مجلة العلوم الاجتماعية
المجلد 16 / العـدد 01 / مارس 2022 / ص ص 342 - 355
Journal home page: http://journals.lagh-univ.dz/index.php/ssj
ASJP: https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/305

تأثير الأبعاد الأيديولوجية الغربية في فهم التراث العربي الإسلامي هشام جعيط أنموذجا

The influence of Western ideological dimensions on understanding the Arab-Islamic heritage, Hisham Djaït as a model

خديجة بن السايح [1]، ميلود حميدات [2]
1 مخبر الفلسفة وتنمية المجتمع - جامعة الأغواط (الجزائر) ، kh.bensayah@lagh-univ.dz
2 مخبر الفلسفة وتنمية المجتمع - جامعة الأغواط (الجزائر) ، m.hamidat@lagh-univ.dz

تاريخ الاستلام: 2021/06/01 تاريخ القبول: 2022/01/15 تاريخ النشر: 2022/03/31

ملخص:
يعالج مقالنا نظرة المفكر التونسي هشام جعيط (1935-2021م) للتراث العربي الإسلامي، باعتباره منشغلا بالتاريخ الإسلامي ومهتما بقضايا الحداثة ناقدا لكل الرؤى الأصولية الكلاسيكية الستاتيكية التي تشكلت حول الموروث الديني، من خلال تقديم فهم معاصر للنص الديني يتوافق مع مقتضيات الحداثة الغربية وتوجهاتها الفكرية المتعددة.
وتوصلت هذه الدراسة إلى أن قراءة جعيط للتراث لا تخرج عن معطيات النزعة الغربية، وتياراتها الإيديولوجية ونظرياتها ومذاهبها الفلسفية البعيدة عن نطاق التداول الإسلامي ومقاصد الشرع، وهذا ما أدى إلى ضرب مرتكزات المنظومة الدينية الإسلامية برمتها.
كلمات مفتاحية: الفهم، الإيديولوجيا، التراث الإسلامي.

ABSTRACT:
This article deals with Hichem Djait's view, the Tunisian thinker (1935-2021), of the Arab-Islamic heritage, as he is preoccupied with Islamic heritage and interested in issues of modernity, criticizing all the classical static fundamentalist visions that were formed around the religious heritage, by presenting a contemporary understanding of the religious text that conforms to the requirements of Western modernity and its multiple intellectual orientations.
This study concluded that Djait's reading of heritage does not deviate from the data of Western tendency and its ideological currents, theories and philosophical doctrines that are far from the scope of Islamic deliberation and the purposes of Sharia, and this is what led to hitting the foundations of the entire Islamic religious system.
Keywords: Understanding, Ideology, Islamic heritage.

1- مقدمة:

شكلت قراءة التراث الإسلامي نقطة محورية لدى الحداثيين العرب، من أجل الولوج لصرح الحداثة عن طريق بناء مشاريع نهضوية، مستهدفين التخلص من التأخر الحضاري الذي يعانيه العالم الإسلامي لقرون، وعليه تم العمل على إعادة هيكلة المنظومة الإسلامية وتطويرها باعتبارها قاعدة أساسية لتشكيل الوعي العربي الإسلامي، وذلك من خلال الاعتماد على آليات الحداثة الغربية، غير مكترثين بنوعية وطبيعة الأساليب والمناهج المستخدمة في ذلك ولا بالنتائج المترتبة عنها من خلال التحلي بالروح النقدية، عن طريق إحداث قطيعة معرفية لكل ما يمت للقراءات الأصولية بصلة، والعمل على تجاوزها باستحداث تأويل معاصر للفكر الإسلامي يتناسب مع معطيات العصر الحالي، الذي يسيطر عليه الفكر الغربي بتياراته ومذاهبه الفلسفية

- المؤلف المرسل: خديجة بن السايح

doi: 10.34118/ssj.v16i1.1933
http://journals.lagh-univ.dz/index.php/ssj/article/view/1933
ISSN: 1112 - 6752 | رقم الإيداع القانوني: 66 - 2006 | EISSN: 2602 - 6090

المتعددة، وعليه تم تسليط الضوء على تأويل هشام جعيط للتراث الإسلامي وفق مكتزمات إيديولوجية وفلسفية غربية خالصة، كمنهج حيوي وفعال للعمل على تجديد النص الديني والرؤية الإيمانية للمسلم المعاصر، تستهدف نقد النص الديني عن طريق إعادة هيكلة المنظومة الإسلامية التي أضحت عائقا حقيقيا أمام المسلم المعاصر، وعليه توجب العمل على إحلال قوانين وضعية جديدة من شأنها العمل على مسايرة المتغيرات الراهنة، و ذلك من خلال تجديد الرؤية الايمانية وعلمنة قواعد التشريع الإسلامي ومنظومته الاخلاقية الدينية.

إشكالية البحث:

تتمحور إشكالية هذه الدراسة حول تأثر القراءة العربية المعاصرة للنص الديني بالفكر الغربي، من خلال تطبيق مقارباته الإيديولوجية والفلسفية وعليه نتطرق إلى صياغة الإشكالية على النحو التالي:

إلى أي مدى تأثر هشام جعيط بالنزعة الغربية في قراءته للتراث الإسلامي؟ وهل موقفه من التراث ناتج عن خلفية إيديولوجية أم إبستيمولوجية؟

1-1- أهداف البحث:

ترمي هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف تتمثل فيما يلي:

- تسليط الضوء على التراث الإسلامي في ظل طغيان الإيديولوجية الغربية الحداثوية.
- إبراز موقف هشام جعيط من التراث الإسلامي.
- الوقوف على مقاربات الفهم المعاصر للنص الديني.
- مناقشة الآليات والنظريات التي انتهجها هشام جعيط في تجديد الفكر الاسلامي.

1-2- منهجية البحث:

اعتمدنا في إنجاز هذه الدراسة على المنهج التحليلي النقدي، من أجل إبراز المنطلقات الفكرية لمشروع هشام جعيط الحداثي، وتوضيح خلفياته الأيديولوجية التأويلية في قراءته للنص الديني ونقد مفارقاته الفكرية والمنهجية في فهمه الجديد للتراث الإسلامي.

2- قراءة هشام جعيط للتراث الإسلامي:

2-1- موقف هشام جعيط من التراث:

اهتم هشام جعيط بدراسة التراث الإسلامي باعتباره مؤرخ مهتم بالتاريخ العربي الإسلامي، ثم توسعت دراسته وبحوثه حتى أخذت زوايا أخرى على غرار الزاوية التاريخية، حيث كان توجهه النقدي واضحا إلى درجة المطالبة بتحديث التراث الإسلامي، الذي يشتمل في رأيه على الوحي والقرآن والإيمان والاحاديث والسيرة النبوية والثقافة الإسلامية والشخصية العربية الإسلامية (اليعقوبي، 2014، ص.144) كلها مواضيع تطرق إليها جعيط، وكانت عناوين بارزة في مسيرته الفكرية عالج خلالها هذه القضايا التي تمثل لب التراث الإسلامي، الذي دأب على قراءته كونه يمكننا من فهم الحاضر وتفسير الفترة المبكرة للإسلام، فهو عبارة عن جملة من المفاهيم والأفكار شكلت الوعي العربي الإسلامي وألقت بظلالها على الحاضر والمستقبل، "فالعالم العربي اليوم يتبنى الإرث الإسلامي ويرتبط به بشكل حميم وعيه التاريخي ويأخذ على عاتقه الفكرة التاريخية للإسلام ليجعلها مركزا لمشاريعه" (جعيط، 2007، ص.5) فالتراث الإسلامي حاضر بقوة محمل بالذكريات والآمال، الأمر الذي أدى بجعيط إلى اتخاذ موقف صارم اتجاهه فحرص على إعادة قراءته قراءة علمية عقلية نقدية حديثة، ونظر إلى التراث نظرة تاريخية تراثوية كونه إرث ديني مجبول بالروايات والمغالطات التي سادت مرتكزات الإسلام، كقضية ميلاد النبي والوحي والتنزيل والنص القرآني والسيرة النبوية، كلها

مواضيع طغى عليها طابع السذاجة التي لا يتقبلها العقل النقدي التاريخي الفلسفي العلمي، مما أدى إلى التشكيك في المقدسات وضربها في الصميم بحجة النقدية، فأظهر النبي في شخصية المبلِغ السلبي، الأمر الذي أوقع الشك في نفس عائشة حول صدق دعوته (جعيط، 1984، ص.125).

