بالتحديد، هي فعل الأطلقة الذي تحدث عنه علي مبروك، وكيف بدأ يطرح مفهوم القرآن الحي. فالقرآن الحي، بالنسبة إلى علي مبروك، والباحث أشار إلى هذا في بعض المناطق المهمة، مفهومٌ غير خاضعٍ لآليات اللغة نفسها، بدليل، في كتابه المهم الصادر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، يطرح رواية جلال الدين السيوطي بأن عمر بن الخطاب قال: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمِ بْنِ حَزَامٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ، فَقَرَأَ فِيهَا حُرُوفاً لَمْ يَكُنْ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ أَقْرَأْنِيهَا، قُلْتُ: مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ؟ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، قُلْتُ: كَذِبْتَ، مَا هَكَذَا أَقْرَأَكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ! فَأَخَذْتُ بِيَدِهِ أَقْوَدُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّكَ أَقْرَأْتَنِي سُورَةَ الْفُرْقَانِ، وَإِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ فِيهَا حُرُوفاً لَمْ تَكُنْ أَقْرَأْتَنِيهَا! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: اقْرَأْ يَا هِشَامُ. فَقَرَأَ كَمَا كَانَ يَقْرَأُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هَكَذَا أُنْزِلَتْ. ثُمَّ قَالَ: اقْرَأْ يَا عُمَرُ. فَقَرَأْتُ، فَقَالَ: هَكَذَا أُنْزِلَتْ. ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ. ويقول علي مبروك إن السبعة أحرفٍ ليست القراءات الدارجة، وإنما هي

الترجمة البشرية لمعنى الآية أو معنى القرآن نفسه، وإن الإنسان حرٌّ، وإن النص ليس مطلقاً، وإن النص كان فاعلاً وحيوياً ودينامياً ومفتوحاً على الاجتماع. وبعد عهد النبي، تم رد الرسالة، مرةً أخرى، إلى السماء، وكأن المسلمين رفضوا أن يكون القرآن أرضياً، فأطلقوه، مرةً أخرى، وردّوه إلى السماء. أعتقد أن الجزء المهم من كل هذا الجهد النظري الكبير جداً كان في مشروع **نصر** حامد أبو زيد، وهو يتحدث عن الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول. فهو حاول أن يذهب، وفقاً لما فهمته من الكتاب أو استوعبته من رؤية الباحث، نحو اكتشاف أسباب نزولٍ جديدةٍ، من داخل النص نفسه، ومن داخل اللغة نفسها، باعتبار أنّ الحضارة العربية هي حضارة اللغة وحضارة النص، فقال إن أسباب النزول التي جاءت في الروايات ليست نهائيةً وليست الأخيرة، وإنما النص، نفسه، مفتوحٌ على أسباب نزولٍ يمكن أن نستلهمها أو نستنتجها منه. ويتحدث عن الناسخ والمنسوخ، ويتحدث عن الآيات التي بقيت نصّاً، لكن زال حكمها، فيقول إن الآيات موجودةٌ في القرآن؛ لأنه إذا توفرت الشروط الموضوعية، مرةً أخرى، لتحقيقها، فمن الممكن أن تعود الأحكام مرةً ثانيةً. هو لا يغلق الباب حتى أمام المنسوخ، ويرفض الطروحات الفقهية التي قالت بالأخذ بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، ويرى أن الأخذ بعموم اللفظ أغلق الباب، أو قوض رغبة النص نفسه في أن يكون حياً. فهناك سيرورة اجتماعيةٌ ما تستدعيه باستمرارٍ.

كل هذه الطروحات مهمة جداً. وأعتقد أنها عتبه لما بعد؛ لأننا ما زلنا حتى الآن لم نتحرك في مرحلة الما بعد. الباحث، وهو مشكور جداً، وضعنا أمام كل الإشكاليات، سواء الإشكاليات السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية، في العقل العربي، وشرح ذلك، بمرونة فائقة، ثم بدأ يطرح الحلول من خلال التأويل، لكن نستلهم من الكتاب، أو نستدعي منه التساؤلات، وكما يقول المستشار عبد الجواد ياسين، إننا لم نضع المؤسسة الدينية التقليدية أمام التساؤلات الصعبة؛ لأنها هي، وحدها، القادرة على إنتاج معنى جديد ومعنى مغاير. ونحن، الآن، ما زلنا نتحدث عن الحداثة، في عالم ما بعد الحداثة، ولم نستطع أن نقطع مع كل النظريات الكلاسيكية القديمة التي لم تف بوعودها، ولم تقدم الحلول، كما يقول فرانسوا ليوتار مثلاً. إن كل النظريات القديمة لم تقدم هذا الحل، وعملية التأويل نفسها، على الرغم من كل هذا الجهد النظري الكبير، لم تقدم بعد الحل الذي يمكن أن يشترك مع الاجتماع ومع السياسة، ومع البنية الكلية للمجتمعات العربية التي يحتاج الفضاء الاجتماعي والفضاء السياسي الكثير جداً من هذه التساؤلات.

هل النص، وتفسير النص، وإنتاج المعنى داخل النص، خاضع للاجتماع وحده، خاضع للسياسة وحدها، خاضع للاحتياجات الإنسانية وحدها؟ أعتقد أنه خاضع لكل هذا. وإشكاليات القراءة والتأويل، التي تحدث عنها نصر أبو زيد، وضعت كل هذه

التساؤلات الإشكالية، وتقاطعت مع بعض الحلول، لكن نصر، نفسه، عندما حاول أن يستدعي نموذجاً جديداً يباهي به أو يقارع به الأصولية، استدعى ابن عربي بكل مقولاته. مقولات ابن عربي فيها هذا القدر من التسامح، لكن فيها، أيضاً، هذا القدر من التوتر والارتباك، وبعض العنصرية وبعض الألغاز، وبعض الفكر الأسطوري أو الخيالي إلى آخره. فهل كان استدعاء التصوف في الإسلام، في هذه اللحظة، بالتحديد، هو الحل؟ وهل يمكن أن يقدم الحل، أم إن الحل هو أن نستدعي نموذجاً مغايراً لمرحلة جديدة، تماماً، لا نقطع فيها مع التراث، كما ينادي عبد الله العروي، ولا نغربل أو ننتقي كما فعل محمد عابد الجابري، ولكن نحاول أن نقرأ التراث من جديد، وأن نشتبك معه من الداخل، من جديد، وأن نشتبك مع مفهوم التأويل نفسه؟ هل الهرمينوطيقا، وهي ابنة الفكر والفلسفة الغربية، بكل آلياتها وكل مناهجها، قادرة، هنا، في الشرق، بثقافة الشرق وفهم الشرق، والظروف التاريخية والصراعات السياسية، أن تكون بديلاً، أو تسهم في حل هذه الإشكاليات، أم إننا في حاجة إلى إنتاج نظرية جديدة للفهم، نظرية جديدة للمعرفة، من داخل هذا الاجتماع وليس من خارجه؟ كل هذه التساؤلات كانت تدور في ذهني، وأنا أتابع الباحث، وهو يشتبك مع عملية إنتاج المعنى التي نتجت عن قراءة النص القرآني في التاريخ، واستخدام وتوظيف النص القرآني في التاريخ الذي كان فعلاً ورد فعل، كما يقول نصر أبو زيد. سؤال وإجابة من

السماء. هناك ملقي للخطاب، وهناك متلقي لهذا الخطاب، وهناك وسيطٌ لغويٌّ بين هذا وذاك، يحاول أن يوفق بين الطرفين. كلّها أسئلةٌ أتمنى من الباحث، في المراحل القادمة، أن يحاول، فعلاً، الاشتباك معها، ويجيبنا عنها، وسيكون هذا رائعاً جداً. وأحييه، مرةً ثانيةً، وأحيي مؤسسة مؤمنون بلا حدود على تبني هذه العقول الشابة، وأعتقد أننا في أمسّ الحاجة لأمثال هذا الباحث القادر على الاشتباك مع القضايا الصعبة، شكراً.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً د. سامح، مداخلتُ قيمةً، وأسئلةٌ مهمةٌ، وننتظر أبحاثاً وكتباً قادمة، للإجابة عنها. وسأترك للعزيز صبحي، الآن، الفرصة لتقديم تعليقٍ، عامٍّ ومكثّفٍ، على ما جاء في مداخلتك الجميلة.

أ. صبحي نايل:

كان مشروع علي مبروك الرئيس هو تخفي السلطة خلف القرآن، يعني أن السلطة حكمت من خلف القرآن، وفرضت نمطاً محدداً، للتعامل مع القرآن، تسعى من خلاله إلى فرض رؤيتها، بوصفها فرضاً دينياً. فكان شغله الشاغل، فعلياً، هو إثبات دينامية القرآن، وأن عودة القرآن الحيّ تعني عودة الإنسان ضمن إطار القرآن؛ أي أن تكون المصلحة الإنسانية هي الهم الرئيس للقرآن. وهو، بالمناسبة، حتى في طرحه لهذا القرآن الحيّ، قال الأئسنه، أن يكون الإنسان ضمن المعادلة، من خلال أن يدخل المصلحة البشرية.

في مسألة التساؤلات والإجابة عنها واقعياً، كان الكتاب، بالنسبة إليّ، انطلاقةً، أني أدركت هذه المشاريع وغيرها من المشاريع، مثلاً الجابري وما إلى ذلك، للانطلاق نحو هذه الجوانب الأخرى، الجوانب السياسية وما إلى ذلك، وهذا الواقع الدينامي المختلف كيف يمكن أن تكون هناك أدوات لإنتاج الواقع المختلفة؛ ففعلتُ بعض هذه التساؤلات تدور في ذهني.

د. حسام الدين درويش:

دعني أشير إلى ملاحظتين على ما قاله د. سامح، فالسؤال يتعلق بهيكلية الكتاب ومضمونه. فحسبما فهمت، يتضمن الكتاب حاجةً بضرورة العودة إلى التراث؛ بمعنى قراءة التراث، وكأن كنوزاً ما زالت موجودةً فيه، للإجابة عن الأسئلة التي نطرحها. هذه المسألة إشكاليةٌ أو مختلفٌ عليها. وهناك من يتحدث عن أننا عانينا من أن الفكر العربي انكب أكثر من اللازم على العودة إلى هذا التراث، وكان لديه نوعٌ من عصاب العودة إلى التراث، والبحث فيه عن أصول مشاكلنا. هذا من ناحية أولى. من ناحية ثانية، ربما أكثر إشكاليةً وخلافيةً، هناك حديثٌ عن الهرمينوطيقا، بوصفها نتاج فلسفةٍ خاصةٍ غربيةٍ أو ثقافةٍ غربيةٍ، وهنا ننزلُ إلى نوعٍ من النسبوية الثقافية؛ بمعنى، نحن لدينا ثقافةٌ ذات سماتٍ أساسيةٍ مختلفةٍ، جوهرياً، عن سمات الثقافات الأخرى، وليس هناك سماتٌ أو قيمٌ أو أفكارٌ كونيةٌ أو عامةٌ أو مشتركةٌ بين الثقافات المشتركة. أرى، مع كثيرين، أنه، في المعرفة، ثمة ما هو كونيٌّ أو إنسانيٌّ، بغض

النظر عن الانتماء الإثني أو القومي أو الديني أو الهوياتي عموماً. فثمة منطق ومضمون مشترك إنساني عام، يمكن الاتفاق عليه. ومن هنا يأتي الحديث عن إمكانية العلوم والمعارف عموماً. وعندما نتحدث عن الفهم والتأويل، ليس، بالضرورة، أن نتحدث عن أيّ ثقافة معينة. فالتأويل هو التأويل، في أيّ ثقافة. بعد هذه الكونية، يمكن أن نتحدث عن خصوصية، لكن ليس قبلها. ثمة خطر في نسبة وخصخصة المعارف، وفقاً للانتماءات الهوياتية والخصوصيات الثقافية التي لا تنتهي، والتي تنفي إنسانية الإنسان معرفياً.

السؤال الرئيس الذي أودّ طرحه، في هذا السياق، يتعلق بأطروحة «التأويل هو الحل». ففي تقديمه للكتاب، أظهر عبد الجواد ياسين اختلافه معك، في هذا الصدد، ورأى أنك بمفهوم التأويل تضعنا، دائماً، مع النص، ونقول، دائماً، بمحورية النص، وأن الحلّ في قراءة جديدة للنص. وقد سبق للدكتورة ميّادة أن قالت إن علاقتها المعرفية بفكر عبد الجواد ياسين سمحت لها برؤية أن العلاقة مع الإسلام يمكن أن تخرج خارج هذه العلاقة الضيقة المحدودة المتمزّمة مع النص؛ أي يمكن أن نخرج من النص أو نتجاوزه. وهذا ما سمح لها بتجاوز علاقتها المعرفية مع فكر شحرو. أنت تريد أن تقول إن التأويل هو الحل، وبذلك أنت تبقى وتبقينا في النص. في المقابل، يرى عبد الجواد ياسين أننا نصل إلى مرحلة من عدم التطابق أو الهوية أو الاختلاف، بين النص

واحتياجات الواقع، لا ينفع فيها أو معها التأويل. وحينها، يجب الخروج من النص. الإشكالية الرئيسة الموجودة، من خلال تقديم عبد الجواد ياسين، أنه اختلف مع اتفاقك معه. ففي حين أنك في الكتاب تتفق معه، فإنه، في تقديمه للكتاب، يعلن اختلافه معك، ومن ثم اختلافه مع اتفاقك معه. قد يكون الجسر الواصل بين المسألتين قولك إن المسألة لا تتعلق بالنص وحده، وإن هناك أشياء أخرى يجب ألا نقلل من أهميتها، وهي مركزية، أيضاً. هذا التوتر الضمني، ليس بالمعنى النفسي، وإنما بالمعنى المعرفي، إيجابياً ومثيراً للتفكير، ما رأيك؟

أ. صبحي نايل:

فيما يخص الاختلاف مع المستشار، أولاً، عرض التأويل، هنا، كحل، ليس عرضي أنا، لكن هذه الاستراتيجيات قدمته بوصفه حلاً، وفي الأخير، قلت إنه ليس حلاً كافياً ناجعاً لكافة المشكلات، لكنه يمكن أن يكون حلاً ضمن مجموعة من الحلول الأخرى، وليس حلاً كافياً جامعاً مانعاً بالمعنى الفلسفي. واختلاف المستشار عبد الجواد ياسين معي، في هذه النقطة، هو أنه يرى أن على الواقع العربي الخروج من إطار النص، ولكن أنا أرى أن محورية النص في الواقع تحول دون ذلك. قبل دقائق، تحدثنا عن حضور التراث واستدعائه لتوجيه الواقع؛ لأنه يعد هبات إلهية مخصصة، وتعبيراً عن الهوية الإسلامية، وما إلى ذلك. فاستدعاء التراث ما هو إلا محاولة لاستدعاء النص واستدعاء الماضي القديم

في الواقع المعيش. فمسألة محورية النص، بالنسبة إلي، غير متنازع عليها، مسألة واقعٍ نعيشه، فعلياً، وهذا ما أقره نصر أبو زيد، من النص تكوّن العقل الإسلامي، ويدور حوله، والحديث الآن يدور حول النص.

د. حسام الدين درويش:

هذا تأويلك، أن محورية النص ليس متنازعا عليها، وعبد الجواد ياسين ينازعك القول هنا.

أ. صبحي نايل:

المستشار عبد الجواد ياسين ينازعني القول؛ لأنه يقول بالخروج عن أفق النص، وقد أفاجتك بالقول إنني أتفق مع المستشار عبد الجواد ياسين في اختلافه معي؛ فعبد الجواد ياسين يقول إن التعاطي التأويلي مع النص سيصل إلى انسداد تأويلي يدفعنا إلى الخروج من النص إلى الواقع، وأنا، كذلك، ومعني الاستراتيجية التأويلية الأخرى، نقول بالخروج عن أفق النص، بمفهوم النص المطروح الذي يجب أن يحكم الواقع، ليس بمفهوم النص الروحي المتسائل. وهو، بهذه المناسبة، متفقٌ معي؛ بمعنى، إذا عرضناه بمفهوم الخطاب المتشعب ذي الأبعاد الاجتماعية المختلفة، ستصبح حمولةً مختلفةً. الخطاب، عادةً، ليس غايةً في ذاته، وهذا فرقٌ بين النص والخطاب؛ فالخطاب له مضمونٌ يحاول قوله، يحاول الوصول إليه، وهذا ما يقصده عبد الجواد ياسين بالخروج عن أفق النص؛ أي الخروج عن التأويل الفيلولوجي

(اللغوي) للنص؛ لأن اللغة ليست مدخلاً كافياً للتعاطي مع النص. ومن هنا، جاءت تسمية الأطروحات المقدمة استراتيجيات التأويل؛ لأنها استراتيجياتٌ جديدةٌ ومختلفةٌ عن بعضها، وتلتقي في أن الخطاب القرآني يسعى إلى مصلحة الإنسان، ومن ثم، تبحث عن كيفية الوصول إلى هذه المصلحة؛ فهو يتحدث عن مفهوم محدد للنص، يتحدث عنه نصر حامد أبو زيد، كذلك، في نقلته من النص إلى الخطاب. وتحدث عنه محمد أركون، كذلك، في مسألة الدين والإيديولوجيا، وهي مشابهةٌ، كثيراً، للحديث عن الدين والتدين عند المستشار عبد الجواد ياسين، ومسألة الخروج من أفق الأيديولوجيا إلى أفق الدين الروحي المتعالي. فالخروج عن النص، هنا، يعبر عن الخروج من هذا المفهوم للنص. في هذه الناحية، نحن لا نختلف، وهذا ما قدمته في الإطار المفاهيمي للكتاب، وتوضيح أن مفهوم التأويل الذي يقدمه الكتاب يتسع لكيفية التعاطي مع القرآن في الواقع، والمناهج المقدمة لفهمه وقراءته، وتعاطي العقل الإسلامي معه. وهذا ما جعلني أضع أركون، ونصر أبو زيد، وعبد الجواد ياسين، وعلي مبروك ضمن استراتيجيات التأويل، على الرغم من الاختلافات القائمة في ما بينهم، لكنهم مثلوا، في ظني، العقل الإسلامي المعاصر ومحاولة تعاطيه مع القرآن. بيد أن سوء فهم ناتج عن المفهوم السلفي للنص الذي يخيم على العقل العربي، ويرى في النص إجابةً عن كافة التساؤلات المطروحة، والتي ستطرح في ما بعد. وبهذا المعنى، نعم، يجب الخروج عن

النص؛ لأنه عاجزٌ عن حمل كافة الإجابات. وفي مسألة دراسة التراث، وتعقيباً على ما قاله الدكتور سامح، أظن أنها حيلةٌ للتحايل على الفكر القائم الذي يحاول أن يفرض التراث على الواقع، ويحاول أن يكون الحاضر صورةً من الماضي، ويقدم نفسه، بوصفه صوت الدين والعقل معاً. ومن ثم، نحاول أن نرى ما يلزمنا منه، وهو استهلاكٌ أيديولوجيٌّ له. التراث، في الأخير، تراثٌ، ولا يمكن أن يكون إلا تراثاً، لا يمكن أن يكون أي شيءٍ غير التراث، إذا درسناه أو لم ندرسه، المشكل الرئيس هو في هذا الواقع الذي يستدعي التراث.

د. حسام الدين درويش:

أظن أن الدكتور سامح لديه ما يضيفه هنا.

د. سامح إسماعيل:

توضيحٌ بسيطٌ: طبعاً، المعرفة كونيّةٌ بطبيعتها، وأكد أن هناك خصوصياتٍ، أعتقد أنها تتضاءل باستمرارٍ في عصر أصبحت فيه المعرفة متاحةً للجميع. غير أن حديثي ينصبّ على اللحظة، لحظة الاستدعاء، نحن، دوماً، متأخرون، نتحدث عن التنوير في زمن ما بعد التنوير، وعن العلمانية في ما بعد العلمانية، وعن الحداثة في ما بعد الحداثة. وهنا يبرز السؤال: هل تأخرت عملية استدعاء المناهج الحديثة لدراسة النص عموماً؟ وهل هي أولويةٌ، في هذه اللحظة، أن أدرس النص، وأؤوله، وأعيد تفكيكه وتركيبه وبناء معانٍ جديدةٍ، أم إن النص هو ابن اللحظة التاريخية التي تنزل فيها،

وانتهت تاريخياً، وتم البناء عليه، وحدثت هذه السيورة مع عملية تراكم المعرفة البشرية؟ أعتقد أن تلك العملية قد تجاوزت النص، في بعض الأحيان. فمركزية النص، هنا، كانت في التاريخ، ولا يمكن أن يحلّ النص محلّ الواقع، ويهيمن التراث، أو يصبح له كل هذا الزخم في حياتنا، ونترك المستقبل، هذا للتوضيح، وشكراً.

د. حسام الدين درويش:

توضيحٌ مهمٌ وإضافةٌ مهمةٌ فعلاً. ويجب أن نتفاكر أو نفكر مع بعضنا في مسألة محورية أو مركزية النص في الثقافة العربية أو في الفكر والواقع العربي. هل هي محوريةٌ قائمةٌ، فعلاً، أم هي محوريةٌ معياريةٌ؟ أي تنتمي إلى ما ينبغي أن يكون من منظورٍ ما؟ المسلمون، عموماً، يرون أن هذا النص ينبغي أن يكون هو الأساس والمعيار الذي ننطلق منه، لكن، في أفعالهم، قد لا ينطلقون من النص إلا نادراً. وعلى هذا الأساس، تبدو المحورية نظريةً ومعياريةً أكثر من كونها وصفيةً وتحليليةً. فهل هي محوريةٌ معياريةٌ لا تُنفذ، أم هي محوريةٌ عمليةٌ وفعليّةٌ؟ وهذا الأمر يتعلق بالسؤال الذي طرحه العزيز صبحي، هل لهذا النص دورٌ فعليٌّ في هذا الأمر أو ذاك، أم هو مجرد أساسٍ نظريٍّ نسوغ به ما نفعله لأسبابٍ أخرى؟

وتعليقاً على سؤال الأستاذ عبد الرحمن إسماعيل المتعلق بالغاية من الخلق، ينبغي التذكير بآية ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا

لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ؛ بمعنى أن النص أو الدين ليس لخدمة الناس فقط، وإنما هناك غايات إلهية أخرى أعلن عنها. فالنص لخدمة البشر، ولغايات أخرى، أيضاً. وينبغي أخذ ذلك في الحسبان، عند محاولة فهم النص وتأويله.

وتعقيباً على وجهة نظرٍ خلافيةٍ شائعةٍ أشار إليها الدكتور صابر، وترى أن كل إنسانٍ هو إنسان نصّ، وكل حضارةٍ هي حضارة نصّ، وأن الحضارة الغربية الحالية هي حضارة إنجيلٍ أو تورا، ألا ترى أن القطاعات المعرفية التي حصلت لم تعد تسمح بالحديث عن الحضارة الغربية الحالية؛ الحضارة الأمريكية أو الأوروبية، على أنها حضارة إنجيلٍ أو تورا؟

أ. صبحي نايل:

السؤال الإشكالي الذي قدمه الصديق العزيز عبد الرحمن، هل يمكن أن نتجاوز النص؟ إذا نظرنا إلى صياغة العقل الإسلامي المعاصر، فأول مرحلةٍ له، بالتماس مع الحداثة، جعلت الذات العربية ذاتاً مهددة؛ لأن في ذهنها أن الإسلام هو صاحب الإطار التقدمي الذي تعمل من خلاله، ويمكن أن تتقدم من خلاله. فجاءت الحداثة، لتحاول فرض نفسها، كسياق تقدمٍ مختلفٍ، فظهر مقترح الذات الإسلامية المختلفة عن الواقع، وأن هؤلاء لا يمثلون الإسلام ولا يمثلون المسلمين، لكنهم تركوا الإسلام، ولذلك تخلّفوا. ومن هذا المنطلق، بدأ الحديث عن التراث وحضور النص، وبدأت مرحلة السلفية، وهي تقديم النص بوصفه حاملاً

لكافة الإجابات، ومن دون أيّ وسيط معرفي. وطبعاً، ترك النص يجعل الموضوع، بالنسبة إلى هذه الهوية، أكثر تهديداً؛ لأنها ستفقد كامل أصالتها. فهو، كطرح واقعي، أمر غير مقبول. يعني، بالنسبة إلى هذا الواقع الذي يحاول أن يقدم مفهوماً مغايراً للنص، ولا ينجح في ذلك، إذا كان نجاحاً، حتى على مستوى الإطار الأكاديمي، فإنه في إطار ضيق؛ فبعد الرحمن يعرف، بما أنه زميل في القسم، أن لا أحد يستطيع الكلام عن نصر أبو زيد في قسم الفلسفة نفسه. فحتى، في الإطار الأكاديمي، هو موجود، بشكل ضيق. هذا من زاوية. من زاوية أخرى، والتي تكلم عنها د. صابر، أن تترك النص لهؤلاء الذين يتحدثون باسمه، فاستراتيجيات التأويل، لما قدمت نفسها، قدمت نفسها بوصفها محاولة لسحب النص من هؤلاء. فإذا تركت النص، فأنت تتركه لهؤلاء الذين يتحدثون باسم القرآن، وهم، فعلياً، لهم سلطة داخل الواقع الإسلامي المعيش، فأنت، في الأخير، تترك قيادة هذا الواقع لهم. المسألة الأخرى، إن مفهوم الخطاب، بديناميته، يعطي بعداً روحياً مختلفاً قد يأتي بتجربة مختلفة عن التجربة الأوروبية. كثير من العرب سافروا إلى أوروبا، بخلاف د. حسام، لديهم أزمات في التعاطي الأوروبي مع القيم، وما إلى ذلك، ويطمحون إلى أن تكون هناك تجربة أكثر ثراءً، بالمعنى الجدلي الهيجلي، أن تكون هناك تجربة مضادة لها، ومن ثم تنتج تجربة أخرى ما بين المختلفين أو المضادين، فلم لا يكون ذلك؟

د. حسام الدين درويش:

جميلٌ. أودّ منك، الآن، توضيح وجهة نظرك في خصوص العلاقة بين النص/ القرآن، من ناحية أولى، والعنف (المادي) الذي يمارسه المتطرفون الأحاديون الدوغمائيون المتشددون، من ناحية ثانية. هل هناك رابطٌ؟ هل هناك دورٌ للنص الديني في حد ذاته؟ ومن الواضح أن النص يتيّم، كما يصفه أفلاطون؛ بمعنى أن من أنتجه/ أنجبه لم يعد موجوداً، ليدافع عنه، وبذلك، يمكن لأي قارئ أن يفهمه أو يؤوله بأي طريقة يريد لها، «من دون رقيب أو حسيب». فبأي معنى نربط بين مضمون النص والعنف؟ وعندما نتحدث عن العنف، يمكن أن نتحدث عن العنف الرمزي المتمثل في نفي تأويلية المعرفة أو القراءة. فهناك عنفٌ رمزيٌّ بقدر ما يكون هناك إقصاءٌ تعسفيٌّ للمعارف الأخرى. فالقول بالتأويل يقتضي، حتماً، الحديث عن التعددية. فمفهوم التأويل يتضمن أن هناك إمكانيةً لفهم أو تأويلٍ آخر. فكلمة التأويل، في حد ذاتها، تتضمن معنى التعددية. فالعنف الرمزي الأول يتمثل في نفي التأويلية، والقول بحقيقة واحدة أحادية لا شريك لها. فما العلاقات الضرورية و/ أو غير الضرورية، في رأيك، بين هذا العنف الرمزي؛ أي القول إن المعرفة التي نقدمها ليست تأويليةً، والعنف الفعلي المادي الذي يجعل أشخاصاً أو أطرافاً يفرضون وجهة نظرهم وتأويلهم الأحادي أو رؤيتهم الأحادية على الآخرين؟ كل المداخلات حامت حول هذه المسألة، بطريقةٍ أو بأخرى.

أ. صبحي نايل:

العنف الرمزي هو احتكار الحقيقة، وهو، بشكلٍ أو بآخر، احتقارٌ للناس، كما يقول علي حرب. والعنف الرمزي هو مقدمةٌ للعنف الاجتماعي والعنف اليدوي. هو، في البداية، يقول أنا أملك الخطاب القرآني، وأملك حق الحديث عن الذات الإسلامية، وأملك تطبيق هذه الذات الإسلامية، وأملك تقديم مشروع مواز للمشروع الغربي، وهذا المشروع يعبر عن الهوية الإسلامية، وعن الخطاب الإسلامي، وعن الدين. هذا المشروع ينطلق من منطلقاتٍ غير واقعية، ولا ينطلق من الواقع المعيش؛ فمنجزاته الواقعية تساوي صفراً، فيحاول فرض نفسه بالقوة، ويقصي هذا الآخر، يرى هذا الآخر قاصراً عن قيادة نفسه. فهناك جملةٌ كانت تستخدم في معسكرات داعش، وتستخدم في خطابه، تعبّد الناس لرّبهم، وكأن هؤلاء الناس في حاجةٍ إلى القيادة، مثل الأطفال أو مثل الحيوانات أو ما إلى ذلك، إلى ربهم بالقوة، فهو، في البداية، احتكر لنفسه حق القراءة الوحيدة الكامنة في الضمير الإلهي، وأنه هو المتحدث باسم الإله، ومن ثم يحاول أن يفرض هذه الرؤية بوصفها رؤيةً إلهيةً، لا بوصفها رؤيةً إنسانيةً؛ لأنها تعطي امتيازاً مجاوزاً لكافة الرؤى الموجودة بأنها إلهيةٌ لا تحمل الانحياز الإنساني والنقصان الإنساني، ومن ثم، لا توجد رؤيةٌ أخرى معارضة لها. وهذه الرؤية هي الرؤية السائدة.

في سؤال د. خلدون، عن الواقع الإسلامي المعاصر، هل

العنف يخرج من الواقع، أم من الفقه، أم من الخطاب؟ الواقع أن العنف، كظاهرة، لا يمكن أن يكون له عنصرٌ واحدٌ أو سببٌ رئيسٌ. كلنا نعلم أنه لأي موقفٍ اجتماعيٍّ أو ظاهرةٍ أسباباً كثيرةً، لكن بإعلان هذه الجماعات نفسها، بوصفها الممثلة للهوية المفتقدة، والمشروع الذي يحيي الذات الإسلامية، فإنها تنطلق من الواقع المنهزم حضارياً. وبطبيعة الحال، تختلف أحياناً مع الفقه، وترفضه تماماً. مثلاً، الوهابية أو السلفية لم تشر، في منهجها، إلى أي فقيه، بمن في ذلك ابن تيمية بالمناسبة، فهي تحاول أن تتعاطى مع القرآن والسنة النبوية بهذا الشكل، من دون أي وسيطٍ معرفيٍّ. وإذا تعاملنا مع الخطاب القرآني، بوصفه خطاباً جاء لفئةٍ اجتماعيةٍ ما، نجده، في مواقف ما، خطاباً عنيفاً، وفي بعض الأحيان، خطاباً للرحمة. وقد جاء هذا التناقض الظاهر من التعامل معه كنصٍّ، وفرضه بوصفه نصّاً، وحدةً كاملةً متكاملةً، جعل العقل الإسلامي يدخل في الاجتماع من رؤيةٍ خلفيةٍ، أو من بابٍ خلفيٍّ، من خلال الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه، من خلال أن هناك آياتٍ تتعارض مع أخرى. لكن إذا فهمناه، بوصفه خطاباً اجتماعياً، فلا يوجد تعارضٌ في هذا الموقف الذي استدعى الخطاب أن يكون بهذه اللهجة وبهذا الشكل. وفي الموقف الاجتماعي الآخر، كان له خطابٌ مغايرٌ؛ لأنه يرتبط بالسياق. والسياق، حسب النظريات القرائية المعاصرة، هو ضمن المعنى، هو جزءٌ من المعنى.

بالنسبة إلى السيدة ريم الدندشي، أتفق معك كلياً، فالمشاريع المقدمة، قدمت نفسها، بوصفها حلاً مبدئياً لمحاولة فتح الباب على المعنى، ومحمد أركون كان يقول إنه يقدم قراءات للقرآن لا تفعل أي شيء غير أنها تحاول الانفتاح على المختلف وعلى الجديد، لعلها تأتي بشيء جديد مختلف عن الحداثة وما بعد الحداثة، تأتي بشيء مُرضٍ للذات الإسلامية وتقدمها، وفي الوقت نفسه، مرضٍ لتقدم الحضارة العربية مثلاً.

طبعاً، د. عماد عبد المسيح، أيّ تعاطٍ مع النص هو تعاطٍ معرفي، قبل أي شيء. والخطاب، بوصفه خطاباً إلهياً، والنص، الآن، يحكم الواقع العربي المعاصر. وأرى أنه جزءان، حيث يتم وضعه بوصفه معياراً، والوصفي أن هذا الواقع يحاول أن يمثل لهذا النص. فهو، بالمعنى المعياري الكثيف على حد توصيف د. حسام. وإذا كان النص، بهذا الشكل، فالحديث، هنا، في هذا الإطار، أليس التأويل، بوصفه ضرورةً واقعيةً، ضرورةً معرفيةً، أيضاً؟ ربما يكون ضرورةً معرفيةً، قبل أن يكون ضرورةً واقعيةً. وقد أشرت في الكتاب، خلال حديثي عن المفاهيم الإجرائية، إلى أن التأويل، هنا، بالمعنى الواسع، معنى التعاطي مع النص، معنى كيفية مطالبة النص بالحضور الواقعي والحي في الواقع، وليس بالمعنى الهيرمينوطيقي اللغوي الفيلولوجي الضيق، لكن بمعنى كيف تخرج هذه العقول من الأفق المحدد المفروض عليهم. لذا، جاء انطلاقهم من هذا الواقع، قبل الضرورة المعرفية.

د. حسام الدين درويش:

قبل الختام، سأشير إلى ملاحظةٍ أخيرةٍ قد تبين ضرورة التدقيق في هذه المسألة. هناك من يتحدث عن النص بوصفه كائناً مستغلاً، كما يقول د. أنس الطريقي، حيث تكون هناك علاقة استغلال للنص لتبرير العنصرية، ولا يكون النص مسؤولاً، على الإطلاق، بل يتم استغلاله من قبل آخرين، لتبرير العنف. في المقابل، أنت تتحدث عن دور النص؛ أي إن النص يقوم بدورٍ ما، بمعنى أن للنص فاعلية. وهذه وجهة نظرٍ مقابلةٌ ومختلفةٌ. فوجهة النظر الأولى تقول إن النص بريءٌ بالكامل؛ فقط، هناك من يستغله، لأغراضٍ لا تتفق معه أصلاً؛ بينما الطرف الآخر يقول إن النص يحمل هذه الممكنات، ممكنات التأويل لممارسة العنف. ما رؤيتك، ووجهة نظرك، في هذا الخصوص؟ هل هناك دورٌ للنص؛ بمعنى هو، نفسه، من حيث المضمون والبناء والأسس، يقوم بدورٍ ما، أم إنه مجرد مستغلٌ بريءٍ لا حول له ولا قوة، ويتيمم، بالمعنى الأفلاطوني، ويتم ظلمه بهذه الطريقة؟

أ. صبحي نايل:

للتوضيح، أنا لا أقول بدورٍ محوريٍّ للنص في إنتاج العنف، وأتفق مع الدكتور العزيز أنس الطريقي، لكنني أؤكد أن النص يحمل، في داخله، إمكانية التأويل العنيف، وهو كأي نصٍ يخضع للقارئ. والدليل على ذلك أن المتصوفة، بكل ما يعرفونه من تسامح، يستدلون بالنص على عقيدتهم، في الوقت التي تزعم الجماعات

الجهادية أنها تنطلق منه. وحسب التاريخ الإسلامي، فإن النص كان موجوداً، بالمعنى الأفلاطوني، خاصةً في هذا الاستخدام. والدليل على ذلك العبارة التي قالها الإمام علي في حادثة التحكيم، هو كلامٌ بين دفتي صحفٍ، لا ينطق. والحديث عن أن من يتحدث باسمه يملك المعنى النهائي، ويملك قوانين الاجتماع وقوانين التاريخ، يجعلنا نرى فيه ما هو مجاوزٌ لقدرته كنصٍّ إرشاديٍّ روحيٍّ يتحدث إلى الإنسان كفرِّدٍ، ويتم استغلاله بهذا الشكل. دور النص في إنتاج العنف، هذه المسألة، معرفياً، لا يمكن الجزم بها أو الحكم فيها، ولكن حسب ما تعلنه الجماعات الجهادية، فإنها تنطلق من مشروع نهضويٍّ يعمل على خروج هذه الذات المنهزمة من حالة التيه وعدم الحضور، وتستحضر النص، هنا، كأداةٍ تشرعن به أفعالها. فضلاً عن أن الحديث عن سببٍ وحيدٍ مفارقٍ للواقع المعيش، وراء موقفٍ أو ظاهرةٍ واقعيةٍ، هو أمرٌ غير مقبولٍ منطقيّاً. فالواقع هو المحدد لعملياته وظواهره ومواقفه. ومن ثم، يمكن القول إن المعطيات الواقعية تشير إلى أن القرآن يتم استغلاله، فعلياً، في هذا العنف؛ لأنه يتم عرض هذه الرؤية، وهذا العنف، بوصفه أمراً ربّانياً من هذا القرآن. لكنه ليس كذلك. فكما أمر القرآن بكذا، أمر بالرحمة. وهذه المشاريع العنيفة تقدم نفسها، في البداية، أنها ممثلةٌ لهذه الذات المنهزمة، وأنها تمثل الندية لهذه الذات الغربية الأوروبية المنتصرة حضارياً. وبعد ذلك، يأتي دور النص؛ إذ يعلنون أنهم من هذا النص ينطلقون، وأن رؤيتهم إلهيةً، لكن دور النص في إنتاج هذا العنف ليس بقدر

الواقع المعيش، وحضور القرآن يأتي من أفق طرحهم لمفهوم النص الكامل الذي يجيب عن كلّ التساؤلات. لذلك، جاء المفهوم الآخر المغاير.

د. حسام الدين درويش:

يعني، أنت تنوس بين تبرئة النص وتحميله جزءاً من المسؤولية، بين القول إن للنص دوراً وفاعلية والقول إن النص بريء ومظلوم ومستغل؟
أ. صبحي نايل:

هو فقط موضوع الاستغلال، بالفعل.

د. حسام الدين درويش:

إذا كان العنف، من الناحية الوصفية، طبيعياً؛ أي إنه من الطبيعي أن يكون الإنسان عنيفاً. فهو، من الناحية الأخلاقية، غير طبيعي؛ بمعنى إنه مرفوض أو غير مقبول. هذا من جهة أولى. من جهة ثانية، بغض النظر عن الدور المفترض للنص، فالسؤال هو: هل يحمل النص (إمكانية) هذا المعنى أم لا؟ ما الأساس المعرفي الديني للعنف في النص. وفي كل الأحوال، لا يكون العنف مسوغاً، من منظور الدولة الحديثة، سواء أكان هناك نصٌ دينيٌّ يؤسس له أم لا.

د. ميادة كيالي:

لا يمكننا إلا أن نربط حديثنا اليوم، حول التأويل وأصول وجذور العنف، بما يعانيه العالم العربي اليوم، نتيجة بعض

التأويلات للنصوص الدينية. جزء من النقاش كان محوريًا حول كيفية الخروج من تأصيل العنف عبر النصوص. وأودّ أن أضيف إلى ما غمز به الدكتور حسام، وأؤكد، هنا، أنني أتفق، تمامًا، مع المفكر عبد الجواد ياسين، في أننا بحاجة إلى تحرير النص من كونه المصدر الحصري لكل الحلول لأوجاعنا وآلامنا. ولا يعني هذا التحرير التخلي عن النصوص الدينية أو التقليل من قيمتها، بل، على العكس، النص سيبقى في أعماق وجداننا بما يقدمه من قيم أخلاقية وإنسانية. لكن علينا أن نفهم أنه لا يمكن للنص، وحده، أن يقدم الإجابات عن كل الأسئلة والقضايا المعقدة التي نواجهها اليوم. علينا أن نتعلم من تجربة النص في تفاعله مع الاجتماع، وأن نبحث، اليوم، عن إجابات جديدة لقضايا حديثة. وعلينا أن نوجه أسئلتنا للقانون، ونسأل العلوم، ونسأل عن كل ما يمكن أن يقدم لنا حلولاً واقعية وعملية لمشكلاتنا. النص سيظل جزءاً من ثقافتنا وهويتنا، لكنه ليس المصدر الوحيد الذي يجب أن نلجأ إليه في كل موقف.

د. سامح إسماعيل:

في عجلة سريعة، أشتبك، من بعيد، مع صديقي الغالي د. أنس، لو أخذنا تفسير شلايرماخر للهيرمينوطيقا نجد أنها فن الاستيعاب والتأويل أو فن الفهم والاستيعاب، وكان يركز على سوء الفهم، ويقول لدينا، دائماً، سوء فهم تجاه النصوص الدينية، وأخذ الهيرمينوطيقا إلى حقل العلوم الإنسانية، بعد ذلك. لو استدعيت

توصيف ريكور للهرمينوطيقا، نجده يحدد ثلاثة شروطٍ: الترابط بين التفسير وفقه النصوص واللغة وترابط العلوم التاريخية، هل هذا حصل في المحاولات التأويلية القديمة التي ظهرت عند الأشاعرة وغيرهم، ولغة القرآن الذي وصلنا هو بلغة قريش، أين باقي لغات القرآن، هزيل وثقيف وهوازن وكنانة وتميم واليمن، وكل ما استعرضه السجستاني في الكتابات التي كتب بها القرآن؟ تطور العلوم التاريخية، هل حدث عندنا، في تاريخ الإسلام، نوعٌ من أنواع الاشتباك مع العلوم التاريخية والمصادر التاريخية، وتطورت إلى فهم تاريخي حقيقي؟ وهل كتبنا التاريخ من أسفل، وليس تاريخ السلطة أو التاريخ من أعلى؟ لم يحصل هذا؛ فالحوار بين علوم الإنسان والعلوم الطبيعية، بين الفهم والتفسير، لم يحصل؛ لأن تأخراً حضارياً كبيراً حصل في ما بعد في العلوم الطبيعية. الخلل، عندي، في موضوعة الهرمينوطيقا، كما حدث من قبل التيار الحداثي الذي حاول استدعاءها بالمفاهيم والمناهج الحديثة. أنا أتكلم عن محاولات التأويل، في التراث الإسلامي نفسه. أعتقد أنها لم تحصل، بشكلٍ منهجيٍّ، أو بشكلٍ حقيقيٍّ، مع الهرمينوطيقا.

عندي كلمةٌ أخيرةٌ قد تكون صادمةً للبعض، وهي أن النص القرآني، في تموضعه في الاجتماع الإسلامي، هو نصٌّ نخبويٌّ بامتياز؛ فالنص القرآني هو نصٌّ فسرتَه السلطة ومعارضو السلطة، وعلماء الكلام والفقهاء، أو المؤسسات الدينية. أما العوام، الشعب، الملايين، فأعتقد أن النص القرآني كان حاضراً بقيمه

الأخلاقية بالكليات؛ حفظ العرض، حفظ النفس، حفظ المال، إلى آخره، بالقيم الأخلاقية الكبرى، لكنه هو، نفسه، كنص ولغة ومفردات وأحكام وتفسير، أعتقد أنه كان نخبويًا بامتياز. وأنا أفضل الميل إلى الأنثروبولوجيا، والكتابات الأنثروبولوجية، والكتابات التي تناولت الاجتماع العربي والإسلامي في عصور قديمة، العصر المملوكي والعباسي وما قبله. وفي هذه النصوص، النص غير حاضر بين العوام. العوام يسمعون عن النص من السلطة، ومن الفقهاء ورجال الدين، لكن النص، بمفرداته، غير حاضر. مخطوطة هز القحوف في شرح قصيدة أبي شذوف، مثلاً، لأحد الكتاب المصريين، والتي تحدثت عن المصريين وأحوالهم في العصر العثماني، نجد أن الناس فيها ليس لديهم أي فهم أو وعي بالنصوص. البسطاء والعوام تعاملوا مع الصلاة، ومع الصوم، ومع كل المفردات الدينية التي تجري أمامهم، بشكل شعبي عفوي، تماماً، بعيداً عن النص. إذن، النص نخبوي، وتم اختطاف النص، بواسطة السلطة، والفقهاء، والمفسرين، والمؤسسات الدينية. النص، على الدوام، يتم اختطافه، وإعادة تفسيره، وتأويله، لمصالح وأهداف، سواء أهداف سلطوية أو أهداف شخصية، لكن النص، في النهاية، غائب، في اعتقادي، حتى اللحظة، عن الاستخدام الواسع النطاق في الاجتماع العربي والإسلامي. وشكراً.

د. حسام الدين درويش:

أطروحة مهمة ومثيرة للتفكير جداً، دكتور سامح. القول إن

النص القرآني نخبويٌّ وغير موجودٍ، في التدين الشعبي. في المقابل، يمكن القول إنه موجودٌ بوصفه المعيار الذي يحكم. فهو المعيار المثالي، لكنه غير حاضر فعلياً.

النقطة التي انطلق منها عبد الجواد ياسين، وتابعتها د. ميادة، هي ضرورة تجاوزه معيارياً؛ بمعنى أنه من الضروري ألا يبقى المعيار (الوحيد) الذي من خلاله نبحت عن حلٍّ لكل مشكلاتنا. فالمطلوب التجاوز المعيار، وليس التجاوز الفعلي العملي فقط، فهو متجاوزٌ، جزئياً ونسبياً، من الناحية الفعلية العملية، في أفعالنا وأقوالنا. وإذا كان المقصود بالهيرمينوطيقا التنظير العام للتأويل والفهم، فهذا لم يحدث إلا في العصر الحديث. فمع شلايرماخر، حصل الانتقال من الهيرمينوطيقا الدينية إلى الهيرمينوطيقا العامة، مع الاستناد إلى من سبقه طبعاً. وهذه الهيرمينوطيقا العامة عابرةٌ للثقافات؛ فحين نقرأ كتاب «الحقيقة والمنهج» لغادامير، فهو لا يتحدث عن فهم شخصٍ معينٍ أو ثقافةٍ معينةٍ، وإنما يتحدث عن فهم الإنسان بوصفه إنساناً. وفي تراثنا العربي الإسلامي، هناك أفكارٌ مهمةٌ لابن رشد، وابن عربي، والجرجاني. وهناك أسسٌ لنظريةٍ هيرمينوطيقيةٍ تأويليةٍ، عند ابن حزم، مثلاً وخصوصاً، من دون أن يكون هناك تنظيرٌ واضحٌ للتأويل عموماً. ما رأيك؟

أ. صبحي نايل:

أشكر جداً متابعة د. عفراء، وأتفق معها ومع د. صابر سويس، في أشياء كثيرة، منها في مسألة أن النص يحمل هذه

المضامين، وأن النص، في الأخير، خاضعٌ للقارئ. لذلك، إذا قلنا، معرفياً، بمسؤولية النص تجاه العنف، بالنسبة إلي، هو غير مسؤول؛ لأنه، في الأخير، يتم استدعاؤه كأداةٍ من أدوات هذه الجماعات. بالنسبة إلى كلمة د. ميادة، ومجمل المتحدثين عن الخروج عن النص، فهم يتحدثون عن الخروج عن هذا الأفق للتعامل مع النص. حتى علي مبروك، حين تحدث عن هذا الأمر، تحدث عن القرآن الحي، القرآن المتفاعل مع الواقع الموجود من خلال المسألة الخلقية، ومن خلال التعامل داخل منطقة الاجتماع الذي أشار إليه د. سامح؛ أي يكون من خلال حفظ العرض وما إلى ذلك، لكن التعامل مع النص تم استلابه، وفرضه بوصفه سلطةً يتم الإذعان إليها. والهدف الرئيس من هذه الاستراتيجيات هو الخروج عن هذا النمط. حتى علي مبروك قال بالقرآن الحي، والمستشار عبد الجواد ياسين قال باجتماعانية النص، طبعاً، من داخل بيئة اللغة، قال نصر حامد أبو زيد بمفهوم الخطاب، وقال أركون بمفهوم الأنسنة، وهو حضور الإنسان، وأن هذا القرآن لا يقدم المعرفة النهائية، لكنه قدم نمط خطابٍ محددٍ لمجموعةٍ من غير المؤمنين به، يحاول أن يؤمنوا به، ومجموعةٍ من المؤمنين يحاول أن يضع لهم تشريعاتٍ محددةً.

طبعاً، د. مولاي صابر، في الحديث عن أن النص، بوصفه نصّاً، يحمل نزوع المؤول؛ فهو لا يخرج عن نزوع المؤول، فإذا تم تأويله، بهذا الشكل، على أنه نصٌّ عنيفٌ، سيكون نصّاً عنيفاً.

ود. مهند خورشيد، عميد معهد الدراسات الإسلامية في جامعة مونستر، له مشروعٌ بأن التجلي الخطابي للوحي هو تجلٌّ للرحمة، وأن القرآن يقرأ من خلال الرحمة، وأن الخطاب الرئيس في القرآن هو خطاب الرحمة. والآخر يرى الخطاب العنيف هو الخطاب الرئيس في القرآن. الفكرة، في هذه الاستراتيجيات، إنها تحاول أن تخرج من هذا الأفق، ولا تقدم استراتيجية بوصفها الاستراتيجية الشافية، لكنها تراهن على التأويل بوصفه خروجاً إلى التعددية، كما قال د. حسام.

في الأخير، هذا الرهان على التأويل في ظنّي، ليس رهاناً كاملاً، لكنه مرهونٌ بظرفه المعيش، مرهونٌ بهذه العقول التي جاءت، وهي تحاول أن تخرج عن هذه السلطة المقدمة. والحوار الذي يدور، الآن، هو حوارٌ عن خروجٍ عن هذه السلطة. حتى ضمن الحوار الذي نتحدث فيه، الآن، عن كيفية الخروج عن هذه السلطة التي تحكم باسم النص، وتؤطر الاجتماع، وتفرض عليه هذه النماذج التي تجعل المجتمع، لا هو مجتمعٌ قادرٌ على مواجهة أزماته وإنتاج آليات هذه المواجهة، ولا هو قادرٌ على حضور هذا النص فعلياً؛ لأنه يجعله مفروضاً عليه قسراً. في الأخير، هي حلولٌ يجب الاستكمال عليها برؤى أخرى ومختلفة.

د. حسام الدين درويش:

أشكرك، جزيل الشكر، العزيز الأستاذ صبحي نايل، على هذا التفاعل الجميل مع الأسئلة والمناقشات عموماً، والشكر ذاته

أوجهه لكل الزميلات والزملاء، الصديقات والأصدقاء، الذين كانوا معنا في ندوة اليوم، وأغنوا الندوة بحضورهم وتفاعلهم بالأسئلة والتعليقات. وأخص بالشكر الصديق العزيز الدكتور سامح إسماعيل، على تعقيبته المهم ومناقشاته المميزة. وأترك الكلمة الأخيرة للدكتورة ميادة كيالي، لتختتم هذه الندوة مسكاً.

د. ميادة كيالي:

في الحقيقة، لا يسعني إلا أن أشيد بهذه الحوارية التي وجدتها، حقاً، شائقة، وقد استُنزف فيها العزيز صبحي، بشكل كبير. لذا، نحن في أمس الحاجة إلى جيل من الشباب الباحثين الذين يتمتّعون بهذه المرونة وهذا الحضور. فأشكركم جزيل الشكر. كما أشكر لكم حضوركم ومشاركتكم، ونتطلع إلى مزيد من مثل هذه الحوارات الفكرية التي تُسهم في بناء مجتمعات أكثر تسامحاً وفهماً للآخر.

الفصل الرابع

القمع المقدس

في العنف الديني (الإسلامي) باسم الإله⁽¹⁾

د. حسام الدين درويش - د. حسن حماد - د. ميادة كيالي

د. ميادة كيالي:

قبل أن نبدأ هذا اللقاء من سلسلة لقاءات «مؤمنون بلا حدود»... اسمحوا لي، بعد إذنكم، أن أوجّه لائحةً واسعةً من الشكر والامتنان لا بدّ منها، لفريق العمل الرائع في مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، الذي يساهم أعضاؤه، معي، بكل حبّ وإخلاص، في نجاح هذه السلسلة من الندوات منذ انطلاقتها. أبدأ بالشكر للعزیزتین السیدة كنزة أولهبوب والسیدة رانیة الكردي،

(1) عقدت الندوة عبر الزوم في يوم الجمعة 11 تشرين الأول/ أكتوبر، 2024. وتجدون التسجيل الكامل له على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=DRUXL9g3H7k>

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:

<https://www.mominoun.com/articles/القمع-المقدس-في-العنف-الديني-الاسلامي-باسم-الاله-9591>

اللتين تمثلان روح الدعم والمساندة في كل مراحل الندوات وفي العمل كلّهُ. ولا يفوتني أن أشكر السيد جمال المودن، المسؤول التقني عن إدارة موقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، والذي يتابع معنا سير الندوات على تقنية «زوم»، ويتولّى الإشراف على إخراج البروموهات والفيديوهات وعلى البث المباشر، وكل ما يضمن تواصلنا معكم بالشكل الأمثل. وشكري لابني الغالي فارس منصور الذي يجتهد على المادة الإعلامية لكل نشاطاتنا، سواءً في المعارض أو الندوات، ويحتمل قسوة العمل معي، حيث يعمل من دون توقيتٍ محددٍ، وأحياناً ساعاتٍ متواصلةً ومضنيةً. وأتوجه بشكرٍ كبيرٍ إلى العزيز السيد مأمون العاني، رئيس القسم الفني في دار النشر، ورفيق الكتاب، منذ اللحظات الأولى حتى يخرج إلى النور، لدوره البارز في تحقيق هذا العمل المتكامل. كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الدكتور عبد السلام شرماط، رئيس التحرير والتدقيق في الموقع، والذي يرافقنا في كلّ خطوة، ويرافق النشر بكلّ أشكاله، ويحوّل هذه الحوارات إلى نصوصٍ مكتوبةٍ، تُنشر وتصبح مرجعاً للقراء. طبعاً، لا يفوتني أن أشكر الصديق البروفسور حسام الدين درويش الذي يضيفني، دائماً، على عملنا ديناميكيةً وحيويةً، بنكهةٍ حلبيّةٍ أَلَمانيّةٍ، ولقد ساهمت مهاراته الحوارية ومعرفته الأكاديمية الواسعة، في إنجاح هذا العمل، وفتح الشهية للمزيد من النشاطات في المستقبل العاجل. وأخيراً، لن أنسى شكر الأصدقاء الذين يدأبون على الحضور المستمرّ معنا، والذين يُعْنون

حواراتنا بأفكارهم ومساهماتهم القيمة، ويمنحون كل حلقة قيمةً معنويةً عاليةً.

