القداسة الدّينية والتغيير الثّوري
كيف أن العجز عن التديُّن هو عجز عن الثّورة

عبد الرزاق بلعقروز

قسم الفلسفة – كلية الآداب - جامعة سطيف ٢ - الجزائر

مُفتتـــح:

أيُّ مدخل يصلح لمقاربة إشكالية اللُّحمة والمُواشجة بين المشاعر الدّينية و بين حركة التَّغيير الثوري؟ هل نَتوسّلُ بمدخل التّحليل التّاريخي لاستخراج نماذج وشواهد مُثلى حصلت في التّاريخ على دور الدّين في بث الحيوية في الإنسان؟ أم نسلك التّحليل النّفسي، فنحدّث في إمداد الوعي الدّيني لجهاز الإنسان النّفسي بشروط الأمن والتّوازن والصحّة النّفسية وعدم الرُّكون إلى مشاعر الارتكاس والانهزام والوهن والخور؟ أم أننا نتكلّم بلغة عالم الاجتماع فنقول: إن شبكة العلاقات الاجتماعية وترابط الأفراد وارتقاء سلوكاتهم إلى مستوى السلوك الحضاري متوقفٌ على الرُّوحانية الأخلاقية التي لا تَقْدِر أيّة لغة ثقافية أخرى على تحقيقها ؟ وهذه الرُّوحانية الأخلاقية هي التي تعطي قوة في الأساس ووحدة في الهدف وتناغما في السّير.

في إجابتنا عن هذا القلق نود لفت الانتباه أولا، إلى أن هذه السُّبل المنهجية جميعا لها قيمة منهجية مخصوصة في مقاربة ظاهرة التّغيير الثوري في صلتها بالدّين، وسنسعى إلى تشغيل طرائقها في مسارات تحليلنا، إلا أننا سنسلك منهجية المُلاحظة المباشرة ومنهجية التّحليل الفلسفي، لأن الملاحظة المباشرة تطلعنا على المُحرّكات الفعلية لخروج الثائرين من أمكنتهم التي لها دلالات رمزية، وطبيعة الشعارات المرفوعة والرّموز الثقافية التاريخية، أو الذّكريات التي يجرى استدعاؤها كيْما تُمِدّهُم بمشاعر القوة والفعَّالية، بخاصة إذا كانت البيئة صِراعية

القداسة الدّينية والتغيير الثّوري: كيف أن العجز عن التديُّن هو عجز عن الثّورة ، المجلد الثاني، العدد ١، يناير ٢٠١٣، ص ٢٠٣ – ٢٢١.

ومعقّدة؟ والتّحليل الفلسفي يزوِّدنا حقيقة ببنية الرُّؤى الكلية التي تؤمن بها الذّهنية الثورية ونظام قيمها ومستوى التشبُّع بإيمانها الدّيني، فضلا عن أنّها تنبّه إلى دور هذه الرُّؤى في تصحيح مسارات ما بعد الثورة ووضع المرتكزات الصّحيحة ضمن إطار مشاريع المجتمع المستقبلية.

هذا، وإن الذي دفع بنا إلى خوض هذه الإشكالية؛ إشكالية الصّلة الحميمية والقوية بين تحصيل القدرة على التديُّن والقيام الثوري من أجل التغيير – هو جملة من المبّررات نورد أقواها متتالية:

- أن ثمة أفُولاً لمشاريع المجتمع التي كانت ترفع عناوين فكرية متنوعة كالقول باللّيبرالية أو المجتمعية أوالانخراط في أفق الحداثة الغربية، وبروز لدور الدّيني ومركزيته في المشهد الثقافي المعاصر، هذا البروز لدور الدّيني ليس مخصوصا بدوائر الثقافة العربية؛ إنما ظاهرة عالمية أضحت تلفت الانتباه لها ولقيمتها. "إن ثمة استحواذا للظاهرة الدّينية على اهتمامات العالم"[1].
- ما أضحت عليه القداسة مبحثا وممارسة بوصفها قيمة في نظريات التغيير الحضاري، إن اعتماد مفهوم المقدّس الدّيني وحدة تحليل من أجل مقاربة التغيُّرات الثّورية التي يشهدها العالم العربي – يُمَكِّن من اكتشاف المحدّدات الفعلية لسلوك الانسان العربي ضمن هذه الظّروف؛ ذلك أن الثقافة العربية طبقات جيولوجية متراكمةّ، وما يكون أكثر عمقا هو الذي يكون المحُدّد الفعلي لتوجُّهات المجتمع ومقاصد هذا التغيير، ويجرى توظيفه من أجل المنعطفات الكبرى في الحياة.
- التَّفكير في آليات جديدة من أجل قراءة المقدّس الديني، وصلته بشبكة العلاقات الاجتماعية، من أجل الإسهام المستقبلي في بث الحيوية في المجتمع، أو توجيه مسارات هذا التغيير نحو أفق الوجود الإنساني الارتقائي من النّواحي الروحية والمعرفية والعمرانية، وذلك لبروز اهتمامات فكرية في حقول المعرفة المتنوعة تبحث في دور الدين في المجتمع[2].

١- القداسة الدينية، التّغيير الثوري، العجز عن التديُّن: قراءة في الوشائج المعرفية:

إن هذه العائلة من المفاهيم المتشابكة الدّلالات والوظائف، تقتضي القيام بتفكيك حمُولاتها الدّلالية، وإعادة تركيبها بما تقتضيه بنية المقالة ورهاناتها، لأنها فضلا عن هذا، المفاهيم المركزية التي عليها مدار السؤال ورهاناته.

إن مُركّب " القداسة الدّينية " يشير إلى أن القداسة المقصودة هنا، ليست قداسة لشيء أو زمن وضعي على ما تطالعنا به الأبحاث الأنثربولوجية بخاصة ذات النَّفس الوضعي، إنما قداسة لحقائق معنوية أصلها الدّين التّوحيدي، وتمتاز بشمولية مفرداتها لكل مجالات الحياة، ويمكن أن نحدد هنا مفهومين للقداسة الدينية؛ مفهوم أنثربولوجي عام، ومفهوم مستخرج من الثقافة الإسلامية ومن محدّداتها، فالأولى تعني القداسة الدّينية في منظوره " **نظامًا من الرُّموز لإقامة حالات نفسية وحوافز قوية وشاملة ودائمة في النّاس عن طريق صياغة مفهومات عن نظام عام للوجود وإضفاء هالة من الواقعية على هذه المفهومات بحيث تبدو هذه الحالات النّفسية والحوافز واقعية بشكل فريد** "[٣]. إذن، فالبعد الرّمزي مُقَوّم جوهري من مُقوّمات القداسة الدينية، ولا تخلو أيّة منظومة إيمانية من هذا المقوّم، وهذه الرُّموز لها وظائف نفسية بدرجة أولى، إنّها تُحقّق الأمن الباطني وتثير في الإنسان مشاعر "حماسة القلب" بخاصة إذا كان متعلّقا بقوة بالمبدأ الروحي الأعلى، بما يجعله مستعدا للتّضحية بمتغيّرات الحياة من أجل المبدأ، وهذا النّظام الرّمزي يقدّم إدراكا كليا للعالم أو تفسيرا نَسقيا للوجود برمته، مبدأه ومنتهاه وغاية الوجود الإنساني وطبيعة المهمة التي من الواجب له إنجازها، هذه الرؤية الكلية ليست رؤية نظرية لا تتعدّى دائرة الفكر المجرّد، بقدر ما هي مفهومات لها مظهرها في الواقع، وتعمل على صياغة حياة الناس وتوجيه تفكيرهم ورسم نظام قيمهم.

