

سؤال الدين في الحضارة الغربية المعاصرة بين الدين الواقعي والدين المتعالي

د. العياشي ادراوي⁽¹⁾

مُستخلص:

تتوخى هذه المقالة التوقف عند ظاهرة عودة سؤال الدين في الحضارة الغربية المعاصرة، من خلال مناقشة عللها وأسبابها، وإبراز دلالاتها وأبعادها؛ كما يعكسها الواقع الغربي الراهن وتجسدها الثقافة الموصولة به التي ما تميّزت بشيء في زمن «حداثتها»؛ مثلما تميّزت بنبذ موضوع الدين وتجاهل التعامل معه؛ إن على مستوى الفكر والنظر، أو على صعيد الممارسة والإجراء، الشيء الذي غيّب السؤال في هذا المجال -لفترة طويلة- وأجلّ الجواب إلى حين بروز ما يسمّى اليوم بموجة «ما بعد الحداثة» التي أعيد معها النظر في الكثير من الثوابت واليقينيات، والعديد من المبادئ والمنطلقات التي كانت تشكّل دعائم الفكر الغربي ومرتكزاته؛ من قبيل: «العقلانية»، «مركزية الإنسان»، «سيادة المادة»، «إطلاقية العلم»، «هامشية الدين» وغيرها ممّا أحدث ما يمكن وصفه بالمنعطف الفكريّ الما بعد-حداثيّ الذي أسس لفلسفة غربية جديدة، ولوعّي غربي مغاير، ولمنظور مختلف «للذات الغربية»؛ خصوصاً من جهة محدّداتها

(1) باحث في الفكر الإسلامي، وأستاذ التعليم العالي، جامعة محمد الأول - وجدة، من المغرب.

ومُوجَّهاتها الكبرى التي يمثّل المعطى الدينيّ العقديّ أحد أهمّ عناصرها. ومن هنا، فإنّ الرهان الأساس الذي يوجّه هذه المقالة هو رصد تجلّيات هذا التحوّل وتحليلها؛ استنادًا إلى ثلاثة مداخل أساسيّة؛ وهي أولاً؛ «من تهميش سؤال الدين إلى مركزيّته». ثانياً؛ «من هيمنة الفلسفة المادّيّة إلى تنامي الوعي الدينيّ». ثالثاً؛ «من الدين الميتافيزيقيّ المتعالّي إلى الدين العمليّ الواقعيّ».

كلمات مفتاحيّة:

سؤال الدين، الحضارة الغربيّة، الدين المسيحيّ، الدين الواقعيّ، الدين المتعالّي، الشيولوجيا، فلسفة الدين، العدميّة، المقدّس، المعطى العقديّ.

مقدمة:

من المؤكّد أنّ الباحث المواكب لحركة الفكر المعاصر عمومًا، والفكر الفلسفيّ تحديدًا يلحظ اهتمامًا غير عادٍ بـ «سؤال الدين»؛ كما يلحظ بالمقابل تناميًا مشهودًا للفكر الدينيّ في سياق التطوّر والتفاعل المعرفيّ الآخذ في الحصول في سياق الثقافات الحديثة. هذا في الوقت الذي كان فيه مجال الدينيّ (فكرًا وممارسةً) قد عرف انكماشًا وتراجعًا غير مسبوقين؛ خاصّةً مع انطلاق موجة الحداثة بشعاراتها المعروفة، ومبادئها المعلومة. وعلى هذا الأساس، فإنّ العودة إلى الدين أضحت تشكّل «ظاهرة» تستلزم وضع أكثر من سؤال؛ سواء في اتجاه أسبابها ومبرراتها، أم في أفق دلالاتها وتأويلاتها، وذلك بالنظر إلى كونها قابلة لأن تنزل منزلة «المنعطف» في سيرورة الفكر الفلسفيّ الحديث.

أولاً: من تهميش سؤال الدين إلى مركزيّته:

إنّ مقارنة بروز سؤال الدين من جديد وتحليل ظاهرة تنامي التفكير الدينيّ في السياق المعاصر يفرضان - من الناحية المنهجية على الأقلّ - الرجوع قليلًا إلى التاريخ والنظر إلى الأمر من زاوية الحسّ التاريخيّ الذي من شأنه أن يكشف عن المواقف والرؤى، ويبرز المعايير العقلانية والأخلاقيّة التي كانت فاعلاً أساساً في تقليص دائرة الدين وتصنيفه ضمن مقولات الفكر اللاعقلانيّ؛ ذلك أنّ «فعل العقلنة» - بما هو مقوم من مقومات الحداثة- أسهم بشكل بارز في بلورة صورة سلبية بخصوص الدين، وخاصّة الدين المسيحيّ، الذي رأى فيه فولتير- مثلاً- حليفاً قوياً للتوحّش والهمجية⁽¹⁾.

(1) انظر: بالعقرو، عبد الرزاق: «عودة المكبوت الدينيّ في الثقافات المعاصرة»، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد 43-44، 2010م، ص6.

وعلى هذا الأساس، فإنّ محور اشتغال فلسفة الأنوار بشكل عامّ، كان هو الانتصار المكشوف للعقل والعقلانيّة، من خلال الدفع في أفق تجاوز الاعتقادات وأنماط التنظيم الاجتماعيّ التقليديّ، ويأتي في مقدّمة ذلك القطع مع الفكر الدينيّ. من هنا كانت ظاهرة «عبادة العقل» هي الميزة الأساس لذلك العصر. فمبادئ العقل طُرحت؛ بوصفها المبادئ الوحيدة التي يتعيّن إقامة بناء الجماعة الإنسانيّة على أساسها؛ إنّ على صعيد الأخلاق والسياسة، أو على مستوى المعتقدات والتصورات، أو في نطاق تأسيس النظرة الشموليّة للكون؛ ما دام أنّ الكون غدا كلّ صورة للعقل⁽¹⁾.

هذا العقل الذي أصبح مدعوّاً إلى أن لا يقبل؛ إلا ما يبدو يقينياً حقيقياً، وعلمياً تجريبياً؛ استناداً إلى وعي ذاتيّ قوامه المراجعة والنقد، ووفق قرار شخصيّ ينطلق من إرادة حرّة وفاعلة. ولا بدّ من الإشارة في هذا الإطار إلى أنّ «اللحظة الديكارتية تعدّ لحظة تأسيسية في بنائها المعرفة على الذات، والحقيقة على اليقين والبداهة، وتكمن تأسيسيتها في تجديدها لمصادر المشروعيّة المعرفيّة بالمعنى الذي أدّى إلى نزاع القناع من المشروعيّة الدينيّة لصالح المشروعيّة العقلية. لذلك ترتبط الحداثة ارتباطاً وثيقاً بفعل العقلنة؛ سواء تعلّق الأمر بعقلنة الفكر العلميّ، أو السياسيّ، أو عقلنة التعامل مع الطبيعة»⁽²⁾.