دعوني أهمس لكم، سواء من ذكرت أسماءهم هنا، أو من لم أذكر، نحن جميعاً، جنباً إلى جنب، في هذا المسار. وكل واحد منكم له دورٌ مهمٌ ومؤثرٌ في تحقيق ما وصلنا إليه، ولولا جهودكم وتفانيكم لما كنا هنا اليوم. إن عملنا المشترك كان وما زال يجمعنا حول هدفٍ واحدٍ ورسالةٍ ساميةٍ، وبهذا الاتحاد نواصل التقدم بخطواتٍ ثابتةٍ نحو المستقبل. فكل الشكر لكم، جميعاً، على هذا العطاء الذي لا يتوقف، وعلينا أن نواصل العمل، بروح الفريق الواحد، كما بدأنا. وأهلاً وسهلاً بكم، أصدقاءنا الأعزاء، مجدداً في اللقاء الحواري التاسع من سلسلة لقاءات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»؛ هذا اللقاء الفكري الذي يأتي استكمالاً لما بدأناه في لقاءاتنا السابقة، حيث تناولنا بالنقاش «استراتيجيات التأويل وأصول العنف في الفكر الإسلامي المعاصر». واليوم نواصل مناقشة موضوع العنف، ولكن من زاويةٍ فلسفيةٍ أعمق وأكثر شمولاً، من خلال كتاب «القمع المقدس» الذي تشرفت مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» بإصداره كتاباً، في آب/ أغسطس 2024، وبه نحتفي اليوم، من خلال نقاشٍ معمقٍ.

وبينما ناقشنا، في المرة السابقة، العنف من منظور التأويل الديني والسياسي، نلتقي، اليوم، لنتناول هذا العنف، من خلال قراءةٍ فلسفيةٍ تمسّ كل جوانب حياة الإنسان، ليقدم لنا الفيلسوف

رؤية تحليلية تكشف عن آليات القمع الذي يُمارس باسم المقدس. ويتيح لنا هذا اللقاء فرصة جديدة لفهم العلاقة المعقدة بين القمع والحرية، ولتأمل كيفية تحويل الدنيوي إلى مقدس، وإخضاع تفاصيل حياتنا اليومية لهذه السلطة القمعية.

ويتناول كتاب **القمع المقدس** شكلاً فريداً من القمع يمارس باسم المقدس، ويعتمد على مرجعية تجمع بين طمأنينة متعالية وشعور بامتلاك الحقيقة المطلقة. وما يميز هذا الكتاب هو تناول الشامل والعميق لظاهرة القمع؛ إذ لا يقتصر على القمع التقليدي المرتبط بالسلطة الخارجية، بل يمتد إلى القمع الداخلي الذي يصبح فيه الفرد مستعبداً لقوى داخلية تسهم في إعادة إنتاج القمع بشكل أكثر عنفاً. ويوضح الدكتور حسن حماد، في مقدمة الكتاب، أن «القمع المقدس» ليس مجرد عنف خارجي يُمارس باسم الدين، بل هو عملية شاملة تغزو كافة جوانب حياة الإنسان: الروح، الجسد، الفكر، وحتى العادات والتقاليد اليومية. يسعى هذا القمع إلى تحويل كل ما هو دنيوي إلى ديني، ويفرض رقابة على كل تفاصيل الحياة الإنسانية. ويقدم الكتاب نقداً لآليات القمع الديني والسياسي، ويكشف عن العلاقة الجدلية بين القمع الخارجي والداخلي، حيث تصبح السلطة المستبطنة داخل الفرد أكثر قمعاً من السلطة الخارجية.

جاء الكتاب موزعاً على سبعة فصول، مع مقدمة ومدخل وخاتمة. وابتدئ الكتاب بمدخل يوضح فيه مفهوم القمع ودلالاته في الثقافات المختلفة، ثم يتناول، في الفصل الأول، بنية السلطة

المقدسة، وفي الفصل الثاني، القمع الإيستيمولوجي - أبوية النص، وفي الفصل الثالث، القوة السحرية للخطاب الديني، وفي الفصل الرابع، قمع الجسد الأنثوي، وفي الفصل الخامس: الألم المقدس، وفي الفصل السادس، الميول السادية - المازوخية في الممارسات اللاهوتية، وفي الفصل السابع، الأب السياسي - الراعي والرعية. ويسعى الدكتور حسن حماد، من خلال هذا الكتاب، إلى تحريض القارئ العربي على التمرد ضد كل أشكال الاستبداد والقهر، سواء كانت دينية أو سياسية، ويدعو إلى استعادة وعي الإنسان بحريته وكرامته، ويشدد على ذلك في خاتمة الكتاب، حيث يقول: إنَّ «القمع المقدس» يجعل الإنسان متهيئاً للقبول بالطغيان والخضوع، ويشكل خطراً كبيراً على الحرية الإنسانية. ويختم بدعوة حثيثة لإيقاظ وعي الإنسان العربي، وتشجيعه على رفض القهر والتمرد على كل أشكال الاستعباد.

أعطي الكلمة للدكتور حسام الدين درويش، وأكرّر شكري لكل من يواصل الحضور والتفاعل والتشجيع، ونعدكم بالمزيد.

د. حسام الدين درويش:

أشكرك د. ميادة شكراً جزيلاً على هذه الالتفاتة، والشكر الأكبر لك؛ لأنك أنت المبادرة الأولى لتنظيم هذه السلسلة من اللقاءات والفعاليات الحوارية. ورغم انشغالاتك، والأعباء المتزايدة، فأنت تقومين بها بكل سرورٍ ومحبةٍ. وشكراً للدكتور حسن الذي تفاعل، بكل إيجابية، مع فكرة الحوار حول كتابه الذي

كان أكثر كتب مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» مبيعاً، مقارنة بكتب أخرى، في معرض الكتاب الأخير في السعودية. فهنيئاً له وللمؤسسة بهذا الكتاب.

قدمت د. ميادة بعض المعلومات عن مضامين الكتاب، ويبدو عنوانه بسيطاً ومفهوماً: قمعٌ يتم باسم مقدس، لكنك، د. حسن، عرضت، في الكتاب، تفاصيل أكثر وأعمق عن ذلك القمع، لا سيما في المقدمة. هل تشرح لنا المقصود بالقمع المقدس، الذي يبدو فريداً من حيث شموله وقوته وهيمنته وراهنيته؟

د. حسن حماد:

اسمح لي بداية، أن أشكر سيدة هذه الدار، د. ميادة الكيالي، على هذا الدور التنويري الثقيفي، التحريضي بالنسبة إلى الحرية، الذي تقوم به من خلال مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، أو من خلال هذه الدار تحديداً. من المعروف أن أيّ دار نشرٍ تكتفي بدورها في نشر الكتب، لكن وجود مثل هذه القناة، أنا أعتبره فكراً جديداً وفكراً مؤسسياً عالياً جداً، ويلعب دوراً رئيساً، ليس في المكان أو المجال الخاص بالدار فقط، ولكن على مستوى العالم ككل، أيضاً. فتحيّة خاصة لهذه السيدة العظيمة، ولفريق العمل الذي يعمل معها، وتحيّة، طبعاً، لحضرتك البروفيسور حسام الدين درويش، المفكر والمبدع، دائماً، والمحاور الجميل؛ فأنا أتابع دائماً حواراتك الرائعة ولقاءاتك العميقة. وأشكر د. ميادة مرة ثانية على هذا التقديم، وعلى هذا التوضيح للكتاب لفكرته.

القمع المقدس هو اسم كما تفضلت حضرتك، بسيط جداً، لكن له دلالات مهمة؛ لأن مفهوم القمع مفهوم متسع جداً، وهو ينتمي، بشكل رئيس، إلى أدبيات التحليل النفسي، خاصة أنه يتم، أحياناً، الخلط ما بين الكبت والقمع. والكلمة التي تشير إلى هذين المعنيين هي كلمة «répression»، وهي كلمة يمكن ترجمتها إلى الكبت، أو إلى القمع. والقمع المقصود، هنا، هو هذا الجدل ما بين السلطة الخارجية والسلطة الداخلية، أو السلطة الخارجية التي تتحول إلى سلطة مستبنة. فأنا ضد فكرة أن كل قمع مرتبط بسلطة خارجية فقط؛ فالكتاب يدور، أساساً، في فلك القمع المستبطن. فكيف يتحول القمع الخارجي إلى قمع داخلي؟ وكيف تتحول هذه السلطة من سلطة خارجية إلى سلطة داخلية؟ كيف يتحول هذا القيد من كونه قيداً إلى قيد نسعى إليه، إلى قمع نرحب به؟ وهذه هي القضية الأساسية. فأنا أنطلق من مؤلف صغير جداً، ظهر تقريباً في القرن 16 لإتيان دو لابواسيه، وترجمه مصطفى صفوان العظيم إلى «العبودية المختارة». فهذه الفكرة، أو أي فكرة جديدة، تولد من حاجة صغيرة، وهذه هي أهمية الأفكار. فأنا، منذ فترة طويلة، مغرمٌ بهذه الفكرة؛ أي إن أخطر أنواع العبودية هي العبودية المختارة، العبودية التي يسعى إليها الإنسان، ويسعد بها، أيضاً. وهذه هي الخطورة؛ لأن القمع المقدس هو قمع لا يشعر الإنسان نحوه بالاستياء، بل، على العكس، يشعر أنه في حالة من الطمأنينة والسكينة وراحة البال. والخطورة هي أن يشعر الإنسان تجاه

العبودية، أو تجاه القمع، بنوع من الاختيار أو نوع من الارتياح. لا داعي لكلمة مختارة؛ لأن كلمة العبودية المختارة يمكن أن تشير إلى أنها عبودية حرة، لكن هي عبودية طائعة أو طوعية؛ فالإنسان يطيع هؤلاء السادة أو هؤلاء الجلادين، ويصبح راضياً، تماماً، عن هذه العبودية.

د. حسام الدين درويش:

هذا التوتر، في اختيار المفردات للتعبير، موجود في الكتاب. فإلى أي حد اختار هذا الإنسان عبوديته؟ وإلى أي حد هو مقموع ومسؤول عن القمع الذي يتعرض له؟ فهو غير حر ومسؤول، مع أن المسؤولية تقتضي الحرية. فكيف نقول إنه مسؤول عن عبوديته؟ سنعود إلى هذا التوتر، لاحقاً. أنت تناولت، في المدخل، بعد ذلك، دلالة هذا العنف المقدس، أو دلالة المقدس، في الديانات المختلفة، ما الذي خلصت إليه في المدخل؛ في خصوص معنى المقدس، ودلالته في الديانات المختلفة؟

د. حسن حماد:

يهمني إضاءة بعض المفاهيم، كي تكون أهم من التطرق إلى تفاصيل الكتاب. فهذا القمع قمع مستحب أو مرضي عنه؛ لأنه يمارس باسم الإله، وهذا ما أقصده بكلمة المقدس. ولهذا، فهو قمع مستحب أو هو قمع يُسعى إليه. بالعودة إلى فكرة المقدس، وهي فكرة يمكن أن نتكلم عنها كثيراً، وهي فكرة ترتبط، دائماً، بالديني، في التحليل الأنثروبولوجي لفكرة المقدس، تجدها ترتبط

بالدنيوي، بالأساس. وفي تجلياتها القديمة من خلال السحر، والأسطورة، قبل أن تظهر الديانات المؤسساتية التي ترتبط بمؤسسة معينة، كان المقدس واسعاً جداً. ولذلك، أنا أفرق بين كلمة «Holy»؛ لأنها تشير إلى المقدس، وهو الإلهي بشكل مباشر، وكلمة أخرى قديمة هي Sacre، والتي منها اشتقت الكلمة الإنجليزية Sacred، وهي كلمة تشير إلى المقدس المنبث في هذا العالم، ليس المقدس كإشارة إلى الله مثلاً أو الكائنات المقدسة، لكن المقدس بالمعنى المتسع، وهذا ما تناوله فرويد، أيضاً، في كتابه «الطوطم والتابو». فكلمة طوطم تشير إلى كل ما هو محرم، والمحرم يتضمن المقدس والمدنس معاً. حتى في تراثنا الإسلامي، تجد أن كلمة محرم، تشير إلى المقدسات والمدنسات معاً. والخلاصة، إنني انتهيت، في هذا المدخل، إلى أن أساس المقدس هو الدنيوي، لكن يتم عزله وفصله، وإحاطته بحالة من التحريم، حتى يصبح مقدساً. وهذا ما قاله إيميل دوركايم، إن المقدس والمدنس مرتبطان ببعضهما، لكن يتم عزل المقدس في جانب، بعيداً عن المدنس وعن الدنيوي، وبهذا المعنى، تصبح عتبة الكنيسة، أو عتبة المسجد، هي فاصل بين عالمين؛ العالم الدنيوي أو عالم المدنس وعالم المقدس.

د. حسام الدين درويش:

أنت درست مسألة المقدس، والنشوء الديني، من منظور أنثروبولوجي. ومن هذا المنظور، يبدو أنه كانت للمقدس وظيفة

إيجابية، أحياناً، وتمثل، مثلاً، في منح الإنسان الإحساس بالأمان والسيطرة والقدرة على امتلاك العالم، وإعطائه الأمل في الخلاص من الموت ورعب الفناء... إلخ. ففي لحظة أو مرحلة تاريخية ما من تاريخ البشرية، كان لهذا المقدس دوراً إيجابياً، جزئياً، على الأقل؛ لكن يبدو أنك ترى، حالياً، أنه لم يعد له سوى دور سلبي. هل هذا مرتبط بتطور البشرية؟ هل وصلنا، الآن، إلى مرحلة لم نعد فيها بحاجة إلى هذا المقدس؟

د. حسن حماد:

مصطلح المقدس نفسه حتى في دلالاته اللاتينية القديمة Sacer، له معنى مزدوج؛ لأنه يعني المقدس، ويعني، أيضاً، الملعون. وبالمثل، نجد كلمة الطابو أو الحرام، في اللغة العربية، تشير إلى هذا المعنى المزدوج. فالمحرمات مثل الدم ولحم الخنزير... تحاط بهالة من التحريم، وأيضاً المقدسات. ففي أداء طقوس الحج، تفرض قيوداً معينة على الأماكن المقدسة، وعلى أشهر الحرم، إلى آخره. فالمقدس يشير إلى معنى مزدوج: معنى إيجابي، ومعنى سلبي، وهو الملعون؛ لأن كلمة المحرم ليست منفصلة عن كلمة المقدس. لقد لعب المقدس دوراً كبيراً في حياة البشرية، خاصة في مرحلة السحر، وهي مرحلة تمثل، على المستوى الأنثروبولوجي، ما يمثله العلم، الآن، بالنسبة إلى الإنسان. فاليوم، حين نتكلم عن الذكاء الاصطناعي، وهو بديلٌ للسحر؛ فالسحر كان وسيلة الإنسان للسيطرة على الطبيعة، وهذا ما تناولته، في الفصل الثاني، حين

تكلمت عن الدور السحري للدعاء، حيث تصبح الكلمة هي بديل الشيء؛ فالمرحلة السحرية، في حياة البشرية، كانت مرحلة ثقة للإنسان في ذاته؛ لأنه كان يزعم أن لديه المقدرة على أن يؤثر في الأشياء، ويسيطر عليها، ويغير من طبيعتها. ومن ثم، فإن الدين، كشكل من أشكال السحر القديم، لعب دوراً إيجابياً في حياة الإنسان. فالسحر هو المعجزة، وإيمان الإنسان، في بداية فجر التاريخ الإنساني، أو في بداية المغامرة الإنسانية، بقدرته الخارقة، جعله يؤمن أنه قادرٌ على السيطرة على العالم، وعلى الأشياء، وعلى الطبيعة، وعلى الحيوانات المفترسة. وهذا ما يفسر لماذا كان الإنسان البدائي يقوم برسم بعض الحيوانات، ثم يوجه إليها سهامه، اعتقاداً منه أنه عندما يسيطر على هذه الصورة، فهو يسيطر على الأصل. وهذه فكرةٌ مهمّةٌ جدّاً، في نمو فكرة الرمزية الموجودة حالياً. فحين نأتي على حرق العلم الإسرائيلي مثلاً، أو أي رمزية سياسية، هي مرتبطة بهذا التفكير السحري القديم. فالدين لعب، طيلة فترةٍ طويلةٍ، دوراً إيجابياً جدّاً في حياة الإنسان، خاصةً في مرحلة السحر. ثم جاءت مرحلة الأسطورة التي تقدم تفسيراً للعالم، لكنه تفسيرٌ لا يقوم على العقل، بصورةٍ كاملةٍ، لكن يقوم على كائناتٍ خرافيةٍ أو خياليةٍ. وحين انتقل الإنسان إلى مرحلة العلم، بدأ يتخلص من السحر، ومن السردية الدينية التي تفسر العالم تفسيراً غيبياً تماماً. فالدين لعب دوراً في حياة الإنسان، وما يزال يلعب هذا الدور، وأعتقد أنه حتى الإنسان المعاصر يحتاج إلى قدرٍ

من الدين ؛ لأن الدين يقدم له إحساساً بالطمأنينة، وأن هناك قوةً عليا يمكن أن تسنده في لحظة ضعفه، وأنه ليس وحده في هذا الكون. كما يقدم له الدين أجوبةً عن أسئلةٍ ربما لا يستطيع العلم ولا تستطيع الفلسفة الإجابة عنها. لكن مشكلة الإجابات المقدسة أنها إجاباتٌ نهائيةٌ.

د. حسام الدين درويش:

أنت، في الكتاب، ترى أن العلم يستطيع أن يجيب عن جميع الأسئلة التي تؤرق الإنسان اليوم. وبهذا المعنى، لم يعد الإنسان بحاجة إلى أي شيء، غير العلم، للإجابة عن أسئلته. في المقابل، أنت تقول، الآن، إن هناك أسئلةً لا يزال العلم قاصراً في الإجابة عنها، وليس دوره الإجابة عنها ؛ فهل من توضيحٍ لوجهة نظرك، في هذا الخصوص؟

د. حسن حماد:

طبعاً، هذه هي مشكلة المقدس ؛ لأنه يقدم إجاباتٍ نهائيةً، ويقدم إجاباتٍ أشبه بالبديهيات التي تمارس سلطةً لا محدودةً على الإنسان، بينما الحقيقة التي يصل إليها العلم نسبيةً ومتغيرةً، ولا يمكن فرضها على الآخرين بالعنف أو بالقوة أو بالبديهيات. أستحضر عبارةً جميلةً لنتشه يقول فيها: ليس الشك هو الذي يقتل، ولكنه اليقين. فمشكلة الإجابات الجاهزة والنهائية والمقدسة أنها لا تناقش ولا تحمل شكاً، ولا يمكن الشك فيها. وهذه هي المشكلة الكبرى. أنا لست ضد المقدس، ولست ضد الدين.

د. حسام الدين دروش:

تبدو العلاقة بين الإيمان أو العقيدة الدينية أو المقدس من ناحية، والشك أو القمع أو التعصب، من ناحية أخرى، إشكالية، في الكتاب؛ إذ يبدو أنك ترى أن «الإيمان الديني هو نوع من الدوغما؛ أي العقيدة الجامدة المتعصبة، فإنه لا يأبه لنداءات العقل وصدماته. إنه مغلق بوجه العقل». فهل هو، دائماً، كذلك، أم يمكن أن يكون الإيمان أو الدين مصدراً للأخلاق الحميدة؟ كيف ترى علاقة الإيمان بالتعصب أو الانفتاح على الآخر؟

د. حسن حماد:

ليست كلّ الإيمانات على درجة واحدة. يوجد إيمانٌ يحمل قدراً من التسامح، وتلك كانت قضية عصر التنوير؛ أي أن يتحول الدين إلى مسألة داخلية، إلى علاقة مباشرة بين الإنسان والرب، ومن ثم، يصبح أمراً ذاتياً داخلياً: أنت حرٌّ في إيمانك، لكن شريطة ألا تفرض هذا الإيمان على الآخر، وألا تعتقد أن إيمانك أو إيماني أصح من بقية الإيمانات الخاصة بالبشر، أو على طريقة ما يحدث من سخافات، ومن عبث، لدى بعض الشيوخ الذين يصنفون البشر؛ هذا يدخل الجنة وهذا يدخل النار، وكأنهم يحملون مفاتيح عالم الدنيا والآخرة، وهذه هي الكارثة الكبرى. فالقضية ليست قضية إيمان، بل، على العكس، هناك إيمان العوام أو البسطاء من الناس، إيمانهم بسيط جداً. وقبل موجات التطرف التي ابتلينا بها من بعد هزيمة 67 في مصر، كان الناس يؤمنون،

ويزورون أضرحة الأولياء؛ كل الأولياء، الحسين وغيره، ولا يفرقون ما بين شيعة أو سنة. فالإيمان الشعبي هو إيمانٌ بسيطٌ جداً. إيمان المتصوفة، كذلك، إيمانٌ لا يحمل هذا القدر من الضغينة والكراهة أو الإقصاء بالنسبة إلى الآخر. لقد قدم التصوف نموذجاً مشرقاً للتدين أو للإيمان البعيد عن التشنج والتعصب وإقصاء الآخر، والبعيد عن العنف والإرهاب، بينما خطورة الإيمان هي أن يتحول إلى دوغما. فبداية المأساة هي فكرة امتلاك الحقيقة المطلقة، عندما تظن جماعة أو طائفة أو أصحاب عقيدة أنهم أصحاب اليقين أو الحقيقة المطلقة، وأنهم الأقرب إلى السماء والأقرب إلى الله، ومن ثمَّ أنهم يمتلكون الإله. هؤلاء يتحولون، بالتأكيد، إلى إرهابيين، حيث لا توجد سوى حقيقة مطلقة واحدة، ولا يمكن أن تجد حقائق متعددة في الإطلاق، لكن الحقائق المتعددة، دائماً، نسبية. ما أعنيه بالقمع المقدس هو هذه الرغبة في السيطرة على الإنسان على عقله ومشاعره وجسده.

د. حسام الدين درويش:

عندما تحدثت عن بنية المقدس، في الفصل الأول، وفي فصول أخرى، أيضاً، ترى أن سلطة المقدس هي أقوى السلطات جميعها. في سوريا وفي بلدان أخرى على الأرجح، يمكن، بسهولة نسبية، أن تشتم الإله المقدس، لكن يصعب أن تشتم، بسهولة النسبية ذاتها، الرئيس على الأقل. فالمقدس الديني أضعف بكثير من المقدس السياسي/ الأمني، ما رأيك؟

د. حسن حماد:

المقدس سلطةً مستبطنةً يرضعها الإنسان، منذ بداية حياته، منذ نعومة أظافره، ومن ثمّ، تصبح جزءاً من كيانه. ولذلك، في الفصل الخاص ببنية المقدس، تكلمت عن الأساس الجسماني للمقدس؛ لأن المقدس جزءٌ من بنية الجهاز العصبي والجسدي للإنسان. وتكلمت، أيضاً، عن فكرة عودة المكبوت؛ لأننا، مع التراكم المعرفي والثقافي، نتلقى ثقافاتٍ متعددةً غربيةً وشرقيةً، ومن كل الاتجاهات. لكن، في قاع الشخصية، يوجد هذا الميراث الذي تعلمناه في مراحل الطفولة، والذي من السهل أن يرتد مع أي لحظة ضعفٍ، مع أي إحساسٍ بالاهتزاز، مع أي معاناةٍ يمكن أن يمرّ بها الإنسان، سواءً كانت معاناةً جسديةً أو نفسيةً؛ فالمقدس سلطةٌ جبّارةٌ جدّاً؛ لأنه سلطةٌ ليس لها ظلٌّ خارجيٌّ أو موضوعيٌّ مباشرٌ، لكنها موجودةٌ في أعماقنا، وتمارس باسم قدرةٍ عظيمةٍ جدّاً، هي القدرة الإلهية. ففي كل الديانات، وخاصة الديانات الإبراهيمية الثلاث، تمارس سلطة المقدس، باسم هذه السلطة الجبّارة، وهي سلطةٌ مركزيةٌ في الخطاب الإبراهيمي، ينبع منها كل شيءٍ، حتى الكتب المقدسة مرتبطة بهذه السلطة المركزية، والجنة والنار ترتبطان بهذه السلطة المركزية.

د. حسام الدين درويش:

تحدثت عن القمع الإستيمولوجي وعن أبوية النص؛ أي تنطلق من مفهوم النص اليتيم عند دريدا، الذي استقاه من أفلاطون، في

كتابه صيدلية أفلاطون، لتحدث، لاحقاً، عن أبوية النص. سؤالي، هنا، ألا يبقى القرآن، مثله مثل أي نص، نصّاً يتيماً، مع اختلافٍ أساسيٍّ يتمثل في وجود من يتبناه، ويدعي امتلاكه وامتلاك الحقيقة، في خصوصه؟ كما إنك تتحدث، لاحقاً، عن أبوية أطرافٍ أخرى: أبوية الشافعي والحنفي والبخاري وابن تيمية، وتحدثت عن الأب التراثي السنّي؛ فهل الأبوية، هنا، هي أبوية النص أم أبوية من هيمنوا على النص، وهيمنوا على تفسير النص، وادعوا أنهم يمتلكون حقيقته؟

د. حسن حماد:

طبعاً، فكرة الأب لا توجد، بشكلٍ مباشرٍ، في الإسلام، مثل ما هي موجودة في المسيحية، لكن، من وجهة نظري، أو الرؤية التي أطرحها في هذا الكتاب، النص القرآني يحتل هذه السلطة من خلال نقطةٍ أساسيةٍ، وهي الفكرة التي آمن بها أهل السنّة، وهي أن النص القرآني نصٌّ قديمٌ، (وهذا ليس نقاشاً ترفيهياً، ليس نوعاً من الترف، ولكنه نقاشٌ أصيلٌ في صلب المدونة الإسلامية). هناك رؤيةٌ أخرى، تقول إن النص مخلوقٌ وحديثٌ، وجد في زمانٍ ومكانٍ محددين، ومن ثمّ، هو تاريخيٌّ. الرؤية الأولى تنظر إلى النص على أنه كلام الله، وهو قديمٌ قدم الذات الإلهية، وهذا من شأنه أن يحيله إلى صفةٍ من صفات الإله. ومن هنا يكتسب النص القرآني، لدى أهل السنّة، أو، بشكلٍ عامٍّ، لدى التيار الأصولي الإسلامي، قداسةً مطلقةً؛ لأنه كلام الله، ومن ثم، كل من ينطق به

يصبح مقدساً. عندما أتحدث بهذه الكلمات، ذاتي نفسها تتضاعف، وتصبح ذاتاً خرافية القوة والوجود، بالتأكيد. ومن هنا تأتي أبوية النص. طبعاً، المدونة الإسلامية لم تقتصر على الكتاب المؤسس أو النص المؤسس، وهو القرآن، لكن أضيفت إليها المرويات، ومن ثم، اتسعت هذه المدونة، حيث أصبح البخاري مقدساً. أذكر في بلدي، وهي محافظة المنيا في الصعيد، وأنا صغير، كنت أسمع بعض القرويين يقولون: «وحياة البخاري»، فأنا تصورت أن البخاري كلمة مرادفة للمصحف الشريف. وبعد ذلك، عرفت أن البخاري هو صاحب صحيح البخاري، فدائرة التقديس، هنا، تتسع وتتضخم. وهذه هي مشكلة المقدس في الثقافة العربية والإسلامية.

د. حسام الدين درويش:

إذا عدنا إلى مسألة قداسة النص، أنت تتحدث عن أن هذا النص لديه سلطة مطلقة وجبارة، وتقول إنه أمام هذه السلطة المطلقة والجبارة، لا يملك الإنسان إلا الخضوع والتبعية الكاملة للماضي وللنص المقدس، وهذا هو الاهتداء، أو التمرد ورفض الخضوع، وهذا هو المروق والكفر. فهل نحن، بالفعل، أمام هذين الخيارين فقط، أم يمكن استبعاد كليهما؟ على سبيل المثال، ألا يمكننا أن نتجاهل النص، تماماً، أو نقوم بقراءته بوعي ونقد؟

د. حسن حماد:

نحن نحتاج إلى قراءة تاريخية للنص، وهذا هو الحل. ولا يمكن استبعاد الدين من حياة الإنسان، وخاصةً في عالمنا العربي. وواهم

من يتصور إمكانية استبعاد الدين من حياة البشر. فهذا جزء رئيس من بنية الثقافة العربية، لكن القضية هي أن مساحة المقدس اتسعت، بشكل كبير جداً، حيث لم تعد قاصرة على هذا النص المؤسس، ولا حتى على النصوص الشارحة له، ولا حتى على المرويات، لكن امتدت، ليس فقط للأنبياء، بل إلى الشخصيات العادية والشخصيات المعاصرة، أيضاً، كالشيخ الشعراوي في مصر، مثلاً. فمساحة المقدس عندما تتسع في حياة الإنسان تغطي كل شيء، وتصبح هي قضية الإنسان المحورية. وهذه هي مشكلة الإنسان العربي. وأنا أتكلم عن مصر التي أعرفها جيداً. مشكلتنا اليوم، في مصر، أننا، نحن كمتقفين، نستهلك أنفسنا، في معركة ليس مع المقدس، ولكن مع هذا الفهم الخاطئ والمشوه للمقدس. أحياناً، أضع على صفحتي منشورات لا علاقة لها بالدين، تجد الناس أحالوها إلى قضية عداء مع الدين. فالجماهير أصبحت لديها حساسية مَرَضِيَّة تجاه أي مساس بالمعتقدات الدينية، أو حتى التقاليد الاجتماعية. ولا شك أن هذا يستهلك وقتاً كبيراً جداً من تفكير الناس؛ أعني أنني، عوضاً عن هذا الكتاب الذي وضعته عن المقدس، كان من الممكن أن أقوم بشيء آخر، ولو لم يكن هذا هو الشغل الشاغل للثقافة المصرية والعربية اليوم، كان من الممكن أن أتكلم عن شيء آخر أكثر إيجابية ويخدم الإنسان، وقد يؤدي إلى نتائج أفضل لمستقبل الأمة العربية. لكن نحن مستهلكون ومستنزفون في هذا الصراع، ليس مع طواحين الهواء، لأنها لم تعد طواحين للهواء، ولكنها أصبحت واقعاً نواجهه.

د. حسام الدين درويش:

بعد الفصل الثالث الذي تحدث فيه عن القوة السحرية للخطاب الديني، أعطيت، مشكوراً، خصوصيةً للقمع الممارس على المرأة، عموماً، ولقمع الجسد الأنثوي، خصوصاً. وهذه الخصوصية ضرورية، لأسباب كثيرة؛ منها أن وضع المرأة في (بعض مناطق) العالم الإسلامي هو الأسوأ عالمياً بلا منازع: وضع المرأة تحت حكم طالبان في أفغانستان على سبيل المثال. وأنت تستند، في كتابك، إلى تحليلات فوكو وفرويد في مسألة الجسد والعلاقة مع المرأة، لكنك تتحدث عن قمع ثلاثي تعاني منه المرأة؛ إضافةً إلى القمع العام الذي يعاني منه كل إنسان، هناك القمع الفقهي الديني الخاص بالمرأة أيضاً، وهناك القمع المستبطن، وهو أخطر أنواع القمع من وجهة نظرك.

د. حسن حماد:

طبعاً، المرأة مهمة جداً؛ المرأة هي الأم، وهي الزوجة، وهي الصديقة، وهي تمثل العالم. فالمرأة ليست كياناً هامشياً داخل المجتمع، لكن السيطرة على جسد المرأة يؤدي إلى السيطرة على المجتمع، من وجهة نظري. وقد لاحظت هذا، في فترة السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، حيث كان الإخوان المسلمون في معظم جامعات مصر يضعون لافتات كتب عليها: «حجابي عفتي». وهذا مقصود، بشكل أيديولوجي؛ لأنك حين تسيطر على جسد المرأة، فأنت تسيطر على تفكيرها ومشاعرها. المرأة هي التي تربي

هذه الأجيال. فالأم إذا ربّت أبناءها على الحرية وعلى الاستقلال، والاعتزاز بالذات والتمرد على القيود والقمع، بالتأكيد سيكونون أحراراً. أما المرأة التي تزرع في وجدان بناتها وأبنائها الخضوع والاستسلام، فبالتأكيد ستنشئ مجتمعاً يقوم على الإذعان والاستسلام والخضوع والامتثال. فالسيطرة على الأنثى مهمٌ جداً لأي قمع. وأخطر شيء هو القمع المستبطن الذي ذكرته بالنسبة إلى النساء. وأنا أتحدث عن مصر، حتى لا يغضب مني أحدٌ من بقية البلدان العربية. وأتذكر أنني أقمت ندوةً في أحد الأماكن عن حرية المرأة، ففوجئت أن بعض السيدات الموجودات في الندوة، قلن لي: الوضع يعجبنا هكذا، فلماذا أنت غاضبة؟ وهذا موجودٌ حتى عند بعض المذيعات المحترمات، للأسف، وهن يقلن: «قبلي حذاء زوجك، فهو سيّدك»، وما المانع أن يتزوج الزوج ثلاث أو أربع نسوة؟ هذا القمع المستبطن أخطر أنواع القمع. فبعض النساء يهاجمن ما أقوله مهاجمةً قد تكون أكثر شراسةً من الرجال، وهذه هي الخطورة. إن هذه الثقافة القمعية أصبحت مستبطنةً/ مستوطنةً، وتسكن أعماق النساء، حيث يدافعن بأنفسهن عن هذا القمع. وهنا مكمن الخطورة؛ لأن الحرية، من وجهة نظري، تتمثل في كلمة واحدة هي الوعي بالقيود. وهذه هي قضية هذا الكتاب الأساسية. على أيّ إنسانٍ يريد التحرر أن يستشعر القيود؛ لأن أناساً كثيرين يعيشون عبيداً، ولا يشعرون بعبوديتهم، وهذه هي المسألة الخطيرة؛ لأن العبد الحقيقي هو الذي يرتضي العبودية، ويدافع عنها.

د. حسام الدين درويش:

ربما يستدعي الوعي بالقيود الوعي بالضرورة عند الفلاسفة،
اسبينوزا أو ماركس، على سبيل المثال؟

د. حسن حماد:

لا علاقة لي بالفلاسفة، أنا أتحدث عن وجهة نظري. الحرية
تبدأ بالوعي بالقيود، وربما كان لجان جاك روسو عبارة قريبة،
وهي أن وعي الإنسان بقيوده هو بداية التحرر؛ لأن كثيراً من
الناس، حتى من الرجال، مدعنون لقيودهم، ويرفضون التخلص
منها. وهذه هي قضية القمع المقدس؛ لأنه قمع يسعى الإنسان إليه،
ويدافع عنه وقد يتضمن قتل الآخر.

د. حسام الدين درويش:

إذا تابعنا مسألة المرأة، لديّ سؤال يتعلق بالخاص والعام، بين
صورة الأم أو الأمومة من ناحية، وصورة الأب أو الأبوة من ناحية
أخرى. الأبوة في الكتاب رمزٌ للعبودية والاستبداد، ولكل شيءٍ
سيّئٍ تقريباً. والحال مختلفٌ، تماماً، مع الأمومة. واسمح لي،
هنا، أن أقرأ الإهداء الجميل جداً في كتابك: «إلى أعظم امرأة في
حياتي، إلى من جسدت في ذاتها وكيانها صورة إيزيس العظيمة
مانحة الحياة، وواهبه البقاء والخلود لهذا الوجود، إلى من علمتني
أن الحبّ هو أن تعطي، أن تعطي بلا حدود، وبلا انتظارٍ لمقابل،
إلى أمي في وحدتها الأبدية وغربتها المطلقة...».

«الأمومة تبدو عطاءً وحباً». كيف تفهم هذا التناقض

الوصفي والمعياري بين رمزي الأبوة والأمومة في كتابك. فعلى العكس من هذه الصورة الوردية للأمومة، تتسم الأبوة، في كتابك، بكل السلبيات الممكنة. وثمة فصلان يتحدثان عن الأب والأبوية: الفصل الثاني يتحدث عن أبوية النص والقمع الإيستيمولوجي، والفصل السابع يتحدث عن مفهوم الأب السياسي، وعلاقته بشائبة الراعي والرعية؛ فهل من توضيح لمفهومي الأبوة والأمومة في فكرك عموماً، وفي هذا الكتاب خصوصاً؟

د. حسن حماد:

ربما لأننا في مجتمع أبويٍّ بطريركيٍّ ذكوريٍّ، الأنثى غائبة، والأنوثة معنًى في هذا الوجود؛ لأن الأنوثة تعني الجمال والرقّة والحنان، وتعني الاحتواء، وتعني الأرض أيضاً. من هنا، أنا منحازٌ للأنوثة، كمعنى، في مقابل الأبوية، وفي مقابل الذكورة. طبعاً، فكرة الأب ضرورية، ولا يمكن أن نتخيل شيئاً بلا أب، وإن كان الاستنساخ البيولوجي، اليوم، استطاع أن يوجد كائناً بلا أب، وهذا انتصارٌ للعلم وانتصارٌ للأنثى. طبعاً، نحن لا نريد استغناء الإناث عن الرجال؛ لأن هذا ليس في صالح الرجل، لكن هذا الانحياز مبررٌ؛ لأننا في ثقافة ذكوريةٍ تماماً، ومن ثمّ يمارس الأب هذا الدور على كل المستويات؛ التعليمي والأسري والسياسي والديني، وهي أدوارٌ تتلاحم كلها. فدور الأب، بهذا المعنى، يتلاحم ويكمل بعضه بعضاً. فالأب، في الأسرة، يكمله الأب التعليمي في المدرسة أو في الجامعة، ويستكمّله الأب الديني،

ويعززه الأب السياسي. والأب التعليمي والأب الأسري والأب الديني، هؤلاء الثلاثة يعززون الأب السياسي؛ بمعنى أن القمع الديني يخلق، في نهاية الأمر، إنساناً مروضاً ممثلاً مدعناً مستسلماً خاضعاً، ولديه قابلية لتقبل أي سلطة. ولذلك، وهذه مسألة واضحة، على المستوى التاريخي، وهي مسألة مهمة جداً؛ أعني ارتباط القمع السياسي بالقمع الديني، رجل السياسة يحتاج، دائماً، إلى رجل الدين. فرجل السياسية لا يستطيع التخلي عن رجل الدين، ولا يستطيع أن يمارس السيطرة من دونه.

د. حسام الدين درويش:

في متابعة لمسألة الجسد (الأنثوي) المطروحة في الفصل الرابع، يتناول الفصل الخامس موضوع الألم المقدس، ومن ثم يتناول الفصل السادس مسائل الميول السادية المازوخية في الممارسات اللاهوتية. ويعتمد الكتاب، بشدة، على نظريات التحليل النفسي والعلوم النفسية، بشكل عام، ولا سيما في مسألة ميول السادية والمازوخية. طبعاً، أنت ترى أن العلاقة بين العبد والسيد هي العلاقة النمطية النموذجية في كل الأديان، وبينت أن هذه العلاقة مع المقدس تكون سادية ومازوخية، في الوقت نفسه؛ فهل تشرح لنا أطروحتك في هذا الخصوص؟

د. حسن حماد:

طبعاً، الألم المقدس هو موضوع الفصل الخامس، وهذا يؤكد أننا ما زلنا في منطقة الجسد. فالجزء الرئيس من قمع الإنسان هو

قمع الجسد. وهذا ما قاله فوكو بشكلٍ متسعٍ، وقاله المحلل النفسي فيلهلم رايش، في كتابه عن الثورة الجنسية. إن سيطرة السلطة على الجسد، أيّ سلطةٍ، طبعاً، هي مقدمةٌ ضروريةٌ للسيطرة على الإنسان، ولذلك نجد الجسد الإنساني، اليوم، يفتقد لأيّ خصوصيةٍ. إنه مرئيٌّ في كل مكانٍ؛ ففي معظم دول العالم، اليوم، يخضع الإنسان، في كل سكناته وحركاته، للكاميرات التي تحاصره. إن مرئية الإنسان مسألةٌ مهمةٌ جداً في إحكام السيطرة. ولذلك، حتى في التراث الديني، يرى الله الإنسان في كل سكناته وحركاته. فأنت في حالةٍ من المرئية والانكشاف الكامل. وترتبط مسألة الألم المقدس، أيضاً، بشكلٍ رئيسٍ، بفكرة الروح والجسد. هذه الثنائية اللعينة المسيطرة على التاريخ، تقريباً، كلّها، والتي بدأت، ربما، من قبل أفلاطون، وكان أفلاطون نموذجاً صارخاً لمسألة ثنائية الجسد والروح؛ فالروح تنتمي إلى عالمٍ مفارقٍ، والجسد ينتمي إلى عالمٍ مدنسٍ ومنحطٍ، ومن ثمّ، ينظر، دائماً، إلى الجسد على أنه رمزٌ للخطيئة وللعصيان والتمرد ورمزٌ للعبد. ففي ألف ليلةٍ وليلةٍ، نجد العبد يمثل القوة الجنسية المنفلتة في مقابل قوة السيد المحدودة. لذلك، تجد الجسد مداناً وملعوناً، بهذه الصورة، حيث يتم قهره وتقييده وإقصاؤه، ويتم قمعه وكتبته. وهذا واضحٌ، حتى في التوراة. فقصة الخلق، نفسها، مرتبطةٌ بالخطيئة وبالجسد وبنداء الشهوة؛ شهوة الأكل من التفاحة، وهي، طبعاً، مسألةٌ رمزيةٌ، بكل معاني الكلمة.

ثمة نقطة مهمةٌ وجب قولها، وهي أن مسألة قمع الجسد أو الألم المقدس مهمةٌ جداً. لهذا، تجد في اليهودية، أو في المسيحية، تحديداً، أن بعض الرهبان كانوا يقومون بعملية إخضاع لأنفسهم، قصد التخلص من الشهوة، تماماً. ويُذكر أن بعض الرهبان، مثل سمعان العمودي، كانوا يقومون بعزل أنفسهم بعيداً عن الأرض، حتى يتجرد الراهب من كل ملذات الجسد. فالجسد مدانٌ بكل المعاني وبكل الصور. وفي الإسلام، نجد الشيعة، بالذات، في احتفالات كربلاء، تتضح هذه المسألة، من خلال إنزال الألم بالجسد والضرب بالسلاسل وبالآلات الحادة. الغرض من كل هذا هو هذا العنف المقدس. وهذا يرتبط بالمازوخية. لذلك، كان الفصل التالي عن السادية المازوخية. فمعظم الديانات تلجأ إلى فكرة المظلومية. وهذه مسألةٌ موجودةٌ في اليهودية، مثلاً، في فكرة محرقة الهولوكوست. ففكرة المظلومية مهمةٌ جداً؛ لأنها تحمل طابعاً فيه نوعٌ من الإحساس بالقهر وبالمازوخية، الإحساس بأنك ضحيةٌ. وهذا الإحساس مريحٌ، ويعيشه كثيرٌ من الناس، على المستوى الفردي والمستوى الجمعي؛ أي الإحساس بأنهم ضحيةٌ لسلطةٍ غاشمةٍ. فالسادية والمازوخية مرتبطتان ببعضهما. فالشخص السادي يمكن أن يتحول، في لحظةٍ، إلى مازوخيٍّ، والشخص السادي، الذي يكون في قمة التسلط على بعض الناس، يمكن أن يكون مازوخياً مع امرأةٍ أو مع سلطةٍ غيبيةٍ، مثل سلطة الإله. وقد أعجبني تحليل «تيري إيجلتون»، في كتابٍ له عن العنف المقدس،

حيث ذكر أن الإرهابي يمارس حالةً مزدوجةً من السادية المازوخية؛ لأنه يمارس، من خلال الفعل الانتحاري، نوعاً من السادية، فهو يؤدي أكبر عددٍ بشكلٍ مجانيٍّ من الضحايا، لكنه، في الوقت نفسه، لديه إحساسٌ بنوعٍ من المازوخية والخضوع. فالسادية والمازوخية تعبران عن نقصٍ؛ فالسادي محتاجٌ للمازوخي، والمازوخي محتاجٌ للسادي. والسادية يمكن أن تتحول إلى مازوخية، والمازوخية يمكن أن تتحول إلى سادية، في لحظةٍ من اللحظات. فأقل واحدٍ، مثلاً، في ديانات الأغلبية يمكن أن يكون سادياً مع الأقليات الدينية، في الطرف الآخر. وفي رأيي، البعد المازوخي أكثر ظهوراً، في ما يتصل بدوائر المقدس.

د. حسام الدين درويش:

في الخاتمة، أنت تبني أطروحةً جريئةً، مفادها أن التاريخ ليس تاريخ الصراع أو النضال من أجل الحرية، وإنما تاريخ الهروب من الحرية، وقد استعنت برواية الإخوة كارامازوف لدوستوفسكي، لتوضيح هذا الرأي. القصة، ببساطة، أنه عندما عاد الرب إلى الأرض رفضه الكهنة أو رجال الدين؛ لأنه يعرقل توجهاتهم. هل يعني ذلك أنك ترى أن المشكلة تكمن في السلطة الدينية، وليس في الدين نفسه، أو تكمن في السياسة، وليس في الدين؟

د. حسن حماد:

أنا، طبعاً، أحب التعامل مع هذه الظواهر، بشكلٍ جدليٍّ؛ بمعنى أن الدين مرتبطٌ بالتدين. طبعاً، هناك من يقول التدين والدين

مختلفان، مثل فكرة النظرية والتطبيق. فهذه المسائل التنظيرية يمكن أن تتبع ما يمكن أن نسميه بالمنطق الصوري؛ أي هناك فصلٌ فيما بينهما، وكأن النظرية مستقلةٌ بمفردها. وهذا الرأي موجودٌ عند الماركسيين التقليديين أو الأرثوذكس من الماركسيين، وعند الأرثوذكس من المتدينين أيضاً، أو الأصوليين، حيث يقولون بالدين النقي، والدين الذي تلوث بممارسات البشر. هذا كلامٌ يمكن أن نقنع به الناس البسطاء. فالأمر ليس بهذه الصورة، وثمة ارتباطٌ وثيقٌ بين النظرية والتطبيق، بين الدين والتدين أو الممارسة.

د. حسام الدين درويش:

في هذه الصورة، كان الصراع بين الكهنة والرب نفسه، يعني الممثل للدين. لهذا، ذكرنا هذه الرمزية هنا. وأتفق معك في خصوص جدلية هذه العلاقة، وعدم إمكانية الفصل الكامل بين الدين والتدين أو بين النظرية والتطبيق.

د. حسن حماد:

هذه هي الفكرة التي أراد العظيم دوستوفسكي قولها، وهي أن الإنسان يرغب في التخلص من حريته؛ لأن الحرية بالنسبة إليه همٌّ. وهذه هي الفكرة التي انطلقت منها؛ فالمقصود، لدى معظم الناس، أن التاريخ الإنساني هو تاريخ البحث عن الحرية. والواقع أن التاريخ الإنساني هو تاريخ الهروب من الحرية؛ لأن الشعوب تسلم حرياتها، دائماً، إما لرجل السلطة أو لرجل الدين. فمعظم الناس، اليوم، يستسلمون لفتاوى الشيوخ في الفضائيات بشكلٍ

بشع. ففكرة الفتوى تعتمد على تسليم الحرية لآخر. ولذلك، أصبح المواطن يريد إلى جانبه شيخاً ليسأله: «والله، يا مولانا، سأعمل كذا، ما رأيك؟» وهذا يعني أنك تسلم له حريتك، وهو يفكر لك، ويقرر أن الحرية ترتبط بالمسؤولية، ترتبط بالمجهول وبالوعي، وترتبط بالوعي بالقيود بشكلٍ أساسيٍّ، كما قلت، في سياق كلامي. ولذلك، فالناس لا تتحمل الحرية، لكنها تحب، دائماً، الخلاص منها، وخاصةً عندما تعتاد العبودية، والاعتماد والالتكال على سلطةٍ، سواء أكانت هذه السلطة سلطة الدولة أو سلطة الكنيسة أو سلطة المسجد. في كل هذه الحالات، تصبح الحرية عبئاً وهمّاً، بهذا المعنى. حتى كيركيغورد كان يصوّر الحرية على أنها قفزة في الظلام. حين تأتي لتختار، تشعر أنك تقفز في الظلام، وحين أقول لك اعمل كذا، وستضمن كذا، سترتاح جداً. فالناس في حاجةٍ إلى من ينوب عنها في الاختيار والحرية؛ لأنه يعنيه من همّها وعبئها.

د. ميادة كيالي:

شكراً جزيلاً د. حسن على الطرح الجميل. أنت تحدثت عن القمع المقدس للجسد الأنثوي، وهذا شيءٌ يمسنني، بشكلٍ مباشرٍ؛ لأنك تناولت ما تعانيه النساء من قمعٍ يمارس باسم الله والدين. وأشارت إلى أن المرأة، نفسها، تمارس القمع على ذاتها وعلى الأخريات. وأتفق معك، تماماً، في أن القمع المقدس لدى المرأة جعلها تدافع عن عبوديتها. في هذا السياق، نرى نماذج مختلفة في الإعلام؛ حيث نرى إعلامياتٍ يطالبن بتقديم الطاعة للفرعون، أو

التمرد الكامل على كل الرجال، حتى من يدعمون حقوق المرأة. ألا تعتقد، دكتور، أن غياب القانون، وتحقيق العدالة في المجتمع هو الذي يسهم في ظهور هذه النماذج المتطرفة، سواءً في هذا الاتجاه أو ذاك، سواءً في الطاعة المطلقة أو التمرد الشامل؟ وكيف يمكن لنا كسر هذه الدائرة من القمع الداخلي والخارجي، وتحرير المرأة بشكلٍ حقيقيٍّ؟

د. حسن حماد:

دور المناخ العام، أو الفضاء العام، من وجهة نظري، أهم بكثيرٍ من دور القانون. أنا، مثلاً، أتكلم عن مصر، حيث توجد قوانين كثيرة، إلى حدٍّ كبيرٍ، لصالح النساء ولصالح المرأة، لكن، في التطبيق، تأخذ وقتاً طويلاً. والقوانين، دائماً، مطاطة، ومن السهل إيجاد بعض الثغرات التي ينفذ منها الرجال، لضرب هذه القوانين، لكن الفضاء العام مهمٌّ جداً. هل الفضاء العام يسمح للمرأة أن تتكلم؟ حضرتك تكلمت عن المذيعات؛ والإعلام دوره مهمٌّ جداً في تنمية هذه الثقافة الداعية إلى تحرير واستقلال الأنثى والمرأة. كذلك الوضع الاقتصادي له دورٌ خطيرٌ جداً، بالنسبة إلى تركيع النساء؛ لأن معاناة الفقر والاحتياج وفرص العمل التي أصبحت منعدمة، كلٌّ هذا يخلق قيوداً حول حركة المرأة. ووصاية رجال الدين في الفضاء العام في غاية الخطورة. ودائماً ما ندعو، في مصر وفي العالم العربي، إلى التحرر من هيمنة سلطة رجال الدين؛ لأن سلطة رجال الدين وسيطرتهم على الفضاء العام، من

خلال مؤسسات التعليم والإعلام والمنابر السياسية، كل هذا خطير؛ لأنهم يرسخون القيم القديمة: قيم الذكورة والأبوة. فالفضاء العام، من وجهة نظري، والبعد الاقتصادي، في غاية الخطورة، من أجل تحرير المرأة. والدعوة إلى مدنية الأنظمة السياسية عموماً، في العالم العربي، كله ينبغي أن تكون المهمة الأولى للمثقفين. فلا يمكن تحرير الإنسان العربي دون علمنة مؤسسات التعليم والمؤسسات السياسية، فضلاً عن أن تحرير الرجل العربي مشروط بتحرير المرأة العربية.

د. حسام الدين درويش:

يتضمن الكتاب إشاراتٍ سريعةً ومكثفةً وواضحةً إلى أن هذا العنف المقدس يأخذ شكل الإرهاب، وأن مواجهته تقتضي مشروعاً تحديثياً شاملاً يشمل الاقتصاد والسياسة والثقافة والتعليم والإعلام. هذا يعني أن المسألة، من وجهة نظرك، ليست مجرد فكر، بل هي مسألة جذرية وشاملة وبنوية ومتعددة الأبعاد، أليس كذلك؟

د. حسن حماد:

الظروف الموضوعية والذاتية، بمنطق التفكير الجدلي، لم تزل مهياةً لعودة شبح الإسلام السياسي، مرةً أخرى؛ لأن مسألة تجفيف الينابيع تقتضي على الأسباب أو العوامل الرئيسة التي تؤدي إلى ظهور هذا الوباء.