أما القداسة الدينية وفق منظور الثقافة الإسلامية، فلا يمكن أن نسقط عليها الدّلالات الأنثربولوجية، بخاصة تلك التي تقابل بين المقدّس والدّنيوي، ذلك " أن ميزة المقدّس الإسلامي تكمن في ديناميتيه وحركيته وكذا تراتبيته العمودية والأفقية، الأمر الذي يجعل تعريفه وتحديده بالتّعارض و التّوازي مع الدّنيوي أمر لا شرعية تحليلية له. أما الميزة الثانية فتتمثّل في أن هذا المقدّس يشمل حقل القداسة، فهو أشمل منها لأنه لا يقتصر بفضل غناه الدّلالي على الذّوات، بل يحيل إلى الزّمان والمكان أيضا، مما يفضي إلى ميزته الثالثة المتمثّلة في تداخله الكبير مع الدّيني، وفي التصاقه بالإلهي (الطاهر) والذي لا يجعله متماهيا معه... لذا يمكن تعريفه، بأنه حقيقة أو طاقة سيّالة وسارية في الزمان و المكان والذّوات لا يمكن ضبطها في شكلها الملموس فقط داخل النّصوص بل لا بد من التوجُّه نحو المجال الطّقوسي"[٤].

هذا بسبب النّظرة الإسلامية الشاملة للحياة، وتشريع التّوجيه الدّيني لكل

سلوكات الإنسان، إذ أنه يمكن إضفاء المعنى والقدسية على أيّة ممارسة ثقافية إذا كانت منبنية في أساساتها ومحدّدة في مقاصدها وفق مقتضيات النّظرة الإسلامية للوجود أو المعرفة أو القيم؛ لذا فالدّين بهذه المعنى وبالمعنى الذي نروم استعراضه هنا **يختص بأربعة أركان أساسية:**

- **الاعتقادات الشاملة:** فالدين يزوّد الإنسان بجملة من الاعتقادات والتصورات أو بنسق إدراكي كلي للوجود، من أجل إضفاء المعنى و الدّلالة على مظاهر الحياة كّلها، ما تعلّق منها بعالم الحس وماتعلّق منها بأفق المعنى أو عالم الغيب.
- **القيم الرّوحية:** تكون هذه القيم الرّوحية قوة نفسية وطاقة كبرى تعين الإنسان على إنجاز المهمة الاستخلافية له في الكون، فضلا عن إمداده بالمقاصد للسلوكات و الأفعال.
- **القواعد الموجّهة**: يحدد الدّين جملة من القواعد والأحكام التي تبيّن للإنسان كيف يخوض الحياة وكيف يواجه نوازلها بالاستناد إلى تلك القواعد، وذلك بدءا من التحديات المعيشية اليومية إلى الأسئلة الوجودية الكبرى.
- **النّماذج الحيّة:** إنها الشواهد المُثلى التي تجسّد هذه الاعتقادات والقيم والقواعد، وهذا صرفا للدّين عن شبهة المثالية، وتجديد الثّقة بقدرة الإنسان على تقبل الأوامر الإلهية وتنزيلها في مجرى الحياة، ويعد الأنبياء شواهد مُثلى على هذه النماذج الحيّة[٥].

وبهذا الاعتبار، ندرك جليا كيف تنطوي القداسة في النّظرة الإسلامية على عنصر الإمداد الوجودي الكلي والروحي للإنسان، من أجل السَّعي للعمل الصالح والتّمكين لرسالة الإنسان الاستخلافي في الأرض، وهذا هو سرّ عدم قبول الإنسان المسلم بالأوضاع التي يقوم بها الآخرون ولا تؤدّي إلى حفظ الاعتقادات وطلب القيم والالتزام بالقواعد وإتباع النّماذج أو الشواهد المُثلى. وعدم القبول هذا أحد وسائله الأساسية: التغيير الثوري وما يستتبعه من إزالة العوامل والظُّروف التي تحول بين منظومة الإسلام الشاملة (العقائد والقيم والقواعد والنماذج) وبين استمرارها في الحياة والعمل على تدبيرها.

وإذا كانت القداسة الدّينية، بهذه المعاني والمقتضيات، فإن التّغيير الثوري هو إحدى الآليات القوية من أجل تنزيل مقتضيات القداسة الإسلامية على الحياة، أو استعادة طاقتها التَّوجيهية إذا ما كانت ظروف أو وقائع جمّدت هذا التّنزيل.

ونظرية التَّغيير الثّوري - إلى جانب نظريات أخرى قد لا تسلك مسالكها -

تستهدف تغيير أوضاع معيّنة، ومن المُجدي هنا أن نشير إلى نظريات التّغيير المتداولة في ساحة الفكر والممارسة؛ كيْما يجري تمييز نظرية التغيير الثوري عنها، لأن وحدة الاشتراك بينهما فيما يبدو لنا هي: التغيير.

يورد المفكر " منير شفيق" في كتابه " نظريات التغيير " طبعة ٢٠٠٥، مجموعة من النّظريات التي تكتسب اختلافاتها لا من مبادئها، وإنما من طبيعة الظُّروف المحيطة بعملية التغيير وسقف التحديات التي تواجهها، **فيورد لنا النّظريات الآتية:**

نظرية الجهاد المسلّح ضد قوات الاحتلال (مثال الأمير عبد القادر الجزائري)، ونظرية العمل المنبنية على التَّوعية السّياسية والتّنبيه على مخاطر الخارج (مثال الأفغاني وعبده من خلال " العروة الوثقى"، ونظرية العمل بعد الهزيمة، وهي نظرية الإمام الحسن البنّا رحمه الله، وترتكز على مركزية التكوين التّربوي لإعداد قادة المستقبل، وثمة نظرية التحريض اليومي وحشد الرأي العام وتأليبه جماهيريا ضد النظام القائم، وتجد تجربة " الخميني في إيران نموذجا جليا على هذه"، مع لفت الانتباه إلى أن ثمة جانبًا في عمليات التغيير كما النّهوض لا يتوقف على قوتك أنت أو فعلك أو جهدك، على أهمية كل ذلك وضرورته شرطا للتغيير، وهو الجانب المتعلق بضرورة أن يدب الخور و الفساد والضعف بالقوة المسيطرة التي تقف حائلا دون النّهوض، فعلى الرغم من أن هذا الشرط سنة وضعها الله في التغيير إلا أن كثيرين يرفضون الاعتبار بها ومراعاتها إذ يركزون على أنفسهم وعلى دورهم الذّاتي"[٦].

وثمة تصنيف آخر نستخرجه من إسهامات المرجع " محمد حسين فضل الله " في كتابه " الحركة الإسلامية هموم وقضايا" طبعة ١٩٩٠، فمواجهة قضية التغيير في الأمة نستبصر فيها **مسلكين اثنين:**

الأول: الأسلوب التقليدي:

أي أسلوب الهدوء والمرحلية: " التي ترتكز على سياسية النّفس الطّويل، فيما تتحرّك من خطوات عملية، لتربية الأفراد والجماعات، من أجل القاعدة الشعبية الصّلبة، في هدوء وسلام، ليتسنّى للعاملين تعميق المفاهيم والأفكار الأصيلة في ذهنية الأمة، فتواجه التحدّيات من موقع العمق والقوة، لا من موقع الضعف والسّطحية"[٧].