هذه الرؤية النقدية العقلانية للتراث أدت إلى هدم التراث الإسلامي وأصبح "تعبير الإسلام كخاصية لوحدة سياسية ثقافية دينية واقتصادية لا يصلح إلا لردح قصير من الزمن (850/800م)، في الواقع إن الإسلام لم ينجح إلى حد ما في أن يطابق بالحدة نفسها مختلف المستويات المكونة لوحدته" (جعيط، 2007، ص.5)، فالإسلام في نظره فشل في الحفاظ على قوته ورونقه، وعجز عن تحقيق الدولة الإسلامية بأوجهها السياسية والثقافية والاقتصادية والدينية، ويرى جعيط أن هذا الإخفاق تجسد في القرون الأولى للخلافة الإسلامية، ففي كتابه الفتنة جدلية السياسة والدين في الإسلام، سلط الضوء على الخلافات والصراعات التي حدثت إبان الخلافة الإسلامية التي شهدت جدل سياسي ديني، طرحت خلالها قضية علمنة السياسة والدولة انطلاقا من البناء السياسي للخلفاء الأربعة الأوائل الذين حكموا حكما سياسيا بعيدا عن الدين، فالدين في نظرهم يحدد علاقة الإنسان مع الله ليس إلا (جعيط، 2000، ص.6) باعتبار الإسلام عاجز عن مجرات الأفق السياسية والثقافية للإنسان والدولة وعليه تم اختزاله في البعد الروحي فقط.

يحتسب جعيط على التيار الليبرالي العلماني الذي أراد إنتاج ثقافة جديدة، تتماهى مع المنتج الثقافي الحداثي وتقديم رؤية نقدية للتراث الإسلامي من منظور أيديولوجي غربي، للتخلص من تبعية التراث الديني وتحرير الانسان العربي وانتشاله من أزماته من خلال تأسيس دولة مدنية تقوم على عدم التحيز للدين من خلال فصله عن الميادين الحيوية للدولة، حيث دعى إلى "تخليص المجتمع من سيطرة الدين أو بالأحرى الإسلام المؤسساتي المرتبط بعصر مضى وتحديد علمانية جديدة في أسلوبها، تلك هي المهمة العاجلة الضرورية وهي مهمة عملية" (جعيط، 1984، ص.10) تتطلب منا التفكير بجدية في الموروث الديني التقليدي للإنسان المسلم، الذي يعيش الحاضر بأفكار الماضي وعليه قرر جعيط تجديد الرؤية الدينية والتاريخ المقدس، حيث وضح هدفه من التجديد قائلا "وهذا التاريخ التقليدي يؤسس لموروث الإنسان المسلم ونحن لم نرد التجديد حبا بالتجديد بل هو بحث عما هو قريب من حقيقة تهرب دوما" (جعيط، 2008، ص.315)، إذ يرى أن مسألة تجديد التراث أخذت مناحي عديدة تمثلت في الاصلاح تارة وإعادة التقييم والتفكير تارات أخرى، أما مسألة تجديد التراث التي تعمل على تقديم رؤية جديدة للإسلام تقوم على البحث الأريكيولوجي في أسس التراث الديني من أجل تجديدها، ويعيش المفكر والباحث في هذه الحالة صراع بين الإيمان والعقل وفق ما تمليه تساؤلاته الداخلية (جعيط، 1984، ص.121) التي تؤسس لتجديد الرؤية الإيمانية وقراءة الإسلام قراءة فلسفية غربية، تتضمن تأويلا مستحدثا يتجاوب مع النظريات الفلسفية العملية الحالية.

عزم جعيط على تجديد التراث الإسلامي من الجذور من خلال تحليل البنية المزاجية والنفسية للشخصية العربية الإسلامية كونها تتبنى الفكر التراثي وتعمل به فطرح الأسئلة التالية: "هل يمكن تغيير الإنسان؟ كيف ذلك؟ وهل يجب القيام بذلك؟"(جعيط، 1984، ص. 9) وكانت اجابته تؤكد استحالة وجود وجه ثابت لأي شخصية مهما كانت متانتها، إذ يجب أن تخضع لمبدأ الصيرورة والتحول لما يفرضه الزمن الراهن، ويؤاخذ في هذه المسألة الحركات الإصلاحية للقرن التاسع عشر التي حملت لواء التجديد من خلال التمسك بالهوية العربية الإسلامية ذات البعد التقليدي، والمناداة بثبات أسسها في عصر متأخر، حيث يفترض تحول الذات وتغيّر حالتها ضمن المحيط الموضوعي لها المتمثل في "الدولة والمجتمع والدين والثقافة من الوجهة الحالية والنسقية" (جعيط، 1984، ص. 9).

وفي نقده للثقافة الإسلامية يرى أنه لابد من الخضوع للحركة العامة للعولمة والتحديث فإن التمسك بالثقافة الإسلامية التاريخية يحول دون عملية الولوج لعالم الحداثة، فالعالم العربي لايزال منغلق على تراثه الثقافي، الامر الذي أدى إلى إخفاقه في تقديم بديل للحداثة (جعيط، 2007، ص.101)، فالثقافة الإسلامية جزء من التراث الإسلامي الذي لا يصلح لأن يتواجد الآن، إذ رفض جعيط إيديولوجية الاتجاه التقليدي مطالبا الضمير العربي بضرورة الانطلاق في البحث الجدي عن إيديولوجية مفتوحة لتأسيس إجماع جديد، ودعى إلى ضرورة تجديد العقيدة ومسألة صلاحيتها في الزمن الراهن و يرى أن ذلك يقع على عاتق الضمير الإسلامي الذي يتوجب عليه الآن إعمال الرأي من جديد في القضايا العقدية والمسائل التشريعية، من خلال إلقاء نظرة جديدة ليتمكن من عملية التغيير الحقيقي، كما طالب النخبة الإسلامية المثقفة التي لها دور قيادي في تشكيل ثقافة إسلامية جديدة باتخاذ مسافة من الإسلام المعياري وإزالة الخرافة عن ماضيها (جعيط، 2007، ص.8) وفق نظرة تاريخية نقدية من الداخل وتصحيح الأطر البنيوية والمنهجية لها.

يواصل جعيط موقفه الناقد للتراث الإسلامي ضمن عملية استقصائية للإسلام بين الاستمرارية والانقطاع مُفسراً الوضعية الحالية للإسلام الديني الذي يعرف تزايد عددي مقابل تراجع نوعي، ويوضح ذلك ضمن المنظومة الفكرية في الوطن العربي باعتبارها تنقسم إلى فئتين علماء الدين أو المثقفين التقليديين الذين يعبرون عن الإيديولوجية الدينية التي تمثل قوة الأغلبية في المجتمع إلا أنها بعيدة عن الواقع والمحيط والمشاريع المستقبلية، وفئة المثقفين ذوي النمط الحديث الذين "قد طلّقوا الإسلام عمليا ليتبنوا إما الماركسية وإما إيديولوجية محدثة وكلتيهما ثقافة غربية" (جعيط، 2007، ص. 90) هؤلاء صلتهم مقطوعة بالجماهير بسبب مواقفهم المعادية للإسلام وبسبب قمع السلطة لهم، ويؤكد جعيط أن لهؤلاء قوة تأثير أكبر على الشباب أكثر من علماء الدين التقليدين (جعيط، 2007، ص.91) الذين تراجع دورهم مقابل الاتجاه التغريبي الحديث، حيث يرفض التبعية للتراث الاسلامي وينادي بالتحديث الغربي، وهذا هو التناقض بعينه فكيف يرفض التبعية للتراث من جهة ويعمل على تكريس التبعية الفكر الغربي من جهة أخرى؟

2-2- تجديد الرؤية الإيمانية:

إن الخوض في مضمار الحدثة يقتضي بالضرورة إعادة النظر في التراث الإسلامي والعمل على تحديثه وهذا ما أقدم عليه هشام جعيط كغيره من الحداثيين من خلال تجديد البنية الداخلية والخارجية للرؤية الإيمانية ويعزي ذلك للأسباب التالية:

- البنية التاريخية للدين الإسلامي.
- الطابع الميثولوجي للنص القرآني.
- ضرورة التحلي بقيم الفكر الحداثي القائم على النظر العقلي النقدي والعلمي.

يركز جعيط بداية على البنية التاريخية للدين الإسلامي، عن طريق إخضاعه لحتمية الزمان والمكان (الطعان، 2007، ص. 33) حيث يرى أن الدين عموما والدين الإسلامي خصوصا ذو بنية تاريخية خالصة تمتد جذورها إلى مراحل متقدمة من التاريخ البشري، وأن ذلك أمر واقع لا يمكن إنكاره قائلا "أول واقع الدين أنه نتاج الماضي وقوة من الماضي فكل إعدادات البناء التي جدت بعد، لا يمكنها تأسيس الإسلام الذي يؤسسه نفوذه التاريخي وحده، إن هذا النفوذ واقع صامد وكائن موجود في عمق الشخصية والمحيط الاجتماعي" (جعيط، 1984، ص.121).

هذه التاريخية التي حجرت على المجتمع الاسلامي فبقي أسير الماضي البالي الذي بدى بمثابة عائق حقيقي لحرية الإنسان واستقلاليته، حيث أضحت أحكام الاسلام استجابة لواقع معين تحكمه شروط تاريخية ومعرفية وثقافية ماضية غير صالحة لكل زمان ومكان ذلك أن النص القرآني مجرد منتج ثقافي تاريخي يمثل مرحلة البداوة (باحو،2012، ص.70)، حيث أصبح الإنسان

الحديث مثقل بمنظومة إيمانية تاريخية لا تتواءم مع معطيات الواقع، وأدى ذلك إلى مواجهة دائمة مع الدين المحكوم بتاريخية مزدوجة المعنى غامضة، تجعله عبارة عن "معطى ثري بالذكريات والمشاعر والوفاء من جهة، ومن جهة أخرى فإن مخالطة الدين للإنسانية القديمة تضعه في مواجهة مع الفكر وحساسية الحداثيين وتكشف عن صبغته الأسطورية وتناقضاته" (جعيط، 1984، ص.126)، تلك التناقضات التي وجب الوقوف عندها والتفكير فيها جديا، لتجديد الرؤية الإيمانية التي ارتبطت ارتباطا وثيقا بشخصية محمد باعتباره مؤسس للإسلام كونه يمثل جانبه التاريخي، إلا إن مشاعر الحب والوفاء لتلك الشخصية اقترن بالإيمان وأصبح يمثل الجانب العاطفي الذي يكنه المسلمون للرسول، فيقول "إن الإيمان الذي هو ثقة يصبح من خلال ذلك ثقة في الرسول، وهو نفسه ليس بالإنسان الزمني وحسب المولود بمكة حوالي 570م والمتوفي بالمدينة سنة 632م بل أصبح ما أرادته أجيال من المسلمين أن يكون أي كتلة هائلة من المثل والحب والوفاء" (جعيط، 1984، ص. 122)، فأصبح الإنسان مشتت بين المشاعر الدينية التي تكن الوفاء للرسول محمد، وبين حكمة العقل المعاصر الذي يرفض الكثير من القضايا الدينية.

يرى جعيط أن السبب الثاني لإعادة تجديد الإيمان هو الطابع الأسطوري للنص القرآني والأديان الأخرى، ذلك أن الأسطورة والتفكير الميثي مترابط بالفكر البشري الأول، فالدين عموما عبارة عن نسيج من الخيالات يتداخل فيه الديني والشعبي والروايات الاسطورية (حسن حنفي، 1998، ص.343) التي تعبر بدورها عن ذهنية ساذجة، كما أقر أن الطابع الأسطوري طال كل الديانات بداية من اليهودية التي اختلطت بين تقليد يهودي وتقلدي ألوهي، إلى جانب الاعتقاد المسيحي المتأثر بالتلفيق الهلنستي وصولا إلى الإسلام الذي لم يمنع هو الآخر من الخرافات والأساطير ويفسر ذلك بالطقوس الدينية التي لم تضبط نهائيا عند وفاة الرسول، إلى جانب تنامي التيار الاجتهادي الذي نخر العقيدة الإسلامية في خلق الأحاديث بطريقة لا عقلانية، وهذا طعن واضح في الوحي القرآني والسنة النبوية الشريفة، حيث ربط جعيط بين الإيمان والتصديق في الإسلام بشخصية الرسول الذي يعد من "كبار مؤسسي الأديان الذين تاهت حياتهم في غموض الخرافة لكن لابد أنها كانت شخصية معقدة وممزقة" (جعيط، 1984، ص.125-126)،

وفي هذا الصدد لم يجد هشام جعيط حرجا في تشبيه الدين بالسياسة وتشبيه النبي برجل السياسة على اعتبار أن كل منهما يحمل مشروعا هدفه النفاذ إلى المجتمع البشري، من خلال التمويه الذي يخفي ورائه جانبا كبيرا من الحقيقة فيقول "وإني لأميل إلى التفكير بأن كل دين يتضمن في أصله جانبا من التمويه، إضافة إلى الصدق والاقتناع الباطني لمؤسسه أو مؤسسيه بأنه على الطريق السوي، ويخفي هذا العنصر التمويهي الحقيقة جزئيا...فالسياسة مموهة هي أيضا وهي كذب وبهتان" (جعيط، 1984، ص. 126).

لا يمكن القبول بهذا التشبيه مطلقا إذ يستحيل تشبيه المطلق بالنسبي، فالنبي تربطه علاقة وثيقة بالله، والرسل بشر مجتبون من الله تعالى اصطفاهم عن بقية البشر وخصهم بتبليغ الرسالة الإلهية لقوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُون﴾ (سورة: النحل، الآية: 43)، كما أنهم معصومون من الله تعالى فيما يتعلق بالدين والمسائل العقدية وأحكامها لقوله جل وعلا ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (سورة: النجم، الآية: 4-5)، أما رجل السياسة أقل شأنا من الرسول غايته تطبيق نظريات سياسية أو التأثير على الرأي العام لصنع القرار السياسي، أما السياسة فهي تعبر في الكثير من الأحيان عن صراع مستمر بين الأفراد والجماعات من أجل الوصول إلى السلطة حيث يرى مكيافيلي (Machiavelli 1469-1527م) "أن السياسة ما هي إلا معركة مستمرة تتمثل في الصراع على القوة" (مجاهد، 2013، ص.363)، في حين أن الدين عبارة عن مجموعة الأوامر والنواهي والعقائد والتشريعات ذات المصدر الإلهي المفارق المقدس والمنزه من أي تحريف.

يواصل جعيط تأكيد البعد الأسطوري للإسلام حيث تطرق إلى النص القرآني وهنا طرح سؤال مهم عما إذا كانت الميثولوجيا لا تمس إلا عناصر عارضة أم انها تمثل نواة الإيمان؟ إلا أن جوابه يميل إلى الاحتمال الثاني الذي يقر بأسطرة النص القرآني كونها مسألة "واضحة للعيان للإنسان الحديث المثقف ثقافة متوسطة" (جعيط، 1984، ص. 124)، ويبرر ذلك بما يلي:

- الجو الفكري الساذج الذي نشأ فيه النص القرآني الذي يعبر عن محدودية الفكر الإنساني.
- وراثة القرآن أغلب الخرافات والأساطير عن اليهودية والمسيحية.
- اقتباس القرآن الخرافات المحلية للبيئة القريشية التي تظهر في آيات تتحدث عن مخلوقات أسطورية مثل الملائكة وإبليس والجن والشياطين.
- الآيات القرآنية التي تتناقض مع العلم الحديث في الكثير من المواضيع لا سيما التصور القرآني للجنين، والتفسير القرآني للكون وأبعاده المادية المتأثرة بالكسمولوجيا البابلية القديمة، فإن هذا الجانب الكبير من الأسطورة يقضي على مصداقية الرؤية الايمانية.

إن انتشار التفكير العلمي في العصر الحديث لا يبيح التعامل مع العقيدة الايمانية على أنها أسطورة أو نظرية خاطئة وجب تقويضها، فالدين لا يتشكل بالضرورة من الخرافات والأفكار مغلوطة الساذجة كما أن الإلحاد لا يمثل نظرية علمية قائمة بذاتها (بشارة، 2013، ص.90)، إن اتهام الإسلام بالأسطورة ليس بالأمر الجديد، ويرجع ذلك إلى بداياته الأولى حين رفضته قريش بحجة أنه أساطير الأولين، إلا أن القران فند ذلك من خلال الكثير من الآيات منها قوله تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾ (سورة: النحل، الآية: 24-25)، وقوله تعالى ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (سورة: الفرقان، الآية: 4-5)، وقوله جل وعلا ﴿إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (سورة: المطففين، الآية: 13-14).