وضمن هذا المنحى العقلانيّ العامّ يأتي الاجتهاد الكانطي؛ بما هو -أيضاً- تعبير عن مبدأ الذاتية ونزوع نحو عقلنة الفكر الدينيّ من خلال المشروع النقديّ الذي أقام صرحه، مُعيداً النظر في مختلف الأسس والمرتكزات التي قامت عليها الثقافة الغربيّة والفكر الأوروبيّ. ومن ضمنها الفكر الدينيّ الذي دافع صاحب كتاب «الدين في حدود العقل» عن دين طبيعيّ؛ أي ذلك الدين الذي لا يستجيب إلا لمبادئ العقل وسلطانها،

(1) انظر: الشابي، نور الدين: نيتشه ونقد الحداثة، تونس، دار المعرفة، 2005م، ص 52.

(2) بالعقرو، «عودة المكبوت الدينيّ في الثقافات المعاصرة»، م، س، ص 6.

انسجاماً مع ما أفرزته الحداثة عامّة، والحداثة العقلية خاصّة، وما رسّخته من مبادئ وقيم في مقدّماتها مبدأ الحرية والكرامة والعقلانيّة⁽¹⁾.

وبالإضافة إلى ما تمّت الإشارة إليه، يبدو أنّ النقد الجذريّ للدين - عبر نسف أسسه وأنساقه الأخلاقية والمعرفية-؛ إنّما برز بشكل أساس بعد ظهور ما يسمّى بـ «الهيكلية الشباب» (ديفيد شتراوس، وباور، وفيورباخ) الذين جسّدوا لحظة فلسفية قوامها الانتقال من الفكر إلى الواقع؛ أي التحوّل من المجرّد المطلق الهيكلي إلى الواقع لاستخلاص الفكر⁽²⁾.

وغني عن البيان -هنا- أنّ عطاء فيورباخ في مجال نقد ماهية الدين، من خلال إيجاد آليات ومناهج جديدة، يعتبر الأكثر عمقاً وتميّزاً في هذه الفترة؛ وذلك من خلال المراجعة الجذرية لمفهوم الدين التي أقدم عليها في مؤلّفين هامّين؛ هما: «ماهية المسيحية»، و«أصل الدين» اللذين عكسا بشكل ملموس جانباً من جرأة فيورباخ وراديكاليّته في الإصرار على تحقيق صنفين من الإصلاح: إصلاح داخليّ للفلسفة، وبمقتضاه يكون نفي الدين وتجاوز المسيحية واجباً. وإصلاح خارج حقل الفلسفة يوجّه نحو الطبيعة، وبالتالي إلى ما من شأنه أن يسدّ الحاجات الإنسانية ويستجيب لها⁽³⁾.

ففي سياق النقد الممارس من قبل فيورباخ على مفهوم الدين نجده يقدّم تأويلاً أنثروبولوجياً لجوهر الدين؛ انسجاماً مع تقاليد التوجّه الإلحاديّ الذي تميّز به مادّي القرنين السابع عشر والثامن عشر، على النقيض من الأطروحة الكانطية الرامية لتقويض المعرفة لصالح الدين. فتحقيق الدين - في حيّز اعتقاد فيورباخ- يقتضي نفيه ونسفه على نحو يجعل مذهب اللاهوت يصير مذهباً للإنسان. يقول: «إنّ سرّ اللاهوت هو الأنثروبولوجيا.

(1) انظر: بنشيجة المسكني، أم الزين: كانط راهناً أو الإنسان في حدود مجرّد العقل، المركز الثقافي العربي، 2006م، ص44.

(2) انظر: بالعقرو، «عودة المكبوت الدينيّ في الثقافات المعاصرة»، م.س، ص19.

(3) انظر: الهواشي، سامية: «من نقد الخرافة إلى نقد الاغتراب»، ضمن كتاب: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005م، ص75.

إنَّ سرَّ الفلسفة النظرية هي اللاهوت الذي ينتقل دنيوياً؛ أي يرهن، يعين ويموقع الجوهر الإلهي، الذي كان الآخر ينفيه من هذا العالم إلى ما وراءه بدافع الجبن والحمافة»⁽¹⁾.

إنَّ الدين في نظر فيورباخ يعكس الخوف والرغبة، والإله لا يولد إلا في الآلام البشرية، ولا ينتج إلا في الجبن، لذلك لا بدَّ أن يصير للدين مضمون واقعي يرفض الإنسان من خلاله التصور العيني عن ماهيته؛ ليحقق على الأرض ما يعد الدين بتحقيقه في العالم الآخر⁽²⁾.

وغير خافٍ أنَّ هذا التصور للدين، من حيث كونه ذا محتوى واقعي، هو ما دفع بصاحب «ماهية المسيحية» إلى إقامة ذلك التماثل بين «الذات الإلهية» و«الذات الإنسانية» من جانب، وبين الثيولوجيا والأنثروبولوجيا من جانب آخر، فلقد أكد أكثر من مرة على أنَّ الثيولوجيا ما هي إلا أنثروبولوجيا معكوسة (مقلوبة). وأنَّ ما يظنُّه اللاهوتي على أنه وصف لله ما هو في حقيقته إلا وصف للإنسان، فاللاهوتي يصف نفسه ظاناً أنه يصف الله، ويقوم بعملية خفية؛ وهي تشخيص صفاته الخاصة، ثم إخراجها وتثبيتها على شخص آخر؛ هو الإله»⁽³⁾. وإذا صحَّ هذا - تبعاً لفيورباخ - لزم عنه أنَّ الدين هو علاقة يقيمها الإنسان مع ماهيته الخاصة، غير أنَّها ماهية منفصلة عنه وخارجة عن جوهره. وبالتالي يصير الدين - حسب هذا الفهم - هو وعي الإنسان نفسه بشكل غير مباشر. وما يؤكِّد ذلك ما حصل في «الوثنية»؛ إذ عبد الإنسان ماهيته، وتموضع من دون أن يعي حقيقته. ثم تقدَّم الدين؛ أي تقدَّم الوعي بالذات، فرفض الدين السابق متصوراً أنه حصل على موضوع أسمى وأعلى من قوانين الطبيعة. واعتقد بأنَّه خارج

(1) فيورباخ، لودفيك: أطروحات مؤقَّتة من أجل إصلاح الفلسفة، ترجمة: إلياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، 1975م، ص 189.

(2) انظر: الهواشي، «من نقد الخرافة إلى نقد الاعتقاد»، م.س، ص 73.