د. ميادة كيالي:

في ختام ندوتنا، اليوم، نجد أن حديثنا عن القمع المقدس قد

أضاء زوايا عميقة في مفهومي القمع والحرية. لقد ناقشنا كيف أن القمع لا يقتصر على السلطة الخارجية فحسب، بل يتغلغل إلى أعماق النفوس، أيضاً، وقد يتحول إلى قمع داخلي تستبطنه المرأة والرجل، على حدٍ سواء. لكن، لا بد أن نؤكد أن هذا الكتاب، كما ذكر الدكتور حسن حماد، لا يتهم الإيمان، في حد ذاته، بل يتهم احتكار الحقيقة، واستغلال الدين، لأغراض القمع والسيطرة. إن الحرية الحقيقية لا تأتي إلا عندما نتحرر من سطوة هذا الاحتكار، وعندما نرفض القبول بأن أحداً يمتلك الحقيقة المطلقة، ويحقّ له أن يمارس القمع باسمها. فالحرية ليست في التخلص من الإيمان، بل في استعادته إلى فضاءٍ أوسع، فضاءٍ يحتفي بالاختلاف والتعددية، ويفسح المجال لكل فردٍ ليعبر عن ذاته، دون خوفٍ أو قيد. ولنتذكر أن الحرية ليست غياب القيود فقط، بل هي الوعي بهذه القيود والسعي المستمر نحو كسرها.

الفصل الخامس

ما بعد الإسلام السياسي

قراءةً للمشهد السياسي والثقافي للعالم العربي⁽¹⁾

د. حسام الدين درويش - د. محمد محفوظ - د. ميادة كيالي

د. ميادة كيالي

أهلاً وسهلاً بكم جميعاً في هذه الندوة الحادية عشرة من سلسلة ندوات مؤمنون بلا حدود، والتي نفخر، من خلالها، بتقديم نقاشاتٍ فكريةٍ تعرّف بأهم إصدارات المؤسسة، وتسهم في إثراء الحوار الثقافي والفكري في العالم العربي. نتناول اليوم واحداً من الإصدارات المميزة لمؤمنون بلا حدود، وهو كتاب «ما بعد الإسلام السياسي»، تأليف الدكتور محمد محفوظ، والذي تناول

(1) عقدت الندوة عبر الزوم في يوم الجمعة 22 تشرين الثاني/ نوفمبر، 2024. وتجدون التسجيل الكامل له على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=tQjydyxVKOE>

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:

ما-بعد-الإسلام-السياسي-قراءة- <https://www.mominoun.com/articles/> للمشهد-السياسي-والثقافي-للعالم-العربي-9660

فيه، بعمقٍ فكريٍّ وتحليلٍ نقديٍّ مرحلة الإسلام السياسي، تحولات هذه المرحلة، وأفق ما بعدها. وقد أفردت مؤسسة مؤمنون بلا حدود عدة مشاريع بحثية ودراسات عميقة حول قضايا الإسلام السياسي والتطرف الديني. وتشمل هذه المشاريع سلسلة «الإسلام السياسي»، التي تم إنجازها، بإشراف الدكتور نادر حمامي. وللأهمية أوردتها على عجلة: التكفير في خطاب الإسلام السياسي، عمار بنحمودة؛ الإسلام السياسي ومنظومة التربية، بدر الدين هوشاني؛ الإسلاموية الشيعية السياق والأسس والخصائص، علي صالح مولى؛ الذرائع في خطاب الإسلام السياسي، سعيد ناشيد؛ القوامة الدينية في خطاب السلفية، رباب كمال؛ الإسلام السياسي والحركة الإصلاحية، محمد الهادي الطاهري؛ المرأة ومنزلتها لدى محمد قطب، سماح حمدي. إضافةً إلى إصدار سلسلة «التطرف الديني»، التي أشرف عليها العديد من الأساتذة؛ أذكر منهم الدكتور أنس الطريقي، والدكتور بسام الجمل، والدكتور صابر السويسي، والدكتور الطيب بوعزة.

وتأتي هذه الإصدارات في إطار جهود المؤسسة لتعميق الفهم النقدي للحركات الإسلامية، وتقديم رؤية معرفية متوازنة حول قضايا الإسلام السياسي في سياقها الفكري والاجتماعي، كما أنها تسهم في تعزيز النقاش الأكاديمي حول التحولات الجذرية التي تشهدها الحركات الإسلامية، وتركز على البدائل التنموية والاجتماعية التي تليق بالمرحلة الجديدة.

وينطلق كتاب اليوم، «ما بعد الإسلام السياسي»، من قناعةٍ أساسيةٍ مفادها أن مرحلة الإسلام السياسي بدأت مع الثورة الإيرانية عام 1979، التي أسقطت نظام الشاه، وأرست نظام الجمهورية الإسلامية. ويرى الكاتب أن هذه المرحلة تسير نحو نهايتها، منذ ما يعرف ببداية الربيع العربي في 2011، كما يشير إلى أن انتهاء الإسلام السياسي لا يعني اختفاء الحركات الإسلامية، بل يشدد على أن النزعات الأيديولوجية في طريقها للتراجع، لتحلّ محلّها توجهاتٌ اجتماعيةٌ تتبنّى مشروعات التنمية وبناء دولة الإنسان.

ويتألف الكتاب من مقدمةٍ وثلاثة فصولٍ رئيسةٍ وخاتمةٍ. وتسلط المقدمة الفلسفية الضوء على العلاقة بين الإنسان والأيديولوجيا، وتوضح أن الإنسان ليس خادماً للأيديولوجيا، بل على العكس؛ إذ يجب أن تكون الأيديولوجيا في خدمة الإنسان لتعزيز تطوره المادي والمعنوي. وتناقش المقدمة، أيضاً، الآثار السلبية للأيديولوجيات التي تسيطر على الفرد، وتؤكد أهمية تحرير الإنسان من قيودها بما يخدم استقراره ورفاهيته. وعناوين الفصول الثلاثة للكتاب هي: 1- العرب ودولة الإنسان؛ 2- الحرية أولاً ودائماً؛ 3- الطريق الجديد. ويطرح الكتاب، عملياً، ثلاثة محاور رئيسةٍ للمستقبل: 1- التخفيف من الطابع السياسي للإسلام: من خلال تقليص السعي للوصول إلى السلطة، والتركيز، بدلاً من ذلك، على التأثير الاجتماعي والتنمية. 2- بناء دولة الإنسان: عبر الالتزام برؤيةٍ دستوريةٍ وقانونيةٍ تحترم التنوع الثقافي والاجتماعي،

وتشجع على دولة مدنية تضمن الحقوق والحريات. 3- الاهتمام بمشروعات التنمية: بدلاً من سياسات الهدم والتركيز على الوصول إلى السلطة، يجب أن تكون الأولوية لمشاريع البناء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

والآن أترك إدارة الحوار للدكتور حسام الدين درويش، قصد إثراء النقاش حول موضوع هذا الكتاب المهم، وفتح المجال لتبادل الأفكار والرؤى. أشكر لكم حضوركم، وأتمنى لكم ندوة ممتعة ومفيدة.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً د. ميادة، ومساء الخير للجميع، وللدكتور محمد محفوظ. أودّ تهنئتك على وصول كتابك إلى القائمة الطويلة، التي أعلنت اليوم، للكتب المرشحة للفوز بجائزة الشيخ زايد للكتاب، فرع التنمية وبناء الدولة. وأنا أتطلع إلى مناقشة الأطروحات المهمة التي يتضمنها هذا الكتاب، الذي يتناول موضوعات شديدة الأهمية والراهنية، سبق لي، شخصياً، أن تناولتها من منظورٍ مختلفٍ، لكن الأطروحات أو الخلاصات الرئيسة، في الحالتين، كانت متشابهة، إلى حدٍّ كبيرٍ. وكالعادة، سأدخل، مباشرة، في صلب الموضوع، وأسألك، دكتور محمد، عن الأطروحة أو الأطروحات الأساسية في هذا الكتاب، وعما أردت قوله فيه.

د. محمد محفوظ:

شكراً دكتور حسام، باسم الله الرحمن الرحيم. أودّ أن أقول،

في هذا الكتاب، الفكرة التالية: على المستوى الفكري والسياسي، وتطورات الوضع العربي، أنا أتحدث عن المجال العربي، لا أتحدث عن العوالم الأخرى، أتحدث عن تجربة الربيع العربي، وتدايعات هذه التجربة على صعيد الإسلام السياسي. وقد أردت أن أقول إن النزعات الإيديولوجية نزعاتٌ مشطيةٌ لأيّ مجتمعٍ من المجتمعات، وكلّما خففنا من النزعة الإيديولوجية، استطعنا أن نصل إلى جوامعٍ مشتركةٍ على المستوى الفكري والمعرفي والاجتماعي والسياسي. لذلك، لو تأملنا، كثيراً، في هذه النقطة، فنحن في حاجةٍ إلى فك الارتباط بين ظاهرة العلمانية والاستبداد؛ لأن العلمانية، في التجربة العربية المعاصرة، ارتبطت بالاستبداد؛ فالتجربة ذات أفقٍ سياسيٍّ محدودٍ وضيقٍ؛ لأنه، بالاستبداد، غابت الكثير من القوى الاجتماعية الحقيقية، وغابت الحرية في الواقع العربي، وبالذات في الأنظمة والحكومات التي التزمت بأفكار علمانية. ولأن أغلب الحضور من تونس، فالمثال القريب إلى الذهن هو التجربة التونسية في ما قبل الربيع العربي. أنا لا أتحدث عن التجربة على الخيار العلماني، بل أتحدث عن ارتباط هذا الخيار بقيمة أو نظرية الاستبداد. وأعتقد أن التجربة العلمانية في تونس هي أنجح تجربة في العالم العربي، ويكفيها إنجازاً وفخراً أنها أسست دولةً في تونس، بينما كل التجارب العلمانية في العالم العربي لم تنتج دولةً، بل أنتجت سلطة. وهناك بونٌ شاسعٌ بين السلطة والدولة. فالمواطن العربي لا يعرف من السلطة إلا الأجهزة

الرقابية. أما الدولة، فهي مؤسسة ثابتة تطلّ على الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والمعيشي. فالتجربة العلمانية، في تونس، ارتبطت إحدى إخفاقاتها الرئيسة بتبنيها نهج الاستبداد السياسي، ومن ثم، لم تفسح مجالاً لكلّ القوى الاجتماعية الموجودة في الشعب التونسي، كي تبرز، لا على المستوى القانوني، ولا على المستوى السياسي. ونحن بحاجة إلى فك الارتباط بين الخيارات العلمانية، في العالم العربي، وظاهرة الاستبداد. لذلك، حتى في مشروعات الحداثة والتحديث، نستطيع أن نقول، بشكل مختصر، إنه، في التجربة العربية، ليست لدينا حادثة، بل تحديث ضد الحداثة. فكل المجتمعات العربية طالتها عناصرٌ تحديثيةٌ، بينما قيمة الحداثة لم تكن موجودةً في العالم العربي. وأقصد قيمة الحداثة التي تنطلق من موقف نقديٍّ من الأفكار. فبشكلٍ سياسيٍّ أو اقتصاديٍّ أو اجتماعيٍّ، التزمت كل الدول بالتحديث. والمشكلة الحقيقية أن تكون ظواهر التحديث مضادةً لظواهر الحداثة. والسبب، في تقديري، يعود إلى التزام الخيارات العلمانية، في العالم العربي، أو في التجربة التونسية، تحديداً، بارتباط علمانيٍّ. وهو ارتباط ليس مقصوداً، حتى أبرئ صناع هذه التجربة من ظاهرة الاستبداد. لذلك، أصبحت هذه التجربة معاديةً للجمهور، وإن استطاعت أن تمتلك جزءاً من المجتمع؛ إذ أغلب المجتمع في تونس كان مغايراً لهذه التجربة.

وتفيد الفكرة الثانية - تجربة الإسلام السياسي التي أنتجت،

أيضاً، ظاهرة الإسلام السياسي - أن هناك الكثير من ظواهر التدين ضد الدين. وحينما تكون ظواهر التدين ضد الدين تكون مشكلة. وأبرز مثال وأوضحه هو التجربة العراقية الحديثة. بعد 2003، بعد احتلال أمريكا للعراق، وتشكل نظام سياسي جديد فيه، أنتجت هذه التجربة حالة غير طبيعية من الاستبداد. وهو فساد أنتجه الإسلام السياسي. فأغلب المتورطين بالفساد في العراق ينتمون إلى حركات إسلامية. نحن، إذن، أمام ظاهرتين سيئتين؛ إضافة إلى ظاهرة الخيار الإسلامي، هناك ظاهرة الخيار العلماني الذي ارتبط على مستوى التجربة - وأنا لا أتحدث على المستوى الإيديولوجي - بالاستبداد، وتبنى خيارات استبدادية على الصعيد السياسي، وعلى صعيد إدارة الحكم، وعلى صعيد طريقة التعامل مع القوى السياسية والاجتماعية الموجودة في هذا المجتمع أو ذاك.

د. حسام الدين درويش:

انطلاقاً من تأكيدك وجود هاتين الظاهرتين المرصودتين في الواقع: ارتباط واقعي بين العلمانية والاستبداد، من ناحية، ووجود ظواهر سياسية عنيفة، أحياناً، باسم الدين أو الإسلام، من ناحية أخرى، كيف يمكن فهم الأطروحتين الأساسيتين في الكتاب: أطروحة أولى حول «ما بعد الإسلام السياسي»، وأطروحة ثانية حول وجود ارتباط بين الإسلام والديمقراطية؟ ويبدو أن ذلك الارتباط هو أحد أشكال الخلاص، أو ربما الشكل الأمثل للخلاص الذي ينظر له الكتاب.

د. محمد محفوظ:

أفترض أن تغيير طبيعة الدول، في التجربة العربية المعاصرة، يوصلنا إلى هذه النتيجة: الدول العربية، في غالبيتها، تأسست على بنية عصبوية، وهي بنية ضيقة وطاردة لمجموع من القوى لجزء من المجتمع العربي. فبنية الدولة لا تنتج ديمقراطية، ولا تنتج إسلاماً متسامحاً مع الديمقراطية؛ لأنها بنية عصبوية ومغلقة، لا تستطيع أن تنتج علاقةً ودّية وإيجابية، بين الإسلام كدين، في هذه المنطقة، والديمقراطية. وأنا لا أتحدث، هنا، عن الشكل السياسي أو التعبير الإيديولوجي لهذا الدين، بل أتحدث عن الدين، بوصفه قيمةً أساسيةً في المجتمعات العربية. لذلك، لم نتمكن من بناء نموذج إيجابي بين الديمقراطية والإسلام. وأنا أحمل المسؤولية لطبيعة وبنية الدولة في العالم العربي؛ لأنها طاردة، وأرى أن الإشكال الحقيقي، العالم العربي، يتجسد في بنية الدول العربية؛ لأنها بيئة مغلقة وعصبية لا تستطيع أن تؤسس لعلاقات إيجابية مع الرأي الآخر، مع الديمقراطية مع الحداثة. وحتى على صعيد العلاقة مع التكنولوجيا الحديثة، مع الإعلام الحديث، ما زالت العلاقة قلقة على هذا الصعيد.

د. حسام الدين درويش:

هناك طريقتان رئيستان للتعامل مع هذه التيارات الإسلامية (السياسية). فمن ناحية أولى، هناك طريقة النبذ والإقصاء والقمع والمنع والحظر. والكتاب ينتقد، منذ التوطئة، هذه الطريقة،

ويحملها جزءاً من مسؤولية تدهور الأوضاع والمآزق والتوترات في العالم العربي. ومن ناحية ثانية، هناك طريقة التضمين، الاستيعاب. وأنت تبني بوضوح هذه الطريقة، وتدعو صراحةً إلى انفتاح السلطات السياسية على هذه التيارات وفسح المجال لها للنشاط العلني؛ لأن ذلك سيسهم، من وجهة نظرك، في استقرار الحياة السياسية والاجتماعية، وتهذيب نزعات التيارات الإسلامية، وخلق مسافةٍ بينها وبين التوجهات العنيفة، وبناء الأوضاع السياسية على أسس الحرية والديمقراطية، وصيانة حقوق الجميع في العمل والتنافس في المجال العام. ومن الواضح أنك تسوغ، رأيك من منظورٍ ديمقراطيٍّ، ولمصلحة الديمقراطية، وليس من منظورٍ أيديولوجيٍّ إسلاميٍّ أو دينيٍّ. أرجو أن تشرح لنا وجهة نظرك، في هذا الخصوص؟

د. محمد محفوظ:

أتحدث عن نقطةٍ أساسيةٍ، هي سيادة المنطق النسبي في السياسة وفهم الدين؛ فالمشكلة الحقيقية هي أننا لا نستطيع أن نقوم بعملٍ سياسيٍّ بمنطقٍ مطلقٍ، وإنما بمنطقٍ نسبيٍّ. لذلك، أقول إن أفضل طريقةٍ لسيادة الخيار العلماني في العالم العربي هو فسح المجال للإسلاميين. أنا أرى كل التجارب الإسلامية ستكون نتائجها النهائية أقرب إلى الفهم العلماني. الإسلام، في تجربته السياسية، لا يجعل الإنسان مغلقاً، وإنما يوصلنا إلى منطقٍ نسبيٍّ في النظر إلى الأمور. والمنطق النسبي هو بداية الخيار العلماني.

فمن مصلحة العالم العربي، ومن مصلحة كل القوى في العالم العربي الثقافية والسياسية والاجتماعية، تبني المنطق النسبي في النظر إلى الأمور. ومن الخطأ التعامل مع الدين بمنطقٍ مطلقٍ لا يرى حدود المكان، ولا يرى طبيعة التضاريس، وتأثيرات الزمن الذي يعيش في هذا الدين. لذلك، تبني المنطق النسبي يوصلنا إلى نتيجة تنبي الخيار العلماني في العالم العربي. وبالمناسبة، بعض المفكرين حينما تحدثوا عن الخيار العلماني، وتجاوزوا الكثير من الإشكاليات، تحدثوا عن العلمانية المؤمنة، حتى لا تكون علمانية متوحشة ضد الدين، حتى تُنتج تجربة علمانية، ليست على منوال التجربة الفرنكوفونية في فرنسا، وإنما على منوال التجربة الأنجلوسكسونية في بريطانيا.

د. حسام الدين درويش:

لا أعرف إن كان هناك من حاول تصنيف فكر وفكرًا لثنائية «علماني مقابل ديني»، لكنني أرى أن مثل هذه المحاولة لن يكتب لها النجاح. فأنت تتبنى العلمانية، وتؤسس لها، من منظور إسلاميٍّ، وتتبنى أو تدافع عن الإسلام، وتؤسس له، من منظور علمانيٍّ. ففكر أكثر تعقيداً وتركيباً من أن يتم تناوله من زاوية مثنوية الديني والعلماني. في المقابل، أنت تميّز بين الدعوي والسياسي في التيارات الإسلامية، وتشدد على الاختلاف بين منطق الدعوة ومنطق السياسة، وتبيّن أن ما يمكن أن ينجح في الدعوة قد لا ينجح في السياسة، والعكس صحيحٌ. حدثنا عن التمايز بين

المنطق المعياري المبدئي للدعوة، والمنطق البراجماتي الواقعي للسياسة، وعن ضرورة الفصل بينهما، وأهمية قيام تيارات الإسلام السياسي بنقد ذاتي لتجربتها، في هذا الخصوص، من وجهة نظرك؟
د. محمد محفوظ:

أتحدث عن تجربة فكرية إخوانية في سوريا، لكونك من حلب. لو نقارن بين الفكر الذي طرحه السباعي، في بداية الأربعينيات والخمسينيات، وفكر عصام العطار، وفكر سعيد حوى، وفكر أبو محمد الجولاني، الذي يدير الآن إدلب، سنجد مستوى التباين، وأن هذا الفكر لا يتقدم، بل يتراجع على الصعيد الجوهري. وسبب هذا التراجع هو أن مصطفى السباعي كتب عن اشتراكية الإسلام، ولا يستطيع سعيد حوى، رحمه الله، أن يقاس الفكر الحديث بهذه الكيفية التي قابس فيها مصطفى السباعي، ولا يستطيع أبو محمد الجولاني أن يكتب في السياقين نفسيهما، لماذا؟ لأن الفكر الإسلامي، والذي أنتجه مجموع الإسلاميين في التجربة السورية، يتراجع على المستوى الجوهري. لذلك، أنا أتيت بأسماء تشكل حالة انحدارية، ولا تشكل حالة صعود فكري، قطعاً. ما كتبه مصطفى السباعي يختلف عما كتبه عصام العطار. وحتى على مستوى التجربة، تختلف تجربة عصام العطار عن تجربة سعيد حوى، لكن سعيد حوى هو الذي أسس الجانب الأيديولوجي لأفكار التطرف في سوريا، ولا أحمل المسؤولية إلى الجولاني، في الفترة الأخيرة، أحملها بالدرجة الأولى إلى ما أنتجه سعيد

حوّى على هذا الصعيد. لذلك، أرى أن أحد الأسباب التي أدت إلى إخفاق الربيع العربي هو الفكر الإسلامي نفسه.

د. حسام الدين درويش:

يمكن القول إن كتابك، نفسه، هو أحد نتائج الربيع العربي. فلم يكن لهذا الكتاب أن يكتب، بهذه المضامين، وهذه التوجهات، وهذه الأفكار، لولا الربيع العربي. فهو متأثر بالربيع العربي، وأحد نتائجه. في المقابل، الربيع العربي موضوع للبحث والنقاش والنقد، في هذا الكتاب. فأنت تشدد على أحقية الربيع العربي في الوجود، وعلى وجود أسباب موضوعية أدت إلى وجوده، وعلى أنه لم يحصل، اعتباطاً أو صدفةً، أو نتيجة لمؤامرة (خارجية)، من ناحية، وتقرّ بالمآلات السلبية لهذا الربيع، وأنها لم تكن بمستوى الطموحات أو الرغبات. حدثنا عن الأسباب أو العوامل التي أفضت إلى المآلات السلبية المذكورة؟

د. محمد محفوظ:

أعتقد أن الإسلاميين، في التجربة العربية، لم يكونوا روافع حقيقية لإنتاج طموحات الناس أو الشعب العربي إلى مزيد من الحريات والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية، لكن فكر الإسلاميين في الربيع العربي أنتج ما يناقض ذلك. وما وصل إليه الربيع العربي، إنما يعود إلى مشكلتين أساسيتين؛ استمرار الاستبداد السياسي، حيث استطاع المستبد السياسي العربي أن يعاود حكم العالم العربي، بعد فترة زمنية وجيزة التي حكم فيها

الإسلاميون، وعدم إدارة الإسلاميين الحكم الذي وصلوا إليه، وسماعهم لغير الإسلاميين أن يعودوا إلى الحكم، بسماعهم باستمرار ظاهرة الاستبداد السياسي. وبالمناسبة، أنجح تجربة إسلامية، على الصعيد الفكري، هي تجربة الاتجاه الإسلامي في تونس.

د. حسام الدين درويش:

دعني أنوّه بالتوازن الذي يتسم به موقفك من المثنويات أو الثنائيات الأيديولوجية، وتجاوزك للتخيير الزائف بين طرفيها. فعلى العكس ممن ينتقد الإسلاميين، لصالح الاستبداد، أو ينتقد الاستبداد لصالح الإسلاميين؛ أنت تقوم بالنقد المزدوج، ولا تتردد، مطلقاً، في الحديث عن مسؤولية الاستبداد السياسي، بوصفه أصل الشرور، فهو «بكل صنوفه يضرّ بالاستقرار، ويهدد النسيج المجتمعي، ويعمق الفجوات بين المواطنين، ويزيد المحن على كل المستويات». لكن نقدك للبنية الاستبدادية لا يجعلك تنكر كل فاعلية للناس، عموماً، ومن ضمنهم النخب. وأنت تحمّل هذه النخب جزءاً مهماً من المسؤولية، وأنه كان يمكنهم وينبغي لهم أن يفعلوا أفضل بكثير مما فعلوه، وأن نخب ما بعد الربيع العربي لم تكن بمستوى التحديات، ولم تكن بمستوى المرحلة لكي تقود، ولم تكن نخباً بالمعنى المعياري على الأقل؛ أي كما يجب أن تكون. وثمة نقدٌ خاصٌ توجهه لنخب التيارات الإسلامية تحديداً، مع تشديديك على تفاوت أداء هذه النخب بين بلدٍ وآخر،

كالاختلاف بين نخب التيارات الإسلامية في تونس ومصر، على سبيل المثال. ما رأيك في هذه المسائل عموماً، وفي مسؤولية نخب التيارات الإسلامية خصوصاً؟

د. محمد محفوظ:

سأتحدث عن نقطة بسيطة. نحت المفكر المصري عصمت سيف الدولة مصطلحاً أرى أنه من المناسب ذكره في هذا المجال، مصطلح الاستبداد الديمقراطي؛ ويعني الإسلاميين الذين حكموا في مرحلة ما بعد الربيع العربي. أنت تقول ما تريد، وأنا أفعل ما أريد، وهذا استبداد ديمقراطي. والذين وصلوا إلى الحكم من الإسلاميين، في ظاهرة الربيع العربي، أنتجوا هذه الظاهرة. الآن، الشعب التونسي فسحوا له المجال أن يقول كل ما يريد أن يقوله، ولكن الدولة لا تدار بهذه الكيفية. الدولة فيها عقدٌ كبيرٌ تدار بحسّ تدبيريٍّ ومؤسسيٍّ راقٍ، لكن هذه الظاهرة أنتجت الاستبداد الديمقراطي. على المستوى الديمقراطي، توجد انتخابات، لكن هذه الانتخابات ماذا تنتج؟ والقوى السياسية التي تصل بعد الانتخابات، هل تتمكن من بناء ديمقراطيٍّ حقيقيٍّ في هذا البلد أو ذاك؟ إنها تنتج ظاهرةً تعيد صياغة الاستبداد بقفازاتٍ ناعمة، وهذه هي الظاهرة التي أنتجتها التجربة الإسلامية، على مستوى الربيع العربي.

د. حسام الدين درويش:

ثمة ثنائيةٌ أخرى مهمة، في كتابك، أودّ أن أسألك عنها، وعن

كيفية توفيقك بين طرفيها: ثنائية التشابه والاختلاف بين أوضاع البلاد العربية المختلفة. فمن ناحية أولى، أنت تتحدث عن وجود تشابه عام بين أوضاع الدول العربية، من حيث البنية أو الأساس أو الجوهر، وهذا التشابه يسمح بالكثير من الأحكام العامة أو التعميمات بخصوص تلك الأوضاع. ومن ناحية أخرى، أنت لا تنكر وجود الكثير من الاختلافات المهمة بين الأوضاع المذكورة، بل إنك تبرز هذه الاختلافات، أيضاً، أحياناً. ويبدو الأمر كأن هناك بنية واحدة عامة، مع وجود اختلافات في فاعلية الفاعلين السياسيين، من النخب. حدثنا عن هذه الاختلافات، وعن فهمك أو تفسيرك لوجودها، على الرغم من أن الوضع العام متشابه إلى حد ما؟

د. محمد محفوظ:

على المستوى البنيوي، إحدى ضحايا كل الحكومات المصرية هي عدم بناء دولة حقيقية. التجربة الناصرية تجربة حقيقية في مصر، لكن هذه التجربة لم تتمكن من بناء دولة في مصر؛ وهذه الدولة أصبحت أقرب إلى السلطة، وليس الدولة، من منظور علم الاجتماع السياسي، مع العلم أن مفهوم الدولة في مصر مفهوم عميق، والمجتمع المصري، تاريخياً، حكمته دولة واحدة. أنا، هنا، أتحدث عن ضرورة التفريق بين فكرتين أساسيتين. الشعبية التي أوجدها عبد الناصر، في ذلك الوقت، لم تستند إلى الديمقراطية، بل غاب مفهوم الدولة الحقيقي، فينبغي لنا ألا نعتمد على شعبيتنا

كقوى سياسية أو فكرية. فالشعبية من دون التزام ديمقراطيٍّ مؤسسيٍّ يؤدي بنا إلى نتائج كارثية. وينبغي أن نفرق، حينما نتحدث عن الدول، بين السلطة والدولة؛ لأن الدولة أكثر استقراراً وحيويةً من السلطة. وأستطيع أن أقول، بضررٍ قاطع، إنه، في كثيرٍ من التجارب العربية المعاصرة، نحن نمتلك سلطاتٍ ناجزة، ودولةً لم تكتمل بعد.

د. حسام الدين درويش:

تشدد، في كتابك، على الترابط العضوي بين مفاهيم المواطنة والمواطن والوطنية، فلا معنى للمواطنة من دون وجود مواطن. فهذا المفهوم ليس له معنىٌّ إن لم يتجسد في أفرادٍ هم مواطنون فعليّون. ولا معنى للحديث عن الوطنية، من دون وجود مواطنةٍ ومواطن. كيف يمكن توضيح هذا الترابط عموماً؟ وما مدى حضوره في الفكر الإسلامي الحديث؟

د. محمد محفوظ:

أنا أدعي أن الفكر الإسلامي الحديث لم ينتج أفكاراً تدعم مفهوم المواطنة في العالم العربي. تحدث عن الوطنية، كمعنىٍّ رومانيٍّ، ولم يتحدث عن المواطنة، كحقوقٍ وواجباتٍ سياسيةٍ وقانونيةٍ. لذلك، نتكلم من القول إننا جميعاً وطنيون، جميعاً، نحن، كعربٍ، كلنا، نعتز بأوطاننا، لكننا لسنا جميعاً مواطنين؛ لأننا نشعر أن مستوى حقوقنا وحقوقنا الدستورية والمؤسسية منقوصٌ. لذلك، يغيب مفهوم المواطنة في مجتمعنا. ومفهوم

المواطنة يختلف، جذرياً، عن مفهوم الوطنية، نحن جميعاً وطنيون؛ لأننا نعتز بأوطاننا، ومساقط رؤوسنا، لكن هذه الوطنية إذا لم يبن عليها مشروع مواطنة، فسنعيش الإشكاليات التي يعيشها العالم العربي اليوم، هذه نقطة أولى.

النقطة الثانية التي أودّ قولها هي أنه من مصلحتنا، كمجتمعات عربية، أن نعيد الاعتبار لمفهوم الوطنية والمواطنة، في التجربة المعاصرة. الوطنية، الآن، حقائق سياسية ودستورية، لا أستطيع أن ألغي أو أتجاوز هذه الحقائق الدستورية والسياسية. وإصلاح الجزء مقدمة لإصلاح الكل. فنحن، كوننا أجزاءً في الوطن العربي الكبير والواسع، نعيش الكثير من الإشكالات والمشاكل. لذلك، فالوضع العام سيء، وفي حاجة إلى أن نعيد الاعتبار إلى مفهوم المواطنة، بالدرجة الأولى، كحقائق سياسية ودستورية. والوطنية لا تساوي شيئاً أمام قيمة الديمقراطية، كحقيقة دستورية وسياسية واجتماعية، وهذه الإشكالية هي التي ينبغي أن نعود إليها باستمرار.

النقطة الثالثة، على مستوى الأطلس الأنثروبولوجي، المجتمعات العربية كلها متنوعة ومتعددة، الغالبية من المسلمين، ولكن حينما نأتي إلى هذه الغالبية الإسلامية، تتفرع هي الأخرى مذهبياً. لدينا أقليات مسيحية في العالم العربي، عليهم واجبات ولهم حقوق، نحن في حاجة إلى أن نعيد الاعتبار لطريقة إدارة التنوع والتعدد الموجودة في العالم العربي. وبالمناسبة، أنا، الآن، أكتب كتاباً عن طبيعة العلاقة بين الشيعة العرب وإيران. كنت أعتقد أن هذه الإشكالية مكتملة

لإشكالية ما بعد الإسلام السياسي. فإذا ما اكتمل هذا الجزء، سوف أتمكن من بناء رؤية أكثر شمولاً، وأكثر عربيةً، إذا صح التعبير، عن العلاقة بين إيران، كدولة مجاورة للعالم العربي، والشيعية العرب، وإشكالية طبيعة العلاقة بين النظائر المذهبية.

د. حسام الدين درويش:

أنت تعلم أن مفاهيم المواطنة والمواطنة والوطن والدولة (الحديثة) مفاهيم علمانية؛ بمعنى أنها ليست قائمة على أساس الدين. وقد كان الطهطاوي وبطرس البستاني من أوائل من تحدثوا عن هذه المفاهيم في العالم العربي، في القرن التاسع عشر. ففي النصوص المجموعة تحت عنوان «نفير سوريا»، شدد بطرس البستاني على وحدة السوريين وانتمائهم إلى كيانٍ سياسيٍّ واحدٍ يتجاوز اختلافاتهم الدينية والطائفية، بوصفهم مسلمين ومسيحيين ودروز... إلخ. فمفهوم الوطنية، بهذا المعنى، كان، أصلاً، لتجاوز الاختلافات والانقسامات والفتن والاضطرابات الدينية، هذا من ناحية. من ناحية أخرى، لست متأكداً من رأيك في مشكلة التيارات الإسلامية في التعامل مع مفاهيم الوطن والدولة... إلخ، فهي تفضل مصطلح «الأمة الإسلامية». ومشهورة الكلمة التي أطلقها مرشد الإخوان المسلمين في مصر «طرز في مصر»؛ لأن هناك شيئاً أكبر، هو الأمة الإسلامية. أنت أشرت إلى سوء تعامل الدولة مع التيارات الإسلامية، وممارستها الإقصاء والقمع... إلخ، لكن التيارات الإسلامية تنظر إلى الدولة القائمة نظرة سلبية يغيب عنها الاعتراف

والتقبل أو حتى القبول. فإلى أيّ حد ترى أن هناك مشكلة في فكر التيارات الإسلامية في خصوص مفهوم الدولة وواقع الدولة؟

د. محمد محفوظ:

أنا أحمل المسؤولية، بالدرجة الأولى، لمؤسسة الدولة؛ أرى أن مؤسسة الدولة، في كل العالم العربي، لم تنتج مشروعاً وطنياً. والوطني، هنا، بمقاس كل دولة على هذا الصعيد: أين المشروع الوطني للحكومة المصرية؟ أين المشروع الوطني لأيّ حكومة عربية؟ لا يوجد مشروع وطني؛ الدول أبقت الحواجز النفسية والسياسية والاجتماعية. ما دمنا نتحدث عن أن المجتمع متعدد ومتنوع، فهو في حاجة إلى مشروع اندماجيّ. من المعني باندماج المجتمع في رؤية وطنية واحدة، وفي مشروع وطني واحد؟ أي دولة عربية تبنت مشروعاً وطنياً لمجتمعها؟ لا توجد أي دولة عربية تبنت مشروعاً وطنياً لبلدها، لدمج مجتمعاتها. أيّ مجتمع فيه من هذا الطرف ومن ذاك الطرف. نحن نحتاج إلى مشروع لإدماج المختلفين، والتقريب بين المتنوعين، على الصعيد الوطني، لكن غاب هذا المشروع الوطني، وأحمل مؤسسة الدولة، مسؤولية هذا الغياب، بالدرجة الأولى.

د. حسام الدين درويش:

وبالدرجة الثانية؟

د. محمد محفوظ:

أحمل الإسلاميين.

د. حسام الدين درويش:

أنا لا أستفزك لتحمل الإسلاميين مسؤولية ما، أيضاً، فهذا ما جاء في كتابك بوضوح. وكتابك يتحدث عن حاجة هؤلاء الإسلاميين إلى ممارسة النقد الذاتي، وإلا ستدهور أحوالهم، أكثر فأكثر. وأنت تبين أن هذا التدهور ليس نتيجة لقمع الدولة أو السلطات الحاكمة فحسب، بل هو، أيضاً، نتيجة لأقوال وأفعال نخب التيارات الإسلامية. فرؤيتك ليست رؤية بنيوية مطلقة، فهي تفسح المجال لفاعلية ما للذوات في هذه البنية. أنت تقول إن الدولة، الاستبداد، الأنظمة مسؤولة، بالدرجة الأولى، لكنك لا تقصّر، مطلقاً، في الحديث عن المسؤولية من الدرجة الثانية، مسؤولية النخب المعارضة عموماً، ولا سيما نخب التيارات الإسلامية. ولا يتضمن كتابك نظرة مطلقة السلبية تجاه الأيديولوجيا. أنت تقول إن الإيديولوجيا هي لخدمة الإنسان، ويمكن أن تكون مفيدة وجيدة، ومن حيث المبدأ. لكن تصبح سيئة، عندما تأخذ شكلاً قمعياً إقصائياً، و/ أو تسخر الإنسان لأجلها، وتوظفه ليكون قاتلاً للمختلف معه أو معها. وهذا، بالتحديد، ما تنتقده، أليس كذلك؟

د. محمد محفوظ:

نعم، صحيح، وأمامنا تجربة ما يسمى بالدول التقدمية في العالم العربي، وكيف أنتجت هذه التجربة؟ هل وُحِّد المجتمع في طريقة إدارتها له، أم زادت فرقة وتمايزاً عن بعضه البعض.

التجربة الديمقراطية طرحت شعاراتٍ كبيرةً وواسعةً، لكن ما أنتجته تحولٌ إلى ما يشبه إدارة مزرعةٍ. لا أقول شركةً، بل مزرعة، والمزرعة أقل رتبةً من الشركة، وإدارة الدولة تحتاج إلى إدارةٍ مختلفة عن هذا. لذلك، أعتقد أن التجربة القديمة هي التي أسست لظاهرة الربيع العربي، وكانت سبباً جوهرياً لها. فقد أنتجت الدول التقدمية، التي تلخصت في الأمين العام لهذا الحزب أو ذاك، تجربةً ماثلةً أمامنا في الكثير من الدول والمناطق.

د. حسام الدين درويش:

أنت لست ضد الإيديولوجيا في حد ذاتها، وإنما ضدها عندما تأخذ هذا الشكل أو ذاك من الإقصاء والعنف. وحتى الانتماءات الدينية أو الطائفية أو انتماءات ما قبل الدولة أو ما دون الدولة؛ أي أن يكون الشخص سنياً أو شيعياً أو درزياً أو علوياً أو مسيحياً... إلخ، أنت لا تراها أمراً سلبياً، من حيث المبدأ. ما تنتقده بشدة، وتؤكد سلبيته، هو تغليب تلك الانتماءات على الانتماء الوطني أو الانتماء إلى الدولة الوطنية، وتشدد على أن هذه الظاهرة السلبية موجودةٌ لدى منتمين إلى كل الأديان والطوائف والمذاهب، وليست محصورةً بدينٍ أو طائفةٍ أو مذهبٍ بعينه.

د. محمد محفوظ:

أستاذي، صدر لي كتابٌ، في بداية الربيع العربي، عن دار الانتشار في لبنان أسميته: الطائفية والعنف والتحول الديمقراطي. وكنت أرى أن الطائفية من معوقات أي تحولٍ ديمقراطيٍّ يجري في

أي تجربة عربية؛ لأن النظرة إلى الطائفية نظرة سيئة، وينبغي ألا نتعامل مع وجودنا، كطوائف متعددة ومتنوعة، كحالة سلبية. هي حالة إيجابية، إذا ما أدركنا خلافاتنا، بطريقة إيجابية، لكن هذه الطائفية أو التعدد المذهبي، لو أدركناه، بطريقة إيجابية، سيكون مصدراً من مصادر الثراء المعرفي والاجتماعي. وإذا ما أدركنا الطائفية، كنتيجة من مشاكلنا الأمنية والسياسية، وتعاملنا مع التعددية المذهبية، بوصفها ملفاً من ملفات الأمن الوطني والأمن القومي، أنتجنا ظواهر سلبية ستسهم في تأكيد هذا الانتماء في مجتمعاتنا العربية. كيف نتمكن من بناء رؤية جامعة لأوطاننا العربية؟ هذا هو التحدي الحقيقي الذي يواجهنا في العالم العربي. ولا نستطيع أن نغير التاريخ، أو أن نعيد عقارب الساعة إلى الوراء. والحقائق الاجتماعية حقائق عديدة، بطبيعة الحال، واجتثاثها من أي مجتمع ليس بالسهولة التي نتوقعها. لذلك، ينبغي أن نتعامل مع حالة التعددية المذهبية، في المجتمعات العربية، برؤية مختلفة عما هو سائد. فهذه التعددية واقعٌ حقيقي في مجتمعاتنا العربية. وقد أنتجت هذه الظاهرة عنفاً، وكذلك متغيرات. هل نستطيع أن ننكر أن المسيحيين في العالم العربي كانوا رواداً للنهضة العربية الحديثة؟ هل نستطيع أن نتحدث عن النهضة العربية، بمعزل عن المسيحيين في العالم العربي؟ لا نستطيع، هم مسيحيون، لكن أنتجوا إصلاحاً في التجربة العربية المعاصرة، وعلى الصعيد السياسي، أيضاً. لا أستطيع أن أتعامل إلا بعقلية الاستيعاب والاحتواء لكل المكونات

والتعبيرات الاجتماعية والسياسية. في العالم العربي، قد نتحدث عن إشكالية تغول الدولة في مجتمعاتنا العربية، إلا الدولة في لبنان، حيث تعاني من حالة رخوة وضعف. لذلك، نتحدث عن المجتمع الذي يتقوى ضد الدولة، ولا نتحدث عن الدولة التي تقمع المجتمع. والواقع الاجتماعي في لبنان واقع طائفي تغلب على مؤسسة الدولة. فنحن أمام مفارقتين حقيقتين؛ مفارقة الدولة الصلبة التي قمعت التعددية في مجتمعاتنا العربية، والدولة الرخوة التي أدت إلى صعود طائفية ومذهبية واجتماعية متغلبة على مؤسسة الدولة. فنحن لا نتمكن من إدارة الواقع العربي بدولة صلبة طاردة لقوى المجتمع الحي. ولا نستطيع أن ندير مجتمعاتنا العربية بدولة رخوة تتوزع بين انتماء طائفي في هذه الاتجاه أو ذاك. ينبغي أن يدار المجتمع العربي بنفس إيجابي يأخذ في الحسبان مفهوم الشراكة السياسية، ويفتح المجال لكل من يشارك ولكل من يقبل المشاركة في هذه التجربة، ولا نتعامل مع مفهوم الشراكة السياسية في العالم العربي بنفس الغالب والمغلوب، وإنما نتحدث بنفس القادر على تقديم شيء لهذا المجتمع.

د. حسام الدين درويش:

يشدد الكتاب على أن الاختلاف ليس أمراً واقعاً نحن مكرهون على التعامل معه، بوصفه مشكلة ينبغي معالجتها والتخلص منها، بل هو أمر إيجابي يمكن وينبغي الاغتناء به. فعلى سبيل المثال، ليس هناك مشكلة، من حيث المبدأ، في وجود طوائف متعددة،

المشكلة في وجود الطائفية تحديداً. ما هو مثيرٌ، وربما مستفزٌ، للتفكير هو أنك، في سياق الحديث عن الاختلاف، وضرورة التفاعل الإيجابي معه، تشيد بمنهج الفقه، وبالرؤية الفقهية في التعامل مع المسألة. أنت تعلم كم هو شائعٌ وسائدٌ ومهيمنٌ، حالياً، نقد الرؤية الفقهية ونقد الحضور الفقهي، حتى أصبحت كلمة فقه متصلةً، في أحيانٍ ليست نادرةً، بمعاني الجمود والقهر والأحادية ورفض الاختلاف. فيا حبذا لو أنك تشرح رؤيتك للتعامل الفقهي مع الاختلاف، وإشادتك به؟

د. محمد محفوظ:

حينما أتحدث عن الفقه، لا أتحدث عن الحق والباطل، أتحدث عن الصح والخطأ، منهج الفقه لا يقودنا إلى منهج الحق والباطل، بل يقودنا إلى الاختلافات الطبيعية، خطأً وصواباً. لذلك، أتمنى أن يسود المنهج الفقهي؛ لأنه يعتمد على ثنائية الخطأ والصح، ونبتعد عن النهج الإيديولوجي الذي ينطلق من الحق والباطل. نحن جميعاً قد نختلف في وجهات النظر، ولكن اختلافنا ليس على قاعدة الحق والباطل، وإنما على قاعدة الصح والخطأ؛ فهذا يجنبنا الكثير من الإشكاليات السياسية والاجتماعية التي تتعلق بالأمن الاجتماعي لمجتمعاتنا، والذي يتعلق، بالدرجة الأولى، بكيف ننظر إلى الآخر من خلال نظرنا إلى ذاتنا.

د. حسام الدين درويش:

دعني أتفق معك، لأختلف معك بعدها. من ناحيةٍ أولى، أنت،

بالفعل، تشيد بالفقه في سياق التمييز بين التخطيء والتكفير، وتقول إن الفقه يقودنا إلى التخطيء، وليس إلى التكفير، وتعطي أمثلةً معروفةً عن فقهاء يشددون على الحديث النبوي القائل: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب، فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر»، فهم يقرّون دائماً بإمكانية الخطأ. لكن، من ناحية ثانية، أنت تعلم كم من الفتاوى والأحكام التكفيرية قد صدرت وتصدر، استناداً إلى رؤى ومضامين وأحكام فقهية.

د. محمد محفوظ:

دعني أتحدث عن نقطة أخرى، وهي أنه حينما ننظر إلى تجربة الفقهاء الذين أنتجوا تكفيراً، نجد أنهم لم يلتزموا بمنهج الفقه. صحيح أنهم فقهاء، ولكن حينما تحدثوا عن التكفير، لم يتحدثوا عن التكفير، بمنهج فقهي، وإنما تحدثوا عن التكفير، بمنهج مغاير للفقه. لذلك، أعود وأكرر أهمية الالتزام جميعاً بالمنهج الفقهي الذي يعتمد على ثنائية الخطأ والصواب، ويتعد عن ثنائية الحق والباطل. أنا وإياك نختلف، لكن لا أستطيع أن أقول، ولا تستطيع أنت أن تقول، إننا نختلف بين حق وباطل. بعض الفقهاء أنتجوا تكفيراً، يعني تعاملوا مع الموضوع بحق وباطل. لذلك، وبالمناسبة، أرى أن الشيخ ابن تيمية هو أحد المسؤولين عن إنتاج هذه الظاهرة، وأن المنهج الذي اعتمده، لم يكن منهجاً فقهياً أصيلاً. هذا لا يلغي أهمية المنهج الفقهي، وضرورة العودة إلى هذا المنهج، بوصفه الخيار المناسب في هذا السياق، لكن المنهج

الفقهي لا يعتمد على ثنائية الحق والباطل، وإنما يعتمد على ثنائية الخطأ والصواب.

د. حسام الدين درويش:

لا يكتفي الكتاب بتشخيص المشاكل وأسبابها ونتائجها، بل يقوم، أيضاً، باقتراح أو تقديم الحلول لتلك المشاكل والأسباب والنتائج، فيتحدث، في هذا الصدد، عن أهمية وضرورة الحرية والعدالة والمساواة. ومن حيث المبدأ، قد لا يختلف اثنان على أهمية هذه القيم؛ لكن ما قد يُختلف عليه، بشدة، هو الرؤية المعيارية التي تقدمها، والتي تتحدث لا عن الترابط بين الإسلام والديمقراطية، وعن إمكانية اتساق الإسلام مع الديمقراطية، فحسب، بل أيضاً عن أن الديمقراطية، في العالم العربي، لا يمكن أن تكون إلا إسلامية. وانطلاقاً من ذلك، تؤكد أن عملية الإصلاح التي ينبغي أن تحصل، في العالم العربي، في أسرع وقتٍ ممكن، ينبغي أن تسير على عجلتين: الإسلام والديمقراطية. هل يمكن أن تشرح ذلك الترابط الضروري، من وجهة نظرك، بين الإسلام والديمقراطية، في عملية الإصلاح في العالم العربي؟

د. محمد محفوظ:

في عام 1996، صدر لي كتابٌ عن المركز الثقافي العربي، عنوانه: الإسلام ورهانات الديمقراطية، وقد وصلت فيه إلى هذه النتيجة. الإشكاليات التي نتحدث عنها تتعلق بفكرة أن الإسلام مناقض للديمقراطية. أنا أعتقد أن هذه إشكاليات تعوق الإسلاميين

والمسلمين، وتعوق الفكر الديمقراطي في الوسط العربي. لذلك، أرى أنها إشكالية غير واقعية. ومن ثم، لا يمكن أن نتقدم، على الصعيد العربي، إلا بجناحين؛ جناح الإسلام من جهة، لأننا لا نريد أن نتج تجارب مناقضة للدين الإسلامي كقيم ومبادئ ومثل عليا، ولا يمكن أن نصل إلى هذا الجناح إلا بجناح الديمقراطية، من جهة أخرى.

د. حسام الدين درويش:

اسمح لي هنا بسؤال يبدو مشاكساً، لكنني أراه ضرورياً وملحاً في هذا السياق. أنت ضد الرؤية التكفيرية؛ تكفير الآخر، من ناحية، وتبني ثنائية الدين وأنماط الدين، من ناحية أخرى. ووفقاً لتلك الثنائية، ثمة أنماط مختلفة من الدين، وهي ليست مختلفة عن الدين، ومغايرة له، فحسب، بل هي، في بعض الأحيان، على الأقل، مضادة ومناقضة للدين. وسؤالي، هنا، أليس هذا شكلاً من أشكال التكفير؟ فعندما أقول لشخص ما «إن نمط دينك ليس ديناً، ليس إسلاماً»، ألا يعني ذلك أو يتضمن أنني أكفره؟

د. محمد محفوظ:

الدين متعالٍ على كلِّ زمانٍ ومكانٍ، وقيم الدين متعاليةٌ على كلِّ زمانٍ ومكانٍ؛ ما نعيشه نحن من الدين هو الذي نسميه ديناً ونمطاً دينياً؛ وهذا النمط قد يكون منسجماً مع قيم الدين، وقد يكون مغايراً لقيم الدين، وقد يكون مناقضاً لقيم الدين. أنا، حينما أقول توجد أنماط دينية مناقضة لقيم الدين، لا أمارس التكفير، بهذا

المعنى، إنما على حسب فهمي للدين الإسلامي. وقد تحدثت في هذا، حينما نتجت ظاهرة العنف الديني؛ ففي فترة زمنية قريبة، أنتج العالم إشكالية العنف الديني، وكنت أرى أن هذا العنف لا يستند إلى رؤية دينية صحيحة، ولم أتبنّ فكراً تكفيرياً في هذا الإطار، وإنما كلّ ما استطعت قوله، إن الدين بريء من هذا التوجه، وإن الدين لا ينسجم مع هذا التصرف. ولذلك، سميت هذا التصرف نمطاً من أنماط الدين، ولكن ليس هو الدين، والدين مناقضٌ لذلك. لذلك، حينما أستخدم أنماط التدين، للهروب من فكرة التكفير، لا أستطيع ولا أمتلك الجرأة المعرفية، ولا العلمية، أن أصف شخصاً من الأشخاص بأنه، والعياذ بالله، كافرٌ.

د. حسام الدين درويش:

أنت لا تصفه بذلك، لكن ألا ترى أن حديثك عن أن نمط تدينه مناقضٌ للدين يتضمن تكفيراً؟ ويحتوي كتابك نقداً للرؤية الثقافية، وهي الرؤية التي ترى في الثقافة/ الدين، أو في المجتمع، جذور العنف، ويتبنى رؤيةً أخرى لجذور العنف الديني في المجتمعات العربية والإسلامية، هل يمكن شرح هذه الرؤية؟

د. محمد محفوظ:

أنا أنظر إلى الموضوع من زاويتين؛ وأحمّل، بالدرجة الأولى، السياسي في العالم العربي. فالسياسي أسهم في إنتاج ظاهرة العنف، حينما أغلق الطريق أمام التعبيرات الديمقراطية والحرّة أمام الآخرين، ما دفعهم إلى تبني خياراتٍ عنيفة. وأحمّل الدولة

والسياسي، بالدرجة الأولى، مسؤولية ذلك. النقطة الثانية أن هناك تفسيرات ثقافية، على حسب تعبيرك، هي التي أسهمت في إنتاج هذه الظاهرة. نحن بحاجة أن ننظر إلى الموضوع بمنظار مركب من بعضه البعض. لا أتحدث عن سبب وحيد، وإنما أتحدث عن أسباب وعوامل مركبة أنتجت ما نسميه ظاهرة العنف الديني. الإشكالية الحقيقية تحصل، حينما نتعامل مع هذه الظاهرة بوصفها نتيجة خيار أو سبب واحد. فهوياتنا، جميعاً، مركبة، على الصعيد الثقافي، والسياسي، أيضاً. لذلك، لا أتحدث عن سبب وحيد، ليس ضمن نظرية الحتمية النهائية في الموضوع، وإنما أقدم رؤية مركبة من عدة عوامل تؤدي إلى نتيجة أن هناك ظاهرة نسميها العنف الديني، وهي ظاهرة ليست إيجابية، بل أسهمت في تعميق وتعزيز تعويق المجتمعات العربية عن النهوض والتقدم.

