



قراءة في كتاب " علمنة الإصلاح الديني " لمحمد الحداد

د/ فوزية الغالي

(الجمهورية التونسية)

تاريخ النشر: نُشر إلكترونياً بتاريخ ١٠ مايو ٢٠٢٦ م

الملخص :

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم قراءة تحليلية نقدية لكتاب *علمنة الإصلاح الديني: النظرية العامة للمفكر التونسي محمد الحداد*، والذي يسعى إلى تأسيس نظرية علمية عامة للإصلاح الديني من منظور يجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع الديني والأنثروبولوجيا. وتتناول الدراسة الإشكالية المركزية التي يطرحها الكتاب والمتمثلة في العلاقة بين العلمنة والإصلاح الديني، ومدى إمكان التوفيق بينهما بوصف الإصلاح شرطاً لاندماج الدين في المجتمع الحديث. وتعتمد الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، من خلال عرض بنية الكتاب ومناقشة أطروحاته الرئيسية ومفاهيمه الأساسية، ولا سيما مفاهيم العلمنة، والإصلاح، وديانة ما بعد التقليد، والاستثناء الديني. وقد خلصت الدراسة إلى أن الكتاب يقدم تصوراً معرفياً متماسكاً للإصلاح الديني بوصفه ضرورة تاريخية ومعرفية لضمان استقرار المجتمعات الحديثة، كما يؤكد أن الأديان قادرة على التكيف مع مقتضيات الحداثة دون التفريط في جوهرها القيمي والروحي.

الكلمات المفتاحية:

علمنة الإصلاح الديني، محمد الحداد، الإصلاح الديني، علم الاجتماع الديني، الأنثروبولوجيا الدينية.

Abstract:

This study provides a critical analytical reading of the book *Secularizing Religious Reform: The General Theory* by the Tunisian scholar Mohamed Haddad. The book seeks to establish a comprehensive scientific theory of religious reform by integrating philosophy, sociology of religion, and religious anthropology. The study examines the central issue addressed by the book, namely the relationship between secularization and religious reform, and the possibility of reconciling them by considering reform as a prerequisite for the integration of religion into modern society. Using a descriptive-analytical approach, the study presents the structure of the book and discusses its major arguments and core concepts, particularly secularization, religious reform, post-traditional religion, and religious exceptionalism. The study concludes that the book offers a coherent epistemological framework that views religious reform as a historical and intellectual necessity for ensuring the stability of modern societies, while affirming the capacity of religions to adapt to modernity without compromising their ethical and spiritual essence.

Keywords:

Secularizing Religious Reform, Mohamed Haddad, Religious Reform, Sociology of Religion, Religious Anthropology.

صدر حديثاً كتاب "علمنة الإصلاح الديني: النظرية العامة" عن مؤسسة الانتشار العربي (بيروت) ودار محمد علي للنشر (تونس) في مائتين وثلاث وستين صفحة. للأستاذ محمد الحداد وهو أكاديمي تونسي حاصل على الدكتوراه في جامعة السوربون بباريس سنة ١٩٩٤ والتأهيل الجامعي في كلية الآداب بمنوبة- تونس سنة ٢٠٠٢، أستاذ تعليم عال بجامعة قرطاج، صدرت له عدة مؤلفات في مباحث الإصلاح والفكر العربي المعاصر. وحصل على عدة جوائز منها "جائزة سنغور-ابن خلدون للترجمة في العلوم الإنسانية" (الألكسو والمنظمة العالمية للفرنكوفونية ٢٠١٣)، وجائزة معرض تونس الدولي للكتاب (٢٠١٨)، وجائزة الطاهر الحداد في الدراسات الإنسانية والأدبية في معرض تونس الدولي للكتاب (٢٠٢٦) عن كتاب "علمنة الإصلاح الديني" تحديداً.