وعليه يؤكد جعيط على أهمية تجديد الرؤية الإيمانية وفق ما تفرضه قيم الفكر الحداثي ومبادئ العقل العلمي النقدي الذي تمليه الأيديولوجية الغربية، في مجال القراءات الحداثية للنص الديني فالعصر الحديث يكفل للإنسان التخلص من سلطة الدين التي كرسها الإيمان التاريخي الساذج، الذي يرفضه العقل الحداثي القائم على أسس البحث العلمي و التفكير الفلسفي ومبادئ النقد التاريخي،التي تعمل على إزالة الفكر الديني من خلال إرساء التفكير الوضعي و التخلص من حالات التفكير البدائي اللاهوتي الميتافزيقي الأسطوري، حيث نوه على ضرورة الخوض في نقاش حقيقي حول قضايا تجديد الدين والإيمان، في زمن أعطيت فيه الغلبة للعقل الإنساني الذي أصبح مؤهلا للخوض في هذه المسائل، فكان قادرا على مناقشة الكنيسة والإيمان المسيحي في الغرب، بينما عجز المسلمون في الشرق عن ذلك خصوصا بعد فشل الحركات الإصلاحية الدينية، وقد وضح ذلك في مقارنته بين العقل الغربي والعقل الإسلامي فيقول "إن هذه المواجهة بين الكنيسة والمجتمع الدنيوي تؤكد انتماء الخصمين معا إلى عالم متقدم حي بفضل المناقشات التي أثيرت، لكن ما أعظمه من سبات ومن عدم أو يكاد في وضع الإسلام بعد الصمت المفاجئ للحركة الإصلاحية وحركة التحديث!" (جعيط، 1984، ص.123)، التي لم تتمكن من مناقشة المسائل الأساسية في الدين فاقتصرت المجهودات على تكييف المؤسسات التشريعية والاجتماعية مع الحداثة لا غير إلى جانب المجال الاقتصادي والسياسي، وعلى الرغم من ذلك لم ينكر جعيط وجود مفكرين مسلمين ينتمون لتيار الحداثة ينزعون إلى التخلي عن الدين، كونه صورة لذهنية ساذجة تناقض العقل الحداثي فيتساءل كيف يقبل العقل الناقد العذاب الأبدي تلك الترهات الموجودة في النص القرآني؟

- كيف يمكن تقبل فكرة العذاب الجسدي لغير المؤمن المسلم؟
- كيف يمكن للنزعة الإنسانية الكونية لعصرنا أن تسمح بذلك؟
- ما هو السبيل لحل جدليه الحرية والمسؤولية للإنسان التي يتضمنها الحساب والعقاب؟
- وبين قدرة الله وظلمه في مسألة القضاء والقدر؟ هذا الإله ذاته الشخصي والمتعالي أي لعبة يلعب؟ ولماذا كان متخفيا؟
- ماذا لم يكشف الله ذاته بوضوح للإنسان؟

وبعد ذلك يستنتج جعيط مفهوما جديدا للإيمان يمتزج مع الأفق العقلي قائلا "لكن الإيمان ليكون صالحا فعليه أن يكون إيمانا طيبا أي إخلاصا وصدقا وحسن نية وانفتاحا على حجج العقل وإلا كان رفضا صرفا ونعتا محضا" (جعيط، 1984، ص.124) أي إيمان عقلي، وهذا التناقض بعينه فالإيمان يفوق أفق العقل فهو يمتد إلى أبعاد روحية غيبية يعجز العقل عن مجاراتها، يطرح جعيط هنا جدلية العقل والدين من خلال العقل الإيماني والعقل العلماني حيث يرى أن العقل العربي عاجز عن النقد المعرفي والابستمولوجي في مجال علوم القرآن، وأن كل المحاولات التي يمكن أن يقوم بها العقل الحداثي الفلسفي العلمي تتكسر أمام صخرة الدين الإسلامي الرافض بشكل قطعي لقيم الحداثة وفق دوغمائية أصولية حجرت على العقل العربي الإسلامي، المنغلق على نفسه حيث عجز عن مواجهة قضاياه الأساسية وأصبح متحجرا على مسلماته الموروثة والمحددة مسبقا، فأضحى من الضرورة إحداث قطيعة كلية مع مكنونات العقل الإيماني التراثي ومجمل معارفه، حتى نتمكن "من تدشين زمن ثقافي جديد مبني على أسس جديدة، إنها استراتيجية إبراز عيوب مضت من أجل بناء وحدة أفضل وأمتن" (الجابري، 2009، ص.52) وعليه وجب السير ضمن زمن الحداثة للتحرر من مسلمات الماضي.

2-3- الفلسفة الغربية تفسيراً بديلاً للإسلام:

قدم هشام جعيط قراءة جديدة للتراث الإسلامي كغيره من الحداثيين العرب عبر من خلالها عن تحجر المنظومة الإسلامية الكلاسيكية، التي آن لها أن تستفيد من تطور الفكر الإنساني الذي تمثله الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة بتياراتها وأيديولوجياتها المختلفة، فالتفكير الفلسفي وحده كفيل بتأويل الإسلام تأويلا مغايراً حيث يقول "وبالفعل يعهد اليوم إلى التفكير الفلسفي الحر القيام بهذا الجهد ومراجعة الهيكلة في مستوى البشرية قاطبة، البشرية المريضة حقا وضمن الواقع الديني والدائرة الدينية" (جعيط، 1984، ص.127)، ويرى أن الغرض من التفسير الفلسفي تسليط الضوء على المفاهيم الدينية المختلفة خاصة علاقة المطلق بالنسبي ضمن مناقشة القضايا التالية: الذات الإلهية، الشخصية المحمدية عن طريق (الوحي) القرآن، علاقة الله بالرسول، علاقة الله بالإنسان، علاقة الله بالكون، تعبر هذه القضايا عن علاقة شديدة الخصوصية بين الخالق والمخلوق من خلال مفاهيم إسلامية خالصة وجب تأويلها وفق مقتضيات الفكر الإنساني المتقدم "فمراجعة تأويل الإسلام يعني بالذات معاودة المسعى العميق الأول لمؤسسه باستخدام ما بلغه الفكر الحالي من رقي" (جعيط، 1984، ص.127) من خلال الفلسفة الغربية ونظرياتها المتعددة، حيث استعان بالعديد من الأيدولوجيات والرؤى الفلسفية الغربية لتفسير الإسلام مثل ديالكتيك هيجل (Friedrich Hegel 1770-1831م) وظواهرية هوسرل (Edmund Husserl 1859-1938م) ووجودية سارتر (Jean-Paul Sartre 1905-1980م) وفلسفة مارلوبونتي (Maurice Merleau-Ponty 1908-1961م) ومقاربة باسكال (Pascal 1623-1662م).

ينطلق جعيط في فلسفته التأويلية للإله من وجود ثنائية تخول للإله في الإسلام الاتصال بالإنسان ضمن بعدين أو امتدادين اثنين إله داخلي وآخر خارجي، أما الداخلي فينفذ إلى الأنا والوعي الإنساني العميق في الروح والنفس البشرية، وقد دلل جعيط على هذا البعد من خلال التصوف في الإسلام وكيف تمكن المتصوفة من الوصول إلى المعنى الإلهي المفارق ، أما البعد الثاني الخارجي للإله فيتجسد في العالم بشكل واضح يتضمنه الفضاء الأنطولوجي عن طريق تجسيد الشريعة وتطبيق السنة، ويرجع

جعيط هذه الثنائية إلى لحظة تنزيل الوحي حيث فرق بين الوحي والقرآن، واعتبر الوحي الجزء الداخلي للإله الذي يرتبط بالأنا العميق للرسول، أما القرآن يمثل الامتداد الخارجي للإله فيقول "إن محتوى الوحي أي القرآن يقدم إلهاً خارجياً ويريد تأسيسه على دلالة العالم" (جعيط، 1984، ص.130).

اقتبس جعيط التأويل الثنائي للذات الإلهية من فلسفة مارلوبونتي القائلة بهذه المفارقة ضمن المسيحية الكاثوليكية، ويبرر ذلك بأن نظرية ثنائية الإله لم تقتصر على المسيحية بل تجسدت في الإسلام من خلال العلاقة الجدلية التي تربط الوعي الإنساني بالمواضيع الماورائية (الحقيقة الإلهية) التي تكرسها الأديان كما هو الحال في المسيحية والإسلام، إذ يعزي ذلك إلى المنظومة الفلسفية الخاصة بفلسفة الدين، التي تقوم على أساس التناقض وطرح أسئلة عديدة حول تجسد فكرة الإله المطلق في وعي المقيد منها: "كيف يمكن تفكر الله على أنه ليس فكرة إنسانية؟ لا يمكن للحدس بالإله المتعالي إلا أن يطابق أو يجانب الحدس بالإله الداخلي الذي هو أنا نفسي وفي نفسي؟" (جعيط، 1984، ص.131 -130).

إذن هو بحث عن حقيقة الله في الحدس والوعي الإنساني وفق آليات الفلسفة الغربية مستندا إلى فلسفة الوعي المتشائمة للفيلسوف باسكال التي تقتضي تباعد لا متناهي بين الخالق والمخلوق من خلال الشعور بالمسافة اللامتناهية التي تفصلنا عن الأشياء، إلى جانب فينومينولوجيا هوسرل التي تعبر عن انفصال أشبه بالعداء بين الذات الإنسانية والموضوعات الخارجة عنها، إلا أن ذلك لا يلغي المسألة الإيمانية التي تمثل لحظة اللقاء بين المطلق والنسبي، ولكي يشرح ذلك تقمص جعيط أسلوب هيجل ونبرته الفلسفية فيقول "إن جدليه الله تندرج في هذه الجدلية الأولية لئن أحالت الرؤية الأولى إلى إله خارج متعال فإن وجهة نظر الوعي السيد تحملنا خلافا لذلك على البحث عن الله بالنزول في ذاتنا وتتجه لملاقاة الله الباطن" (جعيط، 1984، ص. 129-131) ولتوضيح الفكرة أكثر فضل جعيط الاستعانة بالرؤية الايمانية المارلوبونتية وفق الحكمة الكتابية للقديس أوغسطينوس (Augustinus 354-430م) الذي يقول "إن الله يصبح في هذا الأفق، ذلك الضوء إطلاقا، وذلك النور الذي هو أنا في أفضل لحظاتي...إني أؤسس فعلا تأكيدي للحقيقة المطلقة والروح المطلقة، التي تفكرها على تجربتي الباطنة للحق" (جعيط، 1984، ص.129)، وفي خضم فلسفتة التأويلية يستنتج جعيط رؤية ضبابية غامضة لمفهوم الإله فيقول "والرأي عندي أن الله ليس أثبت الكائنات يقينية سواء كان الله الدين أو الله الذي يمكن أن تقودني إليه الحركة المزدوجة للدهشة الساذجة والنزول في الأنا ويبقى لغزا مرتبطا بلغز الكل" (جعيط، 1984، ص.131).

ثم تطرق جعيط لتأويل علاقة الله بالرسول محمد من خلال الوحي القرآني ضمن ما تقتضيه فلسفة الدين الهيجلية، على اعتبار أن القرآن هو عمل مزدوج بين الله والرسول، ذلك أن الله هو المتكلم في الرسول من خلال عملية الكشف في أعماقه وفق طريقة مباشرة الامر الذي أدى إلى رفع القناع عن الحقيقية في وعي الرسول ورؤيتها، وهذا ما يندرج ضمن العمل التاريخي الضخم للروح، إلا أن ذلك يعتبر تشكيكا واضحا في تنزيل الوحي القرآني على الرسول وفي حقيقة العلاقة بين الله والنبي التي أظهرها بمثابة التصوف من خلال فكرة الحلول حينما جعل من القرآن (الوحي) عمل مشترك بين الله والنبي، عن طريق حلول الذات الإلهية في شخصية الرسول محمد ثم يحيل جعيط القارئ لهيجل في تعريف الإيمان أو توصيف علاقة الله بالإنسان أو بالأحرى مفهوم الوحي الذي يترجم علاقة الله بالرسول حيث يقول هيغل في كتابه فلسفة الدين "إن معرفتنا بالله هي تنزيل فينا" (جعيط، 1984، ص.130)، وتتبدى هنا عدم مراعاة جعيط لخصوصية التراث الإسلامي من خلال إخضاعه للنظريات الفلسفية الغربية الحديثة المبنية على المركزية العقلية التي لا تتماشى مع بنية القضايا الدينية الإسلامية، فكثيرا ما يكون هناك تعارض بين الدين والمعرفة الفلسفية التي لا تخرج عن إطار العلة والمعلول إلا أن هيجل لا يؤمن بهذا التعارض فيقول "إن الدين يستفيض في القلب عن

طريق المعرفة الفلسفية" (هيجل، 2001، ص.24)، إلا أنه لا يمكن تفسير لحظة الوحي وفق الايديولوجية الغربية كونها لا تؤمن بالإسلام ولا تؤمن حتى بالدين أحيانا، ولا تفرق بين المعرفة العقلية والمعرفة الروحية.

وفي قراءته الفلسفية الميتافزيقية للقرآن يشيد جعيط بالدراسات القرآنية لمحمد أركون (1928-2010م) وتحليلاته البنيوية اللغوية الخصبة، كونها تعكس النظريات الغربية والتيارات الفكرية الهامة في هذا المجال، للكشف عن الدلالات العميقة للغة القرآنية التي تعبر عن أبعاد ميتافيزيقية تفرضها لحظات تشكل الوحي، أي كلمات الله التي نقلها جبريل إلى المبلغ (النبي) ثم إلى العقول، إنها طريقة ميتافزيقية تعبر عن الزمن الماورائي الذي تتقاطع فيه دائرة الله ودائرة العالم ودائرة الإنسان في حركة جدلية من العلاقات، وعليه تصبح القراءة الميتافيزيقية للقرآن تسبق كل أنواع القراءات الأخرى بجميع أشكالها وأنواعها، إلا أن جعيط لم يوضح ميكانيزمات هذه القراءة ولم يعمل على ضبطها، كما حاول تأويل علاقة الخالق بالمخلوق وعلاقة الإنسان بالمواضيع الدينية تأويلاً فلسفياً فينومينولوجياً خالصاً قائم على أساس الأسئلة التي يطرحها الإنسان حول القضايا الماورائية، كالأسئلة التي تتعلق عن معنى ومصير الكون باعتباره وجود منظم سابق للإنسان أو التساؤل عن الآخرة والحياة والكون،

يرى جعيط أن النص القرآني تضمن إلحاحا على قيمة الإنسان على الرغم من خطيئة آدم فالإنسان رغم نقائصه يبقى المخلوق الوحيد الذي يتمتع بملكة التميز والمعرفة في حين تبقى الملائكة رمزا للصفاء والإيمان المطلق اللّامشروط كونها تفتقد الإرادة الفاعلة، لذلك بوأه الله مكانة أرفع من الملائكة وأشركه في أعماله، وهكذا كان الله في حاجة إلى الإنسان من جهة وإلى استقلاله من جهة أخرى، ويوضح جعيط في هذه المسألة أكثر فيقول "إن الله باعتباره محايث للعالم وروح مطلق غني بذاته عن الكائنات، لأنه أسمى العوالم لكنه في حاجة ما إلى الإنسان لأن الروح وحدها هي التي تعترف بالروح" (جعيط، 1984، ص. 133-134).

هنالك تناقض واضح في تفسير جعيط كيف يؤكد أن الله غني عن خلقه من جهة ويؤكد حاجته الملحة للمخلوق (الإنسان) من جهة أخرى؟ وكيف يكون الخالق في حاجة المخلوق في حين القاعدة تقول إن المخلوق في حاجة إلى الخالق؟ فالله غني عن عباده وعن الخلق أجمعين، لأنه الخالق وبهذا يقطع الاحتياج لغيره كونه واجب الوجود لذاته في جميع صفاته، يكون غني عن الاطلاق في جلب منفعة أو دفع مضرة ولقد وردت آيات في القرآن لا حصر لها تتكلم عن ذلك منها: قوله تعالى: ﴿قَالَ مُوسَى إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (سورة: إبراهيم، الآية: 10)، وقوله تعالى ﴿وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا﴾ (سورة: النساء، الآية: 130)، وقوله تعالى ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ (سورة: الزمر ، الآية: 7)، وقوله تعالى ﴿ا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (سورة: فاطر ، الآية: 15)، وقوله تعالى ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (سورة: فصلت، الآية: 45).