د. حسام الدين درويش:

يُميّز الكتاب بين مرحلتين / لحظتين فكريتين / سياسيتين مرت بهما التيارات الإسلامية بمستويات متفاوتة: لحظة بناء الجسور بين الإسلام والسياسة في الخمسينيات حتى السبعينيات، ولحظة الصحوة الإسلامية، وبناء الجسور بين الإسلام والديمقراطية، وهي مستمرة حتى الآن، ولم يحصل، حتى الآن، قبولٌ كاملٌ بقواعد اللعبة السياسية، وقبولٌ فعليٌّ بالديمقراطية، لدى الإسلاميين. ويتضمن الكتاب دعوة إلى تحول الإسلام السياسي أو التيارات الإسلامية من الأصولية إلى المدنية، وإبرازاً لضرورة هذا التحول.

فما الذي تعنيه بهذا التحول الذي يحصل ويجب أن يحصل، من وجهة نظرك؟

د. محمد محفوظ:

سأتحدث عن فكرة أساسية واحدة. حينما ننظر إلى نظرة الإسلاميين إلى مفهوم السياسة، سنرى أن هذا المفهوم قد مرّ بمراحل عديدة. في الخمسينيات والستينيات، كان الجهد الفكري الحقيقي يتعلق بسؤال «هل الإسلام يتضمن مفهوماً سياسياً أو لا يتضمن؟»، أي «هل في الإسلام سياسة أم لا؟». وحينما انتهت هذه المرحلة في نهاية السبعينيات، بدأت مرحلة «هل ينسجم الإسلام مع الديمقراطية والحرية، أم لا ينسجم؟». وصارت الإشكالية مختلفة، وتذكر حينما أصبح محمد خاتمي رئيساً في إيران، وكتب مجموعة كتب هي في سياق تأكيد أهمية أن يكون الدين مسانداً للحرية والديمقراطية. وقد تجاوزنا المرحلة الأولى عبر زمن مرحلة المصالحة بين الدين والسياسة، ودخلنا في مرحلة المصالحة بين الدين والحرية. ويبدو لي أنه بعد الربيع العربي، سندخل في مرحلة المصالحة بين الدين والتنمية؛ لأن هذا جزء طبيعة التطورات الفكرية في المجتمعات العربية. نحن لا نتحدث عن تطورٍ فرديٍّ، وإنما نتحدث عن تطورٍ اجتماعيٍّ كاملٍ؛ فالتطور يطبعه مفكرون، بلا شك، والمفكرون أفراد، لكن طريق هذا التطور للصعود ليس مستقيماً، وإنما قد يكون دائرياً. لدينا بعض التأخر، وهو تقدم، في الوقت نفسه، وإشكاليات تتعلق بالتقدم. لذلك، فأسئلة التقدم هي

الأسئلة المهمة، وليست الأسئلة التي تؤبد الواقع السيء أو تؤبد التخلف، وإنما هي أسئلة التقدم التي نحن بحاجة إليها. لذلك، ننظر إلى الموضوع، من منظور المصالحة بين الدين والسياسة، والمصالحة بين الدين والحرية، وننتهي إلى المصالحة بين الدين والتنمية. لماذا واقعنا التنموي في مجتمعاتنا العربية واقع سيء، ويعاني في، كثير من بلاد العالم العربي من ظروف اقتصادية سيئة؟ وإحدى الخواصر الرخوة في مجتمعاتنا العربية أنها، اقتصادياً ومعيشياً، تعاني من إشكالات حقيقية وبنوية. لماذا لا نصالح بين الدين والتنمية، ندخل الوازع الديني في مشروعات التنمية؟ لذلك، أتحدث عن التحول المدني، بهذا المعنى، بعيداً عن المضاربات الإيديولوجية في صناعة الدول، وعن ضرورة الاهتمام ببناء الإنسان، وأن الدولة الأساسية عليها أن تهتم ببناء الإنسان، بالدرجة الأولى. لذلك، سميتها دولة الإنسان، لتجاوز الانتماءات الإيديولوجية المختلفة. فحينما نتمكن من بناء دولة الإنسان، سنتمكن من القيام بمشروعات تنموية حقيقية، فنستفيد من كل الفرص، ونستفيد من كل الإمكانيات المتاحة، في الواقع العربي. ومن هذه الإمكانيات الوازع الديني حينما نستثمره، ندخله في مشروعات تنموية حقيقية.

د. حسام الدين درويش:

لديّ سؤال يتعلق بعنوان الكتاب «ما بعد الإسلام السياسي»، وهو، في الوقت نفسه، عنوان القسم الأخير من الفصل الثالث.

فلماذا تم اختيار عنوان جزءٍ من فصلٍ عنواناً للكتاب، مع أن معظم أجزاء الكتاب تتحدث عن الإسلام السياسي؟ وما الاختلاف بين هذا المفهوم الذي تقدمه، ومفهوم ما بعد الإسلاموية الذي تحدث عنه آصف بيات وأوليفيه روا؟

د. محمد محفوظ:

للإجابة عن السؤال الأول، أرى أن ما بعد الإسلام السياسي، كعنوان، هو الذي ينبغي أن يكون عنوان المرحلة القادمة. وهو بحاجة إلى المزيد من الجهود الفكرية والثقافية والمؤسسية، حتى يتبلور أكثر على المستوى الفكري والثقافي والسياسي، ونصل إلى مرحلة ما بعد الإسلام السياسي. لا أدعي أن هذا الكتاب وقر إجابات مقنعة ونهائية، وإنما أدعي أن هذا الكتاب وفر مجموعة أسئلة، وهذه الأسئلة تحتاج إلى إجابات متنوعة ومتعددة، من خلال إجابات متعددة ومتنوعة. ونحن نراكم من تجربة الوعي العربي بهذا الاتجاه، وسنصل إلى حقائق جوهرية على كل مستوياتنا العربية والإسلامية.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً، كلامك في هذا اللقاء ولّد لدى بعض الحاضرين الانطباع بأنك تبالغ في تحميل المسؤولية للدولة عن الأوضاع السلبية في العالم العربي، مع العلم أن كتابك يتضمن نقداً شديداً للهجة للإسلاميين، وتحميلهم جزءاً من المسؤولية. فما ردّك على الأستاذ عبد العزيز، ومن يرى أنك تفرط في تحميل الدولة

المسؤولية، في هذا الخصوص؟ وماذا عن الرؤية الشائعة التي قدمها د. صابر، والقائلة إن الإسلام السياسي ذو جوهر واحد، مهما تعددت مظاهره، وإن هدفه هو إقامة دولة دينية؟
د. محمد محفوظ:

حينما نتحدث عن مفهوم الفواعل السياسية، نتحدث عن الدولة، بوصفها الفاعل رقم واحد، وحينما نحمل الدولة مسؤولية قصوى، في هذا الموضوع، لا نلغي مسؤولية الآخرين، ولكن نرى أن الدولة تتحمل المسؤولية رقم واحد في هذا الموضوع، وهذا لا يعني أن رقم 2 و3 غير موجودين. وبالنسبة إلى الدكتور صابر، دعنا نقول، بشكل قاطع، لا توجد دولة دينية. مصطلح «الدولة الدينية» خاطئ، ولا توجد لدينا دولة دينية، حينما يحكم الإسلامي فهو حكم مسلمين، وليس حكومة دينية أو دولة دينية، وأعتقد أن الدولة الدينية ليست موجودة في أي تجربة من التجارب.
د. حسام الدين درويش:

حتى الإسلاميين يرفضون مصطلح الدولة الدينية، وينادون بدولة إسلامية. هذا هو حال الإسلام السياسي، السنّي، على الأقل.
د. محمد محفوظ:

حتى الإسلام الشيعي يقول ذلك. عندنا، إشكالية ثيوقراطية في الموضوع؛ فلا أحد يتبنى مصطلح الدولة الدينية. أيضا أتمنى، د. صابر، ألا ننظر إلى الإسلاميين بمنظار نمطي. صحيح أن جوهر الإسلاميين الفكري والإيديولوجي متقارب، لكن حينما نريد أن

نحكم على أي تجربة ينبغي أن ندقق في تفاصيلها. هناك نسخٌ متعددةٌ للإسلاميين، في هذا الموضوع. لذلك، ينبغي أن نفرق بين الإسلاميين، ولا نعدّ التجربة الإسلامية، بشكلٍ عامٍّ، تجربةً واحدةً على هذا الصعيد، وإنما هي تجارب متعددةٌ على حسب النسخ والظروف السياسية والمجتمعية الموجودة في هذا البلد أو ذاك.

ولا شك أننا في حاجةٍ إلى وعيٍ جديدٍ للدولة ووظائف الدولة، والإنسان، بوصفه متحركاً ومفتوحاً، هو بنية الدولة الجديدة التي نريدها حقوقاً ووجوداً، فلا نريد دولةً معاديةً للإنسان وحقوق الإنسان، وإنما نريد دولةً تنطلق من الإنسان وتعود إلى الإنسان. وهذا الإنسان سيبقى متحركاً ومفتوحاً، في كل زمانٍ ومكانٍ. ودور المجتمع المدني، على هذا الصعيد، دورٌ حيويٌّ وأساسيٌّ وبحاجةٍ إلى جهودٍ كثيرةٍ، لكن هذا الموضوع يدخلنا في موضوع آخر يتعلق بدور المجتمع المدني.

وستبقى قيمة الدولة ستبقى، وما تقدمه الدولة في أي مجتمع هو القيمة الأساسية والحقيقية. فالدولة التي تقدم منجزاتٍ ومكاسب، سواءً على الصعيد السياسي أو المعاشي أو الاقتصادي، ستبقى دولةً محترمةً ومقدرةً. أما الدولة التي لا تقدم إلا أفكاراً ونظرياتٍ كبرى، من دون ممارسةٍ وتطبيقٍ، ستبقى غير محترمةٍ ومرذولةٍ، إذا جاز التعبير.

د. ميادة كيالي:

في كتابكم «ما بعد الإسلام السياسي»، أشرتُم إلى ضرورة بناء

«دولة الإنسان» التي تحترم التنوع الثقافي والاجتماعي وفق رؤية مدنية. ما أبرز العقبات التي تواجه تحقيق هذه الرؤية في العالم العربي؟ وكيف يمكن تجاوزها في ظل التحديات الأيديولوجية والسياسية الراهنة؟

د. محمد محفوظ:

أعود إلى ما قاله المفكر الفرنسي باشلار؛ العلم خطأً مصححاً، وسيبقى خطأً مصححاً، حينما نكتشف العلم من خلال إبداع مبدع، ونحن نصحح خطأً قائماً في المجتمع.

د. حسام الدين درويش:

أود الإشارة إلى أن هذه الندوة، حتى في صيغتها المكتوبة، ليست بديلاً عن قراءة الكتاب. وفي كل الأحوال، لم تغطّ الأسئلة التي طرحت سوى جزءٍ يسيرٍ من مضامين الكتاب. وأرجو أن يكون ذلك واضحاً للجميع، حتى لا تطلق الأحكام الجازمة على الكتاب إلا بعد قراءته. فالغرض من هذه الندوات إثارة الأسئلة والنقاشات والتشجيع على قراءة الكتاب، وليس أن تكون بديلاً عنه. ويتساءل الصديق العزيز الأستاذ أمين اليافعي إن كنت ترى أن «الإسلام (السياسي) هو الحل»؟ وثمة سؤالٌ عن كيفية التعامل مع ثنائية الدولة والمجتمع، ومفهوم الإصلاح الثقافي أو الإصلاح الديني؟

د. محمد محفوظ:

ليس الإسلام هو الحل، الإيمان هو الحل. في تقديري، سيبقى الإيمان هو الحل، ونحن في حاجةٍ إلى مجتمعٍ مؤمنٍ يتجاوز كل

هذه التداعيات والتعبيرات. أنا لا أتحدث عن الإسلام السياسي أو غير السياسي، الإيمان مطلوبٌ وهو الحل. وبالنسبة إلى ثنائية الدولة والمجتمع، ومفهوم الإصلاح، أعتقد أننا نحن بحاجة إلى مفهوم الإصلاح الثقافي، والإصلاح الثقافي أوسع نطاقاً من مفهوم الإصلاح الديني. أنا أحمل مسؤولية الإصلاح الثقافي كجزء من إصلاح الوضع القائم بين الدين والدولة. لا أحتاج إلى إصلاح ديني على هذا الصعيد، وإنما إلى المزيد من الإصلاحات الثقافية، وأنا أعتقد أن الإصلاح الثقافي سيقودنا إلى فهم ديني مختلف. المجتمع المتقدم على هذا الصعيد، يفهم الدين بطريقة مختلفة عن المجتمع المتخلف، المجتمع ومقدار ثقافته إصلاحية أو غير إصلاحية، ينعكس هذا إيجاباً أو سلباً على فهمه للدين. لذلك، أنا أقول المربط الأساس على هذا الصعيد، إطلاق مفهوم الإصلاح الثقافي، وإنتاج المزيد من الدراسات والأبحاث التي تقدم رؤى جديدة في ما يتعلق بالإصلاح الثقافي، هذا فقط دكتور.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً. أرى ضرورة الإشارة إلى أن مفهوم الإصلاح كان، على الأرجح، من أكثر المفاهيم المستخدمة في الكتاب. لكننا لم نعط هذا المفهوم حقه من النقاش في هذه الندوة. ويشدد الكتاب على أن الإصلاح المطلوب ليس ثقافياً فحسب، بل ينبغي أن يكون سياسياً ومؤسسياً وقانونياً أيضاً، وأن هناك ضرورة قصوى للبدء به في أسرع وقت ممكن. هذه مسائل لم نتحدث عنها

كثيراً، رغم أنها مركزيّة ومحمورية في الكتاب. وكما قلت الغرض من هذه الندوة، إضافة إلى مناقشة الكتاب ومضامينه وإبرازها، الحظ على العودة إلى الكتاب؛ وليس أن يكون بديلاً عنها. شكراً جزيلاً لجميع من أسهم، بحضوره ومناقشاته، في إغناء هذه الندوة. والشكر الأكبر يذهب، بالتأكيد، إليك، الدكتور محمد، على تفاعلك الطيب مع مجريات هذه الندوة. وعلى أمل أن نلتقي بك في معرض الرياض. وكما بدأنا مسكاً مع د. ميادة، نختمها مسكاً معها.

د. ميادة كيالي:

أودّ أن أعقب، نحن، يا دكتور محمد، نحتاج إلى إيمانٍ بلا حدود. أشكرك على هذه الندوة التي كانت حوارية، أجبت فيها عن أسئلة، وطرحنا وأثرت أسئلة كثيرة، ربما نتركها إلى مناسبة مناقشة الكتاب القادم الذي سيصدر قريباً عن مؤمنون بلا حدود، كما أشكر د. حسام على طرحه لمفاصل عميقة من الأسئلة، وتغطيته للكتاب بشكلٍ ممتاز، والشكر لكل المتداخلين. أنا سعيدة جداً بنجاح هذه التجربة التي تخلق فضاءً حرّاً نلتقي ونتناقش فيه، لنُخرج كل ما في أذهاننا من أفكارٍ حول واقعنا وحول ما نطمح إليه في المستقبل. شكراً جزيلاً لكم جميعاً.

الفصل السادس

في نقد العقل السلفي السلفية الوهابية في المغرب نموذجاً⁽¹⁾

د. حسام الدين درويش - أ. منتصر حمادة

د. حسام الدين درويش:

مساء الخير، في سلسلة لقاءات مؤمنون بلا حدود ضمن المعرض الدولي للكتاب والنشر في الرباط للعام 2025. ويسعدنا أن نستضيف اليوم الأستاذ منتصر حمادة، الذي نشكره على استجابته الطيبة، وتفاعله الإيجابية مع الدعوة. يُؤخذ أحياناً على الفكر العربي أنّه ما زال يكرّر الأسئلة

(1) جرى اللقاء يوم الثلاثاء 22 نيسان/ أبريل 2025، في جناح مؤسسة مؤمنون بلا حدود في المعرض الدولي للنشر والكتاب في الرباط/ المغرب، 2025. وتجدون التسجيل الكامل له على اليوتيوب: <https://www.youtube.com/watch?v=rAw-uPdE9L8>.

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود: <https://www.mominoun.com/articles/لقاء-حواري-مع-أ-منتصر-حمادة-10211>

نفسها؛ بمعنى أننا ما زلنا نطرح أسئلة عصر النهضة ذاتها، حتى اليوم. وعلى الرغم من أن كتابك، موضوع حوار اليوم، يبدو قديماً نسبياً؛ إذ صدر قبل إحدى عشرة سنة، (2014)، بعنوان «في نقد العقل السلفي: السلفية الوهابية في المغرب نموذجاً»، عن مؤمنون بلا حدود والمركز الثقافي العربي، فما زال ذا راهنية، سواءً من حيث الموضوع، أو من حيث الأسئلة المطروحة. فإلى أي حد ترى أن الكتاب ما زال راهناً؟ وبأي معنى يمكن أن تكون أسئلته حاضرة للنقاش، لا مجرد تراث من الماضي؟

أ. منتصر حمادة:

أولاً، مساء النور للمشاهدين الكرام، وشكراً جزيلاً لك، عزيزي الدكتور حسام الدين، على الدعوة والتقديم، وأيضاً على هذا الحكم؛ لأن وصف العمل بأنه صدر منذ عقد بالضبط، والقول إنه ما زال راهناً، يعدّ مكسباً كبيراً من ناقدٍ من قامتكُم. في رأيي المتواضع، الأمر كذلك إلى حد ما، وأتمنى أن يكون كذلك لعدة اعتبارات. ولعلّ ما جرى مؤخراً يمثل نموذجاً دالاً، إذا بقينا في الجانب السياسي؛ أي عودة الصوت الإسلامي، بقوة، عموماً، بما في ذلك الصوت السلفي بانقساماته المتعددة التي تناولتها في الكتاب. وقد برز ذلك، بوضوح، بعد السابع من أكتوبر، ليس فقط، من خلال عودة الإخوان أو السلفيين، بل أيضاً بعودة تيارات أخرى. كما أن بعض القضايا التي تندلع، هنا وهناك، في المغرب (العربي)، أو في الوطن العربي، متصلة بتأثير ما كان يُسمّى بالصحوّة

الإسلامية أو اليقظة الدينية أو الإحياء الديني - بتعبير أستاذنا رضوان السيد - وخاصةً بتأثير الخطاب السلفي أو السلفية الوهابية. فالكثير من القضايا التي نعيشها، اليوم، مرتبطةً بتبعات هذا التأثير؛ لأنّه اتضح أنّه على الرغم من انخراط الدول التي مولّت أو ساهمت في انتشار هذه الصّحوة، في مرحلةٍ لاحقةٍ، من المراجعات، فإنّ تأثير الخطاب السلفي الوهابي ما يزال مستمرّاً، وسيستمر، بطبيعة الحال؛ لأنّ نتائج المراجعات لا تظهر بين ليلةٍ وضحاها.

د. حسام الدين درويش:

إلى أيّ حد يمكن القول إنّ السلفية سلفياتٌ؟ أقصد، هنا، بالخصوص، السلفية الوهابية. لقد استضفنا، منذ مدّة، في إحدى الندوات الباحث السوري القدير، محمد أمير ناشر النعم، الذي تحدث عن الفوارق الكبيرة بين السلفية الشامية أو السورية، والسلفية الوهابية. فإلى أي مدى يمكن اعتبار السلفية الوهابية في المغرب نموذجاً للسلفية عموماً، أم إنّها سلفية مختلفة، اختلافاً كبيراً، عن السلفيات الأخرى؟ وبصيغةٍ أخرى: ما المقصود بالسلفية عموماً؟ وما المقصود بالسلفية الوهابية تحديداً؟ وما الاختلافات القائمة بين السلفيات المتعددة والمتنوعة؟

أ. منتصر حمادة:

المسألة، هنا، تدخل في صلب التقسيمات المرتبطة بظاهرة الصّحوة الإسلامية أو الحركة الإسلامية عموماً. والتصنيف الشائع يقسّم الحركات الإسلامية إلى ثلاثة أنماط:

- حركاتٌ دعويةٌ، مثل جماعة الدعوة والتبليغ، أو ما يُسمّى بالسلفية العلمية أو السلفية التقليدية.
- حركات الإسلام السياسي (إسلام بوليتيك / إسلاميزم)، مثل حزب العدالة والتنمية في المغرب، أو تركيا أو ماليزيا، إضافةً إلى جماعة الإخوان المسلمين.
- الحركات الجهادية، مثل تنظيم القاعدة والجماعات الإرهابية المسلحة، وهذا موضوعٌ آخر.

د. حسام الدين درويش:

هل يعدّ كلّ هؤلاء من السلفيين؟

أ. منتصر حمادة:

هذا تقسيمٌ قديمٌ يشمل: تنظيم القاعدة، الحركات الإسلامية دعوية، الحركات الإسلامية السياسية، والحركات الإسلامية الجهادية. السلفية الوهابية التي أتحدث عنها تدرج ضمن التصنيف الأول؛ أي الحركات الإسلامية الدعوية. فالسلفية الوهابية في المغرب - التي تناولتها في الكتاب - تعدّ حركةً ذات طابعٍ دعويٍّ، ولا علاقة لها بالعمل السياسي، كما هو الحال مع حزب العدالة والتنمية، ولا بالعمل الجهادي، كتتنظيم القاعدة. بالطبع، هناك قواسم مشتركة بين عموم الحركات الإسلامية، مثل الدعوة إلى «دولة الخلافة على منهج النبوة»، كما تدعو إلى ذلك بعض الحركات الإسلامية في المغرب، بينما يسعى بعضها إلى ما يسمى أسلمة المجتمع والسلطة والدولة والنظام. وبالمناسبة،

فقد اشتغلوا على أسلمة مخيال المجتمع. «l'imaginaire»؛ فهذه، كلها، قواسم مشتركة. لكن، على مستوى الواقع العملي، تظهر الفوارق بوضوح. فمثلاً، جماعة الدعوة والتبليغ هي حركة إسلامية دعوية، لا علاقة لها بالعمل السياسي أو بالانتخابات، وما إلى ذلك، ولا علاقة لها بالحالة الجهادية، على الأقل من الناحية التنظيمية. والسلفية الوهابية التي أتحدث عنها تُصنّف ضمن الحركات الإسلامية الدعوية. وفي الحالة المغربية مثلاً - وهي موضوع الكتاب الذي نتحدث عنه - تجسّدت، أساساً، في التيار الذي كان يقوده الشيخ محمد عبد الرحمن المغراوي في مراكش. وهذا هو الموضوع الذي اشتغلتُ عليه: تأثير هذا الخطاب؛ أي المنظومة السلفية الوهابية، في المجتمع والسياسات العمومية.

د. حسام الدين درويش:

إذا عدنا إلى التصنيف، نجد أنّك أدرجت السلفية ضمن التيار الدعوي، غير أنك تعلم أنّ هناك سلفية جهادية؛ فهل يمكن للسلفية أن تُنسب إلى أحد هذه التيارات الثلاثة التي تحدثت عنها؟

أ. منتصر حمادة:

طبعاً، السلفية الجهادية هي، في الأصل، تدينٌ سلفيٌّ وهابيٌّ، لكننا نعاين ظهور تيارٍ جديدٍ، يُسمّى «السلفية الحركية» التي كانت مرحلةً وسطى نحو العمل الميداني، قبل بزوغ ظاهرة «السلفية الجهادية»، سواءً في مرحلةٍ سابقةٍ مع تنظيم القاعدة، أو لاحقاً مع تنظيم داعش، انطلاقاً من أدبيات رموز السلفية الجهادية مثل: أبو

محمد المقدسي، أبو قتادة، عمر عبد الحكيم الملقب بأبي مصعب السوري (صاحب موسوعة «المقاومة الإسلامية العالمية» التي تبلغ نحو 1600 صفحة، وأبو بكر الناجي (صاحب كتاب «إدارة التوحش» المترجم إلى لغاتٍ أجنبية، منها الإنجليزية. هؤلاء هم رموز التنظير لما يُسمى «السلفية الجهادية»، التي كانت وراء أحداث 11 سبتمبر، ومجموعةٍ من الاعتداءات التي ضربت المغرب، وجربة في تونس، السعودية، الأردن، ماليزيا (بالي)، ثم، لاحقاً، اعتداءات مدريد، لندن، فرنسا، وغيرها. إذن، هذه سلفيةٌ وهابيةٌ، لكنها قتاليةٌ عمليةٌ وحركيةٌ جهاديةٌ. ما اشتغلت عليه، في الكتاب، هو السلفية الأولى، الدعوية الوعظية، المعترف بها من قبل السلطة، فقد قامت بأدوارٍ معينةٍ في زمنٍ ما، لكنها بقيت بعيدةً - كما قلت - عن النشاط السياسي الحزبي، وعن العمل القتالي أو الجهادي.

د. حسام الدين درويش:

هناك أسبابٌ عديدةٌ تدعونا إلى كتابة كتابٍ في هذا الموضوع. لكن ما الذي دفعك، انت تحديداً، إلى اختيار هذا الموضوع؟ ولماذا رأيت أنه مهمٌ ومفيدٌ وضروريٌ، ومناسبٌ لطرحه في السياق المغربي؟

أ. منتصر حمادة:

إحدى الإجابات نجدها في الفصل الثاني، وهو بعنوان: «مسؤولية المثقف والتحدي السلفي الوهابي». فقد لاحظتُ أن

تعامل الكتاب والباحثين والمفكرين - وأتمنى أن نكون منهم - مع هذه الظاهرة، على الأقل في الساحة المغربية أو المغاربية، كان متواضعاً أو قليلاً، بل نادراً. هناك أعمالٌ وكتبٌ حول الإخوان والجهاديين في المغرب (العربي)، وفي الوطن العربي عموماً، لكن، فيما يخصّ السلفية الوهابية، كان التعامل متواضعاً جداً، لأسبابٍ عدّة؛ منها اعتباراتٌ شخصيةٌ ومصلحيةٌ.

د. حسام الدين درويش:

لكن يبقى السؤال: ما الاعتبار العامة التي يمكن أن تشجع القارئ على أن يرى في هذا الكتاب راهنيةً وأهميةً، في الوقت الحالي؟

أ. منتصر حمادة:

لقد كانت لديّ بعض التأمّلات والملاحظات والنقاط والإشارات ورغبةً في أن أقدمها للرأي العام، بما في ذلك صناع القرار، والباحثون والإعلاميون والرأي العام عموماً. وبالمناسبة، هذا الكتاب هو الثاني حول الموضوع نفسه؛ إذ سبق أن أصدرتُ سنة 2012 كتاباً عن دار توبقال بالدار البيضاء بعنوان «الوهابية في المغرب» (وكان العنوان الأصلي: «السلفية الوهابية في المغرب»، لكن اعتباراتٍ تجاريةً دفعت إلى حذف مصطلح «السلفية» والإبقاء على «الوهابية»). ويبدو أن الكتاب حقق نجاحاً، حتى إنهم طلبوا منّي الاشتغال على موضوع آخر. لكن هذا ليس موضوعنا الآن. فهذا الكتاب الجديد هو تكملةٌ للأول، وجاء انطلاقاً من ملاحظة

وجود إقبالٍ على الكتاب الأول. قلت: فلننتمم المشروع بالاشتغال على الظاهرة السلفية الوهابية، طبعاً من منظورٍ نقديٍّ. وهذا الحدث كان مفصلياً؛ لأن قلةً من الباحثين والكتّاب المغاربة كانت لديهم الشجاعة في الاشتغال على هذا الموضوع بمنظورٍ نقديٍّ؛ وذلك لاعتباراتٍ عدّة، منها الخوف من ردود الفعل. فكما تعلم، التعامل النقدي مع الحركة الإسلامية - بل حتى مع باقي الأيديولوجيات اليسارية والاشتراكية - أمرٌ واردٌ، لكن، في حالة الإسلاميين، فإنّ الحضور المقدّس قويٌّ جداً، مما يجعل ردود الفعل ليست، بالضرورة، نقداً معرفياً أو ثقافياً مضاداً، بل قد تصل إلى الشيطنة، والشخصنة، والتكفير، وما إلى ذلك. ولا حاجة للتذكير بما جرى في حالاتٍ مشرقيةٍ في مصر، وسوريا، والعراق.

د. حسام الدين درويش:

طيب، إذا أردنا أن نعرّف القارئ بالسّمات العامة التي تحدّد ماهية السلفية الوهابية في المغرب، وبالتالي تميّزها، فما تلك السّمات العامة، من وجهة نظرك؟ كما قلت: هناك تقاطعٌ مع السلفيات الأخرى الدعوية، لكن، ربما هناك خصوصيةٌ مغربيةٌ؛ إذ نستحضر، هنا، قول الجابري: «لكل بلدٍ خصوصيته».

أ. منتصر حمادة:

طبعاً، السلفية الوهابية في المغرب - مثل باقي السلفيات - تشتغل على الهمّ العقدي؛ أي سؤال العقيدة، خصوصاً العقيدة الطحاوية، وأدبيات ابن تيمية؛ فهذا الأخير شبه مقدس، إن صح

التعبير، كما أن الخميني شبه مقدس، عند بعض الشيعة. فأغلب الجماعات لديها مراجع مبدلة، حتى نترك التقديس جانباً. وطبعاً، هناك الإمام أحمد بن حنبل، ورموز السلفية المشرقية الخليجية، وبالتحديد الإمام ابن باز، والشيخ العثيمين، وأبو بكر الجزائري. ترويح أدبيات هؤلاء الرموز حاضراً، بقوة، عند السلفية الوهابية في المغرب، حتى في الهندام وفي اللباس. فالسلفيون الوهابيون مختلفون عن الإخوان أو عن الصوفيين أو عن المغاربة، بشكل عام، أو عن العرب. وفي العمل الميداني - كما قلت - هناك ما يُسمى، في المغرب، «دور القرآن» التقليدية؛ أي التعليم الأصيل، لكن هناك، أيضاً، دور القرآن السلفية، وهي محسوبة على التيار السلفي. وطبعاً، السلطة تتابع الأمور، وهم يشتغلون بتراخيص، أو كما نقول «تحت الأضواء».

ويمكن القول إن السلفية مهادنة؛ بمعنى أنها تشبه التيار المدخلي. فالسلفية المدخلية ليست في صراع مع السلطان على منصبه، ولا مع الحكومة، ولا مع صناع القرار، ولا مع أي حزب سياسي، لكنها، أحياناً، قد تكون لها مواقف نقدية تنطلق من القضية العقدية، أو كما نقول: «معركة النص». لكنهم يقعون بعيدين عن الاصطدامات والاستجابات الأيديولوجية والسياسية والحزبية؛ ويركزون على العمل الدعوي والوعظي والإرشادي في دور القرآن المرخص لها. وبالمناسبة، أغلبها موجودة في الجنوب، خصوصاً في مراكش. وهناك نشاط، أيضاً، في العاصمة، حيث يقيم الشيخ

محمد عبد الرحمن المغراوي، إضافةً إلى مدنٍ أخرى، مثل طنجة، وسلا، قرب الرباط، ومدنٍ أخرى.

د. حسام الدين درويش:

يمكن لإنتاج المعرفة عموماً، ولا سيما في العالم العربي، أن يكون، من ناحيةٍ أولى، محفزاً إيجابياً بأغراضٍ معيارية: «ما يجب أن يكون»، «نريد أن يكون هذا»، «لا نريد أن يكون ذاك»، «نريد أن نتقّد السلبيات ونحسّن الإيجابيات»... إلخ. وربما لدينا الحوافز أكثر من غيرنا، لكي نكتب. ولكن، من ناحيةٍ أخرى، قد يؤثر هذا الخطاب المعياري، سلباً، في موضوعية الوصف ودقة التحليل. ومن يقرأ الكتاب، أو يطلع عليه، يرى أنّه يروم النزاهة المعرفية، أي أن يصف الواقع كما هو، وليس على طريقة صناعة «رجل القش»؛ أن أبني عدوي على طريقتي، ثم أرمي سهامي عليه. في المقابل، لا يتوانى الكتاب عن المواجهة الصدامية مع السلفية. فأنت تحاول إعطاءها حقها في موضوعية الوصف، من دون أن تتردد في ممارسة النقد. ويتضمن خطاب الكتاب لغةً صداميةً وتحدياً للسلفية، ولا سيما السلفية الوهابية. فكيف حاولت أن توازن بين هذين الأمرين: الموضوعية المعرفية - وهي جزءٌ من مهنة الكاتب، في التعبير عن الواقع، كما هو قدر المستطاع - والدور النقدي المعياري؟ وقد ذكرت أن هناك، أحياناً، إحجاماً عن تناول هذه الموضوعات. ومع ذلك، استخدمت لغةً نقديةً صريحةً وصداميةً. فكيف وازنت بين بعدي الموضوعية المعرفية

والسمة النقدية؟ ألا ترى أن هناك، أحياناً، بعداً ذاتياً مفرطاً أو ذاتياً في نصك؟

أ. منتصر حمادة:

أتفق معك، وأزعم أنّ هذا السؤال أو الاعتراض الذي سمعته حول الكتاب مهمٌ جداً. لا أنفي أنّ الاعتبارات الذاتية كانت حاضرة أثناء الاشتغال على الكتاب. طبعاً، كان هناك هاجسٌ نقديٌّ، ومواقفٌ نقديةٌ صريحةٌ ضد المشروع السلفي الوهابي، سواءً كان دعوياً سلمياً، أو تقليدياً، أو علمياً، كما اشتغلتُ في الكتاب. أما المشروع السلفي الجهادي، فهو مُصنَّفٌ مع تنظيم القاعدة وداعش وباقي الجماعات الإسلامية القتالية. إذن، الأسباب الذاتية حاضرة، ومنها المنظور النقدي، وأحياناً لغةٌ نوعاً ما صداميةٌ. وهذا أمرٌ صعبٌ. وربما لم أنتبه في اللاوعي - حتى أكون صريحاً - إلى أهمية التوفيق، أو أخذ مسافةٍ ما بين الذاتي والموضوعي. إضافةً إلى أن الأصل، هنا، يحيلنا على قاعدة الحق في النقد والاعتراض. لكنني حاولتُ أن أباعد بين الذاتية والأحكام المسبقة ضد المشروع. وكما أشرت، سلفاً، الكتاب صدر منذ عقدٍ من الزمن، والسياق الزمني، آنذاك، كان مؤثراً جداً. فقد خرجنا من أحداث 2011، حين انتقل حزب النور السلفي في مصر من الدعوة إلى السياسة. وفي المغرب، أيضاً، ظهرت بعض الأسماء السلفية، من دون أن تشتغل في إطار تنظيم معين، لكنها اتجهت إلى العمل السياسي. هذا السياق كان مؤثراً في تحليل الكتاب. إذن، حضور

الذاتية وبعض الأحكام الطبّاعية أمرٌ لا يمكن إنكاره. وهذا يدخل في باب النقد، حتى إذا ما صدرت نسخة ثانية من الكتاب، فستكون مزيّدة ومنقّحة تماماً. وبالمناسبة، أكرّر شكري لك على النقد.

د. حسام الدين درويش:

أشكرك على هذه الروح الطيبة في تقبل النقد. ودعني أقول هنا: في مسألة النقد، عادةً تساعدنا اللغة العربية أكثر من اللغات الأخرى على التمييز بين «النقد» و«الانتقاد». ففي بعض اللغات الأخرى، تستخدم الكلمة، نفسها، للدلالة على المفهومين، بينما، في العربية، نفرّق بوضوح: ف«الانتقاد» هو ذكر السلبيات فقط، أما «النقد»، فيشمل الإيجابيات والسلبيات. ومن هذا المنطلق، أرى أن ما نحن بصدد مناقشته أقرب إلى أن يكون انتقاداً منه إلى كونه نقداً.

أ. منتصر حمادة:

وهذا يعزّز سؤالك السابق. لديّ رؤية نقدية. وبالمناسبة، أعتقد - وطبعاً، لا أدافع عن خيار - أن العنوان كان صريحاً؛ فلم أقل مثلاً: «الظاهرة السلفية الوهابية: ملاحظات» أو «قراءات»، بل كنت واضحاً حين تحدثت عن نقد العقل السلفي.

د. حسام الدين درويش:

لذلك، فإنّ ما سُمّي نقداً هو، في رأيي، أقرب إلى أن يكون انتقاداً. ولحسن الحظ، تميز لغتنا العربية بين «النقد» و«الانتقاد»:

فكل نقد يتضمن انتقاداً، لكن الانتقاد قد لا يتضمن نقداً، بمعناه العميق. وإذا انتقلنا إلى مسألة أخرى، نجد أنّ المخاطرة تكمن في التعامل مع الحاضر. فالفكر، أحياناً، يحتاج إلى مسافة زمنية كي تكتمل الرؤية، لكن، حينها، قد يكون الأوان قد فات. ففي التعامل مع الحاضر مخاطرة. ومن لا يخاطر قد يتحول إلى ما يشبه المؤرخ الذي يتحدث، بسهولة، عن الماضي، ويهمل الحاضر والراهن. وأنت ذكرت، منذ قليل، السياق التاريخي الذي نشأ فيه الكتاب، والسياق نفسه هو الذي دفعك إلى كتابة الكتاب، في ذلك الوقت، بما في ذلك من أخطار. أما الآن، وقد مضت فترة طويلة، على صدور الكتاب، إلى أي حد ترى أن المخاطرة كانت في محلّها لتناول الحاضر والآن؟

أ. منتصر حمادة:

فهمت هذا السؤال، وهو سؤال وجيه جداً، بدليل أنه يزكي بعض الانطباعات والخلاصات التي توصلت إليها في مرحلة ما بعد صدور الكتاب، من خلال اللقاءات والحوارات، وحتى انتقادات بعض الأسماء السلفية، التي زكّت بعض ما جاء فيه. وأذكر أنّ صحيفةً مغربيةً تُسمّى السبيل، وهي نصف شهرية، خصص أحد الأساتذة صفحةً كاملةً فيها، لنقد موقفي. وقد تعاملت مع ذلك بهدوء؛ إذ كنت أردّد، دائماً، القاعدة النقدية المنسوبة إلى الإمام مالك: «كلُّ يُؤخذ من كلامه ويُرد». وهكذا، أصبح الأمر باباً للمراجعات، على ضوء تلك الملاحظات النقدية. ولو افترضنا أنني

سأصدر نسخة منقحةً ومزيدةً من الكتاب، فإنّ من بين الأمور التي سأركز عليها - والتي لم تكن حاضرةً، في النسخة الأولى - فتح قنوات الحوار مع المشروع السلفي الوهابي. وهذه نقطة أراها في غاية الأهمية، وعن قناعةٍ، بل أراها أحد أهم مفاتيح التعامل مع هذه الظاهرة. فبدل المواجهة أو الصدام، تكمن الفائدة في التفاعل والحوار. هذا ليس خطاباً طوباوياً مثالياً، بل هو رأي متواضع آخذ فيه في الحسبان حالة الاحتقان في المنطقة عموماً، وليس في المغرب فقط. لا أرى أي مانعٍ من الحوار مع أي طرفٍ.

د. حسام الدين درويش:

تأييداً لرأيك من زاويةٍ أخرى، لا أعرف لماذا لا نحاور طرفاً، طالما أنّه سلميٌّ. فمن حيث المبدأ، أنت حرٌّ في أن تدعو إلى ما تشاء، أو أن تعتقد بما تشاء، طالما إنك لا ترغبني، أو لا تستخدم العنف لفرض آرائك. وأنت تتناول، هنا، طرفاً دعويّاً لا يستخدم العنف، ولا الإكراه، فالحوار يبدو بديهياً.

أ. منتصر حمادة:

ربما كان العنف اللفظي موجوداً، وحتى في الكتابات، لكنني أتحدث عن أرض الواقع، حيث تبني الحوار مع الخطاب السلفي هو الخيار الأفضل. والسؤال هو: لماذا لم يكن هذا الخطاب حاضراً في النسخة الأولى؟ لأن ذلك مرتبطٌ بعدة أسباب؛ منها السياق المحلي، بوصفه خلاصة تجربتي المتواضعة في «الإسلاميات». فالكتابة في الشأن الديني، في المنطقة العربية،

عموماً، تشبه السير في حقل الغام؛ سواءً تناولت المؤسسة الدينية، أو الطرق الصوفية، أو السلفية، أو الإخوان، أو الجهاديين. ولهذا، قد يُنظر إلى التفكير في الحوار على أنه طرحٌ شبه مثاليٍّ، على خلاف ما قد يكون طبيعياً، في السياق الأوروبي.

أحداث 2011 أكدت ذلك؛ إذ قبلها كانت هناك ظاهرة «الحوار القومي الإسلامي» بين الحركات الإسلامية وبعض التيارات السياسية القومية واليسارية. وكان رائجاً، وعُقدت، حوله، مؤتمراتٌ في سوريا والمغرب وغيرها. لكن بعد 2011 انتهى هذا المشروع، وظهرت الانقسامات والالتهامات المتبادلة، حتى بين الإسلاميين أنفسهم، جهاديين أو سياسيين. ومن هنا، يظهر أنّ مؤشرات الحوار في منطقتنا ما تزال متواضعةً جداً. ولذلك، خلصتُ، بعد صدور الكتاب، إلى أننا بحاجةٍ إلى تشجيع قنوات الحوار، ليس فقط حول موضوع الكتاب (السلفية الوهابية)، بل مع الجميع.

د. حسام الدين درويش:

جميل جداً. فطالما أنّ الآخر يعبر بالكلمة، فالكلمة تُجابه بالكلمة. وفي النهاية، أرى أنّ كتابك نفسه هو أحد أشكال الحوار الممكن، بكل ما أثاره من انتقادات. فالحوار لا يعني، فقط، أن أقول لك الأشياء التي تعجبك، أو ترضيك، بل إن انتقاداتك هي، بدورها، شكلٌ من أشكال الحوار، سواءً كان شفهيّاً أو كتابيّاً أو غير ذلك. أما إذا عدنا إلى الانتقادات الأساسية التي وجّهت إلى السلفية الوهابية: ما هي هذه الانتقادات التي وجهتها؟ وهل طرأ

أيّ تغييرٍ، من وجهة نظرك، بشأنها؟ بمعنى: هل كانت أقلّ من اللازم، أم أكثر من اللازم؟ وهل تم تعديل سلوك هذه الجماعات، أم لا؟ فما أهم السلبيات أو الانتقادات الموجهة إلى السلفية الوهابية في المغرب؟

أ. منتصر حمادة:

ربما يكون أهمها موضوع ترويج نمط التدين المعروف في منطقة المغرب، وهو نمطٌ متشدّد أو متصلّب.

د. حسام الدين درويش:

بأي معنى؟ هل في التعامل مع الآخرين، أم في الأخلاق، أم في الخطاب؟

أ. منتصر حمادة:

لنقل في ملابسهم، وهم أحرارٌ. لكن، في الخطاب ثمة مشكلة، بدليل أن نبرة الخطاب السلفي الوهابي، تحديداً، هي المشكلة. فالخطاب، عندهم، على شفا حفرة من التكفير، ويعج بالتضليل والشيطنة، ومواقف من هذا النوع. وهذه معضلة نجدها عند العديد من الإسلاميين، بمن فيهم أتباع المرجعية الإخوانية. لنأخذ مثلاً بسيطاً: المغرب ليس استثناءً، بل شمال إفريقيا، بشكل عامّ، حتى مصر والسودان، حيث نمط التدين فيها متأثرٌ بالتراث الصوفي، حتى غاية السنغال التي رئيسها الحالي من الطريقة التيجانية. وكذلك موريتانيا، والمغرب، والجزائر، وتونس، وليبيا، ومصر أيضاً، فالأولياء الصوفيون فيها بعضهم مغاربة، وكذلك

السودان. كل هذا كان قبل مجيء الصحوة الإسلامية، وقبل الوهابية والسلفية، وقبل الإخوان. لكن ما جرى مع التدين السلفي الوهابي، الذي أصله من شبه الجزيرة العربية، أنه جاء، سواءً في العقيدة أو السلوك أو المذهب، بخطابٍ مضادٍّ أو متصادمٍ مع هذا الميراث الإسلامي الصوفي السني الأشعري. في المغرب، يُسمَّى هذا التدين منفتحاً ووسطياً ومعتدلاً، وقد حظي، بعد أحداث 11 سبتمبر، بالاهتمام وتبليط الأضواء. وهناك تقرير «راند» الشهير الذي دعا إلى الدفاع عن التصوف، وترويجه، في مواجهة خطاب أسامة بن لادن، وخطاب السلفية.

إذن، هذا النمط من التدين السلفي الوهابي المتشدد والمتصلب كان يصادم التدين الذي نشأنا عليه في المغرب (العربي). وهذه أهم المؤاخذات، وخصوصاً في الخطاب. وحتى في المنابر الإعلامية، وفي الأدبيات السلفية، نجد عناوين من قبيل: «الرد على كذا»، «الرد على الشيعة»، «الرد على الصوفية». هذه النزعة الصدامية في العناوين والمضامين تسببت لنا في مشاكل كثيرة.

د. حسام الدين درويش:

وأنت اقتديت بهم، ورددت عليهم بالأسلوب نفسه.

أ. منتصر حمادة:

هذا عملٌ متواضعٌ، له ما له، وما عليه. وبخصوص سؤالك المهم، والراهن اليوم، عن المشهد السلفي بعد هذه الحقبة الزمنية، أعتقد أن البعض لم ينتبه إلى أن المنطقة تمر بتحويلات

جيوسياسية. وبالنسبة إلينا في المغرب (العربي)، كانت هناك اعتبارات محلية وراء انتشار التدين السلفي الوهابي، مثل استغلال السلطة له في إطار الصراع مع اليسار، وغير ذلك. لكن، أيضاً، كان هناك اعتباراً إقليمياً وجيوسياسياً. ولقد تحدثت، في كتابي، عن «تصدير السلفية الوهابية». على سبيل المثال، في سنة 2014 أقرت وزيرة الخارجية الأسترالية أن حوالي 150 شخصاً خرجوا من أستراليا إلى سوريا، وكان ذلك نتيجة عقود من تصدير السلفية الوهابية. لكن، منذ منعطف يونيو 2013، وأحداث رابعة، والثورة الثانية في مصر التي أسقطت الإخوان، جرت مراجعات في الدول التي كانت تحتضن أو تروج للمشروع السلفي الوهابي. ومن ثم، تم الحد من هذا المشروع. وعلى المستوى الإقليمي، لم تعد هناك ظروف تصب في مصلحته، بل، بالعكس، هناك طلاق نهائي مع هذا المشروع، وأصبح الترويج لمشاريع فنية أو رياضية أو ترفيهية أو سياسية لا علاقة لها به.

إذن، السياق الجيوسياسي في المنطقة العربية لا يخدم السلفية الوهابية في المغرب. ونتيجة ذلك أن الخطاب السلفي تراجع، كثيراً، في الساحة المغربية. هو لا يزال حاضراً، لكن ليس كما كان. وأعطيك معطى آخر من معرض الكتاب: منذ نحو عقدين، مُنع تداول بعض كتبهم، وكان ذلك في الدار البيضاء، وليس في الرباط. ومن بين ما كان يميز القسم المخصص للكتب الدينية آنذاك، هو حضور دور النشر التي تشغل على التراث، خصوصاً

تلك المحسوبة على التيار السلفي الوهابي. أمّا في السنوات الأخيرة، فقد أصبح هذا الحضور متواضعاً جداً، إن وُجد أصلاً. وهذا مثلاً بسيطٌ يُعدّ مؤشراً على تراجع الخطاب السلفي.

د. حسام الدين درويش:

جزءٌ من تناول الحاضر، في كتابك، متعلّق، خصوصاً، بما بعد الربيع العربي. فكيف رأيت أو قيّمت ممارسات السلفية في ذلك الربيع؟ فللربيع العربي أبعادٌ اجتماعيةٌ واقتصاديةٌ، وكذلك السلفية، بوصفها، مثل الربيع العربي، حركةٌ أو ظاهرةٌ سياسيةٌ. ومع ذلك، هي دعويةٌ. فما الرابط النظري والعملي بين الطرفين: السلفية الدعوية والربيع العربي؟

أ. منتصر حمادة:

أتفق معك، وهناك عدة أمثلة، وسؤالك يبدو مركباً من سطرين أو ثلاثة أسطرٍ، لكنه، في تفاصيله، سؤالٌ ضخّم. ولكي لا أطيل، سأكتفي بنموذجين لتغذية ما أريد أن أقوله في الجواب.

السلفية الوهابية، في المغرب وفي مصر، انقسمت إلى تيارين اثنين، على الأقل. نبدأ بالحالة المصرية، تحدثنا عن السلفية الوهابية الدعوية والسلفية الوعظية الإسلامية. أما في المغرب، فالنموذج الأول: السلفية الوعظية التقليدية، التي تفرعت إلى تيارين اثنين؛ التيار الأول بقي في العمل الوعظي، فقط، من دون أي علاقةٍ بالعمل السياسي، أو الانتخابات، وما إلى ذلك. التيار الثاني هو الذي كان مفاجأةً، وهو ما يعرف بالسلفية الإسكندرانية التي

أنجبت حزب النور. حزب النور إلى جانب الإخوان المسلمين، وبمقتضى انخراطه في العمل السياسي الحزبي، أصبح مصنفًا ضمن حركات الإسلام السياسي الممارسة للعمل السياسي الشرعي، حسب الخطاب الإخواني. بذلك، أصبح حزباً إسلامياً جديداً، بمرجعية سلفية. وهذا يمثل التحول الأول في تعامل التيار السلفي مع أحداث الربيع العربي.

د. حسام الدين درويش:

هناك حديثٌ عن المراجعات في الكتاب.

أ. منتصر حمادة:

طبعاً، خاصة مع بعض الرموز الجهادية في مصر، سواءً مع الجماعة الإسلامية أو مع جماعة الجهاد، التي كانت مرتبطةً بأيمن الظواهري. نتحدث عن الفترة قبل 2011، حيث كانت هناك مراجعات، وأصدر هؤلاء سلسلة كتبٍ بعنوان «نهر الذكريات»، تتضمن أربعة عناوين، من بينها كتابٌ شهيرٌ بعنوان «تنظيم القاعدة: الأخطاء والأخطار». وحرّر هذه الكتب تسعةٌ من رموز الجماعة الإسلامية، مثل: أكرم زهدي وناجح إبراهيم إلى آخره. هؤلاء كانوا جهاديين، سابقاً، لكنهم قاموا بمراجعاتٍ وألفوا كتباً قبل 2011. ما الذي جرى بعد 2011، وأحداث ما سُمّي بالربيع العربي؟ انقسم تيار المراجعات إلى تيارين؛ كما حدث مع التيار الوعظي السلمي التقليدي أو العلمي. التيار الأول بقي مصرّاً على المراجعات، على الرغم من أنه كما تعلمون، بعد الربيع العربي،

أصبح البعض يحلم بـ«الخلافة»، ونُظِم، في تونس، بعد هروب بن علي، أكبر مؤتمر لحزب التحرير الذي مقرّه في لندن، والذي يدعو صراحةً إلى إحياء الخلافة.

د. حسام الدين درويش:

لكنه سلمي.

أ. منتصر حمادة:

طبعاً، سلمي. على الرغم من هذا الإغراء، وما جرى في مصر، من صعود الإخوان وفوزهم، وفوز الرئيس مرسي، والفضائيات والقرضاوي وما إلى ذلك، وعلى الرغم من الحماسة الدينية، بقي تيار المراجعات مُصرّاً على تبني المراجعات، ومن ثمّ، ابتعد، بشكلٍ نهائيّ، عن الخطاب الجهادي. ويعدّ ناجح إبراهيم أحد أهم رموزه، ولديه كتبٌ. بالمناسبة، لدي كتابٌ صدر عن دار مدبولي، بالاشتراك مع هشام النجار، مخصصٌ لنقد المشروع الداعشي. هذا هو التيار الأول. أما التيار الثاني، فقد ارتدّ عن المراجعات، وعاد إلى خطاب ما قبل المراجعات؛ أي إلى الخطاب السلفي الجهادي، وتأثر بالحماسة الدينية. والحديث هنا، أستاذي حسام الدين، عن نموذجين اثنين حول بعض التحولات أو بعض التفاعلات للتيار السلفي، في شقه التقليدي العلمي/الجهادي القتالي مع أحداث 2011.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً على هذه التوضيحات المهمة والمفيدة. سأنتقل من

الحديث عن الكتاب إلى الحديث حول الكتاب؛ دعني أذكر لك ملاحظة للتفاكر، وهي قابلية للمراجعة، وأرجو منك أن تصحح لي ما يبدو لك أنه فهمٌ غير دقيقٍ مني. إذا كان هناك دولةٌ يمكن أن تسمى، في العالم العربي، دولةً دينيةً، أو دولةً إسلاميةً، فهي المغرب. وإذا كان هناك بعدٌ دينيٌّ رسميٌّ في الحياة السياسية للدولة، فهو في المغرب. يبدو أن الدين حاضراً، أو أن الإسلام، هنا، حاضراً، بطريقةٍ أو بأخرى، عند الحاكم أو الملك أو العاهل، وحتى عند التيارات الصوفية والزوايا، وفي الإسلام السياسي.

أ. منتصر حمادة:

حتى في المسابقات القرآنية المغاربة يشاركون، والملك هو أمير المؤمنين.

د. حسام الدين درويش:

تماماً، هو أمير المؤمنين، وصاحب نسبٍ دينيٍّ، ويمكن أن يمنح البركة... إلخ. وحتى بعض الأحزاب السياسية لها بعدٌ دينيٌّ/إسلاميٌّ.

أ. منتصر حمادة:

يُلقب المغرب ببلد الأولياء، والمشرق ببلد الأنبياء.