عرض فصول الكتاب

أول ما يستوقفنا في الكتاب عنوانه؛ فقد جمع الكاتب بين مصطلحين مثيرين للجدل في عنوان الكتاب: أولهما مصطلح العلمنة، والثاني مصطلح الإصلاح محدداً بالديني. إذ طالما اعتبر الخطاب الإصلاحي حلاً توفيقياً بين الدين والعلمانية، فكيف تضحى مسألة الإصلاح الديني قائمة على العلمنة؟ يجيب الكاتب عن هذا التساؤل جزئياً في قوله: "إذا كان المجتمع يستدعي العلمنة فإن الدين يستدعي الإصلاح الديني كي لا يتعارض مع هذه العلمنة الضرورية." وفي العنوان الفرعي إقرار بأن الكتاب يقدم نظرية في الإصلاح الديني وقد بين أنه "لا يمكن لنظرية أن تتسم بالعلمية إلا إذا قامت على مبدأ القابلية للتعميم."ⁱⁱⁱ

وقد بوب كتابه في مقدمة وثلاثة فصول: الفصل الأول نظرية الإصلاح الديني

يتفرع إلى أربعة مباحث: المبحث الأول: التأسيس العلمي لمفهوم الإصلاح الديني، والمبحث الثاني: محدّدات الإصلاح الديني، والمبحث الثالث: ديانة ما بعد التقليد، والمبحث الرابع: نقد النظريات السائدة وهي نظرية علمنة الدين، ونظرية الخروج من الدين ونظرية الاستثناء الديني. خاتما الفصل الأول بمقالة في الدين والسياسة انتهى فيها إلى القول "فالإصلاح الديني ليس ترفاً فكرياً، إنه شرط استقرار المجتمع والخروج من وضع "الدولة العالقة" وتحقيق الحرية والمساواة وهما عماد الحداثة والمعاصرة"ⁱⁱⁱ

والفصل الثاني الإسلام "دين دون قساوسة ولا مصلحين؟" مناقشة من منظور علم الاجتماع الديني

ناقش فيه أطروحة غوشيه وعلاقتها بعلم الاجتماع الفيري وطرح سؤال أيّ منهج لمقاربة الظاهرة الدينية؟ وميز بين التاريخ والتخمين التاريخي ونقد دعوى تميز المسار الغربي وناقش المقابلات التخمينية والمسلمات التي يتمسك بها غوشيه في اهتمامه بالإسلام تخصيصاً منتهياً إلى أنّ "المطلوب أن تساهم الأديان في التخفيف من مصائب الإنسانية بدل أن تكون مطية لتأجيج الصراعات بين البشر وللتنافس بينهم لإثبات التفوق وللمهيد لشرور أعظم تقترب باسم الآلهة."^{iv} محدّراً من أنّ "صراع الأديان يتخذ اليوم تسمية جديدة هي صراع الحضارات والهويّات والخصوصيات، وقد نعيش حروب أديان يقودها العلمانيون، وذلك ما يتعيّن الاحتراس منه."^v

والفصل الثالث الذاكرة والكتابة والإصلاح الديني مناقشة من منظور الأنثروبولوجيا الدينية.

تساءل فيه "هل يمكن صياغة نظرية عامة في الإصلاح الديني تشمل مجموعة الديانات المكتوبة؟ هل يمكن تحديد المشترك الأنثروبولوجي الذي يحتضن التجليات الوقائعية التاريخية للظاهرة الإصلاحية في مختلف التقاليد الدينية والتجارب الثقافية؟"^{vi} فحدّد في المستوى الأول زاوية التأويل بناء على ستّ مقدمات: المقدمّة الأولى هي أنّ أيّ ظاهرة موضوعية للدرس والتحليل يمكن تناولها في أحد مستويات ثلاثة. فإما في علاقتها بالفرد أو الأفراد الذين جسّدوها في ساحة الفعل، أو في علاقة بالمجتمع الذي كوّنها من خلال تاريخه واقتصاده ونظامه الاجتماعي، أو تدرس من خلال منطقتها الداخلي الذي يقيّمها ظاهرة متميزة عن ظواهر أخرى"^{vii} والمقدمّة الثانية: الإعلان عن مخالفة طريقتين سائدتين في الكتابة عن الإصلاح الديني وهما طريقة "التاريخ التقليدي للوعي الديني"، وطريقة "التاريخ التقليدي للأفكار"^{viii} بدافع "اليقين بأن الكثير من الرؤى المستقرّة في الأذهان اليوم إنّما جاءت من خلال هذا النوع من الكتابات"^{ix}. أمّا المقدمّة الثالثة: يقتضي التفكير في "ظاهرة" الإصلاح" من خلال التجربتين المسيحية والإسلامية" الانتباه "إلى أنّه لا يمكن توفّر حدّ أدنى للتواصل دون وعي بالفارق بين المقاربات اللاعلمية والمقاربات العلمية لهاتين التجربتين."^x ويبين في المقدمّة الرابعة أنّ غايته بيان "إمكانية تحديد ظاهرة قائمة بذاتها" يسميها "الإصلاح"، بقطع