(3) حنفي، حسن: تطوُّر الفكر الديني الغربي: الأسس والتطبيقات، بيروت، دار الهادي، 2004م، ص 320.

نطاق الطبيعة، مع أنّ الطبيعة هي الأساس⁽¹⁾. وتبعاً لهذا، تمّ الانفتاح على أفق جديد قوامه الانتقال من سلطة الكتاب المغلق (المقدس) إلى كتاب الطبيعة المفتوح، ومن التمرّكز حول «الإله» إلى التمرّكز حول الإنسان. لذا ليس غريباً أنّ نجد «نيتشه» في كتاب «الفجر»؛ وهو يتحدّث في فقرة منه عن أصل الأديان يعود بأصل الدين إلى التأويل الخاطئ للظواهر الطبيعيّة التي كانت في نظره تفتقد إلى الفهم الموضوعي العلمي، مؤكّداً على أنّ فكرة الألوهيّة تولّدت، في بدايتها المبكّرة، على سوء تفسير للظواهر الطبيعيّة المحكومة بالتسلسل والنظام⁽²⁾.

وبالجملة، فإنّ الناظر في الإشكاليّة الدينيّة؛ وفق رؤية فلسفيّة تاريخيّة، يلحظ أنّ تهميش الدين - في الثقافة الغربيّة تحديداً - لم يتمّ استناداً إلى ضعف في مقولاته التفسيريّة، وإنّما تمّ إبعاده ونعته بشئ أصناف اللامعقول؛ استجابة لمقتضيات موجة الحداثة، التي انبنت، من بين ما انبنت عليه، على العقلانيّة في التفكير، والذاتيّة في التشريع، و«بناءً على الممارسات التي كانت متداولة باسم الدين، وتحت يافطة التشريعات الكنسيّة ومبرراتها. لذلك فإنّ فعل العقلنة؛ بما هو نزعة جوهرية في مسار وحركيّة التحديث اتخذ طابعاً تأويلياً أنطولوجياً؛ أي عقلنة الفكر السياسي، وعقلنة الفكر الاقتصادي، وكذا عقلنة الفكر الديني. ومن ثمّة فكلّ دائرة لا تستجيب للنموذج العقلاني لا وجود لها على المستوى الأنطولوجي، وزائفة على نحو نسقي»⁽³⁾. وبعبارة أخرى: إنّ موضوع الدين إنّما تأثّر في سياق تفاعل خصيصتين رئيسيتين اقترننا بمرحلة الحداثة؛ هما: أولاً «محوريّة الإنسان»؛ بما تعنيه من وجوب النظر إلى كلّ شيء من زاوية الإنسان لا غير، وثانياً «التعويل على العقل»؛ أي أنّ الإنسان الحديث يسعى من خلال الاعتماد الكلّي على العقل إلى الحصول على الروايات الكبرى (grand

(1) انظر: حنفي، تطوّر الفكر الديني الغربي: الأسس والتطبيقات، م.س، ص 349.

(2) انظر: بالعقرو، «عودة المكبوت الديني في الثقافات المعاصرة»، م.س، ص 18.

(3) م.ن، ص 9-10.

(narratives) بتصور أن بإمكان العقل- بغض النظر عن المشروطات الثقافية واللغوية- أن ينظر بحياد إلى الوجود بأسره، ويرسم له تصوّرًا كبيرًا ورواية شاملة⁽¹⁾.

لكن ما يتعيّن الوقوف عنده أن هذا الطموح الفلسفي الذي قام عليه الفكر الحدائي؛ ما فتى أن أوجد أسباب ارتجاجه من داخله، إن لم نقل إنه انقلب إلى عكس مقصوده؛ كما يقول بودريار (J.Boudrillard)؛ الأمر الذي فرض طرح أسئلة جديدة؛ كما حتمّ تغييب إجابات عدت حينها بمثابة مسلّمات؛ بالنظر إلى رسوخها وثباتها من ناحية، وبالنظر أيضًا إلى مدى شيوعها وانتشارها من ناحية أخرى.

ثانيًا: من هيمنة الفلسفة الماديّة إلى تنامي الوعي الديني:

لقد عرفت الحداثة بعد نهاية الحرب العالميّة الثانية تحولات فكريّة وثقافيّة عميقة؛ بحيث دخل الفكر الغربيّ في موجة من النقد القويّ والمراجعة الذاتيّة الشاملة، وخاصّة على مستوى التراث الثقافيّ ومختلف القيم الموصولة به؛ ما عرّض مجمل الشعارات التي رفعتها الحداثة (العقلانيّة، والحرّيّة، والتقدّم) للشكّ وإعادة التقويم؛ الأمر الذي جعل السمة الأساسيّة للفكر الغربيّ، في القرن العشرين تحديدًا، أنه لا يشكّل استمرارًا للحداثة وتطويرًا لها؛ وإنّما هو نوع من التفكيك والتقويض لأركانها. أي «أنّ القلق بدأ يتسرّب إلى المشروع الحدائيّ برمّته، فظهرت اتّجاهات فلسفيّة تنكر العقل وتهدم الحقيقة؛ كغاية للمعرفة، وتقحم الصدفة في التاريخ، وأضحت الذاتيّة في الفلسفة المعاصرة مجردّ تهمة معرفيّة»⁽²⁾.

(1) انظر: شيرواني، علي: «التجربة الدينيّة»، ضمن مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد 51-52، 2012م، ص99.

(2) بالعقرو، «عودة المكبوت الدينيّ في الثقافات المعاصرة»، م.س، ص21.

كل ذلك شكّل ملامح مرحلة جديدة عرفت بـ«ما بعد الحداثة»؛ من حيث هي حركة فكرية ونقدية عملت على إعادة النظر في مبادئ الحداثة والتشكيك فيها، وبخاصّة التشكيك في العقل وقدراته. ولذا، فإنّ ما يميّز «ما بعد الحداثة» مقارنة بالحداثة هو عودة الدينيّ مصحوباً بنزعة عدميّة أو وثنيّة جديدة⁽¹⁾.

هكذا إذن يبدو أنّ الرجوع إلى الاهتمام بسؤال الدين لم يكن ممكناً إلا بالابتعاد عن أطروحات فكر الأنوار، وبعد ارتجاج الأنساق الميتافيزيقية الكبرى. لذا صار من بقايا الوهم الفلسفيّ النظر إلى الظاهرة الدينية من زاوية كونها وعياً زائفاً (ماركس)، أو أفلاطونية مخصّصة للشعوب (نيتشه)، أو أنّها مجرد مستقبل وهم (فرويد)، أو أنتروبولوجيا أصبحت تيولوجيا (فيورباخ)، وما شابه هذا من المواقف الراضية للدين؛ لأنّ أهمّ ما يوسم به الفكر الفلسفيّ المعاصر كونه أعاد التفكير في اللامفكر فيه، واكتشف أنّ الدين لا يقلّ عقلانيّة عن العقلانيّة ذاتها⁽²⁾.

إنّ الدين - تبعاً لهذا - ليس، بأيّ حال من الأحوال، شكلاً أدنى من أشكال النظر العقليّ، وليست الفلسفة، بالمقابل، أو العلم وحده - كما أراد ذلك عصر الأنوار - الشكل الأعلى والأرقى لذلك النظر. فما يلاحظ اليوم من عودة قويّة للدين والمواجهة العنيفة التي يبديها في مختلف الثقافات الحديثة يجعل من تقسيم تاريخ الفكر الإنسانيّ إلى أربع مراحل يختتمها العلم (الأسطورة، الدين، الفلسفة، العلم؛ ما يعني أنّ الدين يدخل في خانة التفكير الما قبل-علمي)، فرضيّة يصعب الدفاع عنها. ولهذا فإنّ وضعها موضع تساؤل ونقد يعدّ مطلباً علمياً وجيهاً، على اعتبار أنّ الدين اليوم استطاع أن يمتصّ صدمة انتصار العلم والفلسفة، وأن يفرض نفسه مزاحماً

(1) انظر: بغورة، الزواوي: «ما بعد الحداثة والدين: موقف الأنطولوجيا التاريخية»، مجلة ثقافات، جامعة البحرين، 2011م، ص16.

(2) انظر: بالعقرون، «عودة المكبوت الدينيّ في الثقافات المعاصرة»، م.س، ص23.

لمشروع من أجل إعادة اقتسام أهواء الناس وعقولهم في كل مكان⁽¹⁾. وما لا شك فيه أنّ ظاهرة الرجوع إلى الدين في الواقع الفكري والثقافي المعاصر يقف وراءها أكثر من سبب، ويوجّهها أكثر من مبرر؛ تبعاً لتباين الانتماءات الحضارية، واختلاف الظروف والسياقات الاجتماعية والفكرية. ومن هذه المبررات:

1. ممارسة نوع من ردّ الفعل على «الكارثة» الحداثيّة ومناهضتها باسم الرجوع إلى «المتعالي المطلق»؛ بما هو الأساس الميتافيزيقيّ الأوّل؛ ذلك أنّ الحداثة في ظلّ ردّ الفعل هذا مسؤولة عن اجتثاث الجذور الأصلية للوجود الإنسانيّ، وفي مقدّماتها الأصل الدينيّ.

2. التهديد الذي أضحت تشكّله بعض الأخطار الغامضة، والتي تظهر كما لو كانت غير مسبوقة ولا نظير لها في تاريخ الإنسانية (الخوف من نشوب حرب ذريّة، التمازج الجديد للعلاقات الدوليّة المتوتّرة، القلق من التغيّرات الإيكولوجيّة الممكنة، الاستعمال السيّء للهندسة الوراثيّة، وغيرها).

3. أفول المتعالي وما نجم عن ذلك من تفكّك للأنساق الكبرى التي صاحبت تطوّر العلم التقنيّ والتنظيم الاجتماعيّ الحديث. مضافاً إلى ظهور العدميّة (Nihilisme)؛ من حيث هي تعبير عن أزمة المعنى وضياعه. ومن ثمّة السعي المتلهّف للبحث عن هذا المعنى الضائع في نصوص التراث والدين والثقافات المحليّة، عساه يُبعد الإحساس بالملل العميق والعبث الذي يصاحب الإقبال الجنونيّ على الاستهلاك⁽²⁾.

4. إهمال الفلسفة؛ خاصّة، والفكر النقديّ؛ بصفة عامّة، مفهوم الأساس، والعجز في المقابل عن إعطاء معنى للوجود؛ أي المعنى الذي يتمّ

(1) انظر: أندلسي، محمد: فلسفة الدين (مطبوع)، محاضرات لطلبة الفلسفة - مسلك علم الاجتماع، كئيّة الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، الموسم الجامعي: 2006-2007م، الفصل 5، ص 43.

(2) انظر: م.ن، ص 10.

البحث عنه في الوجود. فما تشهده الفلسفة في فروعها ومسائلها هو تتبع للعلوم وإنشاء رؤى فلسفية بالتوازي معها⁽¹⁾.

إنّ ما تكشفه هذه المبررات أنّ ظاهرة «الانبعاث الديني» واستعادة الوعي بالدين ليست مسألة ثقافية فقط، أو لحظة أنتروبولوجية عارضة، وإنّما هي في حقيقتها علامة على أزمة خانقة أصابت الحضارة الغربية في عمقها؛ عندما أرادت أن تفرض أنموذجها الحضاري - التقني بالقوة على باقي الثقافات؛ وفق استراتيجية ترمي إلى إعادة صياغة «معنى العالم»، على نحو يؤدّي إلى إخراج الثقافة والفكر الإنسانيين من الأفق اللاهوتي إلى الأفق «ما بعد اللاهوتي»⁽²⁾. هذا الأفق الذي يُبجّل فيه «الهائل التقني» ويُقدّس العلم. فعلى حدّ تعبير فيرأنبد «أنّه على الرغم من أنّ العلم ليس البتّة ديناً، فإننا - اليوم - نعامله من منطلق الإجلال الديني؛ أي وفق نظرة تقديسية تنظر إليه؛ وكأنّه كيان لا يدانيه؛ إلا الحقّ المطلق والخير المطلق»⁽³⁾. ولا شك أنّ الإفراط في تقديس العلم والتقنيّة أفضى إلى مزيد تأزيم للحضارة المعاصرة - بما هي حضارة ينفصل فيها العلم عن الأخلاق؛ مثلما ينفصل داخلها العقل عن الغيب - كما أدّى إلى خروج النظام العلمي والتقني الذي تقوم عليه هذه الحضارة عن مساره القويم، ونطاقه السليم، بحيث صار «نظاماً لا يبتغي السيادة المحدودة التي ترضى بها الطبيعة الإنسانية، وتكون خادمة لها، بل يبتغي السيادة غير المحدودة التي لا ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون مفسدة لها، وعليه يكون هذا النظام نظاماً قاهراً للإنسان، يُكرهه ولا يطيعه. أو قلّ بإيجاز نظاماً متسلطاً»⁽⁴⁾. وفي ما يبدو أنّه لا مرجع عن هذا الانزلاق الذي وقعت فيه الحضارة

(1) انظر: أندلسي، فلسفة الدين، م.س، ص32.

(2) م.ن، ص12-13.

(3) علي، حسين: العلم والإيديولوجيا بين الإطلاق والنسبية، بيروت، دار التنوير، 2011م، ص135.