د. حسام الدين درويش:

جميل. في ظل هذا الحضور القوي للدين، وهنا لا أقسم هذا الحضور من حيث كونه إيجابياً أو سلبياً، إلى أي حد تتفق، مع الجابري، في قوله إن مسألة العلمانية ليست مطروحةً أو ليست

مهمةً، وأنه ينبغي استبعادها من مفردات قاموس الفكر القومي العربي؟ يبدو أنه ثمة مفارقة، في هذا الخصوص: حضور هائل للدين يقابله استبعاد لخطاب العلمانية. كيف تفسر هذه المفارقة؟
أ. منتصر حمادة:

رحم الله الجابري، فقد كان يرفض الخوض في العلمانية، ويفضل الحديث عن الديمقراطية والعقلانية. وأعتقد أنه كان على صواب؛ فالملك هو أمير المؤمنين، والدين، في المغرب، حاضر عبر الطرق الصوفية والحركات الإسلامية، كما أن المجتمع متدين، بشكل واضح، ويظهر، مثلاً، في صلاة التراويح، خلال شهر رمضان، حيث تمتلئ المساجد بمشاهد تكاد تقترب من الخيال العلمي، إن صح التعبير. ومن هنا، فإن الخوض في موضوع العلمانية في الساحة المغربية، يكاد يكون من باب الترف الفكري، وفي هذه الجزئية، بالتحديد، كان الجابري ذكياً، حين دعا الباحثين، والفرقاء السياسيين، وغيرهم، إلى أخذ مسافة من الاشتغال على موضوع العلمانية.

الغريب أنه في المنطقة العربية، وخاصة بعد أحداث 2011، كانت هناك فورة كمية ونوعية في إنتاج الكتب حول العلمانية؛ إذ صدرت كتب عديدة عن مؤسسات مثل مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الشبكة العربية للدراسات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، فضلاً عن دور نشر عربية خليجية مشرقية وسورية، وهذه ظاهرة تستحق، وحدها، الدراسة.

د. حسام الدين درويش:

إذا عدنا إلى السؤال: هل من المعقول الحديث عن علمانية في المغرب؟ لماذا، وكيف، يمكن تفسير رفض هذا النقاش، في ظل الحضور القوي للدين بهذا الشكل؟

أ. منتصر حمادة:

إنَّ أحدَ المفاتيحِ العملية، لا النظرية، هو أنَّ الملك في المغرب ليس، فقط، أمير المسلمين، بل أمير المؤمنين جميعاً؛ إذ يشمل هذا الإطار حتى غير المسلمين. والدليل على ذلك وجود طائفةٍ يهوديةٍ في المغرب، بل إنَّ أحدَ مستشاري الملك يهوديٌّ، إضافةً إلى أنَّ بعضَ المهاجرين الأفارقة، اليوم، من المسيحيين. وهذا ليس مجرد صدفة. فالمغرب هو البلد المسلم الوحيد في محور طنجة- دكاك الذي زاره بابا الفاتيكان في مناسبتين: الأولى مع البابا يوحنا بولس الثاني في عهد الملك الحسن الثاني، والثانية مع البابا فرنسيس الذي توفي قبل يومين. والمغرب هو، تقريباً، الدولة المسلمة الوحيدة التي استقبلت البابا مرتين؛ ربما، فقط، البحرين والإمارات فعلتا شيئاً مشابهاً. السبب في ذلك لا يعود إلى سلطةٍ سياسيةٍ عابرة، بل إلى كون الملك، كما ذكرت، يحمل سلطةً دينيةً، بصفته «أمير المؤمنين»، وهي سلطةٌ تمتدُّ إلى حماية غير المسلمين، أيضاً. ومن ثَمَّ، هناك ممارسةٌ علمانيةٌ، نوعاً ما، في هذا اللقب، ممَّا يجعل العلمانية غير مطروحةٍ للترويج أو التنظير لها في المغرب.

د. حسام الدين درويش:

إذن، أنت ترى أنّ لا حاجة للحديث عن العلمانية أو التنظير لها أو التحزّب لها في المغرب؟
أ. منتصر حمادة:

أنا مع طرح محمد عابد الجابري، رحمه الله، الذي كان في رأيي مفكراً ورجلاً صاحب رؤية، وكان مستبصراً. المغرب في غنى عن هذا النقاش حول العلمانية، والأفضل التركيز على قضايا العقلانية، والخصوصية، والديمقراطية.

د. حسام الدين درويش:

سأختم بسؤالٍ أخيرٍ: ما بعد هذا الكتاب؟ ما الآفاق المقبلة؟
في ماذا تبحث؟ ما الذي تهتم به، حالياً؟
أ. منتصر حمادة:

أشتغل على نقد أنماط التدين، ولا سيما النمط الإخواني، والجهادي، والسلفي. لكن هناك، أيضاً، نمطٌ من التدين يستحق أعمالاً نقدية، ليست الانتقادية، بل النقدية، وفق مقارنة تبرز ما له وما عليه، على حد تعبيرك، وأنا أتفق معك، وأشكرُك، مرةً أخرى، على ملاحظاتك النقدية التي استفدت منها. فالسلفيون ينتقدون نمط التدين الصوفي، أو ما يسمى بالعمل الصوفي أو الخطاب الصوفي، غير أن الأعمال النقدية حول هذا الموضوع قليلةٌ جداً، باستثناء ما يصدر عن التيار السلفي من ردودٍ على الصوفية والطرقية والقبورية. لديّ عملٌ أنجزت ثلاثة أرباعه تقريباً، وسأعلن عنه لاحقاً.

د. حسام الدين درويش:

نتطلع إلى عملك، وأتمنى لك كل التوفيق. السؤال الأخير:
حدثني عن علاقتك بمؤسسة «مؤمنون بلا حدود»؟
أ. منتصر حمادة:

أنا تشرفت بأن أكون من النواة المؤسسة. أذكر أن البداية كانت سنة 2012 أو 2013 تقريباً، حيث جرى أول لقاء في أحد المقاهي خلف مسرح محمد الخامس، أكبر مسرح في الرباط، ثم كان اللقاء الثاني في أحد فنادق العاصمة. وبعد ذلك، مباشرة، جُهِز المقر الرئيس الأول، وسط الرباط، قرب محطة القطار، قبل أن يُنقل، لاحقاً، إلى حي أكداال. وكان شرفاً لي أن أكون من مؤسسي مشروع بحثي يحمل هموماً إصلاحيةً، شأنه شأن كل المشاريع، له ما له وعليه ما عليه. وأذكر، جيّداً، حسرة العديد من الأصدقاء على ما واجهته المؤسسة من صعوبات، سواء بسبب بعض الخلافات أو المشاورات التي جرت. لكن هذه أمورٌ طبيعيةٌ جداً. وكما قلت، قبل قليل، كان الحوار مع الآخر مهماً. والتجربة، الحمد لله، أفادتني كثيراً. فقدّمت ما استطعت تقديمه مع الأصدقاء، سواء في العمل البحثي أو الإداري؛ وذلك لمدة سنتين تقريباً.

د. حسام الدين درويش:

لديك العديد من المقالات والأبحاث المنشورة مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

أ. منتصر حمادة:

صحيح أنني لم أنشر سوى كتاب واحد، لكنني نشرت مقالاتٍ ودراساتٍ عديدة، وساهمت في مواد بحثيةٍ مختلفة. كما تواصلنا مع باحثين مغاربة وعرب للمشاركة، إمّا في ندوات، أو عبر استكتاب كتب، أو ضمن أشغال المؤتمر السنوي الذي كانت تنظّمه المؤسسة في مراكش أو المحمدية أو مدنٍ أخرى. لقد أنجزت المؤسسة أعمالاً بحثية تستحق التنويه، ولها وما عليها، شأنها شأن باقي المؤسسات البحثية في العالم العربي.

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً، وباسمي وباسم «مؤمنون بلا حدود» أشكرك على هذا اللقاء، ونأمل أن يكون هناك لقاءاتٌ مستقبليةٌ أخرى.

الفصل السابع

في طللية الإنسان والفكر العربي والإسلامي وفشل رهاناته على الثقافة العربية القومية⁽¹⁾

د. حسام الدين درويش - د. سعد كمّوني

د. حسام الدين درويش:

نرحّب بكم في ندوةٍ جديدةٍ من سلسلة ندوات «مؤمنون بلا حدود»، من مقر المؤسسة في بيروت. ونستضيف، اليوم، الدكتور سعد كمّوني، في ندوةٍ حول مجمل أعماله وفكره، وسنركّز على أربعة كتبٍ، مع إشاراتٍ إلى كتبٍ أخرى، ومنها كتبٌ قيد التأليف أو النشر. أهلاً وسهلاً بك، دكتور سعد، وشكراً جزيلاً على حضورك.

(1) جرى هذا الحوار في 12 حزيران/ يونيو 2025، مقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود في بيروت. وتجدون التسجيل الكامل له على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=f-idENm9OSo&t=10s>

كما تجدون النص المنشور على موقع مؤمنون بلا حدود:

حوار-مع-الدكتور-سعد-كمّوني - <https://www.mominoun.com/articles/> حول-مجمل-أعماله-الفكرية-10043

د. سعد كمّوني:

شكراً لهذا الترحيب اللطيف. وجميلٌ جداً أن أطلّ على جمهور «مؤمنون بلا حدود»، لأتحدّث عن مجمل أعمال المتواضعة، ولا أدّعي أنها خارقة، بل هي مجرد مساهمة أو محاولة ضمن مجموعة من المحاولات التي يقوم بها المفكرون والمثقفون العرب، خصوصاً من خلال منصّة «مؤمنون بلا حدود».

د. حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً لك. دعنا نبدأ، مباشرة، بالعمل الأساسي، أو حجر الأساس، وهو «العقل العربي في القرآن»، فهذا العمل، في الأصل، أطروحة الدكتوراه. فما الأفكار الأساسية التي أردت التعبير عنها من خلاله؟

د. سعد كمّوني:

هو امتدادٌ لأفكارٍ، طبعاً. وكل الكتب جاءت ردّاً على فشل، فشل في الرهانات الفكرية والثقافية. الفشل الأكبر والأسمى كان في الرهان على الثقافة العربية، وخصوصاً الثقافة القومية، التي كانت سائدة في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، والمآل الذي آلت إليه. وبدأت المسألة، انطلاقاً من تساؤل، أو من رؤية قد تكون مفيدة، وكانت منطقي الأساس. فعندما يفشل النضال العربي في بناء مجتمع الكفاية والعدل، وفي شقّ الطريق الواضح نحو نهوضٍ يمكن الإنسان العربي من الإسهام في بناء الحضارة الإنسانية من موقع الاقتدار، عندها سيلتفت الإنسان العربي، أو على الأقل

أنا التفتُّ، للبحث عن المأزق: أين يكمن هذا المأزق؟ هل هو في اختياراتنا؟ فمثلاً، كنّا نسعى إلى بناء مجتمعٍ عربيٍّ اشتراكيٍّ ديمقراطيٍّ موحدٍ، فهل كان هذا خياراً خاطئاً؟ لماذا فشلنا؟ هنا بدأتُ عملية استعراضٍ ذهنيٍّ داخليٍّ، وبدأتُ أبحث عن مشكلة «الأمة العربية الواحدة»، هل هي مشكلةٌ تاريخيةٌ؟ هل هي موجودةٌ، في التاريخ، فعلاً؟ هل من حقِّنا أن نحلم ببعثها؟ هل النضال في سبيلها مشروعٌ؟ وهل التضحيات التي بُذلت على هذا الطريق هي، فقط، من أجل فلسطين للتحرر، ولتحقيق الوحدة العربية؟ إذاً، لماذا فشلنا؟ السؤال، هنا، بالتوازي مع هذا الهمّ: لماذا نجح محمد؟ وما الذي فعله أتباع محمد، أو الصحابة، ولم يفعله الذين سبقونا، في السعي إلى بناء المجتمع العربي الاشتراكي الديمقراطي الموحد؟

هنا بدأتُ أتوجّه نحو القراءة بهدف اكتشاف كيف يعمل العقل العربي؟ وكيف يُعاين الذهن العربي الأشياء ويتعامل معها؟ فبدأتُ الحديث، قبل «العقل العربي في القرآن»، عن «الطلل في النص العربي»، بوصفه موقفاً. واعتبرت أن الظاهرة الطللية ليست مجرد مطلعٍ غزليٍّ زاو له كلّ الشعراء الجاهليين، بل اكتشفتُ قبل البحث في «العقل العربي في القرآن»، أن الإنسان العربي إنسانٌ طلليٌّ، وأن النصوص العربية، بما فيها القرآن الكريم، نصوصٌ طلليةٌ.

د. حسام الدين درويش:

إنسانٌ طلليٌّ، يعني يقف على الأطلال، على المكان؟

د. سعد كمّوني:

نعم، على المكان المتهدّم. لكن، هل هذا الوقوف هو رضا عن الانهدام، أم إنّه نشدان لبناء لا يتهدّم؟ وهذا هو الفرق. وأين تكون المسألة متعثّرة؟ وما استحضار المرأة، والماء، والأشجار في هذه السياقات، إلا استحضارٌ للحياة في مواجهة الموت، واستحضارٌ للأحلام في مواجهة اليأس والإحباط، اللذين كانا يحيطان به، وكانا يُعبّر عنهما بفشلٍ في اللقاء مع المحبوبة، أو الفشل في الوصول إلى نقطة ما، أو توصيفٍ لحالنا في هذه الحياة: الإنسان مع الإنسان، الإنسان مع المكان، والإنسان مع الزمان. وأكثر ما يؤلم، مثلاً، قولهم: «كلانا بها ذئب يُحدّث نفسه بصاحبه». مع هذه الأمور، بدأت الرؤية العربية، هل كان الإنسان العربي يرى الأشياء كما هي، أم كما تبدو له؟ وكيف تبدو له؟ لقد تمظهرت هذه الرؤية في النص «الجاهلي»، أو ما قبل القرآن، ثم تمظهرت في القرآن الكريم. وأكثر ما عبّر عنها كان في سورة «الحاقة»؛ إذ ذُكر انهدام قوم عاد، وثمود، وفرعون، وغيرهم؛ أي ذكر الانهدامات الحضارية المتلاحقة، ومن ثمّ الرسالة المحمدية، بوصفها انطلاقةً تتجاوز أسباب الانهدام.

د. حسام الدين درويش:

دعني أقول إن العنوان بدا إشكالياً مبدئياً. فالقرآن يُفترض أنه رسالةٌ سماويةٌ، أو رسالةٌ إلهيةٌ إلى جميع البشر، وهو رسالةٌ منقولةٌ، ومن ثمّ، تدخل في ثنائية «العقل والنقل». وهنا، النقل

ىمثل القرآن؁ وستكون لك الفرصة لتشرح ذلك. من جانبٍ آخر؁ إذا استثنىنا مسألة اللغة العربىة؁ فالقرآن لىس «عربىاً» بالمعنى الثقافى؛ أى لىس نتاجاً لثقافة عربىة؁ بل هو - بحسب المنظور الإىمانى - كلامٌ أو نتاجٌ إلهى؁ وهنا؁ تبرز إشكالىةٌ فى الحدىث عن «العقل» من ناحىة؁ وعن «عربىته» من ناحىةٍ أخرى؁ فى القرآن؟ كىف ىمكن توضىح هذه المسألة؟

د. سعد كمّونى:

جىّد؁ هذا سؤالٌ استفزازىٌّ. أنت تقول إن القرآن لىس عربىاً؁ لولا اللغة! وماذا ىبقى من دون اللغة؟ وأى شىء غىر اللغة. اللغة؁ كما ىقول الفلاسفة الوجودىون؁ وخصوصاً هاىدغر؁ هى وطن الإنسان. والنبىّ العربى الكرىم؁ كان ىقول؁ إذا صحت الرواىات: «لىس العربى بأب منكم أو أم؁ إنما العربى من تكلم العربىة». فالكلام العربى مظهرٌ صوتىٌّ عمىقٌ ىتجلى فىه وبه الإنسان العربى؁ وهو نتاج تلك العلاقات الموغلة القدم بىن العربى ومحىطاته الطبىعىة الوعرة والشحىحة وغىر ذلك. وحتى نقبض على هذا المعنى؁ فلننطلق من مقولة سقراط الشهىرة: «تكلم یا ولدى حتى أراك»؁ والمقصود بذلك أن «الرؤىة» هى «الحضور الیقىنى»؁ والكلام هو المرآة الحقیقىة التى تعكس روحك ومواقفك بإزاء المكان والزمان والإنسان؁ هذا من ناحىة. ومن ناحىةٍ أخرى؁ فىما ىتعلق بشئائىة العقل والنقل؁ لنفترض أن هذه اللغة هى لغة الله؁ وهذه الأفكار هى أفكار الله؁ وأن القرآن هو «تألىف» الله؁ لكنّه؁

بلا شك، كتابٌ تفاعليٌّ أو نتاج تفاعلٍ منجّمٍ على مدى عقدين ونيّف من الزمان العربي، يتعامل مع واقع متحرّك، ويُحارب مفسدٍ عربيّةً، ويعزّز مكارم أخلاقٍ عربيّةً، ويرسم طريقاً في الصحراء العربية، بحثاً عن ماءٍ، عن حياةٍ - وليس عن أيّ حياةٍ. ويقدم حججه، للوصول إلى الجنة أو المصير الذي ينتظر الإنسان، من خلال الثنائيات الضدية التي يعيشها الإنسان العربي ويعرفها.

نأخذ على سبيل المثال: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾، ﴿كَلِمَةٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ﴾. المهمّ إنّما مثل، لماذا استخدم «إنما»، وليس «ما.... إلا»؟، لكن «إنما» أبلغ؛ لأنها تُستخدم، عندما يكون المخاطب على علمٍ بما يُخاطب به. إنّما مثل الحياة الدنيا، الحياة الدنيا التي يعيشها العرب، وكان لهم موقفٌ منها في عقلهم، فقالوا: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾. جاء القرآن ليقول لهم: هناك ما بعد هذا الدهر. ولا تغتروا، فأنتم مطالبون بأن تبنوا، أن تُعمّروا هذه الأرض، أن تؤسّسوا لبنیان حضاريّ، بل أن تعرفوا أكثر عن هذه الحياة الدنيا، كيف سيرورتها، وكيف صيرورتها. هذا «المثل» مشهّد مرثيّ، ولذلك قال: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾، ولم يقل: «إنما الحياة الدنيا»؛ لأنه أراد تقديم مشهّد. ومن أي أصل إلى هذا المشهّد؟ أصل إليه، من خلال مشهّد مألوف؛ لأن عقد المشابهة يكون بين طرفين؛ لتأكيد صفةٍ في الطرف الأول هي في الطرف الثاني. وظواهر الطبيعة التي يعرفها هذا العربي قد لا يعرفها الأوروبي الذي يعرف شيئاً آخر عن

الطبيعة، ولا يعرفها، ربما، الصينى ولا الهندى. وهذا الأمر مهم جداً؛ لأنه قال: ﴿كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ﴾؛ فاختلط يفيد التنوع. وهذا المشهد الذى أراد القرآن الإلهى أن يستعمله العرب، تنتهى الآية بـ: ﴿...لِقَوْمٍ يَنْفَكُونَ﴾⁽²⁴⁾، والتفكر نوعٌ من إعمال الذهن فى ما هو خارج الذهن. أرجو أن أكون قد وضحت المسألة.

د. حسام الدين درويش:

نعم، هذا سيفتح باباً لتوسيع السؤال واستثناؤه، دعنى أقول إن المسألة، الآن، هى العقل واللغة، أو الفكر واللغة. هنا يبدو معقولاً الحديث عن عقلٍ عربى، انطلاقاً من اللغة العربية. فإذا كان القرآن لغةً عربيةً، فذلك يعنى عقلاً عربياً. ودعنى أُؤسّس لسؤالى الاستفزازى بشيءٍ من التراث:

نعرف جميعاً المناظرة بين السيرافى ومتى بن يونس، حيث كان النقاش حول ما إذا كانت اللغة العربية - ممثلةً فى نحوها - تختلف أو تتمايز عن منطق اليونانيين، الذى هو أداة العقل عندهم. ووفقاً للسيرافى، المنطق اليونانى هو نحوهم، والنحو العربى هو منطقنا. من هنا، يمكن القول إن اللغة العربية منطقها، ومن ثم، عقلها الخاص. لكن، فى المقابل، يصبح من الصعب الحديث عن «العقل» بمفهومه الكونى؛ أى العقل بوصفه «أعدل الأشياء قسمةً بين الناس جميعاً»، بحيث يشملنى ويشمل الغربى والمسيحى واليهودى والملحد... إلخ. فإلى أى مدى يمكن القول إن العقل،

الذي نتحدث عنه هنا، هو مفهوم كوني؟ وبأي معنى هو عقل عربي يرتبط بهذه اللغة، وفقاً لمنطقها أو نحوها؟

د. سعد كمّوني:

نعم، عندما اخترتُ هذا العنوان لعملي، كنت أفكر في سؤال: كيف يعمل الذهن العربي في مواجهة الأشياء؟ كيف يتعامل مع التحديات؟ ولهذا، لم أعرف «العقل» تعريفاً فلسفياً، ولم أرجع إلى تعريفات الفلاسفة، بل رجعتُ إلى «العقل» في اللغة، إلى معاجم اللغة، وإلى استخدام العرب لمفردات العقل، سواءً وجدانياً أو في رسائلهم. فالعقل هو الإجراء الذهني الذي يُحكم الأشياء: مثلاً، «عقل الصحراء» هو من عرفها، قطعها من أولها إلى آخرها، فأصبح عارفاً بها، يعقلها؛ أي يُدركها. والعقل هو الحصن، هو الحماية. لذلك، يُقال: «معقل الجبال»، «معاقل المحاربين»، إلخ. فالعقل الذي قصدته هو هذا الإجراء الذهني الذي يُحيط بالأشياء ويضبطها ويربطها. ومن هنا جاء «عقال البعير»؛ أي الرباط. وأعتقد أن العقل - في اللغات الأوروبية - ليس له جذر يدل على «الربط» أو «الضبط»، بل له دلالة أخرى.

د. حسام الدين درويش:

على الرغم من أنني لستُ مولعاً كثيراً بالتحليل اللغوي للمفاهيم، أرى ضرورة التمييز بين التحليل اللغوي والتحليل المفاهيمي. فالمفهوم يختلف عن المفردة. المفردة لها محدودية في الاستخدام. والعقل الذي نتحدث عنه، هنا، مفهوم كوني، يُفترض

أنه يُطابق الـ *raison*؛ أي العقل الذي تتحدث عنه اللغات الأخرى. ولو لم يكن هناك مفهومٌ مشتركٌ، أو معنىٌ مشتركٌ، فما معنى الحديث عن هذه الكلمة أو تلك؟

وفي إطار هذا التمييز، وفي إطار التحليل اللغوي، يقال - مثلاً - إن مفهوم «الدولة»، على سبيل المثال، يشير، في بعض الثقافات، إلى التغير أو التبدل عبر مراحل، بينما يُراد به، في لغاتٍ أخرى، الثبات والاستقرار. العقل، أيضاً، في اللغات الأخرى كالفرنسية والإنجليزية، يرمز إلى «السببية»، وليس إلى «الربط» أو «عقل البعير». أما في الثقافة العربية، فالعقل يُفهم على أنه للجم، أو للحدّ من الشطط. ومن هنا، فإن التحليل اللغوي للكلمة العربية يجعل العقل العربي مقيداً أو محدوداً أو ملجوماً، بعيداً عن البحث، والانفتاح، والتحرّر، والتغيّر. لهذا السبب، كما تعلم، يشير مفهوم «العقل العربي» تساؤلاً: إلى أيّ حد يمكن أن يكون «العقل» عربياً أو غير عربيٍّ؟ وبأيّ معنى؟ فهذه النقطة، بالنسبة إليّ، مثيرة للاهتمام، لا سيما أن «العقل العربي» المذكور هو عقل «اللغة الإلهية»، وليس البشرية. فهو عقل اللغة التي أرسلت من الإله، وليس عقل الإنسان الذي يتلقى النص. والمقصود، هنا، ليس عقل المتلقي، وإنما عقل المرسل، وهو الله؟

د. سعد كمّوني:

أنا لا أقول بإكراهات المرسل إليه للمرسل. المرسل يرسل رسالة إلى المتلقين، لكن ما الضرورة التي أملت على المرسل أن

يرسل هذه الرسالة؟ أليس واقع المتلقين المتردي؟ وهذه الرسالة، أليس من المفترض أن تكون مفهومة؟ «هذا بيان للناس»، فإذاً يجب أن تكون مبيّنة، عند هؤلاء المتلقين. فاللغة التي خاطب الله بها هؤلاء الناس، أو من خلالهم، إلى العالمين، هذه اللغة، ألا تحمل مسوغاتها من واقعهم، ومن التحديات التي كانت تواجههم؟ لماذا أنتجوا هذه اللغة؟ كيف أنتجوا هذه اللغة؟

د. حسام الدين درويش:

بلغة يفهمونها.

د. سعد كمّوني:

نعم، أضف إلى ذلك، أيضاً، إن هذه اللغة التي خوطب بها هؤلاء، هي لغة تراكتت فيها لغات وثقافات وحضارات، من خلال التعاقب، والتثاقف، وبالأخص أن الإنسان العربي كان في حالتي ترحالٍ وحلٍّ دائمين، بحثاً عن الماء، ودونه «خرط القتاد»، كما يُقال، وكذلك فراق الأحبة، الطموحات، الأحلام... إلخ كل ذلك موجود في هذه اللغة، ويسكنها هذا الإنسان العربي. والله استخدم هذه اللغة. فأن تقول: هذا كلامٌ إلهيٍّ - عندما يحدثني الله عن الجنة، والنار، والماورائيات - فأنا لن أتدخل في الفهم؛ لأن تلك من المتشابهات. أما عندما يحدثني عن أمور الدنيا، فالمسألة تعينني، ويجب أن أفهمها، وأن لا أفسرها بالخرافات، أو أن أرجع أسرارها البلاغية إلى القدرة الإلهية. ليس هذا هو مضمون الرسالة. المهم أن «العقل العربي في القرآن» كان محاولةً مني

للتعرّف على الإجراءات الذهنية التي كان يقوم بها الإنسان العربي في مواجهة هذه التحديات، وما الذي ظهر منها في القرآن. بكلامٍ توضيحيٍّ، والله المثل الأعلى: أنت أستاذ، حين تدخل قاعة المحاضرات، لديك في ذهنك علمٌ كثيرٌ.

ما الذي تريد أن توصله للطلاب؟ هل توصل كل علمك؟ الذي يقتضيه وجودهم في هذه القاعة، هو الذي يحدّد ما الذي ينبغي أن يصل إلى الآخرين. هذا المتلقي مسكونٌ بتحدياتٍ يوميةٍ، وربما بشططٍ يوميٍّ، وأراد القرآن أن يوجّهه، وهذا هو «العقل»، هذا هو «الضبط» الذي أعنيه. سيظهر المتلقي من خلال تحليلي للنص. فمثلاً، قبل قليل، كنا نقول: لماذا قال: «إنما»؟ ولم يقل: «ما... إلا»؟ «ما.... إلا» تُستخدم في اللغة العربية عند هؤلاء العرب بمنطق لغتهم، عندما يكون المتلقي في موضع إنكارٍ أو شكٍّ، فنقول: «ما زيدٌ إلا كذا»؛ لأنه ينكر هذا. لكن «إنما» في «إنما زيدٌ كذا»؛ تعني أنك تعرفه. هذا هو المقصود بالإجراء العربي، الإجراء الذهني الذي سأعثر عليه في القرآن.

د. حسام الدين درويش:

جميلٌ. دعني أضع هذه الرؤية ضمن إطارٍ أوسع، وهي رؤيتك إلى «الوجود»، حيث هناك ترابطٌ وثيقٌ، وعلاقةٌ جدليةٌ إيجابية، بين «العروبة» و«الإسلام». وهذه أطروحةٌ لك، لطالما أثرتها. فهل يمكن وضع هذا ضمن تلك؛ أي ضمن رؤيةٍ أوسع؟ فما الترابط الوثيق أو العلاقة الجدلية الإيجابية أو «الجدل الإيجابي» بين العروبة

والإسلام؟ وهل يمكن القول إن هذا الترابط الوثيق قد حصل في لحظة تاريخية، وأن العرب لم ينهض لهم شأن إلا مع الإسلام؟ ومن ثم، هل من الضروري أن يستمر هذا الارتباط؟ ماذا عن غير العرب في الإسلام؟ وماذا عن غير المسلمين في العروبة؟

د. سعد كمّوني:

أقول، وأنا مسؤول عن كلامي: الإسلام نتاج للعروبة. هذا كلام خطير! وسأوضح ما أقصد: هل هذا يعني نفي ألوهية الإسلام، أو نفي ألوهية النص القرآني؟ كلا. كنا نتحدث، قبل قليل، عن المعنيين بالرسالة، ومن خلال استقامتهم، ومن خلال الصراط المستقيم الذي يسرون فيه، يكونون «البشرية جمعاء». هل جرت الأمور هكذا؟ بالطبع لا. التغيير لا يحدث هكذا بقرار، بل هو مسؤولية الإنسان العربي أن ينجز مهامه، وأن يحقق قدراته التي تمكنه من التوجه إلى البشرية. هذه كانت «قدوة»، لكن هذه هي المبادئ: «هذا صراطي مستقيم فاتبعوه»، وقد جاءت هذه الآية بعد ذكر المحرمات. ما أبرز هذه المحرمات؟ هي المحرمات المشتركة بين جميع الأمم، جميع البشر؛ مثلاً، ألا يتزوج أمه، أو أخته، أو ابنته؛ فكل الأمم هكذا، وتأكيداً هو تأكيد إنسانية الإنسان. وهذه ميزة عروبية/ عربية؛ فعندما أقول: «بين العروبة والإسلام»، فأنا لا أتحدث عن «القومية»، ولا عن مشروع سياسي، بل عن مشروع إنساني، مشروع نهضوي للإنسان العربي، يمكنه من الانسجام مع الجهود الإنسانية من أجل تقدّم الإنسان، ومن أجل حياة حضارية

أكثر أهمية. العروبة، بما هي عليه من وعي حضاري، هذا الوعي الحضاري اعتمل بالثقاف، بالنضج، الذي بلغته، مثلاً، مع «دار الندوة»، ومع النص القرآني.

لقد ذكرتني بقول لـجرجي زيدان، قال: الذي يقرأ الشعر الجاهلي، يكون كمن تعرّف على باقة من الزهور أُلقيت من وراء سور. فنحن، من تنوع الأزهار، ندرك أن ما وراء السور «حدائق غناء»، لم تصلنا منها إلا هذه الطاقة من الزهور. فأنا أقول: إن القرآن، بهذا المستوى النصي الراقي، لا يمكن أن يكون قد نزل على «جهلة»، أو على «أميين» بالمعنى الشائع؛ أي أغبياء. هذا المستوى الراقي من البلاغة، ومن التوصيف، والتشبيه، والوعود، وتحميل المسؤولية؛ كلها تدل على أن وراء هذا السور كانت هناك «حدائق غناء». فمن يقرأ، مثلاً، في مشاريع الظاهرة الطليعية، كما تحدثنا، سابقاً، يرى أنها موقفٌ ضدّ الانهدام. الشعر، الشنفرى، على سبيل المثال، قال:

أقيموا بني أمي صدور مطيكم فإنني إلى قوم سواكم لأميل
وإذ يُحدّد صفات القوم الذين يميل إليهم، تعرف أنه يميل إلى «مجتمع عادل». هذا التطلع إلى العدالة موجودٌ عند امرئ القيس، وعند طرفة، وعند عنتره، الذي عندما يحضرنا الآن، مثلاً، نقول: إن الثقافة تعيد صياغة الإنسان، فعندما تجد هذه القيم لدى عنتره، أنا لا أطالب باستعادتها أو الالتزام بها،

ولكن عندما تجد أن تأشيرة الدخول إلى القبيلة، يطلب من

القبيلة أن تعترف به، لا أن يُدير ظهره لها، كما فعل الشنفرى أو طرفة بن العبد. كان يريد من قبيلته أن تعترف به، يريد من شدداد أن يعترف بعنترة، فماذا الذي قام به؟ مجّد ثقافة القبيلة، مجّد قيمهم، وأخلاقهم، وقدراتهم، والتزم بها؛ فأبرز نفسه بطلاً، يستحق الجنسية. إذن، هذه العروبة تفاقمت، إلى أن أنتجت الإسلام، بل - بشكل أوضح - استحقت الإسلام. فهذا التعامل، هذا التفاعل مع الطبيعة؛ يعني الإنسان والحضارة - قبل كل شيء - هي موقفٌ: موقفٌ من المكان، وموقفٌ من الزمان، وموقفٌ من الإنسان.

د. حسام الدين درويش:

هذا يعني ردّ الإسلام إلى العروبة، لكن ماذا عن ردّ العروبة إلى الإسلام؟ ماذا عن العروبة غير المسلمة، أو غير الإسلامية، أو غير ذلك؟ هذه العلاقة الوثيقة، عندما تُقام بين العروبة والإسلام، إذا كان المقصود أن الإسلام نتاجٌ عروبيٌّ أو عربيٌّ، فذلك مقبولٌ. لكن ماذا عن العروبة غير الإسلامية أو غير المسلمة؟

د. سعد كمّوني:

نعم، وهذه هي الإشكالية التي يجب أن تُبذل الجهود الفكرية لحلّها، لا التلفيق، ولا أن نخفي، كما يُقال، الوسخ تحت السجادة، ونقول إننا نظّفنا. هناك من يسهم في بناء الحضارة، سواء كان وثنيّاً، ملحدّاً، يهوديّاً، مسيحياً... إلخ. هذا الذي أنتج الثقافة العربية، هل ننفر من شاعرٍ جاهليٍّ، مثلاً، لأنه ما كان إبراهيميّاً أو

«حنفيًا»؟ فهل ننفر من شاعرٍ نصرانيٍّ، ونقبل بشاعرٍ حنفيٍّ، أو العكس؟ هل ننفر من شاعرٍ وثنيٍّ، كنا نتعامل معه على أنه نتاج تلك المرحلة، من كلِّ أبناء تلك المرحلة؟ طيب، الإسلام، القرآن، عندما جاء، ألم يخاطب المسيحيين، وخاطب اليهود، وخاطب الوثنيين، وخاطب المشركين، وخاطب كل الأمم، وكل الشعوب، على الأقل الموجودة في شبه الجزيرة العربية أو في المدى الحيوي للقرآن؟

الآن، وهذه مشكلة الفقهاء، عندما أمّموا الإسلام، بدل أن يكون كلّ دينٍ هو دين الإسلام؛ لأن «الدين عند الله الإسلام»، جعلوا للإسلام فقهاً، ووضعوا له أركاناً، فبات غير المحمدي، الذي لا يؤمن بأن القرآن كتابٌ من عند الله، موضع شكٍّ، مع أنه قد يكون اطلع على القرآن أو على سيرة محمد، لكنه لم يؤمن بمحمد نبياً، ولم يؤمن بالقرآن كتاباً منزلاً. ما المشكلة في ذلك؟ أحاسبه وأصنّفه حضارياً؟ لا، المسلم أو العربي غير المسلم، وهذه قد أُجيب عنها كثيراً في أدبيات القوميين، من قبل، سواء ميشيل عفلق أو أنطون سعادة أو غيرهما، ممن فكّروا في أن الجماعة التي تعيش، هنا، متنوّعة. فهؤلاء قالوا إن علاقة العرب بالإسلام ليست كعلاقة أي دينٍ بأي قومية؛ فالإسلام روح العروبة، وغيره. طيب، سيعلم المسيحيون العرب، إذا ما وعوا ذاتهم حقّ الوعي، أن الإسلام لهم ثقافةٌ قوميةٌ يجب أن يتشبّثوا بها. هذه شعاراتٌ لا تنفع. يجب أن يعمل المسيحيون العرب والمسلمون

العرب من أجل بناء حضاريٍّ جديدٍ، بغض النظر عن الخلفيات العقدية، طبعاً، هذا وذاك سيستثمر مخزونه الثقافي، من أجل تصويب أو تجويد أو تحسين نوعية الحياة.

د. حسام الدين درويش:

أثناء حديثك، خصوصاً في البداية، كان هناك السؤال الذي ربما كان شكيب إرسال أول من صاغه بهذه الطريقة، والذي ما زال حاضراً دائماً، وما زال هو المحرك الأساسي للفكر العربي عموماً: لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم؟ إلى أي حد ترى أن هذا السؤال هو السؤال الأساس، السؤال الأول؟ ولماذا ما زال الفكر العربي يحاول، دائماً، الإجابة عن هذا السؤال؟ وأثناء حديثك أيضاً، طرحت سؤال: كيف نجح محمد وفشلنا نحن؟ فإلى أي حد هذا السؤال، بهذه الطريقة، مفيد؟ طبعاً، يمكن أن نصل إلى أطروحتين متناقضتين: الأولى، الحل بالعودة إلى...، أو بتكرار كذا... إلخ؛ والثانية، الحل بعدم التكرار؛ أي أن نكون أبناء عصرنا، أي مسألة الأصالة والمعاصرة.

د. سعد كمّوني:

صحيحٌ، والحديث ذو شجون حول هذه المسألة. أنا عندما أقول: «لماذا نجح محمد وفشلنا نحن؟» لا أعني تكراره. محمد نجح؛ لأنه كان ضد السنّة؛ القرآن الكريم أخذ مأخذاً على العرب أنهم إذا قيل لهم: «اتبعوا ما أنزل الله»، قالوا: «بل نتبع ما ألفينا عليه آبائنا»؛ فهذا مأخذٌ على العرب. فجئنا نحن بعد محمد،

واعتمدنا سلوك محمد وصحابة محمد وآل بيت محمد منهاجاً نسير به، فلم نصل إلى أي مكان، أو وصلنا إلى ما وصلنا إليه. فإذاً، هنا مبرر أو مسوّغ هذا السؤال: لماذا نجح محمد؟ لأنه لم يكن كذلك؛ لأنه حارب الاتباعية، وعزّز نقد الحياة اليومية، والفكر اليومي، وعزّز نقد الرسالات من قبل، وشذّبها بطريقة ما.

ليس محمداً، بل هذا هو القرآن. هذا سلوكه بين الناس. هل نجح استراتيجياً؟ ربما من الناحية الشكلية. لكن في الداخل، أنت يجب أن تستعرض كل ما يبدو أمامك على ذهنك، لأي سبب، لتصويب الذهن، وليس، بالضرورة، للقدرة على تغيير الواقع. هذا هو منتهى الأمل. ما الذي قام به محمد، وحركته بالضبط؟ وهذا ما أريد أن أستحضره. وهذا يصلح لكل زمانٍ ومكانٍ، لكن ليس كأحداثٍ، إنما كفكرة. محمد وقف موقفاً جذرياً من الحياة العربية، من الاجتماع العربي. وقف موقفاً شمولياً يشمل كل القضايا المتعلقة. عُرض على محمد أن يكون ملكاً فرفض، والتفت إلى تحديد العلاقة بين الزوج وزوجه، بين الابن وأبيه، بين الجار وجاره. فهذا هو المسلك الذي أدى به إلى بناء الحياة. وأيضاً «العلمية» - وإن كان مصطلحاً حديثاً - لكن المقصود هو استيعاب كل التناقضات القائمة في أرض الواقع والتصدي لها. فإذاً، هذا الموقف الجذري، الشمولي، العلمي، نعم، أريده لكل زمانٍ ومكانٍ. وهذا الموقف ليس اتباعياً. أنا لا أريد أن أكرّر مجتمع المدينة - قيل: 3000 شخص. أما اليوم، أتكلم بحجم الكرة

الأرضية. فكيف أستطيع أن آخذ الأفكار التي خُوطب بها الـ 3000، لأتحدث بها إلى المجتمع الإنساني كله؟

د. حسام الدين درويش:

متابعةً للمسألة نفسها، لنقل الكتاب الثاني في ترتيب حديثنا هنا - وليس، بالضرورة، في ترتيب كتبك - «الخطاب القرآني: القرآن مرجعية للخطاب النهضوي». يمكن تناول الإشكالية نفسها، بطريقة أخرى. فإذا كانت النهضة مترافقة مع الحداثة والتحديث والمعاصرة، وهي تعني أو تقتضي أن نكون أبناء زماننا ونتعامل مع مشكلاته، ثم نضع القرآن مرجعية؛ يبدو كأنك أوجدت تأويلاً يُظهر أن ما يُرى اتباعيةً هو، عملياً، ليس اتباعيةً على الإطلاق. لكن العودة إلى القرآن ليكون مرجعيةً للخطاب النهضوي أمر مستفزٌ للبعض، أيضاً. وهذا الاستفزاز الفكري والعقلي أمر محمودٌ، لا مذمومٌ. فهل يمكن شرح ذلك؟ أي إلى أي حد، وبأي معنى، يمكن الحديث عن القرآن بوصفه مرجعيةً للخطاب النهضوي؟

د. سعد كمّوني:

نعم، أنا لم أقل «القرآن مرجعية»، قلت: «مرجعية»؛ «مرجعية» هنا حالٌ، سدّ مسدّ الخبر، كونه مرجعيةً، وليس إخباراً عن القرآن بأنه مرجعية. إنه، في حال كونه مرجعيةً، فما الذي نريده منه؟ هذا هو الأمر. وأنا لا أدعو إلى أن نضبط الواقع، وفق قوانين دينية أو وفق نصوص، سواءً أكان القرآن أو غيره. لا، أنا أريد أن أفهم النصوص من خلال علاقتي مع الواقع الذي أعيش فيه. وهذا

سيختلف، طبعاً. في هذا الكتاب، استعرضت مواقف قرآنية، وتساءلت: لماذا عرضها محمد على قومه، مثلاً؟ ما الذي أرادته القرآن من وراء عرض قصة إبراهيم مع أبيه؟ في مسألة التأليه: ولدٌ كان يلعب في معمل أبيه - وهذا في النظام المعبدي معروفٌ، من هو أبوه، سيكون له سلطانٌ على المؤمنين بأصنامهم وغيره - فهذا الولد، الذي نشأ بين هذه الأصنام، وكبر، وطلب إليه أن يذهب لبيع هذه الأصنام في السوق، يبيعها آلهةً، فتعجب: كيف تكون آلهةً، وأنا أداعبها بقدمي؟ فلماذا عرض الله هذه المسألة على محمد؟ وما علاقتها بالمشروع الذي يحمله القرآن لمستقبل الإنسان العربي وغير العربي؟ وقد حاولتُ، في الكتاب الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، وهذا مهمٌ جداً، بزعمي على الأقل.

والمسألة الثانية: المسألة اللغوية. أنطلق من مقولة أحبها كثيراً لأرسطو: «ليس المهم أن تقول الحقيقة، ولكن المهم أن تقولها كما ينبغي أن تُقال». فما الذي يحدد كيف ينبغي أن تُقال؟ هذا سؤالٌ مشروعٌ، بلا شك. فالطريقة التي قال بها إبراهيم لأبيه، ليرفض تأله أبيه وسيطرته، وليبحث، من ثم، عن إله يرضيه، كانت اللغة مهمةً جداً. «إني أراك وقومك في ضلال مبين»، لم يقل له: «أنت في ضلال»، أو «أنت ضال». «إني أراك»؛ أي يمكن أن يكون لك رأيٌ آخر. فاللغة مهمةٌ جداً، أو الطريقة التي يُعتمد بها.

وكنت أرى أن الخطاب القومي، الخطاب الذي نتحدث فيه عن الفشل القومي، هو وراء كل هذه الأعمال. وما زلت منشغلاً

بهذا الهمّ. طبعاً، لا أستطيع أن أنقذ العمل القومي بمآسيه الكبيرة، لكن أستطيع أن أنقذ قناعاتي، على الأقل، وقناعات أشباهي، بأنه لا بد من بناء إنسانٍ عربيٍّ جديدٍ. فدائماً، ما نريده لحياتنا، ما نريده لأولادنا، ما نريده لمستقبلنا، لن أبحث عنه في النصوص، لكن سأتعلم، من خلال هذه النصوص، كيف نواجه التحديات، وإن تشابهت بعض فقراتها، وليس كل الفقرات.

د. حسام الدين درويش:

يمكن لفكرك كله أن يطرح سؤالاً عن الأساس الذي ينطلق منه، من ناحية، وعن الجمهور الموجه إليه، من ناحية أخرى. فإلى أي حدّ يعدّ هذا فكراً إيمانياً موجّهاً إلى المؤمنين، لكونه يتحدث عن «منهج الدعوة إلى الله»، و«دعوة الأقربين»، و«النهى»... إلخ. فهذه مفرداتٌ أو مسائل يبدو أنها تهّم المؤمنين، وليس في هذا عيبٌ. لكنني أميّز، هنا، بين فكرٍ إيمانيٍّ، بمعنى أنه قائمٌ على الإيمان بعقائد، بأفكار، بأشياء... إيمانٍ بالمعنى الديني هنا، وموجهٍ إلى مؤمنين؛ أي إلى من يشاركني هذا الإيمان فقط، وفكرٍ بحثيٍّ يتناول المسائل نفسها، لكن من منطلق المشترك الإنساني، وما يتحدث عنه العقل والمنطق، وما يمكن إثباته، وما يمكن نقاشه دائماً، وتناوله بالسؤال والبحث. من وجهة نظري، وهذا انطباعٌ للنقاش، للتفاكر حوله، فكرك ينوس بين الطرفين، ليس متموضعاً في طرفٍ واحد؟ عندما أقرأ بعض النصوص، أجد فكراً إنسانياً بالمعنى الذي ذكرت، وفي أجزاءٍ أخرى، أرى أنه مخصصٌ

لجماعة مؤمنة معينة. ما رأيك بهذا الانطباع؟ أرجو أن (لا) يكون استفزازاً كبيراً.

د. سعد كمّوني:

لا، ليس استفزازاً، بالقدر الذي أشكر فيه على هذا السؤال الذي سيفسح لي في المجال لتوضيح أمرٍ ما. مسألة الموقف الشخصي: إن كنت مؤمناً أو غير مؤمن، فهذا موقفٌ شخصيٌّ. أما من الناحية التي أنا مضطّرٌ إليها، لأنني أوّمن بها، فهي أنه من المستحيل أن تسعى من أجل بناء إنسانٍ عربيٍّ جديدٍ، وأنت تدير ظهرك للقرآن. السبب أنه يشكّل الجزء الأكبر من مكونات العقل العربي أو الذهن العربي، حتى لا يعترض علينا الذين يريدون عقلاً إنسانياً، ويرفضون فكرة «العقل العربي». مستحيلٌ أن نسعى من أجل بناء إنسانٍ عربيٍّ جديدٍ، ونحن متجاهلون لكلّ ما ينطوي عليه ذهنه. كيف يمكن أن نطوّر؟ هل كل ما ينطوي عليه ذهنه؟ طبعاً، ربما يكون هو تعامله مع القرآن على أنه كلامٌ مقدّسٌ للتبرّك فقط، وليس لأكثر من ذلك. هو لا يرى فيه مشروعاً نهضوياً، أو إضاءةً لتأسيس مشروع نهضوي. هل، في كل مرة، يجب أن نجدد أنفسنا علينا أن نعود إلى الصحابة، إلى الأوائل، إلى المفسرين الأوائل، أم يجب أن نستثمر ما تعلّمنا، وما تثقّفنا، وما فهمنا، وما يتحدانا الآن، وعلينا أن نستوعبه، ومنه نقرأ وننطلق؟ عندما أقول، أو أسمح بأن أُصنّف ما بين المؤمنين - وهذا ليس سُبّهً، كما ذُكر - لأنني أريد أن أفهم، وأريد أن يفهم المتلقّي لنصوصي أنني أتكلّم من

خلال أجوائه. هو يؤمن بكذا، طيب، تعال لنفهم: بماذا تؤمن؟ قبل يومين، ربما كنا نتجادل، أنا وصديقي، حول مسألة سيدنا إبراهيم، مثلاً، أنه عندما رأى الشمس قال: «هذا ربّي»، وعندما رأى القمر قال: «هذا ربّي»، طبعاً، لم تكن تلك المرة الأولى التي تظهر فيها الشمس في السماء الآرامية في ذلك الزمن، ولا القمر، ولا غيره. وفي النهاية قال: «وجّهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض»، لم يقل: «الله»، لم يقل: «وجّهت وجهي لله»، بل قال: «للذي...»، فقلت: هو لا يعرف الله. ولكن، السؤال المُقَضّ الذي كان يقلقه، بشكلٍ دائمٍ، هو: من أين؟ وإلى أين؟ ولماذا؟ الأسئلة العريقة المعروفة، التي تلحّ على كل إنسانٍ. إما أن ينحّيها، وإما أن يتفاعل معها. فهو وصل إلى هذه الخلاصة، ويمكن أن أصل إلى خلاصةٍ أخرى، أو أن أفكر بطريقةٍ أخرى، ممكن. ولكن اعرفها وارفضها، أو اعرفها واقبلها.

د. حسام الدين درويش:

بالانتقال إلى الكتاب الثالث «العلمنة والأسلمة، نعم ولكن»، يبدو العنوان مثيراً، أو «مستفزّاً». ويمكن القول إن الإجابة بـ«نعم، ولكن»، إجابةٌ فلسفيةٌ، لأنها تستبعد الـ«النعم المطلقة» و«اللا المطلقة». وأثناء حديثك، ميّزت، في إطار تناول علاقة العروبة بالإسلام، بين كونها مشروعاً ثقافياً (وهذا ما تتبناه)، مشروعاً حضارياً، مشروعاً فكرياً... إلخ، وكونها مشروعاً سياسياً، وهو ما لا تتبناه. سؤالي هنا: بأيّ معنى، يمكن أن تكون العروبة مشروعاً

ثقافياً، من دون أن تكون مشروعاً سياسياً؟ والسؤال الذي قبله وقد يكون مؤسساً له: إلى أي حد يمكن ويجب الفصل بين الاثنين، سواءً من حيث الواقع أو من حيث ما يجب أن يكون؟ هل يمكن، أصلاً، لمشروع ثقافي أن ينجح، من دون أن يكون، بمعنى ما، مرتبطاً بمشروعٍ سياسيٍّ؟ أو العكس؟ فهذه الثنائية أراها مثيرةً للتفكير.

د. سعد كمّوني:

المسألة، طبعاً، مثيرةٌ ومهمةٌ جداً، ويجب أن نتعامل معها بهدوءٍ، وبرودة العقل. فالمسألة هي: كيف نسمح للسياسي أن يستغل معتقدي من أجل تحقيق مآرب سياسية، حتى إن كانت نبيلة؟ يجب أن تكون شعارات ومسوغات العمل من أجل تحقيق هدفٍ سياسيٍّ سياسيّةً واقعيّةً، لكن أن نستغل معتقدات الناس، ونحرّض الناس لتحقيق مآرب سياسية، وإن كانت نبيلةً، فهذه مسألة لن توصلنا إلى أيّ مكانٍ، أو على الأقل، لن توصلنا إلى المكان الذي نريده لمجتمعاتنا ولأبنائنا.

المشكلة هي أن الخطاب القومي استغلّ العروبة، هو يريد مشروعاً سياسياً: بناء المجتمع العربي الاشتراكي الديمقراطي الموحد، وراهن على إمكانية تحقيق ذلك، انطلاقاً مما تنطوي عليه العروبة من عناصر جامعةٍ وموحّدةٍ وحضارية وتاريخية، مثل ما يشكّل الهوية القومية أو الهوية لهذه الجماعة من الناس، مثل الثقافة، والعادات، والتقاليد، والقيم، والأخلاق، والتعبيرات،

والإبداعات... إلخ. هذا النسيج المتماسك من هذه المنظومة القيمية هو ما شكّل العروبة، والإنسان يولد فيها، وينمو داخل هذه الثقافة، ويتطور بها. أما المشروع السياسي، فأصحاب هذا المشروع راهنوا على هذه العناصر في العروبة، فوضعوها، في المقدمة، وناضلوا أو عملوا، سياسياً، من أجل مآرب كانت تنحرف كثيراً عن مساراتها، أو عما يُفترض أن يكون مساراً لها ومصيراً. فطبعاً، إذا أردنا أن نجعل إنساننا، اليوم، جزءاً من الإنسان العالمي، فلا أسمح بتكرار التجربة السابقة.

أنا لا أريد أن تتكرر هذه التجربة، حتى وإن أخذت أسماء أخرى. فالتيار القومي العربي وصل إلى هزائم متتالية ومرعبة. طبعاً، نحن نتكلم عن الهزائم، ولا نتكلم عن الإنجازات. لهم إنجازات عظيمة جداً، ومهمة جداً، ولا تثريب عليها. لكن الهزائم الحضارية، الآن، تضعنا على شفير الهاوية، وربما هي مرحلة ضرورية، أو ممرٌ إجباريٌّ لا بد منه. وكذلك الإسلام السياسي. فالمشكلة ليست مشكلة القوميين العرب، فقط، بل، أيضاً، مشكلة المسلمين السياسيين أو الإسلاميين، الذين طرحوا الإسلام لأغراضٍ، وقالوا: هذا هو الإسلام، وهذا هو الإيمان، وهذا هو أن نبني مجتمعاً بلا حدود، بلا وطن، يعني لا قيمة للأوطان، ويؤسلمون كل شيء؛ «إسلامية المعرفة»... إلخ.

د. حسام الدين درويش:

نتقل إلى مسألة العلمنة والأسلمة التي تناولتها، في إطار حوارٍ

ونقاشٍ جدِّي ورصينٍ مع أطروحات المفكر الراحل جورج طرابيشي، وله تعقيبٌ أو رسالةٌ منشورةٌ ضمن الكتاب أيضاً. إذن، «نعم»، هنا، ليست لأحد الطرفين، فقط، بل «نعم» لكليهما. فبأيّ معنى هناك «نعم للعلمنة» و«نعم للأسلمة»؟ وبأيّ معنى هناك استدراكٌ أو تحفظٌ أو «كلا» لكليهما؟

د. سعد كموني:

لا أريد لا كلاً ولا نعم، حتى أنا من الأساس مرتبكٌ أمام هذه المفردات. يا أخي، العلمنة حادةٌ جداً، وكذلك العلمانيون. أنا أتحدث عن العلمنة السطحية، من دون تعمقٍ فيها. هي شكلٌ مغرٍ؛ لأنها تنطوي على كثيرٍ من الحرية. حتى أنني كنت أقول، حرصاً على دين محمد، لن أنتخب إلا العلمانيين، لماذا؟ لأنني أشعر بقيمة الحرية، لكن، طبعاً، التجارب الغربية الأخيرة غير مشجعة. بالنسبة إلى الأسلمة، طيب، من قال لك إن هذا هو المشروع الإسلامي؟ محمد طرح دولة الرسول في المدينة، وهذه الصحيفة لم تُذكر في القرآن، يعني ليس مشروعاً إلهياً، وتم التخلي عنه بعد سقوط هذه الصيغة المهمة جداً، والتي تعدّ الأولى في الكلام عن حقوق الإنسان أو التنوع بين الناس. المطروح علينا بفكر أبو الأعلى المودودي، أو محمد إقبال، أو سيد قطب، أو غيرهم بتنوعاته، ويقولون إنهم متطورون ومختلفون، أو فكر الخمينية وما لحقها من أذرعٍ في حياتنا. كل هذا لا يرضيني ولا يرضي تطلعات أي كائنٍ عربيٍّ أو إنسانيٍّ يتطلع إلى مجتمع ما بعد الحداثة، مجتمع

الذكاء الاصطناعي، مجتمع الفتوحات العلمية غير المحدودة التي تجعل الإنسان على كل شيء قدير.

د. حسام الدين درويش:

في نقاشك مع جورج طرابيشي، كان الطابع انتقاديًا ونقديًا. وجورج طرابيشي هو أحد صقور العلمانية. فمقابل «الإسلام هو الحل»، هو يتبنى شعار «العلمانية هي الحل». ومقابل «الجهادية الإسلامية»، هناك «الجهادية العلمانية»، بوصفها «جهادية دنيوية». سؤالي هنا: إلى أي حد ترى أن نقاش فكر هذا المفكر القدير الذي يتخذ شكلاً حاداً أو «متطرفاً» هو السياق المناسب لطرح هذا الموضوع؟ ألا يؤدي ذلك إلى التنفير من هذا الطرف أو ذاك، من الأسلمة أو الإسلام ومن العلمنة أو العلمانية؟

د. سعد كموني:

المطلوب هو الخروج على هاتين المفردتين، بما يدلّان عليه من مفهوم؛ لأنهما باتتا مباحثتين، ونشرتا إباحيةً فكريةً كبيرةً. هذا التطرف والتصلب العلماني والجهادي، ربما يكون مفيداً في مراحل تأكيد الذات؛ يعني المسلمون يريدون تأكيد ذاتهم، من خلال هذه النخبة الجهادية، والعلمانيون يريدون تأكيد ذاتهم من خلال نخبتهم وطروحاتهم. طيب، انتهينا من مسألة تأكيد الذات، ماذا بعد؟ هل سيبقى هؤلاء العلمانيون والإسلاميون متعايشين ظهراً لظهير، أو وجهاً لوجه؟ أليس من سبيل آخر بيننا، إلا قاتل أو مقتول؟ أريد مجتمعاً يوفر لي إمكانية الخطأ، أو يحميك مني ويحميني منك،

هذه المنظومة التي أريدها أولاً وأخيراً، ولها جذورها في العلمانية، ولها جذورها في الإسلام. لكن الذي يجري بين العلمانيين والإسلاميين هو أنهم يتحاورون ظهراً لظهير، أو قنبلة لقنبلة، ونحن نريد أن نتجاوز هذه المسألة. المرحوم جورج طرابيشي كان ينتقد حتى عدم قدرة أهل الشام على أن تكون هناك مقابر تجمع المسلمين والمسيحيين واليهود وكل الأصناف، في مقبرة واحدة. لماذا أنا المسيحي يجب أن أدفن في مقبرة بعيدة عن المسلمين؟ إذا كان المطلوب أن ندفن جميعنا في مدفن واحد، يجب أن أصل إلى هذا، من دون أن يكون هناك قانون يلزمني بذلك. هذه المشكلة بيني وبينه، هو يريد قوانين تلزم الناس بسلوك ما. حتى إنه كان يتساءل، دائماً، في كل جولة حديث: هل أوروبا علمانية، لأنها كاثوليكية، والعرب لا يمكن أن يكونوا علمانيين؛ لأنهم مسلمون؟

د. حسام الدين درويش:

هو في رده على هذه المسألة في الرسالة الموجهة إليك، يوضح فيها رأيه في هذه المسألة المثيرة. سأتعامل مع هذه الرسالة من منظور أنها استمرارٌ للحوار بينكما، حتى بعد رحيله. ومن حقنا أن نعرف رأيك في رده. وفي ذلك الرد، يشدد على أنك إما فهمت غير ما قصد، أو عكس ما قصد. ومن ذلك نقطة حديثه في النقاش، في الكتاب، أن أوروبا تقدمت لأنها مسيحية. فهو لم يقل ذلك. فإلى أي حد ترى أن هناك فهماً مغايراً لقصده المعلن؟ أنت كنت

متلقياً للنصر، ومن ثمّ، أنت منتجٌ للمعنى، ولست مجرد متلقٍ بالمعنى السلبي؟ إلى أيّ حد ترى أن لديك فهماً مغايراً للفهم الذي لديه، أو عكسه، كما قال عموماً، وفي هذه النقطة خصوصاً؟
د. سعد كّموني:

أنا كنت أتفق معه كثيراً، وطبعاً، نحن نريد أن نقدّم ما نختلف عليه. أما ما نتفق عليه، فهو كثيرٌ وواضحٌ، والذي نضعه أمام الناس هو ما نختلف عليه، وهذا من حق الناس. هو لم يكن حاداً إلى هذا الحد، لكنه كان يستفزني كثيراً، عندما يقول تجربة مصطفى كمال أتاتورك في القضاء على اللغة، والقطيعة التي أحدثها أبناء شعبه مع تاريخهم، من خلال تبديل الحرف العربي الذي كان يُستخدم إلى حرفٍ لاتينيٍّ؛ فهذا الأمر كان معجباً به. وهنا كانت المشكلة بيني وبينه حول اللغة، مع أنه كان متخصصاً في اللغة العربية، وله ترجماتٌ، وأنا أعرف حماسه للغة. صار يقول إنك تقول عني هذا القول، وهو يستغرب، وأنا أقول له: لا أحاسبك، لست في محكمةٍ، أنت حرٌّ في أن تقول ما تقول. لكن، بالنسبة إلى هذه المسألة التي كان معجباً بها، كنت أستغرب كيف يمكن أن نلغي هذا الحرف العربي، مثلاً، حتى نقطع الجيل الحديث عن تراثه، ونحرّمه من قراءة هذا التراث، عندما نقدم له كتابات بأحرف لاتينية، أو بأحرفٍ جديدةٍ نخترلقها نحن. ومن ثمّ، جيل بعد جيل، كما حصل في تركيا، يكون على قطيعة مع تراثهم، وتراث الإسلام، وحتى تراث أرطغرل.

فكيف تريد هذه العربية؟ هو يقول لي: أنا لم أقل هذا. قلت له: الذي كتبته يقول ذلك. أعرف أن جورج طرابيشي لا يريد هذا، لكن النص يقول غير ذلك، وهذا سيبقى. قال لي: أنت محق في هذا. وأنا اكتفيت بهذا. اعتبرت أن هذا تواضع العالم، عندما يقول لي أنت محق، وأنا أجل هذا الموقف. أنا أرى أموراً ممكن أن تؤدي إلى النتيجة التي كان يريدوها هو. مثلاً، إذا كانت القطيعة يجب أن تحصل بيننا وبين التاريخ العربي، وتقتضي أن نغيّر الحرف العربي، وهو بالنسبة إليه أمر سهل، فليكن.

د. حسام الدين درويش:

دعني أنتقل إلى مسألة لغوية. هو يقول، في نهاية الرسالة: «تطبيق مفهوم العلمنة على اللغة العربية ليس مطابقاً لواقع الأشياء، ولا بد من استبداله بمفهوم العصرنة». ص 151. أو التعليق سريعاً على مسألة الاستبدال. أنت تعرف أن الباء يجب أن تدخل على المَترُوك، لكن من الصعب التقيد التقني بقواعد اللغة العربية مع فعل استبدال. وغالباً، عندما أواجه هذه المشكلة أضع «حل محل». أما سؤالي الآن فهو: بأيّ معنى يمكن القول إن تطبيق مفهوم العلمنة على اللغة العربية ليس مطابقاً لواقع الأشياء، وما البديل؟ هل العصرنة هي البديل؟

د. سعد كمّوني:

سأقول، باختصارٍ شديدٍ: يقول أدونيس القرآن صادر اللغة العربية، وشحنها بمفاهيم ومفرداتٍ وتعابير وابتكاراتٍ، إلى آخره.

هذا قول أدونيس. جورج طرابيشي لم يقل هذا حرفياً، لكنه كان مؤمناً بذلك. لهذا، يقول إن عصرنة اللغة هو انتزاعها من هذه المفاهيم، أو انتزاع اللغة من هيمنة المفاهيم القرآنية والإسلامية التي تهيمن عليها. فكل كلمة في اللغة العربية المتداولة الآن، نجد خلفها آية أو حديثاً أو مأثورة معينة. فهذه المسألة لا أعتقد أنها تحل بهذه الطريقة.

د. حسام الدين درويش:

دعني أنتقل إلى وضع المرأة، ومنظور الإسلام والإسلاميين لها. وهذه المسألة أثيرة لدى مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ليس (فقط)، لأن مديرتها الدكتورة ميادة من النساء الفاعلات والرائدات في مجالها، بل، (أيضاً)، لأنها تجسد الامتحان الأكبر والأهم للفكر الإسلامي، وهو الامتحان الأخلاقي، والامتحان العملي المتعلق بمسألة كيفية التعامل مع الآخر عموماً. والآخر الذي نتحدث عنه هنا يكون ويمثل نصف المجتمع: المرأة. دعنا أولاً، كمدخل للموضوع، نقول إنه يوجد حديث في الكتاب عن مدى أهمية وأولوية هذا الموضوع، فلم وكيف هو مهم؟

د. سعد كموني:

مسألة مكانة المرأة في الحياة يجب أن تكون رئيسة، حتى يكون المجتمع حضارياً. فلن يكون حضارياً، إذا كانت المرأة متنحية، والمرأة هي نصف المجتمع، فإذا كان نصف المجتمع مشلولاً، فكيف تطالب المجتمع بالمشي؟ هذا من ناحية. من

الناحية الثانية، أنا أتحدث عن «ما ملكت أيما نكم»، وهذه المفردة أعتقد أنها فُهمت خطأ. أنا لا أنفي أنه كان هناك عصر استرقاقٍ، وعصر بيعٍ وشراءٍ للعبيد وغير ذلك، لكن لم يأتِ في القرآن من يشجع أو يحث على الاسترقاق أو الاستعباد أو غير ذلك. ولم يثبت عن الرسول أنه كان يسيي النساء.

د. حسام الدين درويش:

مارية القبطية ليست سبياً، بمعناه الحقيقي، بل هدية؟

د. سعد كموني:

«هدية»، نعم أخذها وكرمها وتزوجها. كتب السيرة تقول إنه تسرى بها، وأنجب منها وغير ذلك، قبل الهدية.

د. حسام الدين درويش:

أنت تشدد في كتابك على أن أولى القضايا التي تحتاج إلى إعادة النظر هي قضية الحرية عموماً، وحرية المرأة خصوصاً.

د. سعد كموني:

أحسن، وكيف نمضي من دون ذلك؟ المرأة التابعة للرجل لا تنتج، والرجل الذي يستتبع المرأة لا يستطيع أن يحدثني، أو ينبغي ألا يحدثني عن مستقبلٍ مزهرٍ. هذا الإنسان متمرسٌ في الاستعباد والاستتباع، ولا يحمل أفكاراً للتطلعات والحرية. المشكلة مشكلة علمٍ ووعيٍ وعقلٍ وجهلٍ وغير ذلك. طالب بالحرية، قل للجاهلة: أنت حرة، فتبدأ بخلع ثيابها، لكن ليس هذا هو المطلوب، ليس هذا الذي نريده. عندما نقول «المرأة الحرة» يعني حرية التفكير

وحرية الاعتراض على التفكير، وحرية اتخاذ القرار، أيضاً. لماذا أريد أن أمنح المرأة حريتها؟ هي التي تريد أن تكون حرة، ليس أنا الرجل الذي أمنحها هذه الحرية، ولا هي يجب أن تطالب الرجل بأن يمنحها الحرية، كيف يكون ذلك؟ هذه ستكون مدينة لمن منحها هذه الحرية، وهذه «الحرية» قد تكون فلتاناً.

د. حسام الدين درويش:

أعود، هنا، لأربط هذه المسألة بالمسائل الأخرى التي كنا نتحدث عنها. هناك شبهة في كل الأديان، ومنها الإسلام، أو خصوصاً الإسلام، أنها قد تنتج، غالباً، موقفاً سلبياً من المرأة. في كل الأديان، هناك ما يسمى بالأصولية. وقد نشأ مفهوم الأصولية في إطار الحديث عن البروتستانتية والإنجيلية، لكنه ظهر، أيضاً، في الكاثوليكية، والأرثوذكسية، والبوذية، وطبعاً الإسلامية، هناك أصوليات دينية، دائماً، وهذه الأصوليات، غربية وشرقية، لها موقف سلبى من المرأة. ما السبب؟ هذا لا ينفي أن هناك مواقف دينية، انطلاقاً من الإسلام أو المسيحية أو غيرها، تتخذ موقفاً مغايراً، لكن، دائماً، هناك في الأديان اتجاهات تتخذ من الدين أساساً للاعتداء على المرأة، للانتقاص منها، ولعدم الاعتراف بمساواتها، ولجعلها تابعة وأدنى وغير حرة. أنا معك، حين قلت: كيف تكون حرة أصلاً؟ كيف يمكن أن تكون مسلمة، إذا لم تكن حرة؟ كيف يكون لديها دين وأخلاق، إن لم تكن لديها حرية الاختيار؟ فمن المفترض أن تكون الحرية هي الأساس في الدين والتدين والأخلاق.

لذا أود أن أسألك عن هذا الرابط، الجزئي والنسبي، بين التوجهات الأصولية أو المناهضة لحرية المرأة، أو لتمتعها بحقوقها، والأديان، كيف تفسره؟ أحد التفسيرات هو أن الأديان نشأت في سياقات تاريخية قديمة، حين كان المتدينون، وغير المتدينين، أفلاطون مثلاً، لا ينظرون إلى المرأة، كإنسانٍ كاملٍ، بل ككائنٍ من درجةٍ ثانية، أو كعبدٍ، أو غير ذلك. فالمسألة ليست متعلقة بالأديان بحد ذاتها، وإنما بفكرٍ نتج أو أنتج في عهدٍ سابقٍ، وهذه هي المشكلة. هذا أحد التفسيرات، وهناك تفسيرات أخرى. ما رأيك؟

د. سعد كمّوني:

بالطبع. لا نريد أن نخمّن كثيراً، لماذا هذه النظرة إلى المرأة؟

د. حسام الدين درويش:

هل توافق على وجود هذه النظرة؟

د. سعد كمّوني:

النظرة موجودة، لكن ما أريده هو أن هذه النقود يجب أن تُوجّه إلى فهم، وليس إلى النص بذاته. النص يجب أن يخضع للتأويل، وما لم أستطع أن أفهمه الآن قد أفهمه غداً، المتهم ليس النص. المتهمون هم المسلمون، فقهاؤهم وعلمائهم وأنسابهم، أيضاً، وكذلك الأصوليون من كلّ المذاهب وكل الأديان والمِلل، وكثير من الأساتذة. ونحن نعرف، وأنت تعرف، لك زملاء في الجامعات، وغيرهم، ذكوريون، مع أنهم يدّعون التقدم يوماً بعد يوم. كل هذه الهيمنة الذكورية قائمة، وقد يكون لها ما يبرّرها تاريخياً وببيولوجياً

وأوضاعنا السياسية والاجتماعية. المرأة أول ما يُستهدف عند الهزيمة، حتى في العصر الجاهلي، يعني العلامة الأولى على وجود الهزيمة هي في مهانة المرأة، فتكون هي الضحية الأولى. وستُعدُّ القبيلة أنها أهينت كرامتها بالمرأة. لذلك، عندما يُبشّر أحدهم بالأنثى، ظلَّ وجهه مسوداً وهو كظيم، يعني لها ما يسوغها تاريخياً.

أما التوجه أو القرآن، فأقول لك: هل كانت هناك إناث مع الذين بايعوا الرسول؟ نعم، كانت هناك إناث أيضاً. تحكي لنا السرديات والمرويات، أن عمر بن الخطاب كان يلقي خطاباً، ووقفت واعترضت امرأة كانت موجودة، فقال إن عمر أخطأ، وأصابت المرأة. إذاً كانت حاضرة في المجلس، وكانت المجالس تضم مسلمين وغير مسلمين، وذكوراً وإناثاً، على السواء، وكانت تطلعاتها تقدميةً ومتجاوزةً للعصر الذي كانت فيه. وكانت المرأة متقدمة، أيضاً، في عصر النبوة. وكان هناك مشروع نبوي، سجاح مثلاً.

د. حسام الدين درويش:

إذن ترى أن الدين في بداياته، في ذلك العصر، كان تقديمياً في هذه المسألة.

د. سعد كمّوني:

في الدرجات الأولى للسمو.

د. حسام الدين درويش:

دعني أطرح سؤالاً يتعلق بمسألة الجمع بين الفكر والشعر، بين الفكر والدراسات الفكرية والشعر، إلى أي حد يمكن لكل طرفٍ

أن يستكمل ما يقوله الآخر، أو أن يقول ما يكون الآخر عاجزاً عن قوله؟ أم هل هناك تناقض؟

د. سعد كمّوني:

جميل جداً أنك أتحت لي فرصة التعبير عن هذه المسألة. الحقيقة أن الشعر عندي، والرواية، وغيرهما، هما أول ما عرفت تقنياتهما في هذه الحياة. وكنت منسجماً فيهما مع كل الحماسة التي كانت قائمة في الواقع، ومع الثورة والثوار وعلى كل المستويات. وكان من السهل أن نحمل أشعارنا هجوماً ندمر فيه إسرائيل، ونحطم أمريكا والبيت الأبيض إلى ما هنالك. كان الشعر هكذا. ثم وجدت أن الأمور لا تحتاج إلى هذا، بل تحتاج إلى تعقلٍ وغيره. يعني، لم أكن متعقلاً، ولكن كنت أعبر عن اندفاعاتي ووجداني بهذه الطريقة الموزونة المقفاة. أما الرواية، فقد كانت مهمة، كانت شجرة في الرأس، لخصت تجربتي كلها، مثل تجربة درويش بين القدر والمصير. هذه التجربة، عندي، كانت صحيحة. هي كتيب صغير عن علاقتي بالأحزاب، مع الثورة الفلسطينية، مع العمل الوطني، مع المعتقلات، سواء الصهيونية أو العربية. المهم أنني اختصرت ذلك في هذه الرواية، التي قررت فيها، في النهاية، أن أكون ما بعد هذا الوجدان، أن أوقف هذه العاطفة؛ لأنها توصلني إلى التهور، والشعر هو تهور الثقافة.

د. حسام الدين درويش:

ما مشاريعك القادمة؟ فبالإضافة إلى 12 كتاباً التي سبق أن

صدرت، أعلم بوجود كتبٍ أخرى قيد الطبع والنشر، أو قيد التأليف والكتابة، ماذا عنها؟

د. سعد كموني:

على المستوى الفكري، هناك مسألة الابتلاء الإلهي يجب أن أدرسه، وقبل أن أصل إلى الابتلاء الإلهي، أدرس الآن - وهو قيد الإنجاز تقريباً - التذكر والتفكير بوصفهما منهجين للتعامل مع الكون، ومظاهر الكون، وأثاث الكون برمته. هذا قيد الإنجاز، من الآن إلى حين، إذا أراد الله.

د. حسام الدين درويش:

استكمالاً للسؤال السابق عن مشروعك أو مشاريعك، أود أن أسألك عما قد يصح القول إنه مشروعك، بوصفه جزءاً من وجودك أو امتداداً لوجودك، رغم أنه وجودٌ مستقلٌّ: وهو الدكتور والفيلسوف خالد سعد كموني، ابن حضرتك. إلى أي حد ترى تأثير وتأثراً بينك وبينه، ولا سيما عندما اقتبست من هايدغر، أو غيره؟ والدكتور خالد يرگز، هو أيضاً في أبحاثه، على الجانب اللغوي حتى في الفلسفة. إلى أي حد ترى تقاطعاً واستمراراً وتأثيراً وتأثراً في هذه المسألة؟ تعرف، حتى في المهن، في الثقافة العربية، هناك شيءٌ من التوريث. فإلى أي حد ترى هذه العلاقة، بكل أبعادها؟

د. سعد كموني:

طبعاً، عندما اختار أن ينحو هذا النحو، قلت له: أنت اخترت الطريق الأصعب، لكن مواده الأولية موجودة، المكتبة التي كانت

في البيت سبب اختيارك. لذلك، كان خياره إسعاداً لي؛ لأنني سأستطيع أن أقدم له ما يريده. غير أن يختار الكيمياء أو الفيزياء أو غيرها، وكان ناجحاً ومتقدماً بهذا أيضاً. فما الذي أريد أن أقدمه له؟ لا شيء سيتفقت من هيمنتني بالكامل، وهو الآن مستقل، تماماً، وربما بات يؤثر بي بالقدر نفسه الذي كان مني. هو شخصية أخرى، وهو منفعلٌ وأحاول، من موقع الصداقة بيني وبينه، أن أحدّ من انفعالاته.

التأثير والتأثر. أنا أقرأ ما يكتب، بشغفٍ، وهو يقرأ ويتابعني، وكثيرٌ من اندفاعاته الفكرية لا ألومه كثيراً عليها، لكن أحاول أن أحدها. وطبعاً، ما زال هو لا يوافقني، وما زال كثير الاندفاع، ويتمنى أن يكون بيده سيفاً، وأنا لا أتمنى ذلك.

د. حسام الدين درويش:

دكتور سعد كموني، شكراً جزيلاً لك على هذا اللقاء الجميل والثري، وأتوقع وأتمنى أن يكون مفيداً وممتعاً للجميع.

د. سعد كموني:

شكراً جزيلاً لك، دكتور حسام، وشكراً للدكتورة ميادة كيالي، وللدار التي نعتزّ بها، وأعتزّ بأن كثيراً من مكوناتي الذهنية ساهمت فيها هذه الدار ومنشوراتها. شكراً، وإلى لقاءٍ آخر، إن شاء الله.

الفصل الثامن

إخاء الأديان

في الأصول المؤسسة له في التراث الإسلامي⁽¹⁾

د. حسام الدين درويش - د. محمد حبش

د. حسام الدين درويش:

في تضادٍّ مع ذهنية التكفير وصدام الحضارات، وبالتوازي مع أفكار مقارنة الأديان وحوار الأديان ومفاضلة الأديان وتوحيد الأديان واتحاد الأديان... إلخ، وبالتقاطع مع أفكار التسامح

(1) بدأ هذا الحوار بلقاء حوارى جمعني مع الدكتور مع محمد حبش، شاركت فيه الدكتورة ميادة كيالي، في إطار مشاركة ونشاطات مؤمنون بلا حدود في معرض أبو ظبي الدولي للكتاب، 2024، الذي انعقد في الفترة 29 نيسان/ أبريل - 5 أيار/ مايو. وتجدون التسجيل الكامل للقاء على اليوتيوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=iZE7inP0-Rg&t=2760s>

ثم جرى الاتفاق على إعادة إجراء الحوار، حول الموضوع/ الكتاب ذاته، بصيغة المراسلة الكتابية. وهذا ما جرى فعلاً، ونتج عنه هذا النص الحوارى.

والمحبة وقبول الآخر واحترامه ومودته، يطرح الدكتور محمد حبش أطروحة «إخاء الأديان»، في كتابٍ يحمل العنوان ذاته، وقد صدر عن مؤمنون بلا حدود عام 2021. وفي الحوار التالي، أحاول تقديم أطروحة الدكتور محمد حبش حول هذا الموضوع بإيجازٍ، ومناقشة أهم الأفكار المتعلقة بها، وبحث أهم الاعتراضات عليها أو الانتقادات الموجهة لها، بغرض تعميق النقاش المتوازن في هذا الموضوع.

د. محمد حبش:

أسمح لنفسي في بداية الحوار أن أبين للقارئ الكريم بهجتني بدخول هذا الحوار مع الباحث والمفكر الدكتور حسام الدين درويش؛ فالحوار هنا ليس بين صحفيٍّ وكاتبٍ، بل بين مشروعين فكريين، يلتقيان ويفترقان، يجمع بينهما الإيمان بدورٍ حقيقيٍّ للأمة العربية والإسلامية، والإصرار على تحقيق شراكتها في المشهد الحضاري، كما يجمع بينهما الإيمان العميق بحق الناس في الاجتهاد والرأي والاختلاف.

وأجد من المناسب في مستهل هذا الحوار أن أهنئ الدكتور حسام الدين درويش على خطوته الجريئة في إطلاق منتدى تفكير للحوار والثقافة ونجاحه في جمع فريق متميز من المثقفين الذين يعيشون في الحوض العربي الألماني، ويتبادلون فيه الثقافة والتفكير مبشرين بولادة جديدة لأفق معرفي حضاري يصل ابن سينا وابن رشد بهيغل وفيورباخ، ويبشر بمنصة فلسفية ومعرفية تتسامى على

أطماع السياسة والجغرافيا، وتجمع الإرادة الخيرة على الشاطئين المتلاعنين خلال تاريخ طويل.

د. حسام الدين درويش:

أشكرك، جزيل الشكر، على كلماتك الطيبة، وأود، بدايةً، معرفة قصة كتابك «إخاء الأديان»: متى، وكيف ظهرت، لديك، فكرته؟ ومن ثم، كيف تطورت وتبلورت إلى أن أصبحت كتاباً. وما أطروحتك الرئيسة في هذا الخصوص؟

د. محمد حبش:

منذ نشأتي في مدارس التعليم الشرعي، كان تحكمني فكرة غايات الرسل؛ فالمسألة في الإسلام تشكل ثلث الإيمان، حيث يجب على كل مسلم أن يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، وأمام هذه الحقيقة الاتفاقية، فإن عليك أن تعلن، بوضوح، إيماناً تاماً بالكتب والأنبياء، وهذا ما يفعله المسلمون كافة، لكن الشروحات التي ألقاها التراث على نص الإيمان جعلته في غير معنى، وبدلاً من أن يكون الإيمان بالرسول والكتب مدخلاً لبناء أوثق العلاقات مع 87% من سكان الكوكب الذين يؤمنون بالأنبياء والرسول والأديان، فإنك تجد نفسك مدعواً إلى تكفير الجميع، والظعن في إيمانهم وإنكار عقائدهم وبيان ضلالهم، ووجوب العمل على التحذير من هذه الديانات ومن أتباعها ومن عقائدها، واعتبار ذلك شرطاً للدعوة إلى الله.

وفي إزاء ذلك يستمر تأكيد وجوب احترام أربعة كتب ضائعة

محرقة غير موجودة و25 شخصاً في غابر التاريخ، وردت أسماؤهم في القرآن ولم نهتد أركيولوجياً لأي أثر حقيقي لهم في الأرض. وهكذا تتحول العقيدة الراسخة في الإيمان بالأنبياء والكتب من منصة جامعة للبشرية إلى فكرة هامشية منهكة تدعو إلى احترام أشخاص غامضين هلكوا في الدهر، ولا علاقة لهم من قريب ولا من بعيد بهذا العالم الذي يموج بالأديان والعقائد. فما معنى أن نتمسك بالإيمان بالأنبياء والكتب ونعدّها رأس الإيمان، ثم لا يكون لهذا الإيمان أي أثر في صناعة المحبة في الأرض؟ وهل تعبّدنا الله بالإيمان بأنبيائه والإساءة إلى أتباعهم؟ وما معنى أن يخلق الله البشر وهو يعلم مصائرهم إلى الجحيم، ثم يكرر الخلق المرة بعد المرة؟ هذه الأسئلة وغيرها جعلتني أندفع لدراسة الوعي بعقيدة الإيمان بالأنبياء، ورأيت أنه لا يستقيم على الإطلاق تصديق هذه الأفكار الاتهامية للخلق إلا عبر قدر كبير من سوء الظن بالخالق سبحانه، وهذا لا يستقيم في منطق إيمان عقلائي، مطلقاً.

وأما سؤالك عن الفكرة، فقد بدأت بالفعل من المعاناة، لقد تلقيت تعليماً دينياً تقليدياً، ووقفت على التعليم العميق لثقافة الولاء والبراء، لقد بدا واضحاً أن الثقافة الدينية السائدة تأمر بكراهية الآخرين حتى يدخلوا في الدين الحق. وفي حديث منسوب للبخاري أن الله يأمر آدم يوم القيامة أخرج بعث النار، فيقول يا رب وما بعث النار؟ فيقول من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعون!!! وهكذا فإن التربية التقليدية تحرض ضد 999 بالآلاف من سكان

الكوكب، فكيف يمكن أن ننبي المحبة في الأرض، ونحن نشحن الأجيال الآتية بهذه الثقافة السوداء، وهو أمرٌ لا يمكن تبريره بترك الأمر للآخرة، وأن علينا حسن المعاملة في الدنيا، فهذه الفكرة سرعان ما يرفضها الطفل، فإذا كان الله الرحمن الرحيم لن يجد لهم مكاناً إلا في النار، فكيف يمكن أن يجدوا مكاناً في قلبي؟ ثقافة الكراهية لها منابت شتّى، لكن يجب الاعتراف أنها تنمو بشكلٍ مرعبٍ في الثقافة الدينية الأحادية، حين يتوقف اللقاء والحوار والإخاء، وتنفجر ثقافات الكراهية، وهذا ما يجعل الحديث عن إخاء الأديان على رأس واجبات الإصلاح لبناء مجتمعٍ رشيدٍ.

د. حسام الدين درويش:

لا يقتصر كتابك على تسويغ أطروحة إخاء الأديان، بواسطة الدعوة إلى إحسان الظن بالله، بل يذهب إلى ما وراء ذلك، ويقدم أدلةً (دينيةً) من القرآن والسنة والإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع والاستصحاب، إضافةً إلى الاستناد إلى ما سميتها مبادئ الفطرة والفترة والعدل الإلهي ورسالة آدم وعيال الله. كما تحدثت عن المواقف الأخلاقية من إخاء الأديان والمواقف الفقهية المؤيدة والمعارضة لهذه الأطروحة. وسؤالي، هنا، هو: ما الحجج الرئيسة التي تستند إليها في دعم تلك الأطروحة؟

د. محمد حبش:

يبدو موقف الذين يتحدثون عن إخاء الأديان ضعيفاً في الوسط

المحافظ، وسيرمي أصحاب هذا التفكير، بسهولة، بالكفر والزندقة والعبث بثواب الدين، ويفضل كثير من أصدقائي أن نتحدث عن الإخاء الإنساني، ولا نمس إخاء الأديان؛ لأننا، في الواقع، نواجه ثوابت من النص لا تقبل الجدل، وإذا جئتهم بآية في التسامح، جاؤوك بأكثر من ذلك في التعصب والتشدد. لكنني، في الحقيقة، مختلف، تماماً، في هذه المسألة، وأرى أن الأدلة الشرعية كافية ووافية، وهي، دون شك، أكثر من الحجج التي يستخدمها الإقصائيون. وقد رصدت الفصل الأول، في الكتاب، لبسط الأدلة من مصادرها في مسألة إخاء الأديان وقبول العمل الصالح من كل دين، والنجاة في الآخرة لكل مجتهد نبيل، وقد توسعنا في الأدلة من مصادرها العشرة التي أشرت إليها في سؤالك، وهي الكتاب والسنة والقياس والإجماع والاستحسان والاستصلاح والعرف والذرائع والاستصحاب وشرع من قبلنا. وعلى سبيل المثال، فإنه قد تكرر في القرآن الكريم في أربع عشرة عبارة ﴿مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾، ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾، ﴿تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾، وقد وردت هذه التأكيدات الواضحة مراراً لدى الإشارة إلى علاقة القرآن الكريم بالنبوات الأخرى وبالكتب السماوية المنزلة، ومن ذلك مطلع آل عمران: ﴿...أَلَمْ (80) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (255) نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ (3) مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ (4)﴾

وفي الصيغ، جميعاً، تذكر الكتب السماوية بغاية الإجلال

والاحترام، وأنها تصدق القرآن الكريم ويصدقها، ولم يرد أي نص صريح في القرآن الكريم يفيد أن هذه الكتب قد نسخت أو بطلت أو فشلت أو تحولت إلى نصوص ضلالة، وإنما هي نصوص وحي إلهي يحمل مضامين تربوية عالية، وهي، كالقرآن الكريم، كلمة الله، ونوره وهده، وإن كانت الإشارة قد وردت في الكتب، جميعها، أنها نورٌ يهدي، وليس قيداً يأسر، وأن الأحكام تتغير بتغير الأزمان، وأن لكل أمة جعلنا شرعةً ومنهاجاً. وفي تأكيد هذه الحقيقة، وردت نصوص واضحة في القرآن الكريم في سورة المائدة، وهي من آخر سور القرآن الكريم نزولاً، وشأنها أن تكون ناسخة لا منسوخة، ومنها الآية الكريمة: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّكَاسَ وَأَخْشَوُا اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِإِيمَانِكُمْ قِليلاً وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿44﴾﴾. والآية صريحة وواضحة بأن التوراة كتابٌ عظيمٌ من الله، فيه هدى ونور، وأنه مصدرٌ للحكمة والنور، وأنه هديٌ أخذ به النبيون والربانيون خلال التاريخ، ومن المدهش أن هذه الآية ختمت بالنص الذي استخدمه الجهاديون دوماً: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، وهو يعني أن هذه النصوص السماوية متساوية، وهي تملك دوراً متشابهاً خلال التاريخ، وعندما يحكم بها الأنبياء والربانيون، فهي ملزمة لسائر الرعية، وهي قانونهم وحياتهم، لكنها

تتطوّر مع القرون، وتحتاج، في كل عصرٍ جديدٍ، لشرعةٍ ومنهاجٍ ينسج على منوال مقاصدها. وفي الآية دعوة أهل الكتاب للاحتكام إلى التوراة والعمل بمقاصدها، وهي تشتمل على القيم والفضائل، كما أنّ فيها من أحكام الشرائع التي تتجدد وتتغير بتغير الأزمان.

ومن المؤكد أنّ القرآن الكريم أشار إلى بعض محاولات من الكهنة وغيرهم لتحريف بعض نصوص الكتاب أو معانيه. ولا يمكن فهم ذلك على أنّه إلغاء لما في الكتب الأولى من هدى ونور، وإنّما هو بمنزلة التنبيه إلى المحاولات المستمرة لاستغلال النص الديني التي لا تتوقف، وقد حاول الأشرار فعل ذلك في القرآن نفسه.

وعلى المستوى المسيحي، وردت آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٤٧). والآية صريحة بأن الإنجيل كتاب الله، وأنّه مصدر أحكام وإلهام، وفي تطبيق الإنجيل، أيضاً، نزلت الآية الكريمة ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾، والمقصود مقاصده وغاياته التي دعا إليها، ومن المعلوم أنّ الإنجيل ليس فيه شريعة، بل موعظة ونصيحة، ومع ذلك فقد جاء الوعيد شديداً على الذين لا يحكمون بما أنزل الله فيه، والمقصود، بطبيعة الحال، المقاصد وليس الأحكام. وفي الآية دعوة للمسيحيين للاعتصام بدينهم، وتطبيق ما فيه من الفضائل التي تشترك فيها الديانات، وهو إقرارٌ جليّ بإخاء الأديان وتساويها وتكاملها وبناء بعضها على بعض.

والأدلة كثيرةٌ وقد أوردناها بطولها متقابلةً مع أدلة المانعين، ولا يسع أحدٌ أن يلغي اجتهاد الآخر في المسألة، ونحن نتبع أحسن ما أنزل إلينا من ربنا، ونختار لزماننا وعصرنا ما يناسبه من خيارات المفسرين والفقهاء.

د. حسام الدين درويش:

تبدو أطروحة «إخاء الأديان» جديدةً كل الجدة من ناحية، وذات رباطٍ وثيقٍ وحضورٍ أصيلٍ في كل الحضارات والثقافات، قديمها وحديثها، من ناحيةٍ أخرى. فما الذي يعنيه مفهوم إخاء الأديان تحديداً؟ وكيف نميزه عن المفاهيم الأخرى السائدة المختلفة عنه، والقريبة منه، والمنافسة له، في الوقت نفسه، مثل مفاهيم: حوار الأديان، وحدة الأديان، المقارنة بين الأديان... إلخ؟

د. محمد حبش:

من المؤكد أن لكل مصطلحٍ حمولةً إيديولوجيةً مباشرةً، كما في حوار الأديان ووحدة الأديان وتوحيد الأديان ومقارنة الأديان، وهذا كله غير مرادٍ، ولا أشعر أنه يحقق رسالتي في الإخاء الإنساني. فمقارنة الأديان وحوارها لن ينتهي إلا إلى تبادل الريب، وتشكيك المحاور بخصمه. وأما وحدة الأديان وتوحيدها، فهو مشروعٌ فاشلٌ وغير واقعيٍّ، ولن ينتج عنه إلا دينٌ جديدٌ يجمع تشوهات وتناقضات لا تجتمع في سياق. ولقد اخترت مصطلح إخاء الأديان الذي يحمل مفهوم الإخاء والاحترام للمختلف الديني، أياً

كان دينه وموقفه الاعتقادي، ومن الممكن، تماماً، أن تقوم كل جهود إخاء الأديان تحت عنوان «لكم دينكم ولي ديني». ويجب الاعتراف أن إخاء الأديان، بالمعنى الذي يقصده هذا الكتاب، غير موجودٍ على سبيل الحقيقة، كمنهج متكاملٍ، وإنما تجد بعض ممارساتٍ تخدم هذه الحقيقة، وهنا تتعين الإشارة إلى نقطتين اثنتين:

الأولى: إن الغاية الإنسان لا الأديان، لكن اختيار إخاء الأديان محوراً للدراسة كان بسبب غياب هذا الأفق، وغياب الإخاء سيولد تلقائياً الكراهية، ومن ثم، فإن الحروب الدينية التي صبغت التاريخ على شاطئ المتوسط، وفي العمق الأوروبي والإسلامي أيضاً، كانت نتيجة حتمية لغياب مشاعر الإخاء والاحترام بين أتباع الأديان. وقناعتي أننا لن نصل إلى أي إخاء إنساني طالما استمر التحريض الديني على الآخر المختلف، بالشكل الذي تدرسه المعاهد الشرعية الإسلامية والمعاهد اللاهوتية المسيحية واليهودية.

الثانية: أجد لزماً علي أن أعترف أنني اعتمدت أسلوباً رغائياً في شرح المسألة، ولا يمكنني وصف هذه الدراسة بالحياد الموضوعي التام، بل إنني أعترف لك بأن بها قدراً من التبشير الواضح لفكرة إخاء الأديان. وفي هذا السياق، فإنني بالفعل أستعمل الدليل المرغوب، وأقوم بتأويل الدليل المرفوض. وهذا الأسلوب الذي يبدو انتقائياً ومتناقضاً مع الأصول العلمية للبحث

العلمي هو موقفٌ حتميٌّ للتعامل مع تراثٍ واسعٍ وعريضٍ، وفيه ما فيه، من المتشابه والمنسوخ والمشكل والمؤول والمقيد والمجمل والمبهم والخفي. وهذه المصطلحات، على قسوتها ورفض رجال الدين المعاصرين لها اليوم، مصطلحاتٌ علميةٌ منصوِّصٌ عليها بهذه العناوين، تماماً، في علم أصول الفقه في باب واضح النص ومشكله، وخاصةً في اختيار السادة الحنفية.

لقد تحقق قدرٌ جيّدٌ من الإصلاح على المستوى الاجتماعي، وباتت لقاءات الأديان، وتعاون أبنائها، وحواراتهم، جزءاً من طبيعة التحولات الاجتماعية، لكن لم يتحقق ما يكفي على المستوى التربوي، وحين نمارس الإحسان في الذين كفروا، ومعاملتهم بالودّ والبرّ والقسط، كما يشير القرآن الكريم، لكن نعتقد، في الوقت نفسه، أنّهم سيُضَلَّون ناراً وقودها الناس والحجارة، كلما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليدوقوا العذاب، فإنّنا لا نزيد أن نقول: إنّنا طيبون، لكن الله غاشمٌ وماكرٌ ومافقٌ!! وهو يستدرجهم في الدنيا، ليمارس عليهم ساديةً أبديةً، وهي قيمٌ مدمّرةٌ للبنيان الأخلاقي، بكل تأكيد، ولا يمكن، من وجهة نظري، تبريرها إلا بتعسفٍ يعصف بالمنطق كله. ويجب التأكيد أننا لا نقصد، في هذه الدراسة، الحديث عن اللقاءات البروتوكولية بين أتباع الأديان، وتشجيع التعايش والمودة، وبناء ثقافة المواطنة، فهذه، كلها، مقاصدٌ نبيلةٌ، وهي تجري باستمرارٍ، وعلى مستوياتٍ كثيرةٍ، لكننا نهدف هنا إلى البحث في الجذور،

وإلى تصحيح الوعي بعلاقة المسلم بالآخر المختلف على أساس تربويٍّ واعتقاديٍّ، وليس وفق الحاجات الاجتماعية والقانونية. لقد تعودنا على رؤية شيوخ وكهنةٍ على المنصات يلتقطون الصور التذكارية، لكن هذه الابتسامات العريضة، حين ننصرف إلى مواقعنا التقليدية، سرعان ما تتحول إلى ابتساماتٍ صفراء، وربما غلفناها بعبارة «سنستدرجهم إلى حيث لا يعلمون»، و«ذرهم في غيهم يعمهون»، وغيرها من العبارات التي تشي بما نتبادل في قلوبنا من تهيمٍ وريبٍ لا يرجى معها قيامٌ، وهو، بالطبع، ما نتصوره من الآخرين، حين يمارسون لقاءات الأديان دون قناعةٍ بنبل هذه القضية.

د. حسام الدين درويش:

أراك تركّز كثيراً على مسألة أن القرآن يذكر الكتب السماوية بغاية الإجلال والاحترام، وأنها تصدق القرآن الكريم ويصدقها، وأنه لم يرد أي نصٍّ صريحٍ في القرآن الكريم يفيد أن هذه الكتب قد نسخت أو بطلت أو فشلت أو تحولت إلى نصوص ضلالة، وإنما هي نصوص وحيٍ إلهيٍّ يحمل مضامين تربويةً عاليةً، وهي، كالقرآن الكريم، كلمة الله ونوره وهده. وأظن أن معظم المسلمين، وربما جلّهم أو كلهم، يتفقون معك في هذه النظرة. في المقابل، أنت تعلم أن النظرة الشائعة لدى المسلمين هي أن الكتب السماوية المسيحية واليهودية الموجودة، حالياً، محرّفة، ومن ثمّ، فإن كل الكلام الإيجابي الوارد عنها في القرآن لا يصدق على تلك

الموجودة حالياً. وكما أشرت أنت، محققاً، القرآن، نفسه، يتضمن إشاراتٍ إلى بعض المحاولات الكهنوتية لتحريف هذا الكتاب السماوي أو ذاك. فكيف يمكن لأطروحة إخاء الأديان أن تتعامل مع رؤية عموم المسلمين للأناجيل والتوراة الموجودة، حالياً، على أنها محرّفة ومنحرفة ولا تستحق أي إجلالٍ أو احترام؟

وانطلاقاً من رؤية ترنسندنالية للحقيقة والاعتقاد؛ أي للشروط المؤسسة لهذين المفهومين، يمكن القول بوجود مفاضلةٍ وتراتبيةٍ في كلِّ اعتقادٍ وفي كل تبينٍ لحقيقةٍ ما. ووفقاً لتلك المفاضلة أو التراتبية، الصريحة أو الضمنية، يكون مضمون ما أعتقد بصحته هو الحقيقة، وما يخالفه أو يناقضه باطلاً أو أقل حقيقةً. وبالتأكيد، ينطبق ذلك، أيضاً وخصوصاً، على الاعتقاد أو الإيمان الديني وعلى الحقيقة الدينية. وسؤالي، هنا، هل هناك توترٌ أو تناقضٌ أو تنافرٌ بين وجود تلك المفاضلة أو التراتبية وأطروحتك عن إخاء الأديان؟ هل تتضمن تلك الأطروحة القول بالمساواة بين الأديان في درجة الحقيقة أو الخلاص أو الخيرية أو الصحة... إلخ؟

د. محمد حبش:

في المنطق الاستدلالي المؤسس لفكرة احترام الكتب الدينية للأديان، أعتقد أن نصوص القرآن الكريم الصريحة التي قدمناها، قبل قليل، وهو ما بسطنا القول فيه، في الفصل الأول من الكتاب، كافيةٌ للجزم بوجوب احترام الكتب الدينية للأديان التي جاء القرآن مصدقاً لما فيها. وفي عهد الرسول الكريم، أشار القرآن الكريم

باستغرابٍ لموقف رجال الدين اليهود الذين يحتكمون إلى القرآن، وقال: وكيف يحكمونك، وعندهم التوراة فيها حكم الله، ثم يتولون من بعد ذلك، وما أولئك بالمؤمنين. والآية واضحة في أن حكم الله كان موجوداً في هذه الكتب في عصر الرسالة، على الرغم من محاولات التحريف الذي ذكرها القرآن نفسه.

لكن احترام هذه الكتب لا يعني اتباعها ضرورةً. فالمسلم مأمورٌ باتباع القرآن واحترام الأديان، ووقوع التحريف أو محاولات التحريف على التوراة والإنجيل لا يغض من قيمتهما، بل يوجب النظر بحذرٍ، وهو ما يطلب من المؤمن، في كل حالٍ، ولا توجد مشكلةٌ كبيرةٌ، نظراً إلى أن فكرة النص المقدس، في المسيحية، مختلفةٌ قليلاً، فهم لا يرون الكتاب المقدس نصّاً إلهياً محسوماً تلقاه المسيح، بل هو كتابات التلاميذ. وهم يقرّون، باستمرارٍ، بوجود الاختلاف بين هذه النسخ، ويتقبلون إمكانية الاختيار منها، وهذا ما يفكك عقدة أسوار النص وقيوده، لصالح فهم مقاصده ودلالاته.

وإخاء الأديان ليس معنياً بالجدل اللاهوتي الذي يهدف إلى إثبات الحقيقة الموضوعية، بل يتعامل مع الواقع بأكبر قدرٍ من الرؤية الإيجابية، ويترك أمر التحقيق الوثائقي لخبراء التاريخ والمكتبات. ومن هنا، فإن إخاء الأديان لا يطالب المسلمين بالحكم على موثوقية كتب الأديان، وليس علينا تكلف تحقيق أسانيدها ورواتها، فهذا شأن أصحاب الديانة، وإنما تتلخص رسالة

إخاء الأديان في البناء، إيجابياً، على ما يتوفر من هذه الوثائق لصالح الإخاء الإنساني.

وأما النقطة الأخرى التي أثارها سؤالك حول تفاضل الأديان أو مساواتها، فهو اعتراضٌ وجيهٌ، ومن المنطقي أن نقول إن فطرة الدفاع عن المعتقد الديني، وتفضيله على معتقدات الآخرين، هي فطرةٌ سليمةٌ. ولعل أوضح تعبيرٍ لها، في التراث الإسلامي، هو ما نقله ابن الحاجب عن السلف، واشتهر أنه الإمام مالك: قولي صوابٌ يحتمل الخطأ، وقول غيري خطأً يحتمل الصواب، فهذا الوعي الاجتهادي منطقيٌّ، تماماً، ولا نريد في إخاء الأديان أكثر من هذا. فمن حق كل أحد أن يعتقد بصواب اعتقاده، ويدافع عنه، لكن في إطار احترام الرأي الآخر وإعذار المخالف، والاعتصام بالضعف البشري الذي يعني احتمال اكتشاف يقينٍ آخر.

إن ما كتبناه عن مساواة الأديان هو حكمٌ اجتماعيٌّ، وليس لاهوتياً. والمقصود توفير فرصٍ متساويةٍ في الحياة والتعبير عن الرأي، ومنح المخالف حقه الكامل في الإعذار، وليس الجزم المنطقي بانسداد سبيل التمييز، ووجوب التسليم بصحة كل اعتقادٍ، وهو ما يقتضي تصويب المتناقضات، وهو محالٌ.

د. حسام الدين درويش:

جميلٌ، لكن من قال بهذا القول من قبل؟

د. محمد حبش:

الشائع أن إخاء الأديان خيارٌ ضيقٌ يختص به الفقهاء الذين

ينزعون منزعاً عقلاً نبيّاً، ويقدمون العقل على النقل، وهم، في هذه الحالة، قليلٌ ونادرٌ، لكن الواقع يقول غير ذلك، ويمكنني أن أصنف المتحمسين للقول بإخاء الأديان في العالم الإسلامي في أربع مجموعات:

المجموعة الأولى هي مجموعة الصوفية من الفقهاء والعلماء والحكماء، سواء أكان توجههم الصوفي على أساس إغفار الخلق في إنفاذ ما أمر به خالقهم، أو على أساس حضور الله تعالى في كل ذاتٍ جميلةٍ وجليلةٍ الأمر الذي يجعل الناس، جميعاً، موحدين وعابدين، ولو لم يحسنوا التعبير عن ذلك. ومن هؤلاء الأئمة ابن عربي والتلمساني والجيلاني وابن سبعين والقنوي وأبي الحسن الشاذلي وغيرهم كثيرٌ لا يحصون.

المجموعة الثانية هي فلاسفة الإسلام الكبار الذين اختاروا منهج الإحسان في الخلق والسمو بالنص الديني من التفسير الظاهر إلى التفسير المقاصدي، وقبلوا إخاء الأديان، إيماناً بعدل الله وشمول رحمته، وتنزيهاً له عن العبث والظلم، ومنهم ابن سينا والفارابي والسهوردي والبيروني والكندي وابن رشد وابن باجه وابن طفيل.

المجموعة الثالثة هم الفقهاء الإنسانيون الذين جعلوا احترام الإنسان غايةً وقصداً، وقبلوا إخاء الأديان، إيماناً بالخير الإلهي في كل خلقه، ومظهراً للسمو الاجتماعي والحضاري، ومنهم إخوان الصفا وجلال الدين الرومي والسلطان المغولي أكبر شاه والملك

الكامل الأيوبي، وفي عصرنا محمد إقبال ومالك بن نبي وروحيه غارودي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وحسن الترابي وجودت سعيد.

المجموعة الرابعة هم فقهاء الشريعة الذين عملوا مع الدولة الإسلامية، خلال التاريخ، وفي الواقع المعاصر، وأنتجوا لها نصوص القوانين التي تحكم الناس، واستمروا يطورونها باستمرار. وقد قبلوا إخاء الأديان، عملاً بمقاصد الشريعة العليا، والتزاماً بالقانون الدولي. ومن هؤلاء اللجان التشريعية والأسرة البرلمانية في (52) دولة إسلامية من أصل (57) دولة إسلامية. فهذه الدول الإسلامية، كلها، قد انتهت إلى دساتير واضحة تنص على الحرية الدينية، وتكفل حق الاختلاف والتنوع، وتلتزم الدولة باحترام المختلفين ورعايتهم، وفي ضوء ذلك، تقوم الدول الإسلامية، كما بينها، ببناء دور العبادة لغير المسلمين أو تيسير إقامتها، وعد ذلك مسؤولية دينية ووطنية أناطها الله تعالى بمن يلي أمر المسلمين ويرعى ذمتهم.