النظر عن تجلياتها التاريخية المختلفة، والمنطق الداخلي والآليات الهيكلية المميزة لهذه الظاهرة عن ظواهر أخرى مجاورة.^{xii} ويعتبر في المقدمة الخامسة أن "المعجم اللغوي، بصفته المستقر العميق للوعي الجمعي، المزيف أحيانا، يساهم في تكريس سوء الفهم وتشويش التواصل"^{xiii}. ويعلن في المقدمة السادسة أن منطلقه في الحديث عن الإصلاح " سيكون أنثروبولوجيا أولاً، وتأويلياً ثانياً"^{xiiii}. وفي المستوى الثاني من الفصل اهتمّ بظاهرة التدين " بصفتها إحدى الظواهر الاجتماعية الكبرى"^{xiv}. أما المستوى الثالث فخصّصه لظاهرة الاجتماع والمستوى الرابع خصّصه لظاهرة الكتابة محدداً الأسس التي يقوم عليها تحليله في أربعة نقاط. والمستوى الخامس خصّصه لظاهرة الإصلاح معرّفاً إيّاه بأنه " ليس حدثاً يختصّ به تقليد تاريخي أو ظاهرة تنفرد بها حضارة. الإصلاح وضع أنثروبولوجي يستمدّ دوافعه العميقة من العناصر المميزة للفعل الإنساني، وموقف تأويلي قابل للتجلي في كلّ المجتمعات الدينية التي تنتقل إلى منطق هيمنة الكتابة بعد أن تكون قد انتقلت من المشافهة إلى تعايش المشافهة والكتابة."^{xv} وصولاً إلى المستوى السادس وهو مصير الإصلاح. مؤكداً في خاتمة كتابه أن "الحداثة تستدعي العلمنة الاجتماعية والدين يستدعي الإصلاح الديني."^{xvi} معلنا الأجزاء القادمة من مشروع الإصلاح الديني الكوني^{xvii}.

تأصيل المفاهيم

مفهوم الإصلاح الديني

يطرح الحدّاد في هذا الكتاب مشروعاً فكرياً وسمه " الإصلاح الديني الكوني " باعتباره حاجة ملحة تفرضها " قوة الدين في المجال العام "، لا باعتباره " قضية دينية بل قضية اجتماعية وحضارية ". وقد خصّص الكاتب الفصل الأول لنظرية الإصلاح الديني فقسّمه إلى ثلاثة مباحث: أولها التأسيس العلمي لمفهوم الإصلاح الديني ولا يستعمل الكاتب الإصلاح الديني دائماً في صيغة المفرد على التجريد النظري بل يستعمله في صيغة الجمع إقراراً بالتعدّد في قوله " الإصلاحات الدينية لا يمكن أن تحصل بالطريقة ذاتها في كلّ الأديان بسبب الاختلاف في المضامين والتجارب التاريخية."^{xviii} والإصلاح الديني في فكر الحدّاد " لا علاقة له بالسائد عادة من هذه العبارة، فالإصلاح الديني لئن كان موضوعه الدين فليس قضية دينية بل قضية اجتماعية وحضارية، يستدعي معرفة علمية تتجاوز مستوى البحث المجرد إلى الالتزام بالقضايا المجتمعية والإنسانية."^{xix}

وما يدعو إلى تأصيل مفهوم الإصلاح الديني أنّه " لا يحظى إلى حدّ الآن بتعريف علمي ولا يذكر في المعاجم المرجعية للعلوم الإنسانية والاجتماعية وينظر إليه في الغالب على أنّه مفهوم ديني مع أنّه في الواقع مفهوم تاريخي وسوسولوجي وتأويلي، وهو غير مرتبط بتقليد ديني معين لأنّه ظاهرة عامّة في تاريخ الأديان وتاريخ البشر."^{xx} يخرجنا الحدّاد بعد تأصيل المفهوم من حيرتنا التي عبّرنا عنها في استغراب الجمع بين العلمنة والإصلاح إذ نقف على نحت عبارة تخرج بالمفهوم عن السائد ليؤسس مقاربة طريفة مقوماها الأنثروبولوجيا والتأويل.