لن يكتمل التفسير الفلسفي للإسلام في نظر جعيط من دون الحديث عن مؤسسه ولن يتم ذلك إلا من خلال فلسفة هيجل التي اعتمد عليها بشكل كلي في دراسة نبي الإسلام، فصرح قائلا "نرى الآن ضروريا التفكير حول روح الإسلام ومصير مؤسسه بالفعل بالاعتماد على عنوان شهير لتأليف هيغل الشاب هو روح المسيحية ومصيرها، لقد أبدى في هذا الكتاب رأيا عن يهودية والمسيحية وقابل بينهما" (جعيط، 1984، ص.136) حيث نظر للرسول نظرة إسقاطيه تجسدها قراءة هيغل للمسيحية تارة من خلال شخصية عيسى عليه السلام، ومن اليهودية تارة أخرى عن طريق شخصية النبي إبراهيم، وقد ركز على شخصية النبي إبراهيم بالذات حتى أطلق عليه (إبراهيم هيجل) ودخل جعيط في مقارنة بين إبراهيم كأحد أهم رموز الديانة اليهودية، وبين الإسلام من خلال شخصية الرسول محمد مشيرا إلى أن الإسلام مر بنفس الاحداث التي مرت بها الديانات السابقة وقد أفضت مقارنة جعيط إلى استنتاجات وأحكام غريبة من نوعها لم تقرها الوقائع والحقائق التاريخية منها:

- يرجع الفضل لقريش في نشأة الإسلام وتطوره على اعتبار أن الرسول كان يمتلك خصالهم وفضائلهم التي ساعدته على نجاح دعوته والتي كان لها أن تفشل في مكان آخر، وأن القريشيون استنكروا أعمال التعصب والعنف ضد النبي والمسلمين الاوائل "فلم يحاول القرشيون أبدا قتل النبي بصورة جدية، ولم يقتلوا أحدا أبدا" (جعيط، 1984، ص.133).
- اتهام النبي محمد بعقدة النقص اتجاه اليهود لدرجة أنه استلب الشخصية العربية من البيئة العربية بغية إلحاقها بالعالم اليهودي فيقول " كان لمحمد تعلق بعشيرته لا ينبت وكان له مع ذلك معرفة عميقة بعالمه العربي لكنه كان هو نفسه مستلبا باليهودية طالما استبطن حقيقتها، لا منازع في شعوره بالنقص إزاء التكبر اليهودي، إنه الأمي المقصي من النعمة" (جعيط، 1984، ص.139).

من الواضح أن تأويل جعيط للسيرة النبوية قد شوه الكثير من الحقائق، خاصة حينما أظهر الرسول في شخصية الرجل المريض بعقدة النقص إزاء اليهود إلا أن القرآن وكتب السيرة والمصادر يؤكدون العكس تماما، حيث جسد القرآن في الكثير من السور والآيات بطش قريش بالمسلمين من بداية الدعوة إلى غاية مراحل متقدمة منها، كما أكد خيانة اليهود للعهود والمواثيق مع النبي ومحاربتهم للإسلام، ومن هنا وجب علينا طرح السؤال التالي: هل كان تصور هيجل للنبي إبراهيم صائبا لدرجة اعتماده كمصدر ثقة أو إلهام لدراسة شخصية الرسول والحكم عليه؟

3- الأيديولوجية العلمانية بديلاً للإصلاح الديني:

3-1- علمنة التشريع الإسلامي:

ينطلق هشام جعيط من مقاربة إيديولوجية تعطي الأولوية للعلمانية كضرورة حضارية مقابل الفكر الديني التقليدي وحركات الإصلاح الدينية، بداية يطرح جعيط سؤال يتعجب من خلاله من خيارات العالم الإسلامي بين الروحية والمادية قائلا "هل العالم العربي مخير في اللجوء إلى الروحانية الدينية في قرن المادية، هذا اتجاه عالم شيوعي ملحد وغرب ابتعد عن مسيحية ابتعادًا عميقا؟" (جعيط، 1984، ص.111) فلم يعد هنالك مجال للروحانيات في عصر المادة، هذه الازدواجية جعلت جعيط يعترف أن موقفه من هذه القضية يتميز بالإبهام والتضارب والتناقض من حيث المبادئ، إلا أنه سرعان ما حسم موقفه اتجاه العلمانية لكنها علمانية من نوع خاص، تجنب من خلالها العلمانية التقليدية إنها علمانية غير معادية للإسلام بحيث تستمد دوافعها و غاياتها من الإسلام، من الواضح أنه أراد أن يحقق المعادلة الصعبة التي تجمع بين الروح (الدين) والمادة وكأنه أراد تخفيف الصدمة عن المجتمع الإسلامي بتبنيه للعلمانية كحل جوهري للأزمة الحضارية، الأمر الذي جعله يمني القارئ بعلمانية مختلفة ذات طابع إسلامي، والسؤال الذي يطرح نفسه هو كيف يمكن الجمع بين إيديولوجيتين متناقضتين؟

يقترح جعيط علمانية متميزة لا تتضارب مع العقيدة الإسلامية وفي هذا الصدد يستعين بكتاب (مستقبل وهم) لسيغموند فرويد (Sigmund Freud 1856-1939م) ليشرح مدى الحنان العميق الذي يكنه للدين الذي أنار طفولته وكان أول دليل على الخير واكتشاف المطلق، إذ من غير المعقول المساس بالأسس الدينية التي أنارت دروب الإنسانية، وعليه يقترح جعيط العلمانية بديلاً للإصلاح، حيث انتقد التيار الإصلاحي الذي يتلاعب بالإسلام فهو يؤكد على أن عملية الإصلاح لا تتأسس على حساب الدين الذي يجب أن يبقى مستقلاً تماما عن مجمل المشاريع التي يمكنها أن تحمل الطابع الإصلاحي، كما اتهم أفكار محمد عبده (1849-1905م) شيخ الإصلاح بالسذاجة والتناقض إذ يرى أن الفكر الإصلاحي لمحمد عبده بقي رهينة عصره وزمانه حيث كان مفيداً آن ذاك إذ يستحيل أن يمتد لزمن آخر (جعيط، 1984، ص.112)، إلى جانب انتقاده لدعاة التحديث الذين يعملون على تحوير الإسلام وفق مبادئ الحداثة، ما أدى إلى تزوير الحقيقة الدينية والتاريخية للإسلام، جرّاء تأويل النصوص الدينية تأويلاً يخدم

غايتهم الذاتية، ذلك أن منطق أنصار التحديث الديني يعمل على صياغة اقتراحات ضد الشرع ثم يتم عرضها على أنها تمثل التشريع الإسلامي إلا أنها في الحقيقة تعبر عن النظرة الذاتية وسوء النية ليس إلا.

وعلى الرغم من ذلك نجده يثني على مساعي الاتجاه التحديثي كونها امتزجت بشيء من العزم الصادق والتعلق بالإسلام ورغبة كبيرة في تغيير الحياة، ويضرب المثل هنا بالمصلح التحديثي أمير علي الذي أكد أن تعدد الزوجات والرق يستهجنهما الشرع الإسلامي وهذا ما أقره مجمع عام للفقهاء المسلمين، لكن سرعان ما يرد جعيط على ذلك، معتبرا أن موقف أمير علي من هذه المسألة تأكيد خاطئ إذ يعلق على مقولته واصفا إياها بالرياضة الذهنية الضالة، لأن هذه المسألة مؤكدة ومنصوص عليها بالقرآن والحديث ولن يعود مناسبا الآن البحث عن أي تطابق أو انسجام مع روح الفقه الإسلامي، أو البحث عن الخفايا والحيل الفقهية للوصول إلى عملية المطابقة بين مكتسبات الفكر الحديث والمقاصد الحقيقية للشريعة، إذ رفض كل المحاولات الفقهية الرامية إلى إيجاد تطابق بين الفقه الإسلامي والفقه الحداثي وحسم الأولوية لصالح الحداثة، كما وقف ضد فكرة جب (Gibb 1895-1971م) حول انحطاط وجمود المجتمع الإسلامي الذي ربطه بالفقه والفكر الديني (جعيط، 1984، ص.113-114)، لذلك قدم جعيط العلمانية بديلاً للإصلاح كونها علمانية مفتوحة على الإسلام تحافظ على جوهره ولا تعادي تشريعاته، وبرر ذلك بتقديم رؤية تقييمية تعتمد على علمانية إسلامية رافعاً شعار علمنة التشريع الإسلامي ويتمثل ذلك في النقاط التالية:

- لابد أن يكون التشريع في البلدان العربية الإسلامية عاملاً للرقي وأن يحذو حذو تشريع الدول المتطورة.
- ضرورة التخلي عن التشريع التاريخي القاسي المتعلق بالحدود.
- أنسنة القضاء الجنائي بحيث يصبح ملائما للواقع الاجتماعي والذهني للمجتمع ومنسجما مع مقتضيات المبادئ العالمية لعصرنا.
- تغييب التشريعات والنصوص القرآنية عن ميدان قانون الأحوال الشخصية.
- تحرير الزواج والجنس من القيود الشرعية الإسلامية.
- منح الأولوية لمقولات العقل العالمي على حساب التشريع الإسلامي في النظر في قضايا الاحتياجات الاجتماعية.
- تعطيل نصوص الشرع الإسلامي في قضايا المرأة وإحلال القوانين الوضعية للفصل فيها مثل قضايا الطلاق حسب شهوة الرجل والعدول عن تعدد الزوجات والمساواة في الميراث بين المرآة والرجل.
- القضاء على العناصر المتعلقة بالقبلية بصفتها تمثل مخلفات المجتمع الإسلامي.
- تخلي الطبقة التحتية الماورائية عن احتكار الحقيقة (جعيط، 1984، ص.115).

بعد عرضنا لهذه النقاط يتضح جليا أن ما قدمه جعيط يدخل في خانة العلمانية التقليدية التي طالما تهرب منها، إنها علمانية تعمل على تحييد الشريعة ونقل مركز الثقل من الشرع الإسلامي إلى القانون الإنساني الوضعي وفك الرابطة بين الشريعة والمسلمين، بضغط من الأفكار الغربية وفرض قوانينها المدنية لتنظيم المجتمع (ظاهر، 1994، ص.294)، إن علمانية جعيط هذه تذكرنا بعلمانية الرئيس التونسي الحبيب بورقيبة، حينما أقدم على تحديث المجتمع التونسي على شاكلة الغرب بتصفية المؤسسات الدينية ومحاربة أركان الإسلام وعقائده وتشريعاته، عن طريق العمل على استبدالها بالقوانين والتشريعات الوضعية ذات الأبعاد الإنسانية المادية، وأرجع موقفه هذا إلى النزاهة الفكرية التي تؤسس لتحرير المؤسسات من النظر الديني ومحاولة استدراك العقل المشرع الذي استرد كامل استقلاله الخلاّق في نطاق لا يهز الثقة بالكتب المقدسة ولا يقلل من احترامها، كما نفى أن تكون لديه أي رغبة في إخضاع الشريعة لرغباته ونزواته، فجل غايته هو العمل على بناء مشروع تحديثي تجديدي خيّر لا يتنافى

مع التشريع الإسلامي، واستشهد في ذلك برأي محمد إقبال (1877-1938م) في قضية قيمة التشريع الإسلامي وقوانينه المنظمة لكافة مظاهر الحياة (جعيط، 1984، ص.115) إلا أن تبريراته هذه تتناقض مع أطروحاته المنافية لمقاصد الشرع الواردة في النص القرآني والحديث النبوي.

إن علمنة جعيط للشريعة الإسلامية تهدف إلى انفصالها عن مجال الحياة الإنسانية السياسية والقانونية والقضائية والاجتماعية، ويندرج ذلك ضمن قضية علاقة الدولة بالدين أو بين الشريعة والدولة التي تمثل قضية تغريبية خالصة، حيث اتخذت منحيين اثنين في المجتمع الإسلامي يفرضان النتيجة ذاتها، إحداهما يتمثل في الدعوة إلى دمج التشريع الإسلامي مع القانون الوضعي، والمنحى الثاني يدعو إلى تجديد الإسلام من كافة مضامينه السياسية والاجتماعية والقانونية من الدولة والمجتمع أسوة بالغرب المسيحي، ويفرض ذلك تقليص الإسلام كونه لا يعدو منظومة روحية لا علاقة لها بالواقع (جدعان، 1988، ص.345)، فيصبح الدين مجرد وديعة مقدسة لا تفرض الخضوع لها بشكل كلي باستمرار وعليه ينفصل الدين عن الدولة انفصالاً كلياً، حيث تعمل مستقلة عن البعد الديني وذلك طبقا للقوانين المجرّدة للسياسة والمصلحة الاجتماعية وخارج كل جنس سلفي والدعوة إلى "التحرر من كل عسف إيديولوجي" (جعيط، 1984، ص.115)، وبذلك يؤسس جعيط إلى دعوة صريحة للخروج عن الروحانية الدينية، والبدء بالبحث عن أبعاد روحانية خارج نطاق الإسلام كونها منتشرة متنوعة ومتعددة لا تخضع للمقاييس الإسلامية بالضرورة.

يرى الأستاذ عبد الرزاق قسوم (1933م-.) أن الأحكام التي أطلقها جعيط على الشرع الإسلامي، إنما تعبر عن فكر علماني ملحد (قسوم، 1997: ص.230-232)، كونه طلب الحد الفوري من سلطة الإسلام في المجتمع الإسلامي واعتبر ذلك مهمة عاجلة وضرورة ملحة وجب القيام بها، وهذا ما أدى به إلى الاعتقاد القائل بمسألة جواز السماح بالخروج عن الإسلام ورأى أنه على الدولة أن تضمن ذلك للأفراد، فيقول "تسمح الدولة بحرية الضمير وتضمنها داخل المجموعة الإسلامية ذاتها وتضمن الخروج من الإسلام من حيث المعتقد خروجاً حراً" (جعيط، 1984، ص.119-120).

إن موقف جعيط النقدي من الدين جعله يؤسس لفكرة تراجعه في المجتمعات الإسلامية فأشار في البداية إلى أن المجتمع الإسلامي قد تطور نحو العلمانية بخطوات عملاقة فأصبح "الشباب يبدي لا مبالاة واضحة اتجاه الممارسة الدينية" (جعيط، 1984، ص.111) بل سبقهم لذلك الأمويون في عهد متقدم من التشريع الإسلامي، حيث تخلى الأمويون منذ ثلاثة عشر قرناً خلت عن التشريع الإسلامي والقوانين الدينية والفقهية على مستوى الأحكام والسياسات إبان الخلافة الإسلامية التي أعطت الأفضلية للعقل على النقل من أجل مراعاة الظروف الراهنة، فالتشريعات الإسلامية لم تعد تتناسب مع الواقع وبالتالي وجب التخلي عنها واستشهد في هذا الصدد بالحديث النبوي القائل "جاء الإسلام غريبا إلى الدنيا وسيعود غريبا" (النيسابوري، 1992، ص.145)، وعليه وجب التسليم بفكرة تراجع الإسلام بعد أن فقد طابعه العالمي، ويلفت جعيط نظر القراء أن تراجع الإسلام هو مخاطرة تاريخية وجب الأخذ بها، ذلك أن تراجع الإسلام في بيئته أمر وارد كما حصل للمسيحية في الغرب الأوروبي.

3-2- علمنة الأخلاق الدينية:

يسعى هشام جعيط إلى تأسيس أخلاق مفتوحة تتجاوز الأخلاق الدينية الاسلامية، حيث تساءل بداية عما إذا كان ممكناً إخراج أكثر السلوكيات عن التأثيرات الدينية؟ حيث نظر إلى المنظومة الأخلاقية الدينية الإسلامية نظرة نقدية تتمثل فيما يلي:

- كونها أخلاق متعالية متسامية ذات طابع سلبي لا تخرج عن نطاق ثنائية الخير والشر والثواب والعقاب، كما تتأسس على فكرة أحادية تتجسد في فكرة الشر والذنب ليس إلاّ.