(4) عبد الرحمن، طه: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط2، الدار البيضاء،

المركز الثقافي العربي، 2005م، ص112-142.

الحديثة، ولا رادّ لما يتولّد عنها من آفات - تضرّ الإنسان ولا تنفعه، وتحتقره ولا تكرمه- إلا بالإصغاء لصوت الدين والإنصات لنداء الإيمان؛ باعتبارهما مطلبين أساسيين لتحقيق التوازن الروحي المفقود في ظلّ الثقافة المادّية السائدة، والنمط الاستهلاكيّ المهيمن.

من هذا المنطلق، تصير المهمة الأساس للفكر الفلسفيّ هي استجلاء البعد الاجتماعيّ لبروز سؤال الدين من جديد في نطاق «الحدّاث الثانية»، ليس باعتباره أمراً يدلّ على انتكاسة للتاريخ، وضموراً للعقل، وتجاوزاً للعلم، أو ما شاكل ذلك، وإنّما من حيث كونه «حركة تصحيحية» في المسار الطبيعيّ للتاريخ الإنسانيّ الذي يفرض قدراً من التوازن بين الشهوديّ والغيبّي، أو الروحيّ والمادّي، وبين المرئيّ الملموس والمثاليّ المجرد، أو المطلق والنسبيّ. ولعلّ ما يؤكّد أنّ ما يحدث اليوم من عودة للدين ليس خارج نطاق منطق التاريخ، ولا متعارضاً مع مقتضياته، أنّه «لا الأنظمة المعادية للدين جهراً، ولا الممارسات اللائكية الملازمة للرأسمالية، ولا حتّى النزعات العلمويّة تمكّنت من دفع الدين إلى التقهقر أو الانحباس في ظلمة النسيان. إنّّه ما فتئ يقفز إلى الأمام ويعود بقوة إلى ساحة المحاورات»⁽¹⁾. وهذا يعني، من بين ما يعنيه، أنّ الدين يمثّل في الأفق ويستفزنا للتفكير في حقيقته مجدّداً. فلم يعد كافياً البحث عن الخلاص على طريقة «فولتير» بنعت الدين بالخرافة وإلحاقه بالفكر الخرافيّ للتخلّص نهائياً منه. إنّّه لا يمكن التقدّم كثيراً- في هذا المستوى- بتكرار مثل هذه اللامزات المستنيرة التي هي ثمرة لفلسفة الارتباب. بل على العكس من ذلك، لا يمكن أن يحصل تطوّر؛ إلا بالانفتاح على الظاهرة الدينيّة؛ تأملاً، ومساءلةً، ونقداً⁽²⁾.

(1) دريدا، جاك؛ فاتيمو، جيانبي: الدين في عالمنا، ترجمة: محمد الهلالي؛ حسن العمراني، دار توبقال للنشر، 2004م، ص5.

(2) انظر: دريدا؛ فاتيمو، الدين في عالمنا، م.س، ص98.

وليس من نافلة القول التنبيه -ها هنا- إلى الارتباط الوثيق - على امتداد الزمن البشري- بين الدين؛ بما هو مقدّسات ومعتقدات وسلوكات، من جهة، والجماعات الإنسانيّة من جهة أخرى. فالاعتقاد يبقى ضروريًا للإنسان لا يمكن، بأيّ حال من الأحوال، أن ينفكّ عنه أو يتحوّل؛ لكونه عنصرًا نفسيًا شأنه في ذلك شأن الفرح والحزن، والحبّ والكراهية، والألم واللذة، وما شابه. ومن هنا فالنفس البشريّة تبقى بطبيعتها ميّالة للاطمئنان واليقين، نافرة من الشكّ والارتياب. وفي هذا يقول غوستاف لوبون: «مهما يكنُ عرق الناس ووقت ظهورهم، ودرجة علمهم وجهلهم؛ فإنهم سواء في عطشهم إلى المعتقد. فكأنّ المعتقد غذاء نفسيّ ضروريّ لحياة الروح؛ كضرورة الغذاء المادّي لحفظ الجسم»⁽¹⁾. ولا يبعد عن هذا التصرّو ما يقرّره أرنولد توينبي من أنّ التغيّر الدينيّ الذي حصل في القرن السابع عشر (أي تراجع المسيحيّة) قد فهم فهمًا خاطئًا، وفُسّر على نحو غير سليم؛ حينما عدّ حدثًا سلبيًا لا غير، وانتكاسة عارضة فقط. فالطبيعة البشريّة، في حيّز اعتقاده، تنبذ الفراغ الدينيّ نبذًا شديدًا. ولذلك فالمجتمع حين تتراجع ديانتها الأصيلة يتّجه مباشرة إلى البحث عن بديل لها. لذا، فإنّ الفراغ الذي أوجده تراجع المسيحيّة في القرن السابع عشر قد ملأه نشوء ثلاثة أديان أخرى؛ هي: الإيمان بحتميّة التقدّم من خلال تطبيق العلم نظاميًا على التكنولوجيا، والقوميّة، والشيوعيّة.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الباحث في اعتقادات المجتمعات في فترات هيمنة الأديان أو في أزمنة الثورات والهزّات الكبرى التي أحدثت تغييرًا عميقًا في صورة العالم؛ ليكتشف أنّها تتّسم في الغالب بسمة خاصّة لا يمكن نعتها بأفضل من «الشعور الدينيّ»، هذا الشعور الذي يدور مع الدين؛ وجودًا وعدمًا، سلبيًا وإيجابًا؛ بمعنى أنّه حتّى في حال نكران أيّ

(1) لوبون، غوستاف: الآراء والمعتقدات، نقله إلى العربيّة: محمد عادل زعيتر، مصر، المطبعة العصريّة، لا ت، ص 140-141. نقلًا عن براق، زكريا: «الدين: نشأته، ماهيّته، أدواره ووظائفه»، مجلة التفاهم، سلطنة عمان، العدد 41، 2013م، ص 173.