الثاني: أسلوب التحدّي وإثارة التوتُّر الرُّوحي والفكري:

وهذا الأسلوب الذي يعتمد التّوتر الروحي والفكري واستغلال الظروف الملاءمة، من أجل التغيير يجعل " الإنسان

مشدودا إلى الهدف، في شعور حي بالمسئولية المتحرّكة... في قلق إيجابي متوتر يرصد خلفيات الواقع، تتحول طاقاته إلى حركة دائمة، تتحرّك في كل الاتجاهات لتثير فيه الوعي والحركة والتجدُّد والعمق والامتداد"[٨].

وكما قلنا في مقام آخر، أن هذا التّصنيف الاختلافي هو في حقيقته تنزيل لنظرية التغيير وثوابتها، ضمن أطر ثقافية وتحديات واقعية لا تتماثل بقدر ما تتباين، فقد يصلح أسلوب التّوتر الروحي في بيئة، ولا يصلح في بيئة أخرى، من هنا وجب على نظريات التغيير فقه الواقع بعمق، من أجل إنجاح الفعل التغييري والاقتراب من موجبات المبادئ الإيمانية التي يجري تفعيلها في الواقع.

أما " التغيير الثوري" بالمعنى الذي نتبنّاه هنا في هذا المقام التحليلي، والذي له صلة قوية بإحداث وبث الحيوية في الانسان، فهو مستخرج من مفهوم الثورة نفسها ومن معجمها." إن ثورة ما هي في جوهرها عملية تغيير.غير أن لهذا التغيير أسلوبه وطبيعته: فأما الأسلوب فيتسم بالسُّرعة ليبقى منسجما مع التنسيق الثوري، وأما طبيعة التغيير فإنها تتحدّد في نطاق الجواب عن السؤال التالي: ما الموضوع الذي يجب تغييره، ليبقى التغيير متمشيا مع معناه الثوري؟[٩].

واضح من هذا التعريف أن التغيير الثوري من الأقوى له وضوح الهدف، وتحديد مجالات التغيير حتى لا يبقى مجال للخلط، أما إذا تركت الأحداث للغموض والضّباب فستكون المآلات استبدال ثورة مقدسة بلا ثورة أو ثورة مضادة، وهذا على وجه التحديد ما دفع الفيلسوفة الأمريكية ذات الأصل الألماني اليهودي "حنا أرندت Hannah Arendt" إلى القول بأن "الثورات مهما حاولنا تعريفها ليست مجرّد تغييرات"[١٠]، ذلك أن أرندت لا تختزل الثورة في قلب نظام الحكم السّياسي واستبدال به آخر، إنها تُوسّع الفعل الثوري إلى الإنسان ذاته والمجتمع أيضا، وتقدّم لنا على هذه الحقيقة مثال: الثورة الأمريكية في عبارتها الآتية " لم تكن الثورة الأمريكية وانشغالها بكيان سياسي جديد، وبشكل جديد من أشكال الحكومة، وإنما أمريكا "القارة الجديدة"، والأمريكي، "الإنسان الجديد"، و"المساواة الرّائعة التي يتمتّع بها الفقير مع الغني"، كما كتب جفرسون، هي التي أشعلت الروح الثورية في الناس... وجرى هذا من المراحل الأخيرة للثورة الفرنسية حتى ثورات عصرنا إلى حدّ، بدا فيه للثّوريين أن الأهم هو تغيير نسيج المجتمع كما جرى تغييره في أمريكا قبل الثورة، وليس تغيير هيكل الميدان السياسي"[١١]، وبالفعل فالتغيير الثوري ولو أن صورته ومادته تقترن في الأذهان بالتغيير السياسي إلا أنه تفسير

صحيح لكنه غير كاف، فالتغيير الثوري ينساب في مكونات الحياة وفي عناصرها جميعا، وأسطح مثال نقدمه للتمثيل في هذا المقام، الإسلام بوصفه ثورة، ذلك " إننا لو اعتبرنا الإسلام من جهة التاريخ المجرّدة، لرأيناه ثورة كبيرة غيّرت كل البناءات السياسية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية في المجتمع الجاهلي. إننا نراها في أصعب الظُّروف قد غيّرت كل شيء، حتى أسماء معتنقيها، فكانت النّمو الثوري في أدق معانيه"[١٢]، فالإسلام تبعا لعبارة " حنا أرندت" غيّر نسيج المجتمع برُمّته، لكن هذا المفهوم الاتساعي للتغيير الثوري يقودنا إلى مساءلة طبيعة الصّلة بينه وبين العجز عن التديُّن بوصفه مفهومًا مركزيًا في هذه المقالة ؟

إن العجز عن التديُّن معناه خضوع الإنسان لا للأوامر والنّواهي الدّينية، إنما خضوعه للدّوافع والغرائز الفردية نفسيا، أو قناعته بأفكار لا تربطها بالأصول الدّينية الإيمانية صلة، بما يكون هذا الإنسان فاقدا للتّحفيز الإيماني وللطّاقة الإيمانية التي تمده بالقدرة على تغيير ما بنفسه وتغيير المحيط حوله، ونحن نراهن على أن فقدان هذه الرُّوحانية الإيمانية الإيجابية، لا تُخْرِجُ لنا إنسانا ثوريا يثور على نفسه، من أجل تغييرها، ويثور على قوى الظّلم المستبدّة التي تسعى إلى إسكات الروحانيات الإيمانية؛ لأنها منابع العطاء ومصادر إمداد القلب بالفعالية والقوة، ذلك أنه " إلى جانب الجسد المحدود في اللّحظة الحاضرة، زمنيا، والمحصور في مكانه فضائيا، والذي يتصرّف وكأنّه إنسان آلي، ويتفاعل بصورة ميكانيكية مع التأثيرات الخارجية، إلى جانب هذا الجسد، ندرك شيئا ما يتمدّد أبعد من تمدد الجسد في الفضاء، ويبقى عبر الزّمن. إنه شيء ما يطلب من الجسد، ويفرض عليه حركات، ليست أوتوماتيكية ومرتقبة، بل حركات غير متوقعة وحرة: هذا الشيء الذي يتجاوز إطار الجسد من جميع الجهات، والذي يبدع أفعالا، حين يبتدع ذاته من جديد، إنه "الأنا" إنه "الروح"، إنه " النّفس"- والنّفس هي بالضَّبط قوة تستطيع أن تستمد من ذاتها أكثر مما تحتوي هذه الذّات، وتستطيع أن تعطي أكثر مما تأخذ، وأن تقدّم أكثر مما عندها"[١٣]، أي أن قوة هذه الروح أصلب من حتمية الحدث أو الأمر الواقع.

هكذا إذن، نستكشف تواشجات معرفية ونفسية عميقة، بين القداسة الدّينية، منبع القوة والعطاء، ومصدر رسم الآفاق المقاصدية للإنسان؛ وبين القيم الرّوحية والتغيير الثوري على أساس أنه يستند إلى هذه القداسة التي تزكّيه وتجعله مؤهلا لإنجاز دورة التغيير الثوري، لأنه من دون هذه القداسة والتّزكية الإيمانية يتعثّر

الإنسان في الطريق، وينجذب نحو مُلهياتها المتغيّرة، ومنعرجاتها المسدودة والتّائهة، وفي الرؤية الوجودية الإسلامية، نجد أن أحد مقاصد الدين هي: إنسان التّزكية الذي فضلا عن حاجته إلى العلوم والمعارف، ثمة حاجة أخرى إلى التنمية الإيمانية وإيقاظ الحاسّة الخلقية من أجل رؤية القيم، وتحويلها من أنظمة نظرية إلى سلوكات حيّة يتمثّلها الناس ويجتهدون من أجل إتيان أفعالهم وفق مقتضياتها، لأنه من دون رؤية القيم وتحلية السلوك بها "لن يوجد الإنسان المعمّر البنّاء المجاهد الذي يهوى التضحية، ولا العالم الذي يعشق العلم والمعرفة، ولا النّاسك الذي يستمسك بالتّقوى ويتزيّن بها، ولا الفنّان الذي يملأ الدّنيا فنا وثقافة... إن إنسان التزكية قد يضحي بحياته، وقد يفارقها شهيدا، وهو يحاول أن يحفظ للحياة قيمتها، وللعمران مقوماته الحقيقية ولو بالتعالي على الدّنيا وأهوائها"[١٤].