وبكل تأكيد، فإن هؤلاء الفقهاء المشاركين، اليوم، في التشريع، وعددهم عشرات الآلاف من أندونيسيا إلى موريتانيا، يحرسون القوانين من أن يكون فيها تمييزاً ضد المختلف دينياً، ويصرون على النص الواضح بأن المواطنين سواء، ولا فضل لمسلم على غير مسلم إلا بالتقوى والعمل للصالح العام. كما يمكن ضم كثير من الشعراء والأدباء الذين كتبوا في الإخاء الإنساني،

حتى نشأ، في الأدب العربي، أدبٌ خاصٌ اسمه أدب الديارات، وهو يشتمل على القصص والأشعار والأمثال التي اشتهرت في حوارات المسلمين والنصارى في الأديرة والكنائس والصوامع، مما تزخر به كتب الأدب العربي. كما يمكن ضم مواقف نبيلة للخلفاء البارزين في التاريخ الإسلامي الذين أسسوا لهذا اللون من الإخاء بين الأديان، وخاصة الخلفاء الأمويون وعلى رأسهم عمر بن عبد العزيز، الذين أنشأوا أقوى العلاقات مع الكفاءات المسيحية، واستوزروهم، ووفروا لهم فرص التفوق والانطلاق، وفسحوا لهم المشاركة القوية في الحضارة الإسلامية. ونورد، هنا، بشكل خاص، أسرة منصور بن سرجون التي استمرت، من يوم الفتح إلى خلافة هشام بن عبد الملك، تتولى شؤون بيت المال، وقد اختتمت بأحد أفرادها البارزين جداً، وهو يوحنا الدمشقي وزير عمر بن عبد العزيز الذي كان معروفاً بشدة تدينه المسيحي، حتى رسمته الكنيسة قديساً فيما بعد. وكذلك ما قام به، في السياق نفسه، الخلفاء الأندلسيون والخلفاء الفاطميون. فقد تجاوز هؤلاء المسؤولية السياسية التي تفرض بعض المجاملات إلى الوعي العميق بالإخاء الإنساني، وتوفير الظروف لأفق أعلى من الحوار والمودة والإخاء. إننا إذن أمام مجموعة كبيرة من الخلفاء والعلماء والفقهاء والمشرعين الذين توصلوا إلى وجوب بناء الإخاء بين أتباع الأديان، حمايةً للتلاحم المجتمعي والهوية الوطنية، وتأكيذاً لمسؤولية الدولة في خلق جو من المساواة والعدالة، على صعيد

المجتمع، بكل تلوناته وأشكاله. ويجب القول إن رجال الدين، من الواعظين والخطباء وكذلك رجال الرواية عن السلف، لم ينظروا بهذه الودية إلى إخاء الأديان، وظلّوا يرتابون في كل سعي كهذا، ومن العسير أن نستخلص من الفقهاء موقفاً واضحاً في إخاء الأديان. ومع ذلك، فقد خصصت فصلاً خاصاً للإشارة إلى من سبق إلى ذلك من الفقهاء وهم، بالطبع، عددٌ محدودٌ.

د. حسام الدين درويش:

يبدو أن أطروحة إخاء الأديان التي تتبناها تتطلب إيقاف التوجه الدعوي أو التبشيري في الأديان، فهل تتبنى، بالفعل، هذا الموقف؟ وفي حال كانت إجابتك بالإيجاب، ألا يتعارض ذلك مع الروح الدعوية والتبشيرية للإسلام، وفقاً لنصوصه المؤسسة ذاتها؟ وألا يمثل ذلك عقبةً في وجه تبني تلك الأطروحة، من حيث إن الثمن الذي تتطلبه باهظٌ، لدرجةٍ تسمح بالتفكير في التخلي عنها؟

د. محمد حبش:

إن الدعوة إلى الله هي الدعوة إلى المحبة بين عباده، ويجب القول إن هذه الدعوة تعرضت للاغتيال، في التاريخ، عبر استعمال السيف لأسلمة الناس في عصور الجهاد، وما أفرزته تلك الحروب الضارية، فيما بعد، من شقاقٍ وقطيعةٍ وإرادة انتقامٍ، ومن مواقف كلاميةٍ واعتقاديةٍ كرسّت بين الناس القطيعة والتدابير. وفي العقود الأخيرة، تم استعمال المال أيضاً، حيث تم إنفاق موازناتٍ ملياريةٍ، عبر سفارات إيران والسعودية، تحديداً، لنشر الدعوة الإسلامية

المذهبية، وهو أمرٌ كان يعود ببعض المسلمين الجدد، ولكنه كان يتم على حساب شقاكات اجتماعية وصدماتٍ مذهبية ضارية، إضافةً إلى توليد حالةٍ من الإيمان الانتهازي، تحت عنوان المؤلفة قلوبهم.

والأمر نفسه مارسته المسيحية، تاريخياً، حين فرضت الإيمان بسيف الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش، ثم بقوة الاستعمار وسطوته، وما دار في فلكه من الجمعيات التبشيرية والتنصيرية، وقناعتي أن ذلك كله أبعد ما يكون عن مقاصد الدين الحق وغايات الرسل والدعوة إلى الله.

نعم، إن الدعوة إلى إخاء الأديان ستُفقد هذه الحملات مبرراتها وغاياتها، وستوقف التبشير المبرمج ضد بيئات الديانات القائمة، لكنها، في الوقت نفسه، ستحقق ازدهاراً أكبر للدعوة إلى الله، الذي هو ربّ العالمين وملك الناس وربّ الناس وإله الناس. وستنشأ، في ظلال هذه الدعوة، فرقٌ من الدعاة الذين يؤمنون بالمحبة والسلام والإرادة الطيبة من كل الأديان، وسيناضلون، معاً، لنشر المحبة والإشراق والفضيلة، ومواجهة الجريمة والفساد والظلم والفحشاء والمخدرات، بدلاً من النضال العاثر ضد أديانهم وأفكارهم واعتقاداتهم الموروثة.

شخصياً، لا أجد في دعوة إخاء الأديان ما يخرج قيد أنملة عن نصوص الدعوة إلى الله في القرآن: ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً، وقال إنني من المسلمين.

د. حسام الدين درويش:

تحدث عن أن (52) دولة من أصل (57) دولة إسلامية قد انتهت إلى دساتير واضحة تنص على الحرية الدينية، وتكفل حق الاختلاف والتنوع، وتلزم الدولة باحترام المختلفين ورعايتهم. أنت تعلم أن ذلك لا يشمل حرية عدم التدين أو الإلحاد. كما أن حق الاختلاف والتنوع، في هذا الخصوص، ليس متاحاً أو مصاناً ومحترماً، دائماً. انطلاقاً من ذلك وغيره، ألا ترى أننا بحاجة إلى مفهوم «الإخاء الإنساني» الذي يتضمن الإخاء الديني، ويتجاوزه إلى الإخاء بين المتدينين وغير المتدينين؟

د. محمد حبش:

إن ما أنجزته هذه الدول الإسلامية الـ 52 كبيراً وفعالاً، وهو يتطور، باستمرارٍ. وعلى الأقل، فإن النصوص الدستورية لا تحتاج إلى تعديلاتٍ جوهريةٍ لحماية الأديان، وتوفير الحرية الدينية. وعلينا الاعتراف بأن بعض القوانين لا تزال تحتوي على نصوصٍ في التمييز، لكن يمكن وصف هذه القوانين بأنها غير دستورية، وهي تتعدل ببطء. وحين تتوفر الإرادة السياسية، فإن التحول عنها إلى قوانين أكثر ملاءمةً للدستور هو أمرٌ ممكنٌ تماماً. وتعيش الأديان، على المستوى الحقوقي والتشريعي، في واقعٍ متقدمٍ من الحرية والاحترام وحقوق الإنسان، في بلادٍ إسلاميةٍ أساسيةٍ كمصر وتركيا وأندونيسيا وماليزيا والمغرب والإمارات وقطر ودول آسيا الوسطى. حتى في بلاد الشام والعراق ووادي النيل والشمال الإفريقي

وباكستان والهند، القوانين متقدمة على الوعي المجتمعي، والمعاناة في هذه البلاد سببها غياب القانون لا حضوره. ويبقى وتر أفغانستان إيران السعودية اليمن مسكوناً بالتمييز، رافضاً للحريات الدينية. وتراهن هذه الدراسة على أن التغيير قادم، لكنه لن يكون سهلاً. وتبقى نقطة واحدة في سؤالك، وهي: ماذا عن اللادينيين؟ بالتأكيد إنهم يواجهون قدراً كبيراً من الرهق الاجتماعي قبل المواجهة القانونية. ومع إيماني بحقهم الإنساني، فإنني لست متحمساً للمواجهة مع الجمهور لتعديل القوانين التي تعاقب على ازدياد الأديان، حيث يمكننا القول إن التوجهات الفلسفية اللادينية موجودة في هذه الدول الـ 52، ولها منابرها ومدارسها ودور نشرها. وكلمة السر الوحيدة المطلوبة هي عدم الاستفزاز، وبإمكان الفلسفة أن تعيش في البيئات المسلمة طويلاً، إذا ألزمت نفسها بعدم الاستفزاز، سواءً كان ذلك على نسقٍ حقوقيٍّ أو فلسفيٍّ أو اجتماعيٍّ.

د. حسام الدين درويش:

أنت تشير في كتابك إلى أن ما تهدف إليه هو الإخاء الإنساني، الإنسان، وليس الأديان. صحيح أنك تبرر تخصيص المفهوم ليطمحور حول العلاقة بين المتدينين، وليس بين كل البشر عموماً، بحجة أن الأديان لا تزال تشكل الوعي الجمعي لغالبية البشر، وأن ثقافة الكراهية والتدابير تنشأ، في الغالب، في مجتمعات الأديان، وتُبنى على أساس دينيٍّ، لكن ألا ترى أنه من الصحيح، أيضاً، أنه

بدلاً من الحديث عن إخاء الأديان أو الإثنيات أو المذاهب أو القوميات إلخ، ينبغي إعطاء الأولوية لمفهوم الإخاء الإنساني، وفقاً لمنظومة حقوق الإنسان؛ لأن ذلك المفهوم يتضمن مفهوم إخاء الأديان، ويتجاوزه، ليشمل جميع البشر دون استثناء؟ وألا ترى، أيضاً، أنه ثمة حاجة خاصة وملحة، في العالم العربي الإسلامي، إلى هذا المفهوم الإنساني الشامل، للإخاء، والذي ينبغي لفكرة المواطنة وللقوانين والتشريعات أن تتأسس عليه وتصونه وترتقي به نظرياً وعملياً؟ وفي كل الأحوال، ألا يتأسس مفهومك لـ«إخاء الأديان» على مفهوم «الإخاء الإنساني»، ويؤسس له، في الوقت نفسه؟

د. محمد حبش:

العلاقة بين إخاء الأديان والإخاء الإنساني علاقة تكاملي، وليست علاقة تضاد، بل يمكن عدُّ إخاء الأديان فرعاً من الإخاء الإنساني. ولا بد من ربط إخاء الأديان، في جميع مراحلها، بما يتم إنجازه في سياق الإخاء الإنساني. وقد بينت، في الكتاب، عدة مرات، سبب التركيز على إخاء الأديان. وربما يتعين علي القول إنني أمارس دوري بدافع الاختصاص في إطار معالجة ثغرة نازفة في سفينة الإخاء الإنساني. فقد بات من المؤكد أن الأديان هي من يصنع العقل الجمعي لمعظم المجتمعات، وأن الدين أقوى غرائز المجتمع، ولا يمكننا أن نفكر بالإخاء الإنساني، ونحن نتخلى عن مسؤوليتنا في إصلاح الخطاب الديني. إن أي دراسة إحصائية لمركز

التوجيه الأخلاقي والمجتمعي ستحملك على الاعتقاد بأن خمسين بالمئة من سكان الكوكب يقادون من معابدهم. ولا أمل في الإخاء الإنساني، طالما ظلت هذه المنابر تكرس الشعب المختار يهودياً، أو الكراهية الصليبية مسيحياً، أو الولاء والبراء إسلامياً، وطالما ظلت هذه المنابر تبشر بثقافة الحب في الله، والبغض في الله، على أساسٍ لا هوتيٍّ محضٍ.

لا نهدف، في إخاء الأديان، إلى بناء مودة بين الأديان، وبناء جبهة مقاومة ضد اللادينية. إذن، سنعود إلى المربع الذي ناضلنا ضده، وهو مربع الحب والولاء بين أبناء الطائفة، ثم كراهية الآخرين. الفكرة واعية، تماماً، لهذا المنزل الخطير، وهي تصرح بأن غايتها نزع ألغام الكراهية المرصودة على طول الحدود الدينية، والانفتاح، في الوقت نفسه، تجاه الإنسان.

د. حسام الدين درويش:

أصبح شائعاً تحميل الفقهاء والمشايخ ورجال الدين مسؤولية كبيرة عن السلبات في العالم الإسلامي. فعلى سبيل المثال، يرى الباحث الأمريكي التركي أحمد كورو، في كتابه «الإسلام، السلطوية والتأخر»، أن التحالف بين رجال الدين والفقهاء من ناحية، والخلفاء أو السلاطين ورجال السياسة من ناحية أخرى، هو السبب الرئيس لتدهور أو تأخر العالم الإسلامي وللسلطويات المنتشرة فيه. وعلى الرغم من حديثك الإيجابي عن فقهاء الشريعة الذين عملوا مع الدولة الإسلامية، خلال التاريخ، وفي الواقع

المعاصر، وأنتجوا لها نصوص القوانين التي تحكم الناس، واستمروا يطورونها باستمرار، والذين قبلوا إخاء الأديان، عملاً بمقاصد الشريعة العليا، والتزاماً بالقانون الدولي، يبدو لي أنك تحمل الفقهاء مسؤولية سلبية كبيرة في خصوص انتشار ثقافة الكراهية بين متديني الأديان المختلفة. وبكلمات أخرى، على الرغم من تخصيصك، في كتاب «إخاء الأديان»، فصلاً للإشارة إلى الفقهاء السابقين المؤيدين لفكرة إخاء الأديان، فإنك تنظر بعين الشك والريبة، عموماً، إلى هؤلاء الفقهاء. سؤالي هنا، لم هذه النظرة السلبية إلى الفقهاء ورجال الدين؟ ومن وجهة نظرك، ووفقاً لتحليلك وخبرتك، ما أسباب كون الفقهاء ورجال الدين المؤيدين لفكرة إخاء الأديان، والمتبنون لها، قلة، عموماً، وفي الأديان الإبراهيمية خصوصاً؟

د. محمد حبش:

أجد من الضرورة هنا أن أكرر ما قلته حول التفريق بين رجال الدين وبين الفقهاء. فرجل الدين هو رجل رواية، والفقيه هو رجل دراية. ورجل الدين معنيّ ببناء الآخرة، والفقيه معنيّ ببناء الدنيا. ورجل الدين يقود العبادات، والفقيه يقود المعاملات. ورجل الدين يتلو الأدلة، والفقيه ينتجها. ورجل الدين مصادره الكتاب والسنة، والفقيه مصادره الاستحسان والاستصلاح والعرف والاستصحاب وشرع من قبلنا وأشكال الإجماع المتعددة، وهي مصادر حاكمة على الكتاب والسنة تقيّد إطلاقها، وتخصص عمومها، وتقضي

بالنسخ والتشابه وغير ذلك من الأدوات الأصولية. ومع ذلك، فإن الفقهاء، تاريخياً، كانوا يعملون للدولة بمعناها الاجتماعي، وليس بالمعنى الاستبدادي. وقد كان النظام العالمي قائماً على الغلبة، وحق القوي في إزاحة الضعيف. وبهذا المعنى، فإن الفقه لم يكن شيئاً آخر، فلقد كانت رسالته، أيضاً، تمكين الدولة الدينية، وحماية الناس من شرور البغي الديني الذي تمارسه الدول الأخرى. لكن مع تحول الوعي السياسي إلى الدولة الحديثة، واعتراف الدول الإسلامية بالنظام الدولي، فإن الفقهاء سيكونون، بالتالي، في طليعة الوعي، ويقدمون للدولة، بمعناها الاجتماعي، الحلول الواقعية وستختلف فتاواهم، بكل تأكيد، في القرن الحادي والعشرين، عن فتاويهم في العصور الوسطى.

ولذلك، فإن الفقهاء، اليوم، (الفقهاء وليس رجال الدين)، يدعمون إخاء الأديان، وقد أوردنا، في الكتاب، عدداً من المواقف اللافتة المتقدمة، نقلاً عن الأزهر، وأبرز المنظمات الإسلامية الكبرى، وأبرز مفتي العالم الإسلامي. وهي وإن لم تصرح بإخاء الأديان، لكنها صريحة في رفض صراع الأديان وشقاق الأديان. وهذا خلاف الموقف التقليدي للفقهاء، في عصر الدولة الدينية، الذي كان يرى وجوب مقاتلة الكفار، ووجوب أن يجدوا فينا غلظةً، ويؤكد استمرار الجهاد إلى قيام الساعة، ويمنع الجنوح للسلم إلا عن ضرورة وحاجة.

ويجب التأكيد أننا نقصد، هنا، الدولة بمعناها الحقوقي

والدستوري والاجتماعي، وليس السلطة، بمعناها الاستبدادي الغاشم. ففي هذه الحالة، يقوم المستبد بالحفاظ على عرشه بكل الوسائل، وينشئ تحالفات مع الخطاب الديني المؤثر على الجمهور، وهو، في الغالب، الخطاب التقليدي الذي يقود الناس بذهنية التحريم، وليس الخطاب التنويري الذي يجعل على رأس مقاصده الحرية وحقوق الإنسان.

د. حسام الدين درويش:

اسمح لي بالإشادة بنزاهتك (المعرفية) التي تظهر في إقرارك الصريح والجريء بوجود نصوص دينية إسلامية رافضة لإخاء الأديان، وبأن المسلمين القائلين بإخاء الأديان يواجهون «ثوابت من النص لا تقبل الجدل»، وأنه إذا جئتهم بآية في التسامح جاؤوك بأكثر من ذلك في التعصب والتشدد. والسؤال هنا: كيف يمكن مواجهة هذا الأمر من المنظور المعرفي والديني؟ أنت تتحدث عن كون أسلوبك رغائباً، من حيث إنك تستعمل الدليل المرغوب، وتقوم بتأويل الدليل المرفوض. لكن، ألا يمكن للمتعصبين الرافضين لفكرة إخاء الأديان أن يفعلوا مثل ذلك، لإظهار صحة موقفهم من المنظور الديني؟ كيف يمكن للباحثين وللمسلمين، عموماً، المفاضلة، معرفياً ودينياً، بين الموقفين، إذا كان كلاهما يتأسس على ثوابت الدين ونصوصه الأساسية المؤسسة؟ أنت تقدم أطروحتك عن إخاء الأديان على أنها مجرد تأويل، ويزخر كتابك بالحجج المتنوعة الساعية إلى إظهار معقولية هذه الأطروحة

وأفضليتها. ومن المهم جداً، في هذا السياق، إقرارك بحتمية الاختلاف في فهم المسلمين والناس عموماً للنصوص الدينية (الأساسية)، لكن، من المهم جداً، أيضاً، من الناحية، المعرفية النظرية، والسياسية العملية، معرفة طريقة التعامل مع هذا الاختلاف والمفاضلة بين أطرافه، والاعتناء والاعتناء به، من دون استسهال المساواة المائعة بين الرؤى المختلفة. فهل هناك معايير معرفية و/ أو أخلاقية و/ أو دينية واضحة، في هذا الشأن؟

د. محمد حبش:

يجب أن ننسب هذه الإشادة التي تقدمها لي لمصدرها الصحيح، وهو الإمام علي بن أبي طالب، الذي أعلن، بوضوح، أن القرآن حمّال أوجه، بل يجب القول إن من ألهمهم هذا المنهج هو القرآن الكريم نفسه، يوم قال: اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم، الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه. إن تصريح الفقهاء بوجود حسن وأحسن، وفاضل ومفضل، وجيد وأجود، في القرآن الكريم والتراث الإسلامي، هو مذهب قديم. وقد فصل السيوطي، في الإنقان، أقوالهم في هذا، وانتهى إلى ترجيح رأي الجمهور بوجود الفاضل والمفضل في القرآن الكريم.

القرآن الكريم نص أدبي وتربوي، يستخدم القصة والمثل والخبر، وليس نصاً قانونياً حاسماً، يقف عند مقاطع الحقوق. ولذلك، تكثر فيه الحقيقة والمجاز والترادف. وهذا كله يفسح المجال لتأويلات كثيرة داخل النص، وهو ما يمارسه المفسرون،

منذ فجر الإسلام إلى يومنا هذا. ويتأطر الخلاف، هنا، في أنني أفهم من ذلك حق الأمة في اختيار ما يناسب مصالحها الحقيقية من النص، في كل زمانٍ ومكانٍ، وتأويل ما لا يعارض ذلك؛ فيما يذهب رجال الدين إلى وجوب سؤال السلف، لاختيار ما يجب العمل به، وما يجب تأويله. والاعتراف بأننا نمارس الانتقائية ليس أمراً سهلاً، فهو يبدو مقتلاً للبحث العلمي، وسينتج الفرضيات المشوهة القابلة باستمرار للنقد والدحض، لكن علينا الاعتراف بنقطتين:

الأولى: إن نصّ الوحي، نفسه، كما قدمناه، حمّال أوجه، وهذه الكلمة الثورية الخطيرة نُسبت، في أكثر من عشرين موضعاً، في كتب الأصول الأولى للخلفاء الراشدين وكبار الصحابة، كابن عباس وابن مسعود، كما نقلها ابن سعد في الطبقات الكبرى والدارقطني في السنن. وفي ضوء هذه العبارة، نشأت علومٌ خاصةٌ لمعالجة هذا الإشكال، والحنفية يقسمون نصوص الوحي القرآني إلى قسمين: واضح الدلالة، وغير واضح الدلالة. فالواضح أربعةٌ، وهو المحكم والمبين والمفصل والنص، وغير الواضح أربعةٌ، وهو المبهم والمجمل والمنسوخ والمتشابه. وهذا التقسيم، وإن كان حنفياً، لكنه موجودٌ، لدى الجميع، بصيغٍ متقاربةٍ.

والثانية أن الجميع يمارس الانتقائية، حتى أشد الحركات الظاهرية والسلفية، وأوضح مثالٍ على ذلك جدلهم في آيات الصفات، وفرح الله، وضحك الله، ويد الله، ورجل الله، وساق

الله، وهرولة الله، وساق الله، وناقلة الله، ووصال الله مع عبده التقي حتى صرت يده التي يضرب بها ورجله التي يمشي بها، وغير ذلك من النصوص في القرآن الكريم والسنة الصحيحة المتفق عليها. إننا جميعاً مؤولون، السنة والشيعة، والسلف والخلف، والظاهرية والفقهاء، جميعنا يمارس التأويل. فآيات إلغاء الأديان بالدين الخاتم موجودة، وآيات الأمر بالاحتكام إلى الكتب الأولى موجودة. فمن أخذ بظاهر هذه، فقد تأول تلك، ومن أخذ بظاهر تلك، فقد تأول هذه. وهذا حكمٌ عقليٌّ صرفٌ لا سبيل إلى إنكاره بحالٍ. على كل حالٍ، إن جدل النص لن ينتهي. وقد خصصت لذلك ما يكفي في الكتاب مما أقره علماء الأصول الراسخون. وهو، بالطبع، لا يمكن فهمه بالنص الإطلاقي الذي يمارسه الوعظ الديني. ولا شك أن اعتراضك على تجميع الرؤى اعتراضٌ وجيهٌ، ولا شك أن ذلك لن يكون من دون معايير وضوابط تحكم التأويل والاختيار. وبينما يختار رجال الدين هذه المعايير وفق ما روي عن السلف، فإنني أختارها وفق مقاصد القرآن الكريم العليا من العدل والإحسان والحب والسلام، بغض النظر عن موقف السلف، مع التسليم بأنه ما من مسألة فيها قولان إلا وجدنا لكل منهما سنداً من كلام بعض السلف.

د. حسام الدين درويش:

ثمة معنيان للتأويل وللنص: المعنى العربي الإسلامي الشائع يتحدث عن التأويل بوصفه «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى

معنى يحتمله....»، أو «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية،...». وكما هو واضح، ينصب مثل هذا التأويل على كلمة أو عبارة أو جملة أو بضع جمل على الأكثر. والنص، وفقاً لذلك المعنى، هو أي حكم أو عبارة مكتوبة أو واردة في المصحف أو الأحاديث النبوية إلخ. في مقابل هذا المعنى الذي يبدو لي أنك تتبناه، ثمة معنى آخر للتأويل والنص. من المنظور الهيرمينوطيقي، النص ليس مجرد حكم أو كلمة أو جملة أو عبارة، بل هو كلية متماسكة ومتشابهة ومتناغمة الأجزاء يمكن تأويلها أو بناؤها وإعادة بنائها، بطرائق لا متناهية العدد، من حيث المبدأ. فالتأويل ليس بحثاً عن معنى باطني أو مجازي مختلف عن معنى ظاهري، وإنما هو بحث عن فهم لأجزاء النص، من خلال فهم كليته، وعن فهم النص بوصفه كلاً، من خلال فهم أجزائه. ما رأيك في هذين المعنيين للتأويل والنص، وكيف ترى إمكانية استخدامهما في المجال الديني عموماً، وفي مجال مناقشة أطروحة إخاء الأديان خصوصاً؟

د. محمد حبش:

ربما يناسب هذا السؤال حواراً آخر حول كتابي نور يهدي لا قيد يأسر، وأطمع أن أنجزه معك في مرحلة لاحقة. فهناك فصلت القول في طرق التأويل ومناهجه، وبين المناهج الهيرمينوطيقية الثلاثة في تفسير النص على مراد القائل، أو فهم المتلقي أو قواعد اللغة. وقد اخترت، بحماس، تفسير النص على فهم المتلقي، وفق

حاجاته الحقيقية، سواءً وافق اللغة أو صادمها. وحددت معايير القبول، طبقاً لما أعلنه المرسل من قصده للعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وغيرها من المقاصد الكبرى. وبذلك، فإنني أنظر إلى النص على أنه نورٌ يهدي وليس قيداً يأسر، لأننا نملك التصرف بأعواد هذا القفص، وتفكيكها، وصولاً إلى المقاصد الكبرى التي أعلنها صاحب النص مما فيه خير الناس وسعادتهم. حيث بات الخير والسعادة والعدل والإحسان قابلاً للقياس اليوم بأدوات موضوعية معيارية. ولا شك في أن بناء الإخاء في الأرض على رأس هذه المقاصد. إن هذا الطموح المنفتح، لفهم النصوص مقاصدياً، يبدو رومانسياً، لأول وهلة، لكنه، في الواقع، ليس إلا التطبيق المعاصر لما مارسه الفقهاء، في مشروعهم البنائي الكبير المسمى أصول الفقه الإسلامي وأدواته.

د. حسام الدين درويش:

جميل. وسيسرني قراءة كتابك المذكور والاطلاع، خصوصاً، على رؤيتك للتأويل، وربما مناقشتك في ذلك لاحقاً. لكن ما أرى فائدةً وضرورةً في مناقشته معك، في السياق الحالي، هو أنه إضافةً إلى العلاقة الجدلية بين فهم النص بوصفه كلاً وفهم أجزاء النص، فإن الدائرة الهيرمينوطيقية تتخذ شكل العلاقة الجدلية بين فهمنا المسبق وفهمنا أو تأويلنا للنص. فالقارئ لا يأتي النص وذنه صفحةً بيضاء، بل يأتيه، محملاً بقدراتٍ وتوجهاتٍ وانحيازاتٍ ومنظوراتٍ معرفيةٍ وأخلاقيةٍ، ومصالحٍ اقتصاديةٍ وسياسيةٍ... إلخ.

هناك من يرفض تأويلاتٍ معينةً، انطلاقاً من حسن الظن بالله، ومن أن الدين الإسلامي يمكن أن يكون متوافقاً مع أرقى ما تتضمنه منظومة حقوق الإنسان العالمية، من حيث رفض الرق والتمييز الأخلاقي (السلبى) بين البشر على أساس الدين أو الجنس أو الجنسية أو اللون أو الإثنية... إلخ. في المقابل، هناك من يرى إمكانية فهم النص (الديني)، من خلال النص ذاته، فقط، ويرفض إمكانية رؤيته من خلال منظورات معرفية أو أخلاقية متخارجة معه، جزئياً ونسبياً على الأقل؟ كيف يمكن قراءة أطروحتك عن إخاء الأديان، انطلاقاً من الرأيين المختلفين المذكورين؟ وهل يمكن القول إن مؤثرات غير نصية مارست دوراً في تبنيك لهذه الأطروحة، وفي قراءتك للنصوص الدينية، عموماً؟

د. محمد حبش:

لقد كتبت، مطوّلاً، في ظاهرة الغلو في القرآن. وبينما وقعت النصرارى في الغلو في محبة المسيح، فاتخذوه إلهاً، وقعنا في الغلو في نص الكتاب، حيث أصدرنا مجموعة من الأحكام الإطلاقيه الغالية فيه، منها قدمه وأزليته وأبديته وإطلاقته في كل زمان ومكان وعدّه صفه قائمه في الخالق نفسه!! وقد اشتد النزاع في ذلك، حتى قامت حركة تنويرية شهيرة رفضت هذا الغلو، وطالبت بالقول إن القرآن مخلوقٌ محدثٌ، وليس حاكماً على الدهر كله. فلا مجد ولا إمكانية لأي تشريع أو دستور لأن يكون صالحاً لكل زمان ومكان. وقد اشتهرت المسألة، تحت عنوان «محنة خلق القرآن». وهي محنة

ركبتها السياسة بأشع وجه، وأفسدت غاياتها النبيلة في بناء وعي متوازن بالقرآن الكريم.

إن الغلو في القرآن الكريم هو منطق الخوارج الذين رفضوا أي دور للعقل، وأعلنوا على رؤوس السيوف، أن لا حكم إلا لله. ومقتضى ذلك أنه لا حكم إلا للكتاب والسنة. لكن هذا الفهم المغالي هو ما أنكره علماء السلف وفقهاؤه، وفي مواجهة ذلك، ابتكروا علماً كاملاً اسمه «علم أصول الفقه»، ونصّوا فيه أن مصادر التشريع هي أكثر من الكتاب والسنة، واختاروا التشريع بالاستحسان والاستصلاح والاستصحاب والعرف، وهي، في العمق، المصادر العقلية للشريعة. وهي مصادرٌ مساويةٌ للمصدر النصي، بل إنها تتقدم عليه، وفق ما قرره روادها الأوائل، لكن هذه الحقائق لا تجد، اليوم، من يتبناها، حيث ارتدت هذه المصادر، في تعليمنا الديني، إلى شكلٍ توصيفيٍّ لإعمال الكتاب والسنة أكثر من كونها مصادر حقيقية منتجة. إن الاتباع الأصم للنص الذي يجحد أدواته التأويلية لن يؤدي إلى أي نتيجة. إنه سيجعله نصّاً بلا مقاصد، ويستحيل، في النهاية، أن يصدر عنه وعيٌ محكمٌ قابلٌ للبرهان، بل إنه سيتعامل، دون أدنى شك، مع العشرات من ظواهر النصوص، باللغة التأويلية إياها، لينسجم مع الموقع الذي انطلق منه.

ومن هنا، فإن هذه الدراسة لا تتقنع، بل تسفر عن هدفها بوضوح، وهو بناء إحياء إنساني بين أتباع الأديان، وستتبع ظواهر

نصوصٍ، وتؤول ظواهر نصوصٍ أخرى. وحيثما كانت المصلحة، فثم شرع الله، أو بتعبير القرآن، فإننا نتبع أحسن ما أنزل إلينا من ربنا وأكثره مناسبةً للزمان والمكان والإخاء.

د. حسام الدين درويش:

جميلٌ ومفيدٌ، فعلاً، هذا الكلام، شكراً لك. أنت تعلن، في الكتاب، تمايز أطروحتك، في إخاء الأديان، عن اللقاءات البروتوكولية بين أتباع الأديان، وتشدد على أن أطروحتك تهدف إلى البحث في الجذور، وإلى تصحيح الوعي بعلاقة المسلم بالآخر المختلف، على أساسٍ تربويٍّ واعتقاديٍّ، وليس وفق الحاجات الاجتماعية والقانونية. كما تنتقد، في هذا السياق، الشيوخ والكهنة الذين يمارسون لقاءات الأديان، من دون قناعةٍ بنبل هذه القضية. ألا ترى أن الأولوية هي للممارسة والفعل، مع غض النظر، جزئياً، عن مضمون الوعي والاعتقاد. فليس مهماً إن كان الآخر يراني كافراً أو غير كافٍ، المهم ألا يسعى إلى فرض رؤيته المختلفة عن رؤيتي علي، أو إلى معاقبتي على ذلك الاختلاف. فالاحترام المطلوب، هنا، هو احترام الفعل والسلوك، وليس احترام الشعور أو الاعتقاد المنفتح. وفي كل الأحوال، سيبقى كل متدينٍ يرى أن دينه أفضل، لدرجةٍ أو لأخرى، من الأديان الأخرى، وهذا هو حال كل اعتقادٍ عموماً. المهم هنا ألا يكون لدى أي طرفٍ الحق في فرض رؤيته الدينية على غيره، وألا تكون هناك أي ممارسةٍ متأسسةٍ على ذلك الحق المزعوم. ما رأيك؟

د. محمد حبش:

إن تجربتي مع الأداء البروتوكولي للإخاء بين الأديان محزنة ومريرة. لقد كنت أراهم على منصات اللقاء طافحين بالأمل والبشارة وعميق الود، لكنني كنت أراهم، في منابرهم الخاصة، بعد ذلك، يلتمسون المعاذير لما جرى، وأنها إيلاف قلوب ليس إلا، وأنه لا رجاء من كافر لا يعرف توحيد ربه، وحده جهنم وبئس المصير. وأظن أن الأمر نفسه كان يجري في الطرف الآخر. وحين كتبت أول مقالاتي في إخاء الأديان، بعبارة واضحة توجب احترام أديانهم وعقائدهم تلقيت علقه ساخنة، وفُصلت من وظيفتي الأكاديمية، وهتفت منابر الأوقاف والفتوى في سوريا ببيانات علنية قاسية ضدي على المنابر، مع أن الأوقاف والفتوى كانتا تمارسان الشيء نفسه على المنصات. إن تكفير الأديان ليس أمراً سهلاً، وليس مجرد موقف إبستمولوجي، كما يحلو للمتشددين وصفه، ولا هو إطار نظري، في حدود حرية الفكر، بحيث تكفر بقرآني، وأكفر بصليبيك، وتبادل التكافر بمرح، بل هو موقف خطير يستتبعه ضرورة تطبيق أحكام القرآن في الكافرين من وجوب جهادهم وقتالهم وإرغامهم دفع الجزية وهم صاغرون. وهي مسائل تلقائية ينتجها الفقه التقليدي. ولا شك أن عدم تطبيقها ليس حسن أخلاق بقدر ما هو التريص لمجيء الفرصة المواتية لتطبيق هذه الأحكام. وهذا الوعي المشوه، نفسه، مارسته الكنيسة في العصور الوسطى، حين أفتت بكفر المسلمين، وأنهم يعبدون الشيطان، فأباحت لكل

محاربٍ، في هذه الحروب، قتل كل من يعترض طريقه من رجالٍ ونساءٍ وأطفالٍ. فالجميع حريٌّ باللعة، ولا تكن فيهم أرحم من ربك الذي وعدهم جهنم وبئس المصير. وإن احترام دين الآخرين، وتقدير إيمانهم، لا يعني قبول ما يعتقدون، لكنه يستلزم التوقف عن تحقير ما يعتقدون، والعمل على بناء جيلٍ يحترم الاختلاف في الدين، ويأذن بالخلاف الديني، على الأقل كما نأذن بالخلاف المذهبي، مع الاحترام لأدلتهم وقواعدهم.

د. حسام الدين درويش:

لماذا نحتاج إلى مفهوم إخاء الأديان عموماً، وفي العصر الراهن وفي السياق العربي/ الإسلامي منه تحديداً أو خصوصاً؟ هل ثمة مشكلةٌ حقيقيةٌ ومهمةٌ، في هذا الصدد؟ وكيف، وإلى أي حدٍّ، يمكن لمثل هذا المفهوم أن يسهم في حل هذه المشكلة وتجاوزها أو التخفيف من نتائجها وسلباتها، على الأقل؟

د. محمد حبش:

قال الملحد: لماذا إخاء الأديان؟ الأديان خرافةٌ، والإخاء بينها خرافةٌ أخرى!! وقال المتشدد: لماذا إخاء الأديان؟ الدين الحق واحدٌ، وما بقي فهي أباطيلٌ وظلامٌ يجب القضاء عليها وليس الإخاء معها - لا مصالحة مع الأصنام. وجوابي: إن إخاء الأديان، بالفعل، غير موجودٍ، لكن علينا أن نصنعه. وثقافات الأديان قائمةٌ على تبادل المحبة مع المؤمنين، والكراهية مع الكافرين. وهذه الكراهية صنعت الحروب في الماضي، وهي تصنع البغضاء في

الحاضر. لكن الدين يبقى أقوى غرائز المجتمع، وهو حاضرٌ، بقوةٍ ومستمرٍ. وهناك 87% من الناس يؤمنون بدينٍ ما (وفق مراكز الإحصاء العالمية)، ويمكن القول إن نصف سكان الكوكب يقادون من معابدهم!! لا رجاء في سلامٍ إنسانيٍّ إلا بإخاء الأديان، ولا أمل في مجتمعاتٍ مستقرةٍ إلا بإخاء الأديان، وتغيير الصورة النمطية التي تأمر بمحبة المؤمنين وبغض اللامؤمنين.

إن ثقافة الكراهية لم تقف عند حدود المختلف في الدين، بل دخلت، أيضاً، إلى المختلف في المذهب، واتخذت شكلاً أشدّ ضراوةً وعنفاً. ويمكن القول إن أكثر من عشرة حروبٍ حقيقيةٍ، في الشرق الأوسط، قامت في العقود القريبة على أساس طائفيٍّ، أو كان البعد المذهبي جزءاً رئيساً في إيقاظ نوازع الحرب وتبرير الكراهية. وتمضي عقيدة احتكار الخلاص إلى الغاية، في نصٍّ مشهورٍ رواه الترمذي وأحمد: «افترقت اليهود إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت أمّتي ثلاثة وسبعين فرقة كلّها في النار إلا واحدة». وعلى الرغم من الجهود التأويلية الكثيرة التي قدّمها الفقهاء، وكذلك الجهود النقدية التي قدّمها الرواة، ظلت هذه الروايات أهم دوافع الإقصاء والكراهية، ونشأت تياراتٌ كثيرةٌ تبنيّ البغض في الله بين التيارات المنقسمة، سنةً وشيعةً وصوفيةً وسلفيّةً وظاهريةً ومؤولةً وإسلاميين وعلمانيين.

وبات التساؤل مطروحاً: هل الأصل، في علاقات الأديان الكراهية والعداوة؟ وهل تعبدنا الله تعالى ببغض المخالفين في

الدين؟ وهل انتمى المولى سبحانه إلى هذه الأمة الناجية، فبات لا يرى في الأمم كلها إلا الجهل والخيبة والضلال، ومنح شفاعته لهذه الأمة دون سواها؟ وأسئلة كثيرة باتت تدفع المسلم الملتزم إلى غياهب الحيرة والضياع، وتكرّس واقعاً مضطرباً يفترض التأمر بين الأنبياء والأمم والآلهة، وأنّ الخير والفضيلة والمحبة مجرد أوهام يستخدمها الإكليروس في سيطرته على الإنسان.

هذا القلق وهذه الحيرة، دفع بجيل كامل من الشباب إلى أفقٍ حائرٍ مرتابٍ، وبات يضطرب، في وعيه، بين اتجاهين اثنين: التنكّر لدينه أو التنكّر لعقله، وبين أن يمضي موعلاً في الماضي ويخرج من الحاضر، أو يعيش الحاضر ويحتقر الماضي. ولا شك في أنّ هذه الخيارات، كلّها، لا تنمّ عن سلوكٍ سليم، ولا تنتج جيلاً منسجماً مع نفسه ومع محيطه. ومع أنني لست متفائلاً بفرص النجاح السريعة لمبدأ إخاء الأديان، لكنني أشعر أنّ الأمم التي حققت نجاحاً حضارياً حققت، من ثم، تقدماً جيداً نحو إخاء الأديان. فالفائض الحضاري ينتج فائضاً أخلاقياً. وقناعتي أنّ كل خطوة نخطوها صوب المجتمع المتحضّر الذي تسود فيه العدالة والقانون هي، من ثم، خطوة نحو إخاء الأديان، وما ترسمه هذا الغاية النبيلة من بناء مجتمع آمنٍ ومستقرٍّ وسعيدٍ.

وتجدر الإشارة إلى أنّنا حين نقاوم، بشدة، احتكار الخلاص، فليس ذلك بدافعٍ من مسؤوليتنا في تنظيم الدار الآخرة، أو مشاركة الله في الحساب، وتحديد منازل الناس فيها. فالحساب بيد الله،

والخلاف في شكل الدينونة، وتفاصيلها، بالغ التعقيد والتفاوت بين الأديان. ومن حماقة أن نصب أنفسنا فيها قضاةً وجلّادين. وقد لا تكون لدى الناس قناعةً، أصلاً، بتفاصيل العالم السماوي، لكن ما نبحت عنه، بدقة، هو خطاب الكراهية الناشئ، أصلاً، من تواعد الآخر بنار جهنم، وتحديدًا في تصور المسلم أنّ البشرية ذاهبةٌ إلى نار جهنم، وهو اعتقادٌ بالغ الأذى في تربية الجيل، حيث تتأسس التربية، هنا، على احتقار الناس وازدراءهم، وسوء الظن بالخالق الذي يخلق الناس إلى جهنم ولا يبالي.

وتصر هذه الدراسة على أن جوهر العقيدة الدينية يمكن أن يتأسس على الإخاء بين أتباع الأديان، ووقف كل أشكال الاشتباك القائم على الكراهية، على الرغم من وجود نصوصٍ رافضةٍ لذلك. وهنا، يتم التعامل مع هذه النصوص بأدوات أصول الفقه الإسلامي المرنة والشاملة، والتي تكرر، في كل أصولها وفروعها، مبدأ اختلاف الأحكام باختلاف الأزمان، وحق الفقيه بالقول بالتقييد والتحصيص والنسخ والتشابه، في كثيرٍ من نصوص القرآن.

د. حسام الدين درويش:

يبدو (لي) أنك تنسب دوراً سلبياً مبالغاً به لثقافة الكراهية السائدة ولغياب حالة إخاء الأديان. فأنت تتحدث عن أن الحروب الدينية التي صبغت التاريخ على شاطئ المتوسط، وفي العمق الأوربي والإسلامي، كانت نتيجةً حتميةً لغياب مشاعر الإخاء والاحترام بين أتباع الأديان، وعن أنه «لا رجاء في سلامٍ إنسانيٍّ

إلا بإخاء الأديان، ولا أمل في مجتمعاتٍ مستقرةٍ إلا بإخاء الأديان، وتغيير الصورة النمطية التي تأمر بمحبة المؤمنين وبغض اللامؤمنين»، وترى أن أكثر من عشرة حروبٍ حقيقيةٍ في الشرق الأوسط قد قامت في العقود القريبة على أساسٍ طائفيٍّ، أو كان البعد المذهبي جزءاً رئيساً في إيقاف نوازع الحرب وتبرير الكراهية. ألا ترى أنك تفرط في تضخيم الدور السلبي للأديان، عموماً، ولثقافة الكراهية الدينية خصوصاً؟ وفي هذا الإفراط أو التضخيم، ألا ترى أنك تغيب دور العوامل السياسية والاقتصادية خصوصاً؟ فحتى إذا كانت ثقافة الكراهية الدينية تمارس ذلك الدور السلبي الكبير، ما سبب وجود أو شيوع هذه الثقافة؟ وما أو من الذي جعلها تسود؟ ألا تتحمل الدولة والسلطة الحاكمة (جزءاً من) المسؤولية عن ذلك؟ أفهم أنك مختصٌّ بالأمور الدينية، وأنت تتحدث عن الموضوع، من زاوية هذا الاختصاص، لكن ألا ترى ضرورة الإشارة إلى وجود عوامل أخرى، غير دينيةٍ، لا تقل أهميةً عن العوامل الدينية، بل قد تفوقها أهميةً؟

د. محمد حبش:

لا شك أن هناك عوامل أخرى وراء قيام الصراعات، وبشكلٍ أساسيٍّ الخطط السياسية للحكام، والملوك، وإرادات التوسع والهيمنة. وربما كان علي أن أوضح ذلك. لكنني أكتب من زاوية اختصاصي، وأؤكد، هنا، أن مسؤولية الدولة كبيرةً في مواجهة ثقافة الكراهية. ويجب القول إن الأنظمة العربية الثورية وجدت، في

هذه الثقافة السوداء، صدى طبيعياً لمشروعها الثوري في المقاومة والممانعة، ومواجهة الغرب. فالتكفير، هنا، ضرورةً مكملّة، حيث يتولى النظام الثوري اتهام العالم الغربي بالتآمر والعدوان والاستعمار، ويتولى الخطاب التقليدي وصف العالم الغربي بالكفر وانحطاط الأخلاق، وبذلك، فإن التعصب في شقه الديني والقومي يؤدي وظيفةً واحدةً في خدمة الاستبداد، ومنع قدوم الديمقراطية والمحاسبة وحقوق الإنسان.

وفي الواقع، لا يمكن التقليل من دور التعصب الديني في نشر الكراهية، فلقد قامت الحروب الصليبية تحت عنوانٍ صارخٍ لا يحتمل أي تأويلٍ، وهو الصليب. وعلى أطرافه حشدت الجيوش الأوروبية الغازية، وأعلنت الحرب التي استمرت مئتي عام، في كنيسة مجمع كليرمونت، على يد البابا أوربان الثاني 1095م. وعلى الرغم من أن المؤرخ المسلم كان ذكياً، ولم يقبل تسمية الحروب الصليبية، واختار اسم حروب الفرنجة، لكن ذلك ليس إلا لياقةً دبلوماسيةً، كانت تهدف إلى عدم إحراج مسيحيي الشرق الذين وقف كثير منهم ضد الحروب الصليبية. ومع ذلك، فقد كان الدافع الديني والصليب والبابا وبطرس الناسك وفرسان الهيكل والقدس وكنيسة القيامة هي العناوين الواضحة الجلية لهذه الحروب المشؤومة.

وتقتضي الأمانة العلمية أن أشير إلى أن هذه الدوافع، نفسها، كانت وراء حملاتٍ كثيرةٍ من حروب الفتوحات الإسلامية، في

الفترات الأموية والعباسية والعثمانية، وقد انطلقت الجيوش الغازية بشعاراتٍ دينيةٍ واضحةٍ من الجهاد في سبيل الله، قائمةً على الاعتقاد الأساسي في محاربة الكفر ونشر التوحيد. وكانت هذه الحروب الضارية تحظى بدعم وعازٍ الإسلام وفقهائه وخلفائه، باستثناء فترات صحوة عقلانيةٍ قليلةٍ، أبرزها صحوة عمر بن عبد العزيز الذي عاش قبل عصره بألف عام، وأمر بوقف هذه الحروب، وسحب الجيوش، فوراً، وكتب إلى الأندلس والقسطنطينية وبلاد ما وراء النهر، بل إنه أمر، في الشرق، بسحب الجيوش ومحاكمة الفاتحين!

أما في الواقع الحالي، فإن ثقافة صراع الأديان، وتكفيرها، ما زالت تؤدي دوراً سلبياً أسود في هدم ثقة المسلم بالعالم من حوله، والتعامل مع الأمم والشعوب الأخرى، بوصفها شعوب كفرٍ وضلالةٍ، وتحميلها أوزار ما جرى في التاريخ من حروبٍ صليبيةٍ واستعمارٍ. ومن الطبيعي أن يكون في الجانب الآخر من يحمل الأفكار نفسها، وقبل أشهرٍ، صرح رئيس الكونغرس الأمريكي الجديد مايك جونسون: كمسيحيٍّ، فإن موقفي يرسمه الكتاب المقدس، وهو صريحٌ في وجوب الدفاع عن إسرائيل ضد أعدائها. هذا موقفٌ دينيٌّ غير قابلٍ للنقاش!! ومن المدهش أن كلاً من الطرفين المتعصبين يشدد في حربه على الاعتدال والإخاء، ويبيدي إعجاباً بالصلافة والوضوح الذي يظهر في الطرف الآخر، وهو ما يمكن، اختصاره، بتحالف المتطرفين!!

د. حسام الدين درويش:

ماذا عن موقف غير المسلمين من إخاء الأديان؟

د. محمد حبش:

لقد قدمت في الكتاب طرفاً من خبرتي وإخفاقاتي ونجاحاتي في حقل إخاء الأديان. وهي خبرةٌ تتراكم، كل يوم، وتزداد وضوحاً ونجاحاً، وتسير كما أمل لها من توفيقٍ. ولا شك أنها خبرةٌ ضروريةٌ لمن سيستأنف هذه الرسالة، ويكتب فيها، فيما يأتي من الأيام. ولقد قسمت الكتاب إلى أربعة فصولٍ. الأول: في موقف الشريعة الإسلامية من إخاء الأديان، حيث تناولت الأمر بالاستنباط العميق من أدلة الشرع العشرة في الكتاب والسنة والقياس والإجماع والاستحسان والاستصلاح الاستصحاب والعرف والذرائع وشرع من قبلنا. والثاني: في مواقف الرواد من الأئمة والخلفاء والفلاسفة والصوفية الذين سبقوا إلى القول بإخاء الأديان، وحققت مقالاتهم في ذلك. والثالث: في موقف الديانات الأخرى من مسألة إخاء الأديان، حيث قمت باستعراض مواقف الأديان من هذا الأمر، وأشرت، بحيادٍ، إلى الموقف الإيجابي والسلبي، وركزت، بالطبع، على أهم الاتجاهات المؤثرة في الأديان العشرة الرئيسية في العالم التي تؤمن بإخاء الأديان. وقد استعرضتها ديناً ديناً، خاصةً في المسيحية والبوذية وديانات الشرق الأقصى، وشرحت بعض تجاربي في ذلك. والرابع: وقد خصصته لبيان جهود فلاسفة عصر التنوير الأوروبي، في مواجهة ثقافة الكراهية التي روجتها

الكنيسة في العصور الوسطى، والتي انفجرت حروباً ومحاكم تفتيش ضارية، وبينت الدور الإيجابي النبيل لفلاسفة التنوير، واستعرضت مواقف عددٍ بارزٍ منهم، في تقديم أرقى أشكال الاحترام والتقدير للرسالة والرسول، مما يمكن أن يكون منصةً إنسانيةً جامعةً في الإخاء.

بكل تأكيد، إخاء الأديان موقفٌ فلسفيٌّ ينوس بين الأديان، وسيجد له، في كل دينٍ، من يقبله، ومن يرفضه بشدة. وأحسب أن هذه الدراسة قد نجحت في التعريف بمواقف واضحةٍ وحقيقيةٍ لرواد إخاء الأديان في كل دينٍ وملة. وقد تمهد لقيام منصات تعاونٍ وتواصلٍ وتكاملٍ بين هذه الشخصيات الرائدة في إخاء الأديان.

د. حسام الدين درويش:

من الواضح أن ثقافة الكراهية (الدينية) ليست مجرد رؤية دينية أو لاهوتية مستندة إلى فهم أو تأويلٍ ما لنصوصٍ دينية، وإنما هي، أيضاً وخصوصاً، حصيلة تاريخٍ طويلٍ من الصراع بين الأطراف المختلفة، ليس بين متدني الأديان المختلفة، فقط، بل بين المختلفين، مذهبياً وطائفيّاً، في إطار الدين الواحد، أيضاً. وفي هذا التاريخ ثمة سردياتٌ مختلفةٌ ومتناقضةٌ لدى كل طرفٍ من أطراف الصراع، وغالباً ما تشيطن كل سرديّة الأطراف الأخرى، وتقوم بملاكة ذاتها، وتصويرها على أنها كانت، دائماً أو غالباً، ضحية إجرامٍ فعليٍّ أو مرغوبٍ من الأطراف الأخرى. كيف تتعامل أطروحة إخاء الأديان مع هذا «التاريخ الأسود والنشأة المشبوهة»

لكل طرفٍ، من منظور الأطراف الأخرى؟ هل يتطلب الإخاء طي صفحة «التاريخ الأسود أو السلبي» أو الماضي، بكل مآسيه، وعدم الخوض فيه وفيها، أم يتطلب الكشف عما حصل فيه والحسم المنصف، معرفياً وأخلاقياً، في مسألة المظلوميات والضحايا؟ وهل ثمة علاقة، إيجابية أو سلبية، بين أطروحة إخاء الأديان والسعي إلى تحقيقها، من جهة، ودراسات الضحية والتظلم، من جهة أخرى؟

د. محمد حبش:

إن أطروحة شيطنة الآخر، وملائة الذات، هي نتاج التخلف أكثر مما هي نتاج التدين. ويجب الاعتراف أن هذا ما يمارسه الكهنة، باستمرارٍ، في المجتمعات المتخلفة، في حين نجحت المجتمعات الأكثر تحضراً وثقافةً أن تدعو إلى قراءاتٍ أخرى، من جوهر النص الديني، تأذن بالاحتفاء بالآخر المختلف وملائة مقاصده وغاياته. والموقف الذي يتأسس عليه الكد السياسي هو شيطنة الجميع. وقد قال فولتير: مؤلم أنك لن تعتبر متديناً إلا إذا قبلت بضلال الجميع ومصيرهم في الجحيم، ولن تكون وطنياً إلا إذا قبلت بتخوين الجميع. وفي المقابل، فإن الكد الديني يجب أن يتجه إلى ملائة الجميع، لقد فعلت الأديان في قيامها هذا الشيء تماماً. ففي اليهودية، تحترم الأديان السابقة على موسى، وفي المسيحية، تحترم النبوات السابقة على المسيح، وفي الإسلام المعنى أوضح؛ إذ يتأسس الإيمان على الإيمان بالكتب والرسول،

ويتكرر النص بأن الإسلام جاء مصداقاً لما بين يديه أربع عشرة مرة في القرآن الكريم.