- أن التعاليم الأخلاقية الإسلامية خارجة عن نطاق الذات (الأنا) صادرة عن قوة عليا مفارقة (الله) الغرض منها تكريس فكرة العذاب والعقاب وبالتالي ترسيخ فكرة الطاعة ، وعليه يتوصل إلى فكرة علمنة الأخلاق "إذ لابد من الوصول إلى تحرير الأخلاق الملموسة من وطأة الأخلاق الدينية" (جعيط، 1984، ص.116) وتخليص الضمير الأخلاقي من البعد الماورائي، خصوصا أن المنظومة القيمية الإسلامية غير كافية لبناء نسق أخلاقي يتناسب مع عصر المواطنة ودولة المؤسسات كونها أعاقت وعي الانسان المسلم بذاته كإنسان وككينونة مستقلة وأجهضت الوعي بالحرية (ناشيد، 2015، ص.130)، وعليه وجبت الدعوة إلى تأسيس قواعد أخلاقية نابعة من الأنا الفردي ضمن مبادئ عقلية خالصة، وبناء ضمير أخلاقي ذاتي متحرر من سلطة خارجية يفرضها الدين، حيث دعي إلى بناء منظومة قيمية جديدة مفتوحة على التغيرات الحالية التي تشهدها المجتمعات، من خلال إحلال أخلاق مستحدثة تتجاوز البعد الديني وتتلاءم مع الحاضر إذ "يمكن حصول زرع مناسب لقيم جديدة كان أهملها الإسلام في أطراف الضمير الأخلاقي" (جعيط، 1984، ص.116-117) ومنح الأولوية للعقل مقابل الدين في إنتاج منظومة جديدة للأخلاق مفتوحة على عدد كبير من القيم الخلقية الإنسانية،

يرفض جعيط الانقياد للأخلاق الدينية ويعمل على علمنتها وأنسنتها وجعل الإنسان مصدر للقيم الخلقية ومشرعاً لها، وهنا يضرب مثالا توضيحيا من خلال طرحه لقضية الحب كونها تمثل إحدى العقد الحيوية التي ميزت المجتمع الإسلامي الكلاسيكي ،الذي شهد صراع محتدم بين تصعيد الغريزة الإنسانية من جهة وبين السيطرة التامة على النفس الذي فرضه القطاع الديني من جهة أخرى، إذ كرّس طابع الصرامة على الحياة حيث تفرض علمنة الأخلاق نفسها كحل واقعي وعملي يهدف إلى ترسيخ مبدأ الحرية في اختيار قيم جديدة نابعة من التغيّر الاجتماعي، وهنا وصلت جرأة جعيط ذروتها في إنكار المبادئ الدينية مصرحاً أنه "من حسن الحظ أن الإنسان خالف باستمرار الدين وأن الدين بقي مثلاً لم يطبق كله أبداً وإلا سحقت الحياة، لكن الدين هو الذي ربى الغرائز أيضا وأنسن الإنسان" (جعيط،1984، ص.117).

وعليه أقر مبدأ التخلي عن الأخلاق الدينية منذ التاريخ الأول للإسلام إبان القرن الأول الهجري، حيث عرف المجتمع الإسلامي في تلك الحقبة معنى متعة الحياة وكان له دراية بالحب في الأوساط الأرستقراطية ضمن طبقة الخلفاء الأمويين والعباسيين الذين كان لهم دراية كبيرة بدقائق الشعور واللذّة، من خلال الفصل التام بين الفرائض الدينية الإلهية و المتطلبات الحياتية، فلابد من البحث عن أخلاق جديد خارج فضاء الماورائي ولا يتم ذلك إلا من خلال التشكيك في المنظومة الأخلاقية الإسلامية عن طريق طعنه في فكرة الفضيلة كونها تقوم على فكرة القمع، وعليه ينبغي مراجعتها لأنها على حد زعمه سلبية إلى أبعد الحدود "فكل الأنساق الأخلاقية للشرف التي تستقر في قلب الإنسان الساذج آمرة إياه بالأسى والانتقام والموت بصفة موجبة" (جعيط، 1984، ص.117 - 118)، ويؤكد جعيط أن الغرض من علمنة الأخلاق هو إثراء العالم البشري وفتح رؤى جديدة تتجاوز الشمولية الدينية الماضية، وتأسيس قيم جديدة تفرضها الحرية المنفتحة على صيرورة المجتمع مقابل الأخلاق الإسلامية الدينية المفروضة قسراً على الإنسان.

4- الخاتمة:

وفي الأخير يمكننا القول أن قراءة هشام جعيط للتراث الإسلامي لا تخرج عن نطاق مقولات الفكر الغربي، وهذا ما يفسر موقفه النقدي من التراث والدعوة إلى قراءته قراءة عقلية نقدية علمية، واستحداث فهم جديد يتناسب مع روح العصر، من خلال تجديد الرؤية الإيمانية واتخاذ التيارات والنظريات الفلسفية الغربية الحديثة والمعاصرة منطلقات أساسية للتعاطي مع النص الديني، وتأويل تشريعاته القرآنية وفق مقتضيات الأيديولوجية العلمانية التي تعمل على تحييد التشريعات الدينية، مقابل إحلال القوانين الإنسانية الوضعية لتسيير المجتمعات الإنسانية، مما أدى إلى التشكيك في مرتكزات الإسلام والطعن في أسسه ومبادئه

الحكم عليه بالتاريخية كونه إرث ديني مجبول بالروايات والمغالطات والتفكير الأسطوري الساذج الذي لا يقبله العقل النقدي الفلسفي العلمي الحداثي، وعليه يتوضح أن تأويل هشام جعيط للتراث الإسلامي لا ينم عن أصالة تفكير ولاعن طرح تجديدي خالص، إنما هو محاكاة خالصة للدراسات الغربية إذ لا يمكن إخضاع مضامين التراث لأدوات وأساليب وايديولوجيات تم إنتاجها في بيئة مغايرة، واعتماد العقل الحداثي لنقد التراث الديني الذي تعرض للطعن والتشكيك في مقدساته.

ومن خلال ذلك يمكن تقديم التوصيات والاقتراحات التالية:

- تأسيس قراءة جديدة وفعالة تتناسب مع روح التراث الإسلامي وأصالته، باعتباره محورا هاما في بناء الحضارة الإسلامية ومحرك للمجتمع الإسلامي ماضيه وحاضره.
- أن ينطلق المشروع التجديدي للفكر الإسلامي من مصادر أصيلة ومتينة.
- أن تكون القراءة الحداثية للنصوص الدينية قراءة إبداعية وليدة البيئة الإسلامية نابعة من الاعتقادات التي من شأنها النهوض بالمجتمع الإسلامي.
- التخلص من التبعية الفكرية من أجل بناء تأويل جديد للتراث الإسلامي متحرر من تبعية تقليد الفكر الغربي.

- قائمة المراجع:

أبي الحسن مسلم بن حجاج النيسابوري. (1992). صحيح مسلم. ج1. ط1. بيروت. دار الكتب العلمية.

أحمد إدريس الطعان. (2007). العلمانيون والقرآن الكريم. ط1. الرياض. دار بن حزم.

حسن حنفي. (1998). هموم الفكر والوطن. ج1. القاهرة، دار قباء.

حورية توفيق مجاهد. (2013). الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده. ط6. القاهرة. مكتبة أنجلو المصرية.

سعيد ناشيد. (2015). الحداثة والقران. ط1. تونس. دار التنوير للطباعة والنشر.

عبد الرحمان اليعقوبي. (2014). الحداثة الفكرية في التأليف العربي المعاصر محمد أركون محمد عابد الجابري هشام جعيط. ط1. بيروت. مركز نماء للبحوث.

عبد الرزاق قسوم. (1997). الفكر العربي الإسلامي المعاصر تأملات في المنطلق والمصب. الرياض. دار عالم الكتب.

عزمي بشارة. (2013). الدين والعلمانية في سياق تاريخي. ج1. ط1، قطر، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية.

فريدريك هيجل. (2001). محاضرات في فلسفة الدين. تر مجاهد عبد المنعم. مصر. دار الذمة.

فهمي جدعان. (1988). أسس التقدم عند مفكري الإسلام والعصر الحديث. ط3. بيروت. دار الشروق.

محمد عابد الجابري. (2009). تكوين العقل العربي. ط10. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية.

محمد كامل ظاهر. (1994). الصراع بين التيارين الديني والعلماني. ط1. بيروت. دار البيروني للنشر.

مصطفى باحو. (2012). العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام. ط1. القاهرة، المكتبة الإسلامية.

هشام جعيط. (1984). الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي. تر المنجي الصيادي. ط1. بيروت. دار الطليعة.

هشام جعيط. (2000). الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر. تر أحمد خليل. ط4. بيروت. دار الطليعة.

هشام جعيط. (2007). أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة. ط3. بيروت. دار الطليعة.

هشام جعيط. (2008). تاريخية الدعوة المحمدية في مكة. ط1. بيروت. دار الطليعة.