وسنتجه بعد هذا الرّصد لأوجه التّواشج بين هذه المفاهيم، نحو الحديث في التّدليل على الدعوى الأم التي عليها مدار هذه المقالة، أي كيف أن العجز عن التديّن وإلهاب الإرادة بالمشاعر الدّينية، هو في حقيقته عجز عن التغيير الثوري الذي قصدنا منه، تغيير مظاهر الحياة كلّها، وما المظهر السياسي سوى تجلّ من تجليات هذا التغيير.

٢- روح التّغيير الثوري: جزء من الحياة لا مجرّد تغيير آلي:

ليست الثورة إذن بمعناها الحقيقي والشامل، مجرد تغيير في الكيان السياسي القائم، " فالثورات الكبيرة هي ثورات الطّبائع والأفكار"[١٥]، لأن تغيير الكيان السياسي يمكن تصنيفه ضمن الثورات السياسية، إلى جانب الثورات العلمية التي تُبدّل هي الأخرى النّظرة إلى الكون وتُفرغُه من مضامينه الأسطورية إلى إدراك النّظام السُّنني الذي يحكم منطق الظواهر. لكن أيُّ العوامل أكثر تأثيرا في إشعال روح التغيير الثّوري وتحويل التّركيبة السّياسية والاجتماعية إلى تركيبة أخرى تختلف عن التي تَخْلُفُهَا؟ أي تغيير لنسيج المجتمع؟ هل تتم المراهنة على إقناع الأمة بوجود مجموعة من المظالم السياسية والاجتماعية والاقتصادية؛ ليكون هذا الإقناع شرطا كافيا؟ أم أن المراهنة تبدأ من هنا أي: من التعبئة العقلية لكنّها تحتاج إلى العاطفة الدّينية من أجل أن تنهض الأمة وتثور وتُضحّي من أجل هذا المبدأ الروحي بكل ممكناتها وإمكاناتها؟

إن الفرضية التي سنعمل على تعزيزها في سعينا التّحليلي هنا هي أن الإقناع العقلي والتّبرير المنطقي بوجود مظالم سياسية أو اجتماعية ليست دوافع كافية من أجل

الإنهاض وبث الحيوية في الإنسان، فالثورة تنشأ في الغالب عن " عوامل عقلية كالقضاء على ظلم فادح أو استبداد ممقوت أو ملك يبغضه الشعب، ومع أن العقل هو أصل الثورة، فإن الأسباب التي تهيؤها لا تؤثر في الجماعات إلا بعد أن تتحوّل إلى عواطف، فإذا أمكن بالعقل إظهار ما يجب هدمه من المظالم وجب لتحريك تلك الجماعات إفعام قلوبها بالآمال، وهذا أمر لا ينال إلا إذا استعين بعناصر العاطفة والتديُّن التي تجعل الإنسان قادرا على السّير"[١٦].

والمثال الذي يَسْتَشْهد به المؤرّخة على صحّة هذه النّظرة؛ هو مثال الثورة الفرنسية، فمبتدؤها كان الإسهامات الفكرية لجون جاك روسو والعلماء الموسوعيين، الذين ألقوا في قلوب النّاس ميلا إلى تغيير النّظام ومارسوا التعبئة الرّوحية والفكرية، ثم عملت العاطفة الدّينية بعدها على تصوير مجتمع فاضل قائم على نموذج حياتي آخر وأفضل، لتستحيل هذه التّعبئة الرُّوحية والفكرية إلى قوة تغيير دينية، فإلى إنجاز واقعي بعد أن تمثّلها المجتمع بروحه الجماعية، وتغيّر ليس فقط الكيان السياسي؛ إنما الكيان الاجتماعي وعناوين المعنى وشعارات الوحدة.

ومُبتغانا من سرد هذا المثال أن " الثَّورة ليست كإحدى الحروب تدور رحاها مع العدد والعتاد، بل إنّها تعتمد على الرّوح والعقيدة"[١٧].

وهذه الرُّوح والعقيدة، توجد كمراسٍ أو ترسّبات أينعت في اللاّوعي الجماعي للمجتمع، " ومن غير أن يكون للعقل سلطان عليه... والمعتقد قد يكون أحيانا من القوة بحيث لا يقوم في وجهه شيء وأن المرء الذي استحوذ عليه إيمانه يصبح رسولا مستعدا للتّضحية بمنافعه وسعادته وحياته في سبيل نصره، وأنه لا أهمية لمخالفة هذا الإيمان للعقل والصواب بعد أن يكون حقيقة في نظر صاحبه، وحقا، أن للعقائد الدّينية، قوة عجيبة في تغلُّبها على الأفكار وفي أنها لا تتبدّل بتبدُّل الأزمان"[١٨]. فضلا عن هذا، فإن الحروب ليست هي الثّورات فيما تذهب إلى ذلك حنّا أرندت، لأن "هدف الثورة كان ولم يزل هو الحرية... وعلى عكس الثورة فإن الغرض من الحرب لم يكن مرتبطا بفكرة الحرية إلا في حالات نادرة... مهما تكن نتيجة مآزقنا الحاضرة، إن لم تختف جميعا من وجه الأرض، فإن من المحتمل جدا أن الثورة بمعزل عن الحرب، ستظل باقية معنا في المستقبل المنظور، وحتى لو نجحنا في تغيير ملامح هذا القرن إلى حدّ لا يعود معه معدودًا قرن الحروب، فإنّه سيظل بالتأكيد قرن الثورات"[١٩].

لكن القراءة إلى هذا المستوى من التّحليل لم توصلنا كما يقول الجاحظ إلى "برد اليقين"، فالقلق يبحث عن إزالة، فمدار السؤال هنا هو

لماذا تتحرّك الشعوب بقوة الدافع الدّيني أكثر من غيره من الدوافع الأخرى كالوعي العقلي بأهمية النّهوض والثورة ؟ وكيف يمكن بعد تبرير هذا التوجّه، استثمار الدّوافع الدّينية ضمن مشروع تربوي يربّي الفرد العربي الناشئ على تعشُّق المثل الدّيني الأعلى؟ وكيف يمكن لهذا الدّافع أن يسهم في إنجاح التغييرات الثورية في مرحلة ما بعد الثورة؟.