هذا الأمر محسومٌ في النص الديني، فيما يتصل بما سبقه من الرسائل، لكنه، للأسف، يتجه عكساً، فيما يتصل بالرسالات الآتية. وقناعتي أن الإصلاح الديني قادرٌ على أن يعالج هذه المسألة. والنص التصديقي المتكرر في القرآن يستوعب تصديق النبوات السابقة والحكمة اللاحقة. وستجد من النص الديني ألف ظهيرٍ لهذه الفكرة المتنورة. ومن هنا، فإن الإسلام، مثلاً، لا ينظر، مطلقاً، إلى نشأة مشبوهة للأديان، ولا إلى تاريخٍ أسودٍ، ويروي تراث الأنبياء بحيادٍ، ويفرض تقديسهم على الرغم من غموض الدافع الأخلاقي، ويروي عن أنبياء حاولوا ذبح أطفالهم، وألقوا بزوجاتهم وأطفالهم في الصحراء، لأسباب غامضة. وآخرون أهلكوا شعوبهم وأغرقوهم وخسفوا بهم وعصفوهم بريح صرصر عاتية. ومع ذلك، فإنه لا يغض، مطلقاً، من قدر هؤلاء الأنبياء، ويدعو إلى افتراض الباعث النبيل وراء ذلك كله، ويؤكد، في الوقت نفسه، وجود أنبياء ورسُلٍ لم يقصصهم علينا. وفي اعتقادي، إن المنصة التي توفرها النبوات، في النص التأسيسي، قائمةٌ على ملائكة الجميع، وهي حُرِيَّةٌ أن تستمر، لو نهض التنوير الديني بدوره النبيل.

فالمسألة، في النهاية، هي اختلاف نزعات اللقاء والفراق. فالناس وفاقيون وفروقيون، وقد حملوا نزعاتهم وميولهم إلى

أديانهم، وفي هذه النقطة، بالذات، يتركز نضال الإخاء الديني، ويمكن التعبير عنه، معرفياً، بأنه نقل ما أسبغه الوحي على الرسائل السابقة من قداسة وقبول إلى الرسائل اللاحقة، ورسم غاياتها ومقاصدها، بقلم وفاقٍ تصالحي، يتقبل عنهم أحسن ما عملوا، ويتجاوز عن سيئاتهم. فتناول التاريخ، من منصة إخاء الأديان، يفترض حسن الظن فيما جرى في التاريخ، وتبرئة الجميع، والأمر، نفسه كذلك، في إخاء المذاهب والطوائف والعقائد؛ وذلك استناداً إلى الرصيد الثري والعميق لرسالة الغفران وقيم التسامح التي هي جوهر الأديان، إضافة إلى حضور ثقافة الحساب الأخروي الذي لا يضل ولا ينسى، والذي يحكم بين عباده فيما كانوا فيه يختلفون، مع التأكيد، باستمرار، أن طبيعة المولى سبحانه قائمة على الرحمة والغفران والتسامح. أما الحسم المعرفي، والوصول إلى نتائج علمية مبرهنة حول الأثر الإيجابي والسلبي الذي حققته الحركات الروحية في التاريخ، فهذا شأن البحث العلمي الموضوعي في مراكزه الأكاديمية، ولا أعتقد أن الإكليروس، بكل أشكاله، مؤهل، ولا هو مطالب، أن يحسم في هذه المسائل.

د. حسام الدين درويش:

يبدو الكتاب معيارياً من حيث إنه يحاج بضرورة إخاء الأديان، وبالنتائج الإيجابية لهذا الإخاء، وبضرورة اختيار (تأويلات) النصوص الدينية التي تؤيد هذا الإخاء وتجنب التأويلات أو

النصوص الأخرى. لكن الكتاب لا يبحث في مدى تناسب تلك الأطروحة مع الواقع، ومدى إمكانية تبنيها، والنجاح في تطبيقها. وبهذا هو تعبيرٌ عن رغبةٍ وفشة خلقٍ معرفيةٍ، رصينةٍ، وأخلاقيةٍ، راقيةٍ، أكثر من كونه تأسيساً معرفياً لحلولٍ عمليةٍ وممكنةٍ. ما رأيك؟ وفي أفقٍ آخر، وهو الاعتبار بالآلات، هل ستجدي هذه الأطروحة إذا برهنت علمياً على صحة فرضياتها، أم إن رجال الدين لا زالوا قادرين على نسف المقولة بدعاوى الردة والزندقة، ومن ثم، تكون هذه الأفكار مجرد أحلام ورديةٍ لا حظ لها من الواقع، ولا رجاء بها أو منها، في المستقبل؟

د. محمد حبش:

قناعتي أن التحول إلى منطق الإخاء الديني له ظهوره في العقل، وظهوره في الواقع، حين تتوفر الإرادة السياسية. ولا نقصد، بالطبع، القمع، بل نقصد الفرص المتساوية. فالأمور ستتغير، بكل تأكيد. قبل عشرين عاماً، كانت منابر الجمعة في العالم الإسلامي لا تخلو من دعاءٍ على اليهود والنصارى يتفنن فيه الخطباء في هلاكهم واستئصالهم وإبادتهم، وكان ذلك شائعاً في الجزيرة العربية والشام والعراق ومصر، بما في ذلك حرم مكة والمدينة. لكن مع صعود الإرهاب، وما نتج عنه من إسلاموفوبيا، وجدت الحكومات الإسلامية نفسها أمام مسؤوليةٍ حقيقيةٍ، وأصبح هذا التحقير للآخر الديني على المنابر ممنوعاً، وقام الأزهر ورابطة العالم الإسلامي والمؤسسات الإسلامية الرئيسية بخطواتٍ متسارعةٍ لوقف ثقافة

التحقير. واليوم، لن نسمع في الجزيرة العربية، مثلاً، أي خطبة تنتهي بدعاء كهذا. وبات هذا اللون من التحقير ممنوعاً، وأصبح الخطاب المطلوب من المساجد هو التسامح والغفران. ويمكن القول إن ثمانين بالمائة من الخطاب الديني قد تحول في هذا الاتجاه.

إنه ليس سحراً ولا عجائبية، فما نشرحه، في هذا الشرق، هو ما حققه القانون، في الغرب المتحضر، حيث كفّل للناس حرية تدينهم ولا تدينهم، وقام بحماية الأقليات في اعتقادها واحترام تقاليدها، وباتت مشاريع الإخاء الديني أكثر فاعلية وانتشاراً، مع وجوب التنبيه إلى الصراع المحتدم، باستمرار، في الغرب، بين تيارات الحرية التي تطالب بحق إهانة المقدس الديني والتيارات المحافظة المطالبة بفرض قيود على إهانة المقدس. ويعتقد كاتب هذه السطور أن قوانين معاداة السامية التي أنجزها اليهود قابلة لأن تتكرر، وأن ينجز المسلمون، حقوقياً، شيئاً مثل ذلك، لحماية مقدساتهم. وستكون كل هذه الإنجازات فرصاً جديدة لإخاء الأديان. وستنحسر مصارعة الأديان، وتناحرها، وتحقيرها، إلى ركنٍ مظلم، وستُعدّ ممارساتٍ مناهضةً للقانون.

د. حسام الدين درويش:

قد (لا) تبدو الإشارة إلى اليهود، وإلى قوانين معاداة السامية التي أنجزوها أو أسهموا فيها، مناسبةً في السياق العربي والإسلامي عموماً، وفي السياق الراهن خصوصاً. فمن ناحية أولى، هي

مناسبةً، لأن التوظيف السلبي للدين، في الصراع السياسي مع الاحتلال الإسرائيلي/ اليهودي لفلسطين، يبلغ ذروته في هذه الأيام. ولهذا السبب، الاحتقان كبيرٌ، في هذا الخصوص. إضافةً إلى ذلك، إن التوسيع غير المعقول لمفهوم معاداة السامية، وتوظيفاته السياسية وتطبيقاته العملية، أصبح أكثر حضوراً، وأكثر سلبيةً، وأكثر إثارةً للاستهجان، في السنوات الأخيرة عموماً، وفي الفترة التالية على هجمات السابع من أكتوبر، خصوصاً. ومن ناحية ثانية، لا تبدو تلك الإشارة مناسبةً؛ لأن طرح أطروحة إخاء الأديان، في هذا السياق يمكن أن يعطي الانطباع أنك تعتقد أن المشاكل (الأساسية) تكمن في الأديان، في نصوصها وفهمها وتطبيقاتها، وليس في الاحتلال والاستبداد والظلم وما شابه. ولهذا السبب ولغيره، يُرجَّح أن تصطدم تلك الأطروحة، في الأجواء الحالية، بردود فعلٍ متشنجةٍ ومتوترةٍ، وغير مستعدةٍ للفهم والاستيعاب والحوار. ما رأيك في ذلك؟

د. محمد حبش:

أنت على حقٍّ، ويبدو أنني لم أنتبه إلى مآلات طرح هذا المثال، فأنا غير معجبٍ، مطلقاً، بقوانين معاداة السامية التي اتخذت شكلاً قمعياً، وتحولت إلى أداة بطشٍ سياسيٍّ. وقد كتبت في ذلك، طويلاً، إبان محاكمات روجيه غارودي، قبل عقدين، ولا بأس من هذا الاعتراف، لأنه سيزيد الفكرة توهجاً وتوضيحاً. وما قصدته، هنا، كان فكرة النضال الحقوقي التي طالبت بها، في

غمار حملات الغضب الهائجة التي انطلقت، بعد فتوى الخميني، ضد سلمان رشدي، ثم شارلي إيبندو، والرسام الدنماركي، وغيرها، حيث اجتاحت العالم الإسلامي مظاهرات مليونية غاضبة اصطدمت بالأنظمة، وسقط فيها مئات الضحايا، في بلاد عربية وفي باكستان وأفغانستان وأندونيسيا وإيران، من دون أن يتعرض المسيء لأي أذى، حيث يحميه، في أوروبا، قانون الحريات. وهنا، طالبت بالنضال الحقوقي، ليقوم المسلمون بحماية حقوقهم، عبر التغيير القانوني، وليس عبر الهتاف والتظاهرات التي كانت تطالب الحكومات الغربية بالقيام بعمل غير قانوني، وهو ما جعل الحكومات الغربية في مواجهة مع الغضب الإسلامي.

أما في خصوص الجزء الأخير من السؤال، فإنني لا أنكر أن جوهر الصراع الدموي، اليوم، ليس شقاق الأديان، بل هو مشاريع الهيمنة والمحاور في المقام الأول، وحتى في الحربين العالميتين، والحرب الباردة، لم يكن الشقاق الديني جوهر الصراع، وقد تضاءلت، إلى حد كبير، مبررات حروب العصور الوسطى في الحروب الحديثة. لكن ذلك إنما تحقق، بفضل ما أنجزه فلاسفة التنوير في الغرب ضد التعصب الديني، وضد سلطة الكنيسة، وصولاً إلى الثورة الفرنسية، وما أفرزته من قيم فصل الدين عن الدولة. لكننا، في هذا الشرق، لا زلنا نعيش على تخوم القرن الثامن عشر، والصراع في فلسطين، مثلاً، يتخذ في الأرثوذكسية اليهودية والإسلامية منصات متقابلة. وتجادل إسرائيل، اليوم،

لتأكيد وجودها كدولة دينية يهودية. وفي المقابل، إن الجهاد المسلح ضد إسرائيل لا يزال يلهب المجاهدين بنصوص الكراهية لليهود، وتتخافت، في الجانبين، أصوات العقلانية والشراسة الديمقراطية. كما أن شقاق الأديان ظهر في الحرب العراقية الإيرانية، وضحاياها المليونين، بشكل أشد سوءاً، على أساس صراع المذهب والمذهب، ولا شك أن ما أنتجه الصراع من ثقافة الكراهية تفاعل، بشكلٍ مرعبٍ، في بلاد الربيع العربي، في سوريا والعراق، وما يزال. وهو أمرٌ يفرض المزيد من الجهود، للدعوة إلى إخاء الأديان وإخاء المذاهب.

د. حسام الدين درويش:

يمكن لأطروحة إخاء الأديان أن تتشابك، تكاملاً أو تعارضاً، مع الهيمنة المتزايدة لرؤية الصوابية السياسية، والتي تمنع التناول الحرّ والمتعدد المنظورات لمسائل الصراع بين أطرافٍ ما، بحجة عدم ملائمة وجهات النظر تلك، من المنظور الأخلاقي، إضافةً إلى عدم صحته المعرفية. فمن منظور الصوابية السياسية، ينبغي عدم الحديث عن الآخر، بوصفه كافراً، على الرغم من أن منظوراتٍ دينيةً مختلفةً تبني تلك الرؤية، وتراها معبرةً عن عقيدتها وعن الحق المعرفي والأخلاقي الذي تؤمن به. وبذلك يتحول تنفيذ إخاء الأديان إلى مجرد شكلية فارغة، في أحسن الأحوال، شبيهةً باللقاءات البروتوكولية بين أتباع الأديان، أو تتحول إلى عمليات نفاقٍ وخداعٍ متبادلة، في أسوأ الأحوال. السؤال، هنا، هو هل

على الدولة أو القوى المسيطرة أن تنتصر لأطروحة إخاء الأديان، وتفرضها قانونياً واجتماعياً وتعليمياً وإعلامياً، حتى إن كان الأساس المعرفي السائد، والقبول الشعبي لها، ضعيفاً عموماً؟
د. محمد حبش:

لم تعد الدولة تستطيع الانتظار. لقد أقرت قيم الدولة الحديثة، ولم يعد بوسع أي فريقٍ سياسيٍّ أن يبقى خارج التاريخ، وعليه أن يستجيب لإعلان حقوق الإنسان، وإلا فإنه لن يبقى دولةً محترمةً في العالم. ولعل أول إسقاطات إعلان حقوق الإنسان هو تقرير حق الإنسان في اختيار الدين، وواجب المجتمع في احترام خياره. وهذا يعني أننا قطعنا أكثر من ثمانين بالمئة من مشروع إخاء الأديان، على المستوى الحقوقي.

ولا أعتقد ان دعاة إخاء الأديان يحتاجون إلى حركةٍ مأمونيةٍ اعتزاليةٍ متنورةٍ تستخدم فيها أدوات الدولة، وتعرض المتشددین على السيف. لقد كانت ممارسات الخلفاء العباسيين المستنيرين الثلاثة ضارةً جداً، على المستوى البعيد، وقدمت التنوير بوصفه عميلاً للاستبداد، سرعان ما خضع المتوكل لرأي العامة، ومارس البطش، نفسه، ضد فريق التنوير. كان ذلك قبل اثني عشر قرناً. ولقد أصبحنا، اليوم، في عصرٍ آخر، حيث باتت الدولة الوطنية تقوم بذلك، بشكلٍ تلقائيٍّ، وفي البلدان الإسلامية، كما أشرنا إلى تحقق ذلك في 52 دولةً، وما تبقى في الدول الحقيقية هو مسألة وقتٍ، ولن يبقى خارج ذلك إلا أشباه الدولة.

الأفق مؤاتٍ، تماماً، لدعوة إخاء الأديان، وسيكون ترخيص أي جمعية، بهذا العنوان، أمراً سهلاً من الجهة القانونية. لكن هذا لا يعني أن المواجهة سهلة. لقد تم الأمر، على المستوى السياسي، لكن لا زال الشارع يغلي بغضب رجال الدين الذين يرون أن الإخاء والتقارب تميمع لثوابت الدين، وإنهاءً لرسالة الدعوة والتبشير الإسلامي. والمنصات متاحة، تماماً لبرامج حيوية وفعالة، في إطار إخاء الأديان. وهي لا تحتاج من السلطة السياسية إلا إلى الحماية في ظل القانون. وبالتأكيد، لن يكون مفيداً أن تتحول السلطة إلى مبشر بإخاء الأديان. إن تدخلاً فجاً كهذا سيجعل المشروع مبادرة حكومية أو حزبية، وهو ما يفقده احترامه في الشارع الثقافي والروحاني. وعلى دعاة الإخاء بين الأديان أن يراقصوا التنين، من دون أن يحرقهم لهيبه.

د. حسام الدين درويش:

مشكلة الكراهية والتباغض بين الأديان، وضمنها، بين الطوائف والمذاهب، مشكلة عالمية أو عابرة للدول، ومرتبطة بمشكلات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية أخرى. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن حل هذه المشكلة يتطلب، من جهة أولى، أن يكون عالمياً، أيضاً، وليس محلياً، فقط، ومن جهة ثانية، أن يتكامل مع السعي إلى حل المشكلات الأخرى المتداخلة مع مشكلة ثقافة الكراهية الدينية. ما تقيمك لعالمية ولشمولية الجهود الساعية إلى الإسهام في تحقيق الحل المذكور، في الوقت الراهن؟

د. محمد حبش:

لقد أشرت في الحوار إلى عددٍ من الحروب في الشرق الأوسط اندلعت بمشاعر دينية أو مذهبية، كما هو الحال في الحرب الإيرانية العراقية، وكذلك الحروب الداخلية في سوريا واليمن والعراق ولبنان، وبالطبع الحروب اليهودية الإسلامية. ولا شك أن وقف التحريض الديني هو مسألة وطنية سياسية بامتياز، تقوم بها الدولة وتحوكم عليها. لكن ذلك لا يقلل من مسؤولية المثقف والقيادات الدينية الرشيدة في مواجهة ثقافة الكراهية. فمشكلة الكراهية، في رأيي، باتت مشكلةً داخليةً، في المقام الأول. وهي شيءٌ يصنعه الكاهن عن عمدٍ وإتقان. وعبارة السادة السلفية «إن الله تعبّدنا بالبغض للكافرين والمشركين» تعبّر عن ثقافة كاملةٍ تدرّس تحت بابٍ كبيرٍ، اسمه الولاء والبراء، يكرس، على وجهٍ عقديٍّ ولاهوتيٍّ خالصٍ، ثقافة كراهية الآخرين، مهما بدت منهم عناصر الإحسان.

ولهذا الدور السلبي نظائره في الديانة اليهودية في فلسطين، والهندوسية في شمال الهند، والبوذية في بورما. وهو ينمو، بشكلٍ مرعبٍ، في مناطق الصراع، لكنها، في النهاية، دور الكهنة الأسود، فيما تتبرأ الحكومات، باستمرارٍ، من هذه المشاعر الطائفية. نعم، لقد شهد التاريخ حروباً دينيةً ماحقةً، لكنها أصبحت من الماضي، حيث انتهت، بالكامل، الحروب الصليبية والغزوات الإسلامية. ولا توجد دولةٌ في العالم، اليوم، تكرس الاختلاف

الديني سبباً في صراعاتها، حيث تندلع، دوماً، تحت اعتبارات الحرية والسيادة الوطنية. وبات المجاهدون أو فرسان الهيكل، حين ينخرطون في هذه الحروب، يتعسفون في تقديم مبررٍ لاهوتيٍّ للحرب. لكن الخطاب الرسمي ظلّ، دوماً، يتحدث عن حقوق الإنسان والسيادة الوطنية، حتى في حروب البلقان الطائفية المقيتة. وعلى الرغم من وجهها الطائفي القبيح، ظل الخطاب الرسمي للدول المتحاربة يتحدث عن حقوقٍ وأراضٍ وسياداتٍ وطنيةٍ، وليس عن إيديولوجياتٍ دينيةٍ. وبناءً على ذلك، انتهت الحرب، ولا يزال التداخل الديني على أشده.

ربما يتعين، هنا، استثناء الصراع الإسلامي الإسرائيلي، حيث يتمسك الجمهور الإسرائيلي، بالمعنى الديني للصراع. وقد استقدموا مهاجريهم من أطراف الأرض، تحت الوعود الدينية والواجبات الشعائرية، وهو أمرٌ يتصاعد، باستمرارٍ، مع وصول اليمين المتطرف إلى الحكومة، وتبني حكومة نتنياهو، رسمياً، مشروع الدولة اليهودية. ويمكن القول إن الجانب العربي بات، هنا، أكثر انحيازاً لقيم الحضارة، وتخلّى، في خطابه الرسمي، عن الصراع اللاهوتي. ولدينا الآن 24 دولةً محيطةً بإسرائيل، وهي البلاد العربية وتركيا وإيران، ودون أي مبالغةٍ، فقد اختارت 23 دولةً منها الحديث عن صراعٍ سياسيٍّ على الأرض والحقوق والكرامة، لكن بلداً واحداً لا يزال يتمسك بطبيعة الصراع الديني، وهو إيران تحديداً، ومن يدور في فلكها في لبنان واليمن والعراق

وفلسطين. ولا أشك أنها الذريعة الجوهرية وراء وصول التطرف اليهودي إلى الحكم، واكتساحه الحياة السياسية في إسرائيل. إنني أقول، بصراحة ووضوح، إن مسؤولية المثقفين، ولا سيما أولئك الذين يؤمنون بإخاء الأديان وكرامة الإنسان، كبيرة ومباشرة، ولا يجوز أن يبقى هذا الصراع إسلامياً يهودياً، ولا يجوز أن يبقى الخلاف السياسي، في العراق ولبنان وسوريا واليمن، صراعاً بين النواصب والروافض. إنها مسؤولية المثقف أن يتوقف عن السردية القائمة على شياطين وملائكة، وأن يتحول الوعي الشعبي إلى فهم طبيعة الصراع بين حقوق متقابلة يحكمها القانون الدولي، وأن يقوم الدين بدورٍ إيجابيٍّ في هذا الصراع، باتجاه وقف الحرب وبناء السلام، بعد أن مارس دوراً سلبياً مدمراً على المستوى اليهودي، أساساً، وعلى المستوى الإسلامي، أيضاً. ومن جانبٍ آخر، يتعين الإشارة إلى الإسلاموفوبيا والسامية فوبيا، وربما، في مكانٍ آخر، الصليب فوبيا، لكن خطاب إخاء الأديان مدعوٌّ إلى مواجهة كل أشكال الكراهية، ونزع فتيلها من الجذور، وسيجد، بكل تأكيد، حلفاءً له في كل مكان في العالم.

التعريف بالمشاركات والمشاركين

د. أحمد محمد سالم البربري:

مفكرٌ وأكاديميٌّ مصريٌّ وُلد في عام 1969 بمدينة مطوبس بمحافظة كفر الشيخ، في مصر. حصل على ليسانس الآداب من قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة طنطا عام 1990 بتقدير جيد جداً، ثم نال درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية من الجامعة نفسها، عام 1995، بتقدير ممتاز عن أطروحةٍ بعنوان إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر: دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، قبل أن يحصل عام 2000 على درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى عن رسالته الإمام سعيد النورسي وآراؤه الكلامية، متخصصاً في علم العقيدة والفكر الإسلامي الحديث. يشغل، منذ 2013، منصب أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب - جامعة طنطا، حيث يجمع بين التدريس والبحث العلمي، مركزاً على قضايا التراث والتجديد ومشكلة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي. أصدر وشارك في عدد كبير من البحوث والدراسات

المنشورة في مجلات علمية عربية، من أبرزها: «نحو مفهوم جديد للحضارة عند مالك بن نبي» (1993)، «نقد المنهج الماركسي في قراءة التراث العربي» (1995)، «الأصول المعرفية في قراءة حسن حنفي لعلم الكلام» (1998)، «النزعة النقدية عند فؤاد زكريا» (1998)، و«التفسير العلمي للقرآن بين مؤيديه وناقديه» (1998). كما تناول في دراساته الفكر الإصلاحية العربي الحديث من خلال أبحاث مثل «الليبرالية العربية من رفاة الطهطاوي إلى طه حسين» (2000)، و«قضية المرأة بين قاسم أمين وناقديه» (2003)، ومن كتبه المرأة في الفكر العربي الحديث، علم الكلام في الفكر الإسلامي الحديث، الجذور العلمانية في الفكر التجديدي عند الشيخ أمين الخولي. تتسم كتاباته بالجمع بين التحليل الفلسفي والنقد الثقافي، مع عناية خاصة بالعلاقة بين النص الديني والواقع الاجتماعي، وبين التراث والاجتهاد العقلي، وبموقع الفكر الإسلامي من الحداثة الغربية.

أ. جمال عمر:

كاتبٌ وباحثٌ مصريٌّ وُلد في 1970 في قرية بطا التابعة لمركز بنها بمحافظة القليوبية، في مصر. تلقى تعليمه في مدارس بنها حتى تخرّج في كلية التربية بجامعة بنها، ثم واصل دراسته الأكاديمية في كلية الآداب قسم الفلسفة أثناء عمله معلماً لمدة عام واحد. في عام 1997 غادر مصر ليستقر في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث واصل اهتمامه بالبحث والكتابة الفكرية. منذ عام 1991 كرّس جزءاً

كبيراً من جهده لجمع فكر الكاتب الراحل نصر حامد أبو زيد، فجمع تراثه وتسجيلاته النادرة، وتعاون معه في عدد من الأبحاث منذ عام 2007. أسّس معه عام 2009 مدوّنة «رواق نصر أبو زيد»، التي استمرت حتى وفاة أبو زيد عام 2010، وتمكّن من خلالها من إنشاء أرشيف واسع يضمّ كتاباته ومحاضراته. أصدر جمال عمر عدداً من المؤلفات الفكرية والأدبية، منها مهاجر غير شرعي، وتغريبة، ومقدمة عن توتر القرآن، ومدرسة القاهرة في نقد التراث والأشعرية، والخطاب العربي في متاهات التراث. كما أعدّ وحقق كتاب الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، لمحمد أبو زيد الدمنهوري، بعد أكثر من قرنٍ على مصادرتة، مؤكّداً اهتمامه الدائم بإحياء التراث النقدي وتحديث الفكر الديني العربي.

د. حسام الدين درويش

كاتبٌ وباحثٌ ومحاضرٌ في قسم لغات وثقافات العالم الإسلامي، في كلية الفلسفة، في جامعة كولونيا الألمانية. حاصلٌ على درجة الدكتوراه في الفلسفة، تخصّص الهيرمينوطيقا، من جامعة بوردو 3 في فرنسا، بدرجة مشرفٍ جداً مع تهنئة لجنة التحكيم (أعلى درجة أكاديمية ممكنة)، وعمل باحثاً ومحاضراً في عددٍ من الجامعات ومراكز البحث الألمانية، منها قسم الفلسفة في جامعة ديسبورغ-إسن، ومركز الدراسات المتقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية «علمانيات متعددة: ما وراء الغرب، ما وراء الحداثات»، وقسم الدراسات الدينية، في جامعة لايبزيغ، وقسم

التاريخ، في جامعة إرفورت. كما شغل، لأكثر من عامين، منصب المستشار، والمدير الأكاديمي للندوات والحوارات والفعاليات الفكرية، في مؤسسة مؤمنون بلا حدود. إلى جانب ذلك، نظم عشرات الندوات والورشات والمؤتمرات، وأدار عشرات الحوارات، الأكاديمية وغير الأكاديمية، ويشارك، بانتظام، في مؤتمرات وورشات وندوات دولية. وهو رئيس مجلس إدارة منتدى تفكير للحوار والثقافة في ألمانيا، وعضو في هيئات ومؤسسات بحثية وثقافية عربية وأوروبية، ومحكم في مراكز ومجلات أكاديمية عربية وأجنبية، ومساهم فاعل في مبادرات فكرية تهدف إلى تعزيز الحوار بين الثقافات والفلسفات والمجتمعات المختلفة. تتمحور أبحاثه حول الفلسفة المعاصرة، والفكر العربي الحديث، والدراسات الإسلامية والدراسات الثقافية. أصدر عشرة كتب بالعربية، وثلاثة كتب بالفرنسية، إضافة إلى عشرات الدراسات المنشورة في كتب جماعية، ومجلات محكمة، والترجمات باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية. كما قام بإعداد وتحرير (وتقديم) أحد عشر كتاباً باللغة العربية، في مجالات الفلسفة، والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والفكر العربي، والدراسات الثقافية والدينية والإسلامية. ومن أبرز كتبه، باللغة العربية: درويش بين القدر والمصير: في الفلسفة والثورة (2024)، في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية: نقد المقاربة الثقافية للثقافة العربية الإسلامية (2023)، في المفاهيم المعيارية الكثيفة: العلمانية، الإسلام

(السياسي)، تجديد الخطاب الديني (2022)، المعرفة والأيدولوجيا في الفكر السوري المعاصر (2022)، نصوصٌ نقديةٌ في الفكر السياسي العربي والثورة السورية واللجوء (2017)، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور (2016). يجمع، في مسيرته، بين البحث الأكاديمي المتخصص، والعمل المؤسسي، والجهد الثقافي العام، سعياً إلى بناء جسورٍ، بين الفلسفة الغربية والفكر العربي والإسلامي، بين المعرفة الأكاديمية والنقاشات الثقافية في المجال العام، لإغناء الحوار النقدي في القضايا الفلسفية والفكرية الراهنة.

د. حسن حماد:

أستاذ الفلسفة المتفرغ بقسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الزقازيق، وأحد أبرز المفكرين والفلاسفة المصريين المعاصرين الذين جمعوا بين البحث الأكاديمي العميق والرؤية النقدية. يشغل عضوية اتحاد كتاب مصر، كما يتولى منصب مقرر اللجنة العلمية الدائمة لترقية أساتذة الفلسفة في الجامعات المصرية، وقد أشرف على، وناقش، مئات الرسائل الجامعية في مرحلتي الماجستير والدكتوراه. عُرف الدكتور حماد بمشروعه الفكري الذي يسعى إلى إعادة قراءة العلاقة بين الفلسفة والسلطة، وبين العقل والحرية، من خلال مقارنة نقدية تربط الفكر الفلسفي الحديث بقضايا الواقع العربي الراهن. صدر له أكثر من عشرين كتاباً في الفلسفة والنقد وعلم الجمال. من أبرز مؤلفاته: النظرية النقدية عند هربرت

ماركيوز (1992)، الاغتراب عند إريك فروم (1995)، الإنسان وحيداً: دراسة في مفهوم الاغتراب في الفكر الوجودي المعاصر (1995)، الخيال اليوتوبي (1999)، الخلاص بالفن: التراجيديا نموذجاً (2000)، هربرت ماركيوز فيلسوف النفي والتحرر (2000). كما قدّم دراساتٍ رائدةً في علم الجمال والنقد الفني مثل النقد الفني وعلم الجمال (2002) النقد الفني وعلاقته بالنقد الاجتماعي (2004)، ثم اتجه، لاحقاً، إلى تحليل الظواهر الفكرية والسياسية المعاصرة في كتبٍ، مثل ذهنية التكفير: الأصوليات الإسلامية والعنف المقدس (2015)، دوائر التحريم: السلطة والجسد والمقدس (2021)، ما السلطة؟ (2022). وتكشف مؤلفاته الأخيرة، مثل روح الشباب (2023) قوة الأمل (2018)، عن نزعةٍ إنسانيةٍ عميقةٍ تسعى إلى مقاومة اليأس بالعقل والنقد والجمال. يجمع فكر الدكتور حسن حماد بين الرؤية الفلسفية النقدية والتحليل الثقافي العميق، ويستلهم الفلسفة الغربية الحديثة لتفكيك بنى العنف المقدس والهيمنة الفكرية في العالم العربي.

د. سامح إسماعيل مبروك:

باحثٌ ومحاضرٌ في العلوم السياسية وفلسفة التاريخ. دكتوراة الفلسفة في الآداب، تخصص فلسفة التاريخ من كلية الآداب/ جامعة طنطا. مدير الأبحاث سابقاً بمؤسسة مؤمنون بلا حدود. ورئيس تحريرٍ سابقٍ للبرامج الثقافية بقناة الغد. رئيس تحرير موقع حفريات، ورئيس تحرير تقرير الحالة الدينية المعاصرة في مصر.

صدرت للباحث عدة كتب ودراسات، منها: أيديولوجيا الإسلام السياسي والشيوعية، الله والإنسان، الجماعات الهامشية بين المركز والأطراف. شارك في عدة مشاريع معرفية، مثل: «الفكر النقدي عند المعتزلة»، وهو مشروعٌ بحثيٌّ صادرٌ عن مؤمنون بلا حدود. التسامح...، مشروعٌ بحثيٌّ صادرٌ عن مؤمنون بلا حدود. وله عديد اللقاءات بقنوات الحرة والفضائية المصرية وصدى البلد ودريم والمصرية الأولى والثقافية والبي بي سي وغيرها.

د. سعد كموني:

مفكرٌ وباحثٌ لبنانيٌّ بدأ مسيرته الثقافية شاعراً ملتزماً بقضايا الإنسان العربي، متأثراً بروح المقاومة الثقافية وسعي الوعي الجمعي إلى استعادة كرامته التاريخية. غير أنَّ تراكم الخيبات في الواقع العربي دفعه إلى مراجعة عميقة لدور الشعر في التغيير، فخلص إلى أنَّ الشعر، مهما بلغ من الإبداع، يبقى تعبيراً وجدانياً محدود الفاعلية في مقاربة الأزمات الحضارية، فاختتم تجربته الشعرية بديوانه شجر الخيبة، الذي شكّل منعطفاً تأملياً في مسيرته، أعقبه بعمله الروائي شجرة في الرأس، حيث جسّد صراعه مع العجز الفكري والاجتماعي، وسعيه إلى تجاوز الوهن عبر الوعي والنقد الذاتي. انطلقت بعدها رحلته الفكرية متسائلة عن مدى أصالة القضايا التي شغلت العقل العربي الحديث، وعن قدرة البنية الذهنية العربية على التفاعل النقدي مع تحديات الواقع، فكرّس أبحاثه لتحليل المكونات المعرفية للعقل العربي من خلال قراءة معمّقة

للمنصوص التأسيسية في التراث. تناول كموني الطلل بوصفه تجلياً للرؤية العربية للوجود، ثم انتقل إلى القرآن باعتباره النصّ المركزي في تشكيل الوعي العربي، فبحث في دلالاته الفكرية وفي آفاق الخطاب القرآني المهجور. كما اشتغل على ثنائية العلمنة والأسلمة بما هما تعبيران عن مأزق الفكر العربي بين التقليد والتحديث، ساعياً إلى مقارنة نقدية تتجاوز الاستقطاب الإيديولوجي نحو أفق معرفي إنساني. خصّص دراسة بعنوان ما ملكت أيمانكم تناول فيها علاقة النصّ بالهيمنة الذكورية، محاولاً الموازنة بين حرفية النصّ وحقّ المرأة في تقرير سلوكها الفكري والوجداني. ومع اشتداد الأزمات السياسية والفكرية في العالم العربي، بلور كموني موقفاً نقدياً من الخطاب الديني السائد، فأصدر كتابه آيات الجهاديين: قراءة أخرى الذي أعاد فيه النظر في مفهوم الجهاد من منظور مقاصدي إنساني، ثم قدّم قراءة جديدة في آيات الإهلاك الإلهي معتبراً إياها سنناً اجتماعية قابلةً للتجاوز وليست غضباً غيبياً مطلقاً. يواصل سعد كموني مشروعه المعرفي من خلال بحثه في مناهج القرآن في مغالبة القصور الحضاري، وينتظر صدور عمله الجديد التذكّر والتفكير الذي يسعى فيه إلى بلورة رؤية قرآنية عقلانية تؤسس لنهضة فكرية قوامها الحرية والعقل والنقد، وتستهدف مشاركة فاعلة للعقل العربي في صياغة الوعي الإنساني المعاصر.

د. صابر سويس:

باحث وأستاذ جامعي تونسي من مواليد جزيرة قرقنة، يشغل

منصب أستاذ محاضر في اختصاص الحضارة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس. يهتم بدراسة التصوف والفكر الروحي في الثقافة العربية الإسلامية، وقد نال شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب والحضارة العربية من كلية الآداب بمنوبة، عن أطروحة بعنوان **مقالات الصوفية بأفريقية في العهد الموحد**. تميزت أبحاثه بالجمع بين التحليل التاريخي والمقاربة الفلسفية للتجارب الصوفية، مركزاً على البعد الإنساني والرمزي في الخطاب الصوفي. من أبرز مؤلفاته: **الفناء في التجربة الصوفية إلى نهاية القرن الخامس للهجرة، والجسد في المتخيل الصوفي**، إلى جانب عددٍ من الدراسات المنشورة في مجلات محكمة وكتب جماعية. تناول، في مقالاته، قضايا مثل الرؤيا في الفكر الصوفي، والخطاب الصوفي، ورحلة البحث عن الذات، والتدين الشعبي بين مطالب الإنسانية ومآزق الهوية، والصوفية والمرأة في القراءات الغربية، وتجربة الإيمان بين الإطلاق والنسبية. يشارك السويسي بفعالية في الحياة الأكاديمية والثقافية، وهو عضو في مخبر البحث في الدراسات والبحوث المتعددة المجالات والمقارنة (LERIC)، وعضو مؤسس في عددٍ من الجمعيات العلمية، مثل جمعية الدراسات الصوفية بتونس (صفاء) والجمعية التونسية للدراسات المتوسطة (ATEM)، وهو ما يجعله من أبرز المتخصصين التونسيين في الدراسات الصوفية المعاصرة.

أ. صبحي نايل:

باحث وأكاديمي مصري متخصص في الفلسفة والفكر العربي

والإسلامي المعاصر، حاصلٌ على الماجستير في الفلسفة من جامعة عين شمس بالقاهرة، وله العديد من الدراسات، أهمها ثلاثيةٌ تحت عنوان «التأميم السياسي للقرآن»، وسلسلة دراساتٍ بعنوان «المفاهيم المؤسسة للعقل العربي المُعاصر»، وشارك في العديد من الكتب الجماعية، منها كتاب لاهوت التعايش المُشترك، بدراسةٍ حملت عنوان: تجليات الحقيقة كطريق نحو العيش المشترك (في حق الاختلاف العقائدي)، وكتاب الهجرة وتدبير المعتقد الديني ممكنات وتحديات، بدراسة حملت عنوان: المهاجرون الإسلاميون بين الإدماج والاندماج (سؤال التعددية الدينية والثقافية ومطلب الحوار). وله كتابٌ بعنوان: استراتيجيات التأويل وأصول العنف الديني في الفكر الإسلامي المُعاصر. كما شارك في العديد من المؤتمرات الدولية والندوات العلمية.

د. عبد الباسط سلامة هيكل:

أكاديمي يعمل أستاذاً في جامعة الأزهر بالقاهرة، ومتخصصاً في علوم العربية وآدابها. جمع في مسيرته بين البحث الأكاديمي والكتابة الفكرية، وأسهم في تجديد مقاربات دراسة الخطاب الديني ونقده من الداخل. نشر الدكتور هيكل ثلاثة عشر كتاباً، وشارك في ستة كتبٍ جماعيةٍ، وقد شكّلت أعماله مرجعاً مهماً في قضايا الفكر الديني والإصلاح والتجديد، من أبرزها: باب الله: الخطاب الديني بين شقّي الرحي، الحب والحق القد المقدس، المسكوت عنه في مقالات تجديد الخطاب الديني، مسيرة فكر نصر حامد أبو زيد وطه

عبد الرحمن وعبد الجواد ياسين: تناقض أم تكامل؟. وقد عمل أستاذاً في جامعة سري بكاوان للتربية الدينية في سلطنة بروناي دار السلام، كما كان باحثاً زائراً في جامعة إنديانا بالولايات المتحدة الأميركية، ما أتاح له تبادل الخبرات والانفتاح على مدارس بحثية دولية. نال جائزة الدعوة والفكر الإسلامي من مؤسسة الفنجري عام 2014، تقديرًا لمساهماته البحثية، ويشغل اليوم رئاسة مجلس أمناء مؤسسة نور مصر للعلوم والفنون، مواصلاً حضوره الفكري والبحثي في قضايا الخطاب الديني والفكر العربي المعاصر.

أ. عبد الجواد ياسين:

مفكرٌ مصريٌّ وُلِدَ سنة 1954 في قرية الزرقا بمحافظة دمياط شمال مصر، في أسرة عريقة مهتمة بالعلم والثقافة. تلقى تعليمه الابتدائي والثانوي في قريته، وتأثر في طفولته بأستاذه حمدي الذي علّمه أصول اللغة والأدب العربي، وغرس فيه حب المعرفة والبحث عن الحقيقة. التحق عام 1972 بجامعة القاهرة، فدرس القانون في كلية الحقوق والفلسفة في كلية الآداب، جامعاً بين التفكير العقلي والتحليل الفلسفي. تخرّج سنة 1976 بتقدير جيد جداً، وكان مرشحاً للعمل الأكاديمي، لكنه اختار الانضمام إلى سلك القضاء، استجابةً لرغبة والده، فعمل في النيابة العامة، قبل أن يستقيل احتجاجاً على أساليب العمل فيها. بعدها عمل مستشاراً قانونياً في بنك التنمية بالدقهلية، ثم في شركات استثمارية تابعة لرجل الأعمال أشرف السعد، قبل أن ينتقل إلى الإمارات العربية

المتحدة، حيث تفرغ للكتابة والبحث. تميز مشروعه الفكري بالتركيز على العلاقة بين الدين والسياسة والمجتمع، وسعى إلى التمييز بين الدين المطلق والتدين الاجتماعي، معتبراً أن الأول يمثل الإيمان والأخلاق الكونية، بينما الثاني هو نتاج الممارسة البشرية المتغيرة عبر الزمان والمكان. من أبرز مؤلفاته: مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة (1986)، تطور الفكر السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ (1998)، السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية (2009)، والدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع (2012). وقد شكل هذا الأخير محطة مفصلية في فكره، إذ عمّق فيه تمييزه بين الإيمان كقيمة مطلقة والتدين كممارسة اجتماعية نسبية. يرى ياسين أن المؤسسة الدينية كرّست عبر التاريخ تديناً سلطوياً يتعارض مع روح الدين الأخلاقية والإنسانية، لذا، دعا إلى قراءة عقلانية للنص الديني تراعي الحرية والفكر النقدي. تأثر بكتابات كانط، خاصة نقد العقل المحض، مما جعله يمنح مكانة مركزية للعقل والأخلاق في مشروعه، ساعياً إلى تأسيس فهم للدين يستند إلى القيم الكونية والحرية الفردية، في مواجهة سلطة النصوص المغلقة والتفسيرات الجامدة.

د. عفراء جليبي:

كاتبة وأكاديمية كندية سورية، وأستاذة مساعدة في قسم الثقافات والأديان بجامعة كونكورديا في مونتريال. حصلت على

الدكتوراه في الفلسفة والأديان المقارنة من جامعة كونكورديا، بعد أن أتمت البكالوريوس في العلوم السياسية والأنثروبولوجيا من جامعة مكغيل في مونتريال، وماجستير في الإعلام والصحافة من جامعة كارلتون في أوتاوا، ما منحها خلفيةً متعددة التخصصات تجمع بين النظرية السياسية والتحليل الاجتماعي والدراسات الدينية. نشطت جلبي، منذ مرحلة مبكرة، في العمل المدني والسياسي في سوريا، فكانت من الموقعين على إعلان دمشق قبل الربيع العربي وعضوةً في المجلس الوطني السوري بداية الثورة السورية، وأسهمت في صياغة السياسات والرؤى الإصلاحية، وعملت مع عددٍ من المنظمات في المجتمع المدني السوري على تطوير مناهج وبرامج لبناء السلام الاستراتيجي، وحلّ النزاعات، بالتعاون مع جامعة جورج ميسن الأمريكية، مركزةً على دمج الأطر الأكاديمية في التدخلات العملية لتحقيق الاستقرار الاجتماعي والسياسي. على الصعيد الإعلامي، كتبت عموداً أسبوعياً في صحفٍ ومجلاتٍ متعددةٍ على مدى العقدين الماضيين، ناقشت فيه موضوعات الإصلاح الاجتماعي والسياسي، ودور الحوار واللغة في تعزيز التغيير البناء، كما ركزت، في كتاباتها وأبحاثها، على العلاقة بين الفكر الديني والسياسي والمجتمع المدني، مستعرضةً تجارب اللاعنّف والتأويل النقدي، كوسائل لفهم الصراعات، وتطوير حلولٍ مستدامةٍ. تشمل اهتماماتها البحثية قضايا الإصلاح الديني والسياسي، والتأويل النقدي للنصوص الدينية، وبناء السلام، ودور

المجتمع المدني في التحولات الاجتماعية والسياسية، وتسعى من خلال أعمالها إلى تعزيز فهمٍ أعمقٍ لكيفية استخدام الحوار والمعرفة الأكاديمية، كأدواتٍ للتغيير الاجتماعي والسياسي المستدام، وربط البحث العلمي بالممارسات العملية، في المجتمعات المتأثرة بالنزاعات والصراعات.

د. محمد حبش:

مفكرٌ وباحثٌ إسلاميٌّ سوريٌّ، يُعَدُّ من الأسماء البارزة في حقل الدراسات القرآنية وتجديد الخطاب الديني في العالم العربي المعاصر. حصل على درجة الدكتوراه في الشريعة الإسلامية من جامعة القرآن الكريم في الخرطوم عام 1997، وتدرج في المسار الأكاديمي أستاذاً في كلية الشريعة وأصول الدين بجامعة دمشق، ثم في مركز الدوحة لحوار الأديان، وجامعة الشارقة، ويشغل، حالياً، موقعه الأكاديمي في كلية القانون بجامعة أبو ظبي. أسهم في الحياة الأكاديمية عبر عضويته في مجالس علمية لست عشرة جامعة عربية وأجنبية، كما أسهم في المجال العام من خلال انتخابه مرتين عضواً في مجلس الشعب السوري (2003-2012) ورئاسته لجمعية فقهاء الشريعة بدمشق، وهي الجمعية الرسمية الوحيدة لرجال الدين في سوريا. يقوم مشروعه الفكري على تقديم قراءة معاصرة للنص القرآني والنصوص الدينية عامة، قائمة على مقاصد الشريعة ومنفتحة على القيم الإنسانية الكبرى كالحرية والعدالة والمساواة. صدر له ما يزيد على سبعة وسبعين كتاباً مطبوعاً تناولت قضايا التجديد الديني

والوحدة الوطنية والإصلاح الاجتماعي، إلى جانب اثنين وعشرين بحثاً محكّماً في مجالات علمية متخصصة. وإلى جانب عطائه البحثي، عرف بحضوره الإعلامي الواسع من خلال برامجه التلفزيونية ومقالاته، فضلاً عن نشاطه الرقمي الذي يتابعه ملايين القراء شهرياً. يُقدم حبش بوصفه نموذجاً للمثقف الإصلاحية الذي يجمع بين العمل الأكاديمي والبحثي والمشاركة السياسية والاجتماعية، في محاولة لتأسيس خطاب إسلامي معاصر يستجيب للتحديات الفكرية والإنسانية الراهنة، ويعيد للدين دوره في خدمة التعايش والسلام والنهضة.

د. محمد محفوظ:

كاتب أسبوعي في جريدة الرياض السعودية، ومدير مركز آفاق للدراسات والبحوث، كما يشغل منصب مدير تحرير مجلة الكلمة الفصلية التي تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا التجديد الحضاري. يتميز محفوظ بإنتاج فكري متنوع يربط بين التحليل النقدي للفكر الإسلامي المعاصر والتفاعل مع التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية في العالم العربي والعالم الإسلامي، ويعنى بدراسة قضايا الديمقراطية، التنمية، السلم المجتمعي، والحوار بين الثقافات. من بين مؤلفاته البارزة: الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، والأهل والدولة: بيان من أجل السلم المجتمعي، والفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل، والأمة والدولة من القطيعة إلى المصالحة لبناء المستقبل،

والحضور والمثاقفة: المثقف العربي وتحديات العولمة، والعولمة وتحولات العالم - إشكالية التنمية في زمن العولمة وصراع الثقافات، والعرب ومتغيرات العراق، والإسلام ورهانات الديمقراطية - من أجل إعادة الفاعلية للحياة السياسية والمدنية، والإصلاح السياسي والوحدة الوطنية - كيف نبني وطناً للعيش المشترك، والحوار والوحدة الوطنية في المملكة العربية السعودية، وضد الطائفية، وتحرير الديني والدولة المدنية طريقاً، وحوار الأديان وقضايا الحرية والمشاركة. يعكس نتاجه البحثي اهتماماً متواصلاً بمسائل الحداثة، التحديث الاجتماعي والسياسي، وإعادة صياغة الفكر الإسلامي بما يتوافق مع تحديات العصر، كما يسعى من خلال كتاباته ومشاركاته الإعلامية إلى تعزيز الحوار الوطني والديني، ودعم بناء المؤسسات المدنية، وفهم أطر التنمية والتجديد الحضاري في العالم العربي والإسلامي، مع التركيز على تعزيز الفاعلية السياسية والمواطنة، وطرح حلول عملية للتعايش السلمي ومواجهة التحديات الثقافية والاجتماعية الراهنة.

أ. منتصر حمادة:

كاتبٌ وباحثٌ مغربي، يشغل رئاسة مركز المغرب الأقصى للدراسات والبحوث بالرباط، وشغل، سابقاً، منصب رئيس تحرير مجلة «أفكار» المغربية، بين عامي 2017 و2020. انشغل، عبر مساره البحثي بتحليل تحولات الحركات الإسلامية، ونقد الخطابات الأيديولوجية الدينية، وتتبع تمثيلات الإسلام السياسي في

السياقات العربية والغربية، وصدرت له نصوصٌ عديدةٌ في هذا المسار، من أبرزها: في نقد خطاب 11 شتنبر (2002)، قراءة في نقد الحركات الإسلامية (2007)، نحن وتنظيم القاعدة (2008)، نحن والتصوف (2009)، في نقد تنظيم القاعدة (2010)، الوهابية في المغرب (2012)، في نقد العقل السلفي (2014)، الخطاب الوعظي المعاصر (2019)، المسلمون والإسلاموية في فرنسا (2022)، والإرث الصوفي التجاني (2023). كما حرّر تقرير الحالة الدينية في المغرب بمختلف إصداراته (2013-2015، 2015-2017، 2018-2020، 2020-2023)، ونسّق أعمالاً جماعيةً مهمةً، منها: مرجعيات العقل الإرهابي (2017)، الإسلاميون ومنافاة الدولة (2020)، الإسلام السياسي والتطرف في المغرب: 2011-2021 (2022)، وتجربة المغرب في تدبير التطرف العنيف (2023). شارك حمادة في مؤتمرات أكاديمية، داخل المغرب وخارجه، خاصةً في أوروبا والخليج العربي، من بينها: مؤتمر ما بعد داعش (2017)، الإسلام والإسلام السياسي في أوروبا (2017)، العلوم الاجتماعية أمام تحديات الذكاء الاصطناعي (2022)، والدراسات الإسلامية ومناهج البحث والتدريس (2022)، مما رسّخ حضوره بوصفه أحد الأصوات البحثية في تحليل الظواهر الدينية والسياسية المعاصرة.

د. ميادة كيالي

باحثةٌ وكاتبةٌ سوريةٌ، بدأت مسيرتها المهنية في مجال الهندسة

المدنية، حيث عملت لمدة ثماني سنوات في مختبرات ومؤسسات هندسية في دمشق، قبل أن تتحول إلى الدراسات الإنسانية، فحصلت على درجتي الماجستير والدكتوراه في الحضارات القديمة، ما أتاح لها مزج المنهج التحليلي الهندسي مع الدراسة النقدية للفكر والتاريخ والحضارات، وتطوير رؤية متعددة التخصصات تجمع بين التحليل التاريخي والاجتماعي والفكري. تشغل، حالياً، منصب مديرة مؤسسة سراج للأبحاث والدراسات في هيئة أبو ظبي للإعلام، والمديرة العامة لمؤسسة مؤمنون بلا حدود في بيروت والشارقة، حيث أسهمت في إنتاج ونشر أكثر من 400 إصدار من الكتب والأبحاث الأكاديمية في مجالات الفلسفة والفكر والدراسات الدينية، مع تركيز خاص على ترجمة الأعمال الكبرى، والتعريف بالمشاريع الفكرية العربية الحديثة، بما يعكس حرصها على ربط التراث بالفكر المعاصر، وتسهيل وصوله إلى جمهور واسع من الباحثين والمهتمين. لها مؤلفات إبداعية وأكاديمية تتناول موضوعات الفكر والدين والثقافة، من بينها: أحلام مسروقة (2010)، رسائل وحنين (2013)، المرأة والألوهة المؤنثة (2015)، هندسة الهيمنة على النساء: الزواج في حضارات العراق ومصر القديمة (2018)، في ظلال الياسمين (2023)، وجسد مقيم في سرير: حكاية عن الحب والأمومة والنجاة (2025)، تعكس هذه الأعمال اهتماماتها بمقاربة قضايا المرأة والدين والثقافة عبر تاريخها وفكرها المعاصر، مع التركيز على فهم الأطر الاجتماعية

والسياسية التي تؤثر في تجارب الأفراد والجماعات. إضافةً إلى نشاطها الأكاديمي والنشري، تشارك في العمل المؤسسي والفعاليات الفكرية والثقافية، فهي عضوٌ في اتحاد الناشرين اللبنانيين والإماراتيين والعرب، وأشرفت على سلسلةٍ من الحوارات الفكرية عبر منصة مؤمنون بلا حدود، التي لاقت اهتماماً واسعاً وتغطيةً إعلاميةً معتبرةً، كما كان لها حضورٌ في البرامج الحوارية والإعلامية، عبر قنوات مثل: الحرة، الغد، الشارقة، الفجيرة، سوريا، وأورينت. وتدير، كذلك، قناةً على يوتيوب تقدم، من خلالها، لقاءاتٍ فكريةً وحواراتٍ ثقافيةً مع مفكرين وباحثين، جامعةً بذلك بين البحث الأكاديمي والنشاط الإعلامي والتواصل الثقافي، لتوسيع دائرة النقاش حول الفكر والفلسفة والدين والثقافة في العالم العربي، والمساهمة في تعزيز الحوار النقدي والمناهج البحثية متعددة التخصصات.