مفهوم المجال العام

يؤسس الكاتب في مقدّمة كتابه نظرية الإصلاح الديني على حاجة ملحة عبّر عنها بقوله " ينبغي التفكير في وضعيّة المجال العامّ أمام قوة الدين"^{xxi} ذلك أنّ "المجال العامّ في السياقات الإسلامية يحاول القيام ويجد عسراً كبيراً في ذلك، فهو يواجه عائقين كبيرين: عائق الفكر الديني غير المتلائم في جزء منه مع العصر، وعائق الهيمنة التي يمارسها جزء من الغرب على العالم."^{xxii} ويبين الكاتب أنّ الديمقراطية الحقيقية تقتضي وجود مجال عامّ قائم على المواطنة والحقوق والمساواة والحريات الشخصية والعامّة^{xxiii} من أجل ذلك يعتبر الحدّاد أنّنا " نحتاج إلى تجديد أدوات التفكير، وإلى علمانية منفتحة على كلّ التجارب الفكرية التي خاضها الإنسان في مختلف مراحل التاريخ وعلى كلّ المنظومات المنتجة للمعنى، وإلى حداثة نقدية تميّز بين الإيجابي والسلبي، بين الروح والتجارب التاريخية"^{xxiv} وإذ يعترف بفضل أستاذه محمّد أركون وعبد الله العروي وهشام جعيط في " فتح التفكير في إعادة ترتيب عميقة للفكر كي يستوعب قوة الدين في المجال العامّ"^{xxv} يطرح الإحراجات الفكرية التي عمّقتها الهيمنة مناقشاً مصطلح الغرب وصولاً إلى المشروع البديل وهو " الإصلاح الديني الكوني"^{xxvi}.

ثوابت نظرية الإصلاح الديني

يحدّد الكاتب لنظرية الإصلاح الديني تحقيق " هدفين أساسيين، أحدهما علمي والثاني عملي، وهما هدفان متكاملان لكن كلّ واحد منهما مستقلّ عن الآخر"^{xxvii} أولهما تجذير نظرية الإصلاح الديني في علم الأديان أو الأنثروبولوجيا

الدينية^{xxviii} باعتباره " أحد أشكال استمرارية الدين في العصر الحديث"^{xxix} والثاني "المساهمة في تحقيق الإصلاح الديني في الإسلام"^{xxx}.

ويضبط ستة محددات للإصلاح الديني:

المحدد الأول: "إعادة الترتيب بين المخيال الاجتماعي والمخيال الديني"^{xxxi} بناء على أن " كلّ دين ينشئ متخيلاً عامّاً خاصّاً به يميّز به أتباعه عن أتباع الديانات الأخرى. والمتخيّل ليس خيالاً بل قوّة ترميزيّة"^{xxxii} ويثبت أن "العلاقة بين الدين والمجتمع هي علاقة بين مخياليين"^{xxxiii}. ويتمثّل دور الإصلاح الدينيّ في "إنشاء جديد لهذه العلاقة بين المخياليين بعد أزمة مجتمعيّة نوعيّة"^{xxxiv}.

والمحدد الثاني: استعادة "الثقة بالخالص" وما لفت انتباهنا في هذا المحدد قوله " هذه الاختلافات بين الأديان، على أهمّيّتها، ليست ذات قيمة في توجيه شعور الخالص ذاته، وهذا في الحقيقة ما يمنح الدين، أيّا كان، جاذبيّة تكاد تكون استثنائيّة"^{xxxv}.

والمحدد الثالث: استبدال التقليد بالرساليّة بيّن فيه أنه " لئن كان التقليد ضرباً من العقلنة الدينيّة، فإنّ الرساليّة تتمحور حول الكاريزما. وكلّ مجموعة دينيّة تعيش بهذا وذاك معا وتمنح الغلبة لأحد العنصرين على الآخر حسب الظروف التي تمرّ بها، بما يضمن لها الاستمرارية والتواصل"^{xxxvi}.

والمحدد الرابع: "رفع السحر عن العالم" (أنسنة العالم) راجع فيه مفهوم فيبر وبيّن ضرورة تحريره من المركزيّة الغربيّة-المسيحيّة لأنّ الظاهرة حضاريّة عامّة^{xxxvii}.

والمحدد الخامس: التخلّص من شعور "نهاية الزمان" بيّن فيه أن " الحديث عن الإصلاح الديني في ظلّ علمنة العالم ليس دفاعاً عن الدين ولا عن العلمنة وإنّما هو توصيف لواقع قائم يحتاج إلى دراسة تاريخيّة اجتماعيّة وتأويليّة"^{xxxviii}.

والمحدد السادس: هو التأويل الإدماجي والإقصائي بيّن فيه أن "الإصلاح الديني تحوّل براديجميّ في مجال الممارسة الدينيّة"^{xxxix} وضبط مجموعة من القواعد المنهجية لتحليل الظواهر الدينيّة، موضحاً أنّ "الإصلاح الديني يتميّز عن التحديث الجذري بقابليّته لاستعمال آليّة الإدماج/الإقصاء"^{xl}.

ويؤكّد الحدّاد أنّه "ينبغي اعتبار الإصلاح الديني نمطاً نموذجياً، وبراديجماً جامعاً، وهو تجريد يقوم به الكاتب، وليس حكماً دينياً بالخطأ أو الصواب على العقائد السائدة"^{xli}.

خاتمة

تتمحور نظريّة الحدّاد حول تحرير مفهوم الإصلاح الديني من الهيمنة المؤسسيّة والطائفيّة والكلاميّة، وإرجاع الدين إلى فضاء الضمير الفرديّ الحرّ في انسجام مع مقتضيات المجال العامّ. وتحريره ليكون قوّة أخلاقيّة وروحيّة لا سلطة سياسيّة أو اجتماعيّة رقابيّة. ومن مظاهر الفريدة في هذا الكتاب ذلك الاقتدار على دراسة بنية الفكر وآليات إنتاج الخطاب ومناقشة النظريّات الوضعانيّة والماركسيّة وبيان حدودها في مقاربة الظاهرة الدينيّة.

وقد غنمنا من تدبّر هذا الكتاب فوائد جمة ليس من أقلّها تمثّل الشروط المنهجية لدراسة الظاهرة الدينيّة وإعادة بناء التصوّر السائد الذي ترسّب حول الإصلاح الديني.

يسعى الحدّاد في هذا الكتاب المؤسّس إلى الارتقاء بمفهوم الإصلاح الديني إلى منزلة الظاهرة الثقافيّة ذات الأبعاد الأنثروبولوجيّة ممّا يفتح آفاقاً للمقارنة الكونيّة بعيداً عن الانغلاق المذهبيّ.

i الحدّاد (محمّد)، علمنة الإصلاح الديني، ص ١٨.

ii الحدّاد، م.ن، ص ٢٧.

iii الحدّاد، م.ن، ص ١٥٦.

iv الحدّاد، م.ن، ص ١٩١.

v الحدّاد، م.ن، ص ١٩١.

vi الحدّاد، م.ن، ص ١٩٤.

vii	الحدّاد، من، ص ١٩٤.
viii	الحدّاد، من، ص ١٩٥.
ix	الحدّاد، من، ص ١٩٦.
x	الحدّاد، من، ص ١٩٦.
xi	الحدّاد، من، ص ١٩٧.
xii	الحدّاد، من، ص ١٩٨.
xiii	الحدّاد، من، ص ١٩٩.
xiv	الحدّاد، من، ص ٢٠٠.
xv	الحدّاد، من، ص ٢٢٧.
xvi	الحدّاد، من، ص ٢٣٢.
xvii	الحدّاد، من، ص ٢٤٧.
xviii	الحدّاد، من، ص ٦٢.
xix	الحدّاد، من، ص ١٥.
xx	الحدّاد، من، ص ١٩.
xxi	الحدّاد، من، ص ٥.
xxii	الحدّاد، من، ص ٦.
xxiii	الحدّاد، من، ص ٧.
xxiv	الحدّاد، من، ص ٩.
xxv	الحدّاد، من، ص ٩.
xxvi	الحدّاد، من، ص ١٠.
xxvii	الحدّاد، من، ص ٢١.
xxviii	الحدّاد، من، ص ٢٤.
xxix	الحدّاد، من، ص ٢٧.
xxx	الحدّاد، من، ص ٢٢.
xxxi	الحدّاد، من، ص ٦٤.
xxxii	الحدّاد، من، ص ٣٢.
xxxiii	الحدّاد، من، ص ٦٤.
xxxiv	الحدّاد، من، ص ٦٥.
xxxv	الحدّاد، من، ص ٧٣.
xxxvi	الحدّاد، من، ص ٨٣.
xxxvii	الحدّاد، من، ص ٩٣.
xxxviii	الحدّاد، من، ص ٩٧.
xxxix	الحدّاد، من، ص ١٠٣.
xl	الحدّاد، من، ص ١٠٨.
xli	الحدّاد، من، ص ٦٣.