٢-١: الطاقة الروحية بوصفها العمق الحضاري للمجتمع:

تطالعنا الأبحاث الأنثربولوجية بخاصة الأنثربولوجيا السّياسية مع جورج بالانديه؛ أن ثقافة المجتمع، أيُّ مجتمع، هي أشبه بالتّركيبة الجيولوجية المتراكمة، أي طبقات بعضها فوق بعض، " ذلك أن تاريخ البشر يشبه إلى حد ما تاريخ الكرة الأرضية التي تنتج طبقات جيولوجية متراصّة... صحيح أن تاريخ البشر يتحرّك بسرعة أكبر من تاريخ الأرض وتشكيلة الأرض، ولكنّه يولّد هو الآخر أيضا طبقات سميكة ينبغي أن تكشفها العلوم الاجتماعية وتحفر حولها... ينبغي إدخال التاريخ في الموضوع وليس فقط الحاضر المدروس تزامنيا، وينبغي معرفة كيفية ترسُّخ المعطيات الدّينية ومختلف الذّاكرات الجماعية التي تشكّلت على مراحل متتالية"[٢٠].وإذا ما أخذنا بهذه الأداة النّظرية إلى راهن الحراك الثوري العربي، فإن النّتيجة هي أن الطّبقة الأعمق أو الأكثر التحاما بالعمق النّفسي للشعوب، هي التي يجري تخريجها وتوظيفها في البيئة الصّراعية، وهذا التّخريج له دور نفسي خطير، هو بث الحيوية في الإرادة وتفعيل السلوك واقعيا، ومن منحى آخر هو الرّهان الأقوى والورقة الرّابحة التي تثق فيها الأمة ثقة قوية، وفي لحظات التّغيير الثّوري التي لازمت الرّبيع العربي جرى الرّجوع إلى هذا المخزون أو الذّخيرة القوية، من أجل الدّفع بالحراك الثّوري إلى أقصى أبعاده ونتائجه، بما يبرهن على أن المجتمعات العربية تضرب بتركيبتها الجيولوجية الثقافية في عمق المخزون الدّيني بوصفه القوة التي تخلق الرّابط الاجتماعي وتوحّد الأشخاص من أجل إنجاح الحراك الثّوري، وبمجّرد النّظر إلى أعماق تلك الجماهير " حيث من السهولة بمكان أن يرى الإنسان مخزونا إسلاميا تشكّل تاريخيا على مدى أربعة عشر قرنا، فالجماهير تختزن تاريخ الأمة، وتختزن أجمل ما عرفة هذا التاريخ من صور العدل الإسلامي، والمجد الإسلامي فضمير الأمة ضمير إسلامي، وهو مشدود لله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلّم، ويحمل حنينًا وتطلُّعا إلى عدل الخلفاء الرّاشدين، وإلى سيف خالد بن الوليد وصلاح الدّين والظّاهر بيبرس، وهو يستمع إلى القرآن

فيملأ عليه مشاعره وعقله، ولكن ذلك كلّه ترسّب في القاع وقد تراكمت عليه عصور من الطّغيان والتمّزّق والضّلال والانحطاط، وعلت فوقه طبقات من تجارب مريرة في العصر الحديث"[٢١]، والدّلائل الأخرى الأكثر إيحاء أن المسجد هو مكان الخروج إلى ميادين الحركة والاحتجاج، مع ما يحيل إليه المسجد من رمزية قصوى إلى التوحيد والهم المشترك والاستعداد للتّضحية من أجل المبدأ، الذي هو مبدأ تحفّزه القوة الدّينية التي مصدرها المسجد، والأكثر دلالة كما عشناه مع ثورات الرّبيع العربي، هو اتخاذ يوم الجمعة يومًا لشحن الإرادة من جديد، ويوم الجمعة تتكاثف فيه القداسة إلى درجتها القصوى، فضلا عن اتخاذ أسماء لها من عمق القداسة وجوهر الدّين (جمعة الخلاص، جمعة التحدّي، جمعة العزّة، جمعة الكرامة، جمعة الشهداء، جمعة الصّمود، جمعة الإصرار، الجمعة العظيمة، جمعة الغضب، جمعة اللهّ معنا، جمعة لن نركع إلا لله). وهذا لما تحمله الجمعة مفردة ومضمونا دلاليا وشعوريا، من قيمة في اللاّوعي الحضاري للمجتمعات الثائرة[٢٢].

هذه الشواهد الحيّة جميعها، تبرّهن على لحمة العمق الدّيني للإنسان العربي، وكيف أنه أي العمق الدّيني هو الأداة القصوى التي أخرجها في هذه اللّحظات التاريخية الحاسمة، إنه مجتمع سيطرت " عليه مشاعر التّضامن والتّضحية والمصير المشترك [وبالتالي] يعتبر في حالة دينية. هذا هو مناخ " الحرارة العاطفية العالية" الذي يظهر في حالات الطّوارئ وفي الاحتفالات الدّينية عندما يجمع النّاس شعور الأخوة و العدالة. إن المجتمع العاجز عن التدّين، هو أيضا عاجز عن الثّورة. والبلاد التي تمارس الحماس الثّوري تمارس نوعا من المشاعر الدّينية الحيّة. إن مشاعر الأخوة والتّضامن والعدالة هي مشاعر دينية في صميم جوهرها، وإنّما موجّهة في ثورة لتحقيق العدالة والجنّة على الأرض"[٢٣].

وهذه هي الحقيقة التي يتناساها الاتجاه المفرط في علمانيته، يتناسى أن الفكرة الدّينية مكوّن صميمي في منظومة الأفكار الإسلامية، والأقوى أن الفكرة الدّينية هي أصل الحضارة الإسلامية لأنّها منحت الشّرارة الرّوحية التي كانت زاد المؤمن المسلم في دخوله إلى التاريخ، وأعاد بعث الحياة فيها في دورته الحضارية الجديدة، في الوقت الذي فشلت فيه المشاريع العلمانية والتّحديثية في اجتثات هذه الفكرة الدّينية رغم الإمكانات الكبرى التي جنّدتها من أجل هذا الهدف (كتكوين نخب موالية، أو إنشاء مؤسسات تعليمية تبث الفكر المنفصل عن هذه الفكرة الدّينية).

٢-٢: هشاشة المشاريع الحداثية و العلمانية في الوطن العربي:

إن هذه العودة للوعي الدّيني الإسلامي تسجل استغرابا غريبا على صعيد مصائر المشاريع الحداثية والعلمانية التي جرى تنزيلها على واقع المجتمعات العربية الإسلامية، ومبعث الاستغراب هو الإبصار في الوعي الدّيني أو بالأحرى إرادة الإبصار فيه مجرّد عقيدة لا تتعدّى الالتزام الفردي ولا يمكن لها أن تمتدّ إلى المحيط الاجتماعي، وهذا ما عملت حركة إرادة تحديث المجتمعات العربية على تجسيده، إنها سعت بكل طاقاتها إلى إزاحة المقدّس من مركزيته إلى الهامش، ونوت المماثلة مع تجربة الحداثة الغربية في تدميرها المقدّس، ذلك أن الحداثة " تخضع المقدّس لامتحان التغيّرات الكبيرة، والدّين ما عاد يبدو معرَّفا بوضوح بالوظائف التي أسندتها إليه على طول المدّة التقاليد والمؤسّسة: أن الدّين يقدّم للوعي صورة عن العالم متلاحمة؛ ويمنح شرعية للقيم والقواعد التي تحكم الشروط الفردية والجماعية؛... إن الحداثة تقلّص أمكنة المقدّس، كما كان قد خطّها تاريخ طويل، وهي تجلب بالتدّريج إلى البشر الوسائل الفكرية والعملية لترشيد وإنتاج العالم الذي فيه يعيشون، وأن يُنهض بأعبائه دون أن تكون هناك حاجة للخضوع لقوى متسامية، وأن يُتوصّل بهذا الشّكل إلى مسئولية لا تعد معهودا بها إليهم.. ومعسكر الإيمان التقليدي وإزالة قسره يفتحان الطّرق لما نستطيع أن ننعته بعلمنة الإيمان"[٢٤]. وهذه المنطلقات جرى استثمارها رأس مال رمزيًا من أجل تحقيق النُّهوض في الواقع العربي الرّاهن، حتّى إننا نجد في الفكر العربي المعاصر من يُجهد عقله من أجل إيقاع الانفصال بين المقدّس وبين مشاريع النّهضة العربية تقليدا للتّجربة الأوروبية، ويُبصر في المقدّس عائقا نحو الحداثة وعازلا لمرور أنوار الفكر الغربي إلى بيئتنا العربية، وبرأي هؤلاء " أن الدّراسات الجارية والوقائع الثقافية القائمة في المجتمعات العربية، بيّنت غياب الحدود الفاصلة بين المقدّس والدّنيوي من جهة، ووجود هيمنة ساحقة للمقدّس على معطيات الوجود ومضامينه الفكرية و الاجتماعية من جهة أخرى، ومن هنا يرى كثير من الباحثين العرب أن أغلب الإشكالات الحضارية في المجتمعات العربية تنبع من إشكالية هذه الهيمنة التي يفرضها المقدّس في مجالات الحياة، خاصّة الوجود الثقافي الاجتماعي، كما بيّنت التّجارب التاريخية للأمم والشعوب (والمقصود هنا الغرب) أن النّهضة الحضارية لمجتمع من المجتمعات مرهونة بأمرين: الفصل بين

المقدّس والدّنيوي من جهة ومن ثمَّ الانتصار للدّنيوي والعقل الإنساني من جهة أخرى، وتقليص دور المقدّس وحدوده في حياة المجتمع وفي معتقداته"[٢٥].

إن أحد عوامل هذه الرّدة ضد الحداثة هي الحداثة نفسها، فالحداثة لم تعي في مشروعها في العالم العربي أن التوجّه نحو العودة إلى أصول الدّين والرّغبة في ذلك هما أمران متجذران عميقا في النّفسية الإسلامية، وما السّعي إلى إزاحة المقدّس وتلازم هذا مع عودة الدّيني إلى الحياة، إلا مؤشر خطير على أن مشاريع التحديث قد وصلت إلى منبع القوة ومصدر المعنى الذي يأخذ منه النّاس تفسيرهم للعالم وتنظيمهم للحياة، ويجد الانسان العربي في حنينه إلى الماضي وشوقه إلى العدل والسلام ووحدة الحياة عنده مركز الدّفع والاستطاعة التي تجعله يزهد في الحاضر وينجذب نحو الماضي من أجل المستقبل.

أما مشروع العلمنة الذي اجترأ هو أيضا على السّعي إلى علمنة المجتمعات العربية، فقد فشل واستحال إلى نموذج من النّماذج التي تتحالف مع قوى الاستبداد من أجل فرض مشروعها على الأمة العربية المسلمة، مقيمة الفصل بين السياسة والدين؛ أو بين العبادة و التّدبير، هذا ما أدى إلى تمزيق قانون وحدة الحياة الذي يؤمن به الإنسان المسلم العربي إيمانا يقينيا، وإقامة التّعارضات بين إرادة الله وإرادة الإنسان، إذ يتوهّم أنّه متى استجاب لإرادة الله، ضاقت حرّيته وسُلبت إرادته، ومتى ركن إلى إرادة الإنسان اتسعت الآفاق التّشريعية من حوله، وأورث هذا التصور أيضا قطع الصّلة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وإقامة الفصل بين عالم الدّين وعالم السياسية، حيث لا يتدخّل الدين في الشأن العام، ولا تتدخّل السياسية في الشّأن الخاص، وما درى هذا العلماني أن هذه التّقريرات تؤدّي إلى " إضعاف اندماج الإنسان بالعالم المرئي بقطع أسباب تواجده بالعالم الغيبي، جاعلة وجوده ضيّقا حرجا؛ إذ اضطُرّ إلى أن يجزّئ ذاته أجزاء شتى، ويحصر إيمانه في داخله، ويأتي عباداته بغير طريقته، ويتخلّى عن روحه في تدبير الشّأن العام، بل اضطُر إلى أن يتعبّد لأنظمة الحكم القائمة بما وضعت من أديان مدنية وسياسية تنزله إلا حضيض الوجود النّفسي، بديلا من دينه المُنزّل الذي كان يرتقي به إلى ذروة الوجود الروحي"[٢٦]. وبهذا الإجراء الانفصالي تأذّى الانسان العربي من هذه الأفكار الغريبة عن ذاته الحضارية وطاقته الرّوحية، فكانت مآلاتها النافية لدور القداسة في حياته، أن ثار الإنسان العربي عليها وعلى تجلياتها في الفكر والسياسية والتّربية والاقتصاد، إدراكا منه " للآثار والانعكاسات الخطيرة لهيمنة الحداثة الأوروبية ذات الطّابع العلماني

على التصورات الدّينية لدور الفرد وشكل المجتمع في البلدان الإسلامية...إنها في مستوى من مستويات التحليل رد فعل على الحداثة، وعلى الرّغم من التوجّه الماضوي وإضفاء طابع مثالي على جماعة المسلمين الأوّلين، إلا أن الحركات الأصولية الإسلامية، خصوصا في شكلها الرّاديكالي هي حركات إيديولوجية وسياسية تهتم بالمستقبل أيضا"[٢٧].

والدّلائل الأكثر ظهورًا هنا، وأمام هذه الثورات العربية أنّها كانت محكّا عمليا لاختبار مشاريع التّحديث وقيم العلمنة في العالم العربي، لقد تهاوت أمام معول الدّين وطاقة المقدّس الذي انبجس من جديد، من أجل أن تكون له الكلمة الأقوى، رغم الجهود التي بذلت من أجل إزاحته وتقليص دوره، هذه الجهود تعاضدت فيها قوى الدّولة بشكليها: دولة الاحتلال ودولة الاستقلال، التي كوّنت عشا تنمو فيه فراخ متغرّبة وموالية للثقافة الغربية، حيث لم يبق للإسلام في مُدوَّنة التّشريع سوى فتاوى الأحوال الشخصية وترسيمه دينًا للدولة، ونضيف إلى أثر الدّولة الحديثة أيضا، أثر السياسة التي نُقلت نقلا أظهر لنا قيمها الكونية وأخفى عنا انفصالها عن أيّة مَقْصِديةِ قيمية، أخيرا أثّرت الثقافة الاستهلاكية التي تعظّم الجسد على حساب الرّوح، أثّرت في تَكوين النّفسية الزّاهدة في الارتباط بالمقدّس، أعانها على هذا الرّسوخ ثورة العصر العلمية والتّحولات التّكنولوجية التي حوَّلت العالم بفعل مفاعيلها الإشهارية إلى مادة استعمالية وقيمة تداولية.

إن هذه المشاريع التّحديثية والعلمانية، التي في الحقيقة الإنسان العربي ضدّها من أجل تغيير نسيج المجتمع - لم تكن تضع في مخطّطاتها جملة من الحقائق التي ذهلت عنها، وتوهّمت أنّها ستتلاشى كما تلاشت قيم القداسة في الغرب، **هذه الحقائق هي:**

- عمق الوعي الدّيني لدى الإنسان العربي المسلم، ومركزية الفكرة الدّينية في نسيجه الثقافي، وهي مركزية لم تزحزحها مشاريع التّحديث والعلمنة، والأدهش أن هذه الثقافة الدّينية لم تبقَ مقتصرة على شريحة "عامة النّاس"، أو الاستعمال العمومي للدّين فيما يقول كانط، إنّما أضحت تفكر فيها وبها النّخبة، ويؤسّس عليها المفكرون و الفلاسفة أنساقهم النّظرية ويبحثون عن تكاملية المعارف ومقصديتها في الفكرة الدّينية نفسها.
- توهّم الفصل بين الدّين والسياسية، وهذا الفصل نبتة غربية محضة، في حين تشكل السياسة أو التّدبير جزءا مهما في أنساق التصور الإسلامي، صحيح أن

الحركات الإسلامية بالغت في مركزيته، إلا أن مصادر التشريع الإسلامي ووقائع التاريخ الإسلامي تبرهن على وحدة التّدبير والعبادة " ويصدق ذلك حتى على عصرنا الحديث، حيث تداخلت عوامل الدّين و الوطنية في تشكيل وجدان سياسي عام ضد الاحتلال مثلا أو ضد الطغيان... وعليه، لا ينبغي للمغالاة السياسية المعاصرة في تسييس الدّين، أن تحجب عنّا واقع ذلك التّلازم، الذي كان طبيعيا وتلقائيا"[٢٨].

- الاستناد إلى الفكرة الدّينية، بوصفها رأس مال رمزيًا فاعلًا من أجل الاحتجاج والمناهضة، وهذه ليست خاصة بالمجال التداولي الإسلامي وحده، إنما نجد لها تماثلا في تجربة الغرب مع الدّين، حيث "تزايد المعاناة الإنسانية بصورة غير مسبوقة، وتآكل البنُى الأسرية التّقليدية وانتشار أشكال متعدّدة من التفكير اللّيبرالي والتّنظيم الذّاتي الحر للحياة، وهو الأمر الذي اهتم به "الأصوليون" بصورة غير كبيرة وعدّوه دليلا على التدنّي الأخلاقي. في هذا السياق وكردّ فعل على هذه التطوُّرات، فإن الحركة الأصولية قد غيّرت من توجّهها وتحوّلت من نقاش لاهوتي في إطار العقائد البروتستانتية إلى حركة احتجاجية ذات أبعاد اجتماعية وسياسية متخطّية بذلك حدود المذهبية"[٢٩].

هذا في مستوى تجربة الغرب مع الدّين، أما في مستوى الحراك الثّوري الدّيني العربي، فإنه يجنّد هذا الرأسمال الدّيني من أجل خوض تجربة المناهضة، " أو الدفع باتجاه نشوء احتجاجية إسلامية، سياسية المحتوى وإن كانت دينية الشكل "[٣٠].

إن هذا كلّه، يلح على القيمة الكبرى للعمق الحضاري للإنسان، وهو عمق ديني روحي لا تعوّضه أية عقيدة فلسفية مهما كان مأتاها وتماسك براهينها في الدّفع بالإنسان نحو التغيير الثّوري، فكل من الدّين والثّورة يولدان في الألم والمخاض، لكنهما يحتضران في التّرف والرّخاء والمؤسّسة، وإذا ما وجدنا دينيا يسعى إلى تجميد الثورة، فاعلم أنّه الدّين الرّسمي الذي يجمد الحياة، ويتحوّل الدّين معه إلى نوع من التّبرير لكل الحياة الراكدة والقوة المخنوقة، وإعلاء لشأن انصياع السواد الأعظم الموجود من أجل الخدمة والمصلحة العامة، والمسموح له بالوجود من أجل هذه الغاية فقط، في حين أن روح الدّين الثوري فيما يرى " فريدريك نيتشه" في مؤلفه " ما وراء الخير والشر " الشذرة رقم:٦١، تقدّم حوافز وإغراءات عديدة لانتهاج الدّروب المؤدّية إلى روحية عليا، ولاختبار مشاعر الصّمت والوحدة والتجاوز الكبير للذّات.

خاتمـــة:

ما بعد الثورة ورهان المستقبل أو نحو التّربية على تعشّق المثل الدّيني الأعلى:

بعد أن استبان لنا على ضوء رصد أسباب استمساك الإنسان العربي المسلم بعمقه الدّيني الرُّوحي، والالتحام بالقداسة من أجل تغيير نسيج المجتمع وليس فقط تغيير الكيان السياسي، بعد هذا، ما الاستنتاج الأكبر الذي يلوح لنا في الأفق؟ هل من مسوّغ في التّنظير للمجتمعات العربية المسلمة لإهمال أو إلغاء القداسة الدّينية ؟ أو شطر الحياة إلى أجزاء متباينة، جزء خاص بالممارسة الدّينية الفردية، وجزء عام يستقل العقل بالتّشريع له؟ ما الرّهان المستقبلي من أجل توقيف هذا العود الأبدي لمشاريع التحديث والعلمنة في المجتمعات العربية المسلمة؟

إن الإجابة عن هذا القلق التساؤلي نُدرجها في صيغة عناصر، بوصفها نتائج قوية ورهانات مستقبلية ناجعة، ومن أقوى هذه النتائج:

- إيلاء الأهمية الكبرى للتّنشئة التّربوية الدّينية، وترسيخ المثل الدّيني الأعلى وتوسيع دائرة الرّوحي والمقدّس في مجمل النّشاطات التّربوية، لأنه – استنادا إلى المحكّات الواقعية التي جاء بها الرّبيع العربي – انكشف لنا مدى تجذُّر هذا العمق الرُّوحي، ومدى هشاشة مشاريع التّحديث والعلمنة في العالم العربي لتنكّرها للمقدّس وتهميش الدّيني، لذلك من الأجدى والأقوى أن يكون هذا النّموذج التّربوي نابعا من القداسة الدّينية الإسلامية، " ذلك أن الخروج من أزمة التخلّف الذي تعيشه التّربية الإسلامية المعاصرة لا يمكن أن يتحقّق بأدوات حضارية مقطوعة الصّلة بالإسلام وحضارته ونظامه القيمي... ومؤدّى هذا أن يضع "الخطاب التّربوي الإسلامي" نصب عينيه أن لكل حضارة ما أصبح يعرف بالنّموذج المعرفي أو النّظام المعرفي، فكل إنسان شاء أم أبى يستخدم نماذج معرفية تحوي مسلّمات كافية ونهائية"[٣١].
- مرحلة ما بعد التغيير الثّوري، تعد المرحلة الأخطر والأشد انفراطا، والأكثر عرضة للخطف من قبل أولئك الذين ينتظرون انتصارها، من أجل القفز إلى أمكنة الصّدارة، ومن ثمّة تغيير مسارها، وقد يكون هذا المسار أخطر من مرحلة ما قبل الثورة، من هنا لزم " وضع جهاز تحليلي نقدي يضمن استمرارها وحفظها من الانحراف، وهنا يأتي العنصر الأخلاقي الرفيع والعنصر التقني الدّقيق الذّكي

الكفء، وهو القيادة، لأن الجمهور يمتلك القوة النّفسية الرُّوحية، ولكن القيادة تمتلك العنصر التقني، عنصر التسيير والتّوجيه"[٣٢]. ومعنى هذا أن بدء التغيير الثّوري يقتضي المتابعة الدّقيقة من أجل التعديل إن اقتضى الأمر ذلك في الطّريق، وهذا ذبّا لأولئك السّاعين إلى إجهاض الثّورات، وهذه المتابعة شبيهة تمامًا بدور ربان السّفينة في الملاحة، فمهمته لا تنتهي بإبحار سفينته نحو اتجاه معيّن، إنما يجب عليه مراقبة السّير طول الطّريق من أجل التوجيه أو التّعديل.

جُماع القول إذن، أن التغيير الثّوري بالمعنى الذي تمظهر في الرّبيع العربي، يضرب بجذوره في القداسة الدّينية، التي كانت خميرة الطّاقة الرّوحية التي أفعمت القلوب بالآمال ودفعت بالحراك الثوري إلى تغيير نسيج المجتمع، وليس فقط تغيير هيكل الكيان السياسي، من هنا فالتغيير الثوري هو جزء من الحياة وليس مجرّد قلب آلي لأوضاع سياسية ومجتمعية مخصوصة، وهذا كله يرجّح فكرة العمق الرُّوحي الدّيني للإنسان العربي المسلم، وإخراجه في هذه اللّحظات التاريخية الحاسمة من جهة، ومن جهة أخرى يؤشّر على هشاشة مشاريع التحديث والعلمنة التي جرى إكراه المجتمعات العربية الإسلامية على قبولها، لأن هذه النُّخب لم تفهم أن الفكرة الدّينية مكون صميمي في خريطة الأفكار التي تنظم رؤية العالم عند الإنسان العربي المسلم، ولم تقدر على فهم تواشج الدين والسياسية في نظام نسقي واحد.

وأمام هذا، فإن رهان المستقبل؛ هو التّشاغل على تكوين نخبة وفئة تفكر وتشعر دينيا، وتربيتها على تعشّق المثل الدّيني الأعلى بوصفه خميرة الإصلاح الذي يغيّر نسيج المجتمع، والرّهان الثّاني هو ضرورة إنشاء جهاز وصفي تحليلي تقييمي لرصد مرحلة ما بعد الثورة في اطّرادها، إذ إنها لحظة المنعرجات الخطيرة والدّروب المظلمة، فينبغي تكوين هذا الجهاز المركزي، كيْما يراقب مسار الثورة ويدفع إلى تعديل مسارها إن اقتضى الأمر وحتّمت الظّروف ذلك، وبهذا، فإنّه لا معنى لتفسير التغيير الثّوري من دون استخدام "القداسة الدّينية" أداة تحليلية من أجل التفسير والتقييم.

الهوامش:

١- جورج قرم، **المسألة الدينية في القرن الواحد و العشرين**، ترجمة، خليل أحمد خليل، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧، ص ١٧ وما تلاها.

٢- انظر، مصطفى عمر التير، ورولففيغرسهاوس، **دور الدين في المجتمع**، سوريا: دار الفكر، ٢٠١١.

٣- كليفوردغيرتز، **تأويل الثقافات**، ترجمة محمد بدوي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩، ص ٢٢٧. (التشديد هنا من المؤلف)

٤- نور الدين الزاهي، **المقدّس الإسلامي**، المغرب: دار توبقال للنشر ٢٠٠٥، ص ٣٢.

٥- طه عبد الرحمن، **سؤال العمل –بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢، ص ٢٣٠

٦- انظر: منير شفيق، **في نظريات التغيير**، بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٥، ص ٥٧ إلى ٧٨.

٧- محمد حسين فضل الله، **الحركة الإسلامية، هموم وقضايا**، بيروت: دار الملاك، ١٩٩٠، ص ١٢.

٨- المرجع نفسه، ص ١٣.[1]

٩- مالك بن نبي، **بين الرّشاد والتّيه**، الجزائر، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٨، ص ٤٩.

١٠- حنا أرندت، **في الثورة**، ترجمة عطا عبدالوهاب، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨، ص ٢٧.

١١- المرجع نفسه، ص ٣٣.

١٢- مالك بن نبي، **بين الرّشاد والتّيه**، مرجع سابق، ص ١٥.

١٣- هنري برغسون، **الطاقة الروحية**، ترجمة علي مقلّد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنّشر والتوزيع، ١٩٩١، ص ٣١.

١٤- طه جابر العلواني، **التوحيد ومبادئ المنهجية**، ضمن كتاب، **المنهجية الإسلامية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، ٢٠١٠، ص ٤٣١.

١٥- غوستاف لوبون، **روح الثورات والثورة الفرنسية**، ترجمة عادل زعيتر، مصر: المطبعة العصرية، ١٩٣٤، ص ١٥.

١٦- المرجع السابق، ص ١٥.

١٧- مالك بن نبي، **بين الرّشاد والتّيه**، مرجع سابق، ص ١٥.

١٨- غوستاف لوبون، مرجع سابق، ص ١٦.

١٩- حنا أرندت، في الثورة، مرجع سابق، ص ١٤ و ص ٢٢.

٢٠- جورج بالانديه، **السلطة والحداثة**، حوار مع هاشم صالح، الفكر العربي المعاصر، العدد ٤١، (المعرفة/ السلطة)، ص ٢٢-٢٣،

٢١- منير شفيق، **في نظريات التغيير**، مرجع سابق، ص ١٣٦.

٢٢- مما ورد في فضل الجمعة ما جاء في الصّحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلّم ذكر يوم الجمعة وقال: " خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة، فيه خلق آدم، وفيه أهبط من الجنّة، وفيه تيب عليه، وفيه مات،

وفيه تقوم الساعة، وما من دابة إلا وهي مصيخة يوم الجمعة من حين تصبح حتى تطلع الشمس شفقا من الساعة، إلا الجن و الإنس، وفيه ساعة لا يصادفها عبد مسلم، وهو يصلّي يسأل الله شيئا إلا أعطاه"، وعدد بعض العلماء ليوم الجمعة أكثر من ثلاثين خصوصية منها أنه يوم عيد وأنه لا يصام فيه منفردا، وأنه يشرع له الغسل والطّيب ولبس أحسن الثياب، وقراءة سورة السّجدة وسرورة هل أتي في صلاة صبحه، وقراءة سورة الكهف في يومه إلخ" انظر: الصادق الغرياني، **مدونة الفقه المالكي وأدلّته**، بيروت: مؤسسة الرّيان، ٢٠٠٦، ص ٥٢٦.

٢٣- علي عزّت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة محمد يوسف عدس، مصر: دار الشروق، ٢٠١٠، صص ١٢٤-١٢٥.

٢٤- جورج بالانديه، **في الطّريق إلى القرن الواحد والعشرين- التيه-** ترجمة، محمد حسن إبراهيم، سوريا: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٠، ص ١٩١.

٢٥- علي أسعد وطفة، **البنية الرّمزية والأسطورية للمقدّس: حضور المقدّس و انحساره في الثقافة العربية المعاصرة**، إضافات، العدد الثامن، خريف، ٢٠٠٩، ص ٥١.

٢٦- طه عبد الرحمن، **روح الدّين من ضيق العلمانية إلى سعة الإيمانية**، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢، ص ٢٣٩.

٢٧- انظر: فريدمان بوتنر، **الباعث الأصولي... ومشروع الحداثة**، المستقبل العربي، العدد ٢١٨، إبريل ١٩٩٧، السنة ١٩.

٢٨- عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسية (دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي)**، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١، ص ٠٩.

٢٩- فريدمان بوتنر، **الباعث الأصولي... ومشروع الحداثة**، مرجع سابق، ص ٢٩.

٣٠- عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسية (دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي)**، مرجع سابق، ص ١٠.[1]

٣١- سعيد إسماعيل علي، **الخطاب التّربوي الإسلامي**، سلسلة كتاب الأمة، العدد ١٠٠، قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ٢٠٠٤، صص ١٣٠-١٣١.

٣٢- عمار الطالبي، **دراسات في الفلسفة وفي الفكر الإسلامي**، ج٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٥، ص ٥٥١.

****