وجود للدين والمعتقد (وهو ما يسمّى اتفاقاً بالإلحاد)؛ فإنّ ذلك لا يمنع من الحديث عن تجلٍّ ما للدين والتدين. وبالتالي يتحدّد الإلحاد - في هذا الوضع- بوصفه مظهرًا من مظاهر الدين. أو كما يسمّيه غوستاف لوبون بـ«الشكل الديني للإلحاد»⁽¹⁾، غير أنّه شكل ذو منطق مخصوص وطبيعة مفارقة لمنطق الأشكال الدينيّة وطبيعتها التي تتأسّس على «الإيمان والاعتراف» - إذا جاز التعبير-، وليس على «الجحود والنكران». وعليه، فبروز الشكل الدينيّ للإلحاد يجعل من عودة الوجه الآخر (الإيجابي) للدين أمرًا بالغ الصعوبة؛ بالنظر إلى علاقة التلاقي والتنافي القائمة بينهما. فمثلاً «بعد خمود العقيدة الماركسيّة، عقيدة التضليل التي يفرضها المرء على نفسه في الإيديولوجيا؛ كما كان يجاهر بذلك الإلحاد الدوغمائي، تجد الديانات نفسها صعوبة في الاتّصال بالناس... إنّ ما تغيّر هو أنّ الإلحاد الدوغمائي لم يعد وحده في الميدان. فالإلحاد اللامبالاة احتلّ مكان الماركسيّة ورفضها للدين؛ باعتباره دينًا. مضافاً إلى هذا أنّه لا يمكن إخفاء أنّ تصنيع المجتمعات المعاصرة يظهر أحياناً على أنّه ديانة الاقتصاد العالميّ، ويسمح بالدلالة على مستقبل ما»⁽²⁾.

ومفاد هذا أنّ اختفاء الدين من مجتمع ما يفتح المجال -كما سبقت الإشارة- لظهور أشكال دينيّة تنسجم مع الظروف الثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة لذلك المجتمع. وهو ما يجعل مقولة «موت الإله» الانتشويّة مجردة من كفايتها الواقعيّة، وإطلاقيتها المزعومة؛ ذلك أنّه ما أن «يموت إله» حتّى «يظهر إله» آخر. وما تتحطّم أصنام؛ إلا لتنصب أخرى (أو ليست الصورة في العصر الراهن صارت صنماً جديداً يُعبد ويُقدّس؟). وما تغيّب مقدّسات إلا لتطلّ أخرى؛ ربّما أكثر حقائيّة وطهرانيّة (كما هو الحال بالنسبة للعقل والعلم والتقنيّة في زمن الحداثة)، وهكذا. مع فارق أساس-

(1) م.ن، ص.ن.

(2) دريدا؛ فاتيمو، الدين في عالمنّا، م.س، ص186.

ينبغي استحضاره في هذا النطاق- وهو أنّ أنماط التدين الحديثة تنزع في الغالب نحو «تأليه الإنساني» والعناية به، أكثر من «تقديس الإلهي» والاستناد إليه⁽¹⁾. وذلك بحكم طبيعة الحضارة المادية المهيمنة ونوعية الثقافة الاستهلاكية المستحكمة التي لا تقيم وزناً إلا للمرئي الملموس والمتحقق المجسّد، مثلما لا تؤمن إلا بالمصالح العاجلة والمنافع القريبة، من غير اعتداد بالمقاصد المعنوية السامية، ولا المآلات الإنسانية البعيدة، من حيث هي غايات كبرى حفظتها الديانات (الحقّة) على اختلافها وتنوّعها، وسعت إلى بلوغها مجتمعة متّحدة.

ثالثاً: من الدين الميتافيزيقي المتعالي إلى الدين العملي الواقعي:

إذا كانت الحداثة قد أحدثت أعطابها -المادية والمعنوية- بنفسها، وأوجدت أزمتها من داخلها بشكل دفع أولي النظر وأهل الفكر إلى إعادة تقويمها ومراجعتها، على سبيل التصحيح والتجاوز، وإذا كان في مقدّمة ما تمّت مراجعته ومعاودة البحث فيه دور الدين في الحياة وأهمّيته بالنسبة للفرد والمجتمع على حدّ سواء؛ ومن ثمّة حتميّة رجوع الدين إلى الفضاء العام، فإنّ السؤال الذي يطفو على هذا المستوى هو ما الصيغة التي ينبغي أن يعود وفقها الديني إلى الحياة المعاصرة، وما الشكل الديني المناسب للمجتمع الحديث؛ ليس على صعيد المعتقد؛ وإنما ما يرتبط بالفكر والسلوك الدينيين تحديداً؟

وبكلام آخر هل العودة إلى الدين يجب أن تتمّ من خلال استعادة الأصول واسترجاع الأنموذج القديم؛ سواء ذاك الذي ثار عليه فكر الأنوار وأبعده عن المجال العام في الغرب، أو على صورة «التدين الأصولي» في

(1) voir: Luc Ferry. L'homme dieu ou le sens de la vie. Editions Bernard Grasset.Paris. 1996.

الشرق الذي أفرز العديد من الحركات ذات المنحى التكفيرى المتطرف التي تملأ العالم قتلاً وتخريباً. أم أن المطلوب هو العودة المجددة للدين على نحو يُمكن من صياغة تصوّر يناسب الواقع (الفكرى والعلمى والاجتماعى) الجديد حتى لا يبدو غريباً منفصلاً عن محيطه؛ وحتى يكون عامل توازن في الفكر والشعور، وليس عامل اختلال؟

إنّ الجواب يبدو أكثر وضوحاً وقرباً في الفكر الغربى المعاصر؛ منه في نظيره العربى؛ بالنظر إلى انخفاض منسوب «الحساسىة الدينىة» هناك من جهة، واتّساع دائرة التفكير النقدي الحرّ من جهة أخرى. في مقابل ارتفاع منسوب تلك الحساسىة في البيئة الثقافىة العربىة وما يثيره في نطاقها نقاش قضايا الدين الشائكة من إحراجات؛ نظراً لضيق مساحة دائرة النقد المتاحة في هذا المجال، كما تشهد على ذلك ردود الفعل القاسية (الرسمىة والمجتمعىة) التي أشعلتها اتّجاهات نصر حامد أبو زيد في «إشكاليّة القراءة آليّة التأويل»، وطه حسين «في الشعر الجاهلي»، وعلي عبد الرزاق في «الإسلام وأصول الحكم»، وغيرها كثير.

إنّ استقراءً سريعاً لبعض مواقف فلاسفة الغرب المعاصرين ومفكرهم؛ بخصوص رجوع الدين وانبعاثه من جديد، يكشف أن هناك رهاناً قوياً على نمط من «الدين» مغاير يقطع مع الشكل التدينى القديم الذي شكّل في فترة تاريخىة ما (القرن السابع عشر تحديداً) أزمة عميقة ساهمت في عرقلة تطوّر المجتمع الغربى وأعاقته تحديثه؛ ما اقتضى حينها إصلاحاً دينياً جذرياً وشاملاً ترتّب عنه الفصل المطلق بين مجالى اللاهوت والناسوت. بل دفع بالدين إلى مناطق الهامش وزوايا الإهمال؛ لكونه اعتُبر آنذاك سابعاً في المتعالي والميتافيزيقي المثالي أكثر منه منشغلاً بالمحيث والواقعيّ المُعاش؛ بمعنى أنّه نُظر إلى الدين على أنّه معنيّ بقضايا المعاد والخلود والموت على حساب أسئلة الواقع والمجتمع والحياة، بعيداً عن مقتضى التوازن بين عالم الغيب من جانب، وعالم الإنسان من جانب آخر.

وارتباطاً بهذا، فإن المراهنة اليوم على «الدين الواقعي» - إن صحّ التعبير- أكثر من «الدين المتعالي»؛ لأنه في نظر كثير من مفكرَي الغرب أكثر ملاءمة لنمط الحياة الجديدة. يقول ألدو غارغاني في هذا الصدد: «بخلاف ما يحدث - وعكس كل أولئك الذين يستغلّون في الدين فرصة الارتكان إلى الإحساس الأعمى والمباشر (كخصوص في التعالي) الذي يسمّونه بالإيمان، هذا الإيمان الذي لا يخضع قطعاً إلى التأمل الخطابي والعقلي- فإن صيغة استرداد وتحيين التجربة الدينية تتجسّد بالضبط في الحركة المعاكسة؛ أي في حركة تجربة وتفكير يقربان الدين من المحايثة، ويعترفان برموزه في صور حياتنا. ولا يمكن أن يتحقّق ذلك في الحركة التي تتّجه نحو إسقاط وضعيّات العالم الإنساني في أقدميّة الكائنات والأحداث المتعالية»⁽¹⁾.

ومعنى ذلك أنّ الرؤية المتعيّن الاستناد إليها، ضمن هذا الأفق، هي تلك التي تروم تخطّي ميتافيزيقيا حضور المواضيع اللاهوتية وتتوجّه رأساً إلى تلك القيمة التي تتطابق مع التجربة الفعلية لراهنية الدين، التي تتعرّف في الخطاب الدينيّ على منظور تفسيريّ تتمّ رؤية الحياة عبره⁽²⁾؛ ما يدلّ على أنّ العودة الراهنة للدين؛ إنّما ترمي وفق هذا التصرّو إلى إعادة صوغ المجتمع على نحو ينسجم مع الظروف الجديدة التي عاد فيها، ويجعله أكثر تكيفاً معها بعيداً عن مقتضيات النمط التدينيّ القديم واشتراطاته. لكنّ هذه الإعادة لا تعني بالضرورة، كما يظنّ البعض، أنّها صياغة تسطّح الدين؛ فلا ترقى إلى تديّن المتقدّمين. بل يحتمل أن تكون صياغة تعمّق التديّن حتّى منافسة تديّن المتقدّمين. فلم لا يكون العمل الروحيّ محكوماً بقانون التراكم الذي يحكم تطوّر العمل العلميّ، بحيث تتزايد المعرفة بأسرارها؛ كما تتزايد المعرفة بقوانين العلم، ومتى سلّمنا بمبدأ التراكم هذا؛

(1) دريدا؛ فاتيمو، الدين في عالمنّا، م.س، ص 108.

(2) انظر: م.ن، ص.ن.

فلا يبعد أن يكون ما يُدرك من المعاني الروحية في كل طور من أطوار الإنسانية يتسع لأكثر مما أدرك في الطور الذي سبقه، فيكون مستقبل التدين أفضل من ماضيه⁽¹⁾.

بيد أن ذلك لا ينبغي أن يفهم على أن ثمة مجالاً للقول بأفضلية تجربة دينية على أخرى، أو الإقرار بوجود تراتبية بين نسخ تدين قديم وأخرى حديثة؛ بحيث يُنعت بعضها بالعمق مثلاً وبعضها بالسطحية، وتبعاً لهذا يُتصور أن العودة إلى الدين في صورته الحديثة أقل أصالة ورسوخاً من الشكل الديني القديم. كلا إن الدين هو جوهر ثابت وراسخ دائماً، مهما تباعدت الأزمنة وتبدلت الظروف.

ومعنى هذا أن المتغير ليس هو الدين في حد ذاته (الذي يتصف بطابعه السرمدى)؛ وإنما الفهم الإنساني؛ ما يتيح قدرًا من الملاءمة المطلوبة بين الدين الثابت والعالم المتحرك. وفي ما يبدو أنه لا إمكان لتحقيق ذلك؛ إلا بإعادة قراءة النصوص الدينية قراءة مبدعة تواكب التحولات الحادثة في كل مجال، الحاصلة في كل اتجاه من ناحية، مستجيبة لمنطق العصر وطبيعة الناس، من ناحية أخرى. فمن الثابت أن لكل عهد منطق الخاص المتميز عما سواه، ومتطلباته المحددة المغايرة لما ليست هي، وأهله الموسومين بميسم عهدهم. كما يبدو مطلب الكف عن القراءة المقلدة المقدسة لما أنتجته أذهان ماضية، على سبيل فهمها للدين وتأويلها لنصوصه، أمرًا مفروضًا بوصفها مداخل «لتحديث العقلية الدينية» وتأسيس رؤية جديدة قوامها الاجتهاد المثمر والتجاوز الموجب⁽²⁾.

وغني عن البيان في هذا المقام أن التمييز واجب بين الدين من جهة، والمعرفة الدينية من جهة ثانية. وعليه فما دامت كل نظرية إبستمولوجية

(1) انظر: عبد الرحمن، طه: روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، المركز الثقافي العربي، 2012م، ص 187-188.

(2) انظر: ادراوي، العياشي: سؤال التجديد بين الفلسفة واللغة، أفريقيا الشرق، 2013م، ص 25.

واقعية لا بد أن تميز بين الشيء والعلم بالشيء، فإنه إذا كان الدين عبارة عن جملة أفكار وأصول وفروع موحى بها، لن تكون المعرفة الدينية؛ إلا الفهم الممنهج والمقنن الذي يحمله البشر عن الدين (الشريعة)، وهي كباقي المعارف لها هويتها الجماعية التاريخية في مقام التحقق⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس تبقى المعرفة الدينية إنتاجاً لجهد العلماء في دراساتهم للنواة غير المتغيرة لنصوص الدين الأصيلة. وهؤلاء العلماء يؤوّلون النصوص استناداً إلى مناهج متنوعة مختلفة. لذلك فالمعرفة الدينية تختلف باختلاف هذه المناهج، كما أنها تتأثر إلى حد كبير بالظروف المحيطة ونظرة كل عالم.

وفضلاً عن تسخير مناهج خاصة لدراسة الدين؛ فإن عالم الدين يمتلك فهماً خاصاً للعالم وللطبيعة ولمكانة الإنسان فيهما. وما من شك أن ذلك يتحدّد ليس من خلال دراسته للدين فقط؛ وإنما أيضاً بفهمه لتطوّر العلوم الطبيعية والإنسانية وغيرها. فنظرة عالم من القرون الوسطى وتحليله وتأويله، على سبيل المثال، ستبدو مختلفة جذرياً عن نظرة عالم معاصر ومقاربتة؛ الأمر الذي يفضي - لزوماً - إلى تأويلات مختلفة للدين، ومنت مغاير من المعرفة الدينية؛ بما يؤكّد أن هذه المعرفة تتطوّر وتحوّل عبر الزمن، مثلما يحلّ فهم أشمل محلّ تأويل سابق ضيق. وإذا تحقّق هذا تحقّق معه كذلك أن المعرفة الدينية متغيرة بطبيعتها، نسبية في جوهرها، غير أن هذه النسبية - كما سبقت الإشارة - لا تنسحب على الدين في ذاته؛ بما هو جوهر ثابت وحقيقة متعالية⁽²⁾.

(1) انظر: نراقي، آرش: «خلاصة نظرية تكامل المعرفة الدينية: القبض والبسط النظري للشريعة»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 15، 2001م، ص 250.

(2) انظر: وكيلي، ولاء: الحوار حول الدين والسياسة في إيران: الفكر السياسي لعبد الكريم سروش، سلسلة «الإسلام والإنسانية»، الدار البيضاء، دار الفلك، 1999م، ص 29-31.

وإذا تبين هذا تبين أيضاً أن في مقدّمة العوامل التي تساهم في إبعاد الدين عن واقع الناس وتقلل من تأثيره في حياتهم: طبيعة الفهم الذي يروج بخصوصه، ونوعية المعرفة الدينية التي تنشأ متعلقة معه. وضمن هذا النطاق تلزم الإشارة إلى أن الدين الإسلامي فهم - كما فهم الدين المسيحي قبله في العالم الغربي- فهمًا متعالياً مثالياً مغرقاً في التجريد. وكأنّ هذا الدين إنّما جاء لتجاوز عالم الإنسان ووجوده، ولتخطي واقع الناس الاجتماعي والسياسي والمادي، وما شابه، وليس لتبصير هذا الإنسان لوجوده وإعادة تنظيم المجتمع وفق قواعد وقيم؛ من قبيل: الحرية، والكرامة، والعدالة، والسلام، وغيرها. ولهذا فإنّ ما يؤسف له أن تاريخ الفكر الإسلامي في مساراته الفلسفية والكلامية لم يعرف بشيء قدر ما عرف بتمركز مباحثه وانحصارها في الذات الإلهية والميتافيزيقا مطلقاً، وغاب عن أنساقها مبحث الإنسان ووجوده، بل أهمل حتّى التهميش المتعسف؛ الأمر الذي أفضى إلى أن يغدو هذا التراث نظرياً تجريدياً غير ذي جدوى في الاجتماع الإسلامي؛ لاعتماد منهجهم المعرفي مقولة: الإنسان من أجل الدين، وليس الدين من أجل الإنسان. وبالتالي ضاعت غاية الدين بصفته إيديولوجيا جاءت لأخذ الإنسان في سيرة تكاملية توجّهها فلسفة التقدّم وتحقيق ماهية الوجود في التاريخ. وهذا الأساس حتّم لدى القدماء أن يفهم الإسلام فهمًا كلامياً وفلسفياً وصوفيّاً؛ بعيداً عن أيّ فهم مقاصدي يدرك فلسفة الدين وغاياته الاجتماعية؛ من أجل الوجود الإنساني، الشيء الذي جعل هذا الإنتاج القديم خاوي الوفاض في جزء كبير منه، بل سبباً في انهيار الأمة. ولهذا لم يجد الفرد المسلم حلول ذاته ومجتمعها في أنساق الفلاسفة والمتكلمين، حتّى آل ما آل إليه الوجود الإسلامي من نكسته الحضارية المستمرة إلى اليوم؛ لأنّ الفلسفة (كما الدين) تموت إذا ما انعزلت عن الإنسان⁽¹⁾.

(1) انظر: شريعتي، علي: النباهة والاستحمار، ترجمة: هادي السيّد ياسين، بيروت، دار الأمير، 2004م،

وعلى هذا فما يقتضيه عالم اليوم هو الاجتهاد في اتجاه تغيير الفهم الكلامي والفلسفي القديم للدين بفهم آخر اجتماعي وسياسي في مقام أول، على اعتبار أن الدين الإسلامي -ومعه كل الأديان التوحيدية- هو دين اجتماعي وسياسي بامتياز، لا فلسفي أو صوفي أو علمي أو غيرها من اتجاهات الفهم؛ بمعنى أن الدين لم يأت في إطار تلك المقولات وخدمة لمساقات العلماء والفلاسفة؛ وإنما جاء من أجل المجتمع الإنساني بأكمله؛ أي وعيًا اجتماعيًا يصل بين ألياف شبكة العلاقات الاجتماعية. ولا أدل على ذلك: أن جميع الأنبياء والمصلحين ومعظم الإديولوجيات الإنسانية الصالحة؛ إنما جاءت من أجل صنع حالة التناسق والانسجام بين عناصر هذه الشبكة ومكوناتها⁽¹⁾.

خاتمة:

يتحصّل ممّا سبق أنّ مسألة العودة إلى الدين في الواقع المعاصر قابلة لأن تقارب من مداخل عدّة، وتُقرأ من زوايا شتّى؛ بالنظر إلى تعدّد دلالاتها وتنوّع أبعادها. فقد يُنظر إلى الانبعاث الديني على أنّه نوع من العلاج للشُرور التي أفرزتها الحداثة، وشكل من أشكال محاصرة آفاتِها التي لحقت الإنسان فكريًا وسلوكًا وأخلاقيًا ومجتمعًا. وقد تُرى من منظور الحركيّة الطبيعيّة لمنطق التاريخ البشريّ الذي يأبى إقصاء المعطى العقديّ والإيمانيّ أو تجاوزه؛ باعتباره مكوّنًا أساسًا من مكوّنات الذات الإنسانيّة. مثلما يمكن أن يُؤوّل رجوع الدينيّ، على أنّه ليس ظاهرة ثقافيّة طبيعيّة أو ردّة فعل ضدّ التجاوزات التي يُظنّ أنّ الفكر العلمانيّ جرّ العالم إليها؛ وإنّما هي مجرد ظاهرة سياسيّة كبرى متخفية خلف قناع الدين وناطقة بلسان الإيمان؛ كما تشهد على ذلك النزاعات الطاحنة والحروب المدمّرة اليوم التي تدار باسم الدين، وتُقام على أساس المعتقد في أكثر من موقع.

(1) انظر: شريعتي، النباهة والاستحمار، م.س، ص 47-48.