



نقد الخطاب الديني

نصر حامد أبو زيد

نقد الخطاب الديني

تأليف
نصر حامد أبو زيد



نقد الخطاب الديني

نصر حامد أبو زيد

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٧٤٢ ٨

صدر هذا الكتاب عام ١٩٩٢.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الدكتور نصر حامد

أبو زيد.

المحتويات

٧	الإهداء
٩	مقدمة
١٥	١- الخطاب الديني المعاصر: آلياته ومنطلقاته الفكرية
٨٥	٢- التراث في التأويل والتلوين: قراءة في مشروع اليسار الإسلامي
١٤١	٣- قراءة النصوص الدينية: دراسة استكشافية لأنماط الدلالة

الإهداء

إلى ذكرى الراحل عبد المحسن طه بدر،

مثال الطهارة والاستقامة والصراحة والوضوح، وفوق ذلك كله مثال الالتزام بقيم العقل والعدل والحرية. يبدو أنه قد رحل عن عالمنا، والحقيقة أن عالمنا هو الذي ارتحل عن القيم التي يمثلها عبد المحسن طه بدر وأسلافه. وأياً كان الأمر يا عبد المحسن، فالشعلة ما تزال مشتعلة تلاطم الريح.

مقدمة

استرعت ظاهرة المد الديني الإسلامي — الظاهرة التي يطلق عليها أصحابها اسم «الصحو» — أنظار الكثير من الدارسين والباحثين من تخصصات مختلفة وبتوجهات ورؤى متباينة. وتعددت المداخل، وتناقضت النتائج، واختلط التفسير — تفسير الظاهرة — بالترير. وإذا كان من الصعب هنا الإلمام المستوعب بالخطوط والاتجاهات العامة والدراسات والأبحاث التي أُجريت، فإنه يمكن الاكتفاء بالإشارة إلى الاتجاهات والمواقف الرئيسية. أول هذه الاتجاهات وأكثرها بروزًا اتجاه المؤسسة الدينية الرسمية للدولة المثلة في الأزهر، وفي بعض رجال الدين الذين يصنفون عادة في صفوف «المعارضة الدينية». ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الظاهرة إيجابية في مجملها، أي من حيث دلالتها ومغزاها، وإن كانت تحتاج إلى الترشييد والتوعية بصفة خاصة. وفي الفصل الأول من هذا الكتاب تعاملنا مع هذا الموقف من منظور التوحيد بينه وبين الظاهرة ذاتها، من حيث إن كليهما يستند إلى الثوابت الفكرية نفسها، ويعتمد على الآليات نفسها في إنتاج الخطاب.

أما الاتجاه الثاني فهو الاتجاه الذي تعامل مع الظاهرة بوصفها تعبيرًا حضاريًا عن واقع جديد، يرفض التبعية والهيمنة الأمريكية الأوروبية. وهذا الاتجاه يتبنى في الغالب مفهومًا لـ «الخصوصية» يقوم على الانعزال والتفوق والاكفاء الذاتي، ويتناسى أن الخروج من أسر التبعية والهيمنة لا يمكن أن يتم بمجرد العودة إلى الأصول الحضارية والثقافية للأمة، وهي الأصول التي تُختزل في «الإسلام» وحده، وكأن الأمة لم تكن لها حياة سابقة مديدة قبل الإسلام، حياة أنتجت فيها حضارات، وصاغت ثقافات، تمثل «أصولًا» هي الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك، فليست الأصول، التي تحدد خصوصية الأمة وتصوغ لها هويتها التاريخية، أصولًا ثابتة ساكنة خامدة معلقة في الفراغ، بحيث يمكن استدعاؤها وارتداؤها كما يغير الإنسان ثيابه. ويتعدد الممثلون لهذا الاتجاه، وأغلبهم —

إن لم يكن جميعهم — لهم إسهاماتهم المتأثرة بقراءاتهم لجانب أو آخر من الثقافة الأوروبية الحديثة، وكانوا ينتمون بدرجات متفاوتة إلى تيار اليسار السياسي والفكري بالمعنى العام الذي يستوعب الماركسية والاشتراكية والقومية. وليس يهْمُنَا من ممثلي هذا الاتجاه الثاني مَنْ ارتدُّوا على أعقابهم وارتحلوا من اليسار إلى اليمين، وحسموا اختياراتهم الفكرية والاجتماعية والسياسية، بشكل نهائي. لذلك كان الفصل الثاني قراءةً في مشروع اليسار الإسلامي كما يتجلى في كتابات حسن حنفي بشكل عام، وفي مشروعه الموسوعي «من العقيدة إلى الثورة» بشكل خاص. ولأن اليسار الإسلامي يقدم قراءة للإسلام مغايرة لقراءة اليمين الديني، فضلاً عن نظريته الحيوية للتراث الفكري في الإسلام، فقد كان من الطبيعي أن يتركز الحوار في هذا الفصل الثاني حول آليات القراءة ومشروعية التأويل.

وكان من الضروري والمنطقي أن تنتقل في الفصل الثالث من قراءة التراث الفكري إلى طرح إشكاليات قراءة النصوص الدينية ذاتها، وهي إشكاليات لم تُطرح حتى الآن بشكل علمي موضوعي. ولعل هذا الطرح يساهم بشكل أو بآخر في ترشيد الجدل السَّجالي القديم والمستمر من جانب الرافضين لمشروعية شعار «الإسلام هو الحل»، وهو الاتجاه الثالث في التعامل مع ظاهرة المد الديني. وهذا الاتجاه ينافس في بروزه الاتجاه الأول — اتجاه المؤسسة الدينية الرسمية — وإن كان لا يطاوله من حيث الانتشار الإعلامي. وليس هذا الاتجاه الثالث وليد حركة المد الديني أو مجرد استجابة سلبية لها، بل هو تيار أصيل في فكرنا الحديث، لعل من أبرز ممثليه مَنْ يُطلق عليهم اسم «التنويريين»، ويُطلق على أصحاب هذا الاتجاه الآن اسم «العلمانيين»، وهو اسم يراد به أحياناً الوصم بالكفر والإلحاد والمروق من الدين، وكل ما يستتبع ذلك من أوصاف التبعية والعمالة والخيانة القومية والوطنية.

وليس من قبيل الاستطراد هنا أن نكرر ما هو معروف من أن المعركة شبه الدموية التي دارت حول كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» لم تكن معركة ثقافية فكرية حول قضية الشعر الجاهلي موضوع الكتاب. لقد دارت المعركة حول ما طرحه طه حسين في سياق كتابه، بتردد وتواضع، من قراءة لبعض النصوص الدينية المتصلة بالوقائع التاريخية. والدليل على ذلك أن الطبعة الثانية من الكتاب، التي صدرت باسم «في الأدب الجاهلي»، لم يحذف المؤلف منها سوى تلك السطور عن القرآن وعن مدى إمكانية اعتباره مصدرًا للوقائع التاريخية. لم تكن المعركة إذن معركة الشعر بل كانت معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنساني التاريخي، لا العقل الغيبي الغارق في

الخرافة والأسطورة. ولضراوة المعركة وشراسة القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في سيطرة الخرافة والأسطورة تم قمع الخطاب التنويري. ولقد تكررت المعركة مرة ثانية، وإن على مستوى أكاديمي، حين تقدم محمد أحمد خلف الله لنيل درجة الدكتوراه من كلية الآداب جامعة القاهرة في موضوع «الفن القصصي في القرآن الكريم». ورأى بعض الأساتذة من أعضاء لجنة فحص الرسالة أن بعض ما ورد في الرسالة من تفرقة بين الحقائق التاريخية وبين القصص القرآني يخالف حقائق الدين والشرعية. وتم رفض الرسالة، بل وتقرر حرمان المشرف عليها، الشيخ أمين الخولي، من حق الإشراف على أية رسائل علمية تتعلق بدراسة النصوص الدينية.

المعركة في حقيقتها إذن معركة قديمة في فكرنا الحديث، وهي ليست مجرد معركة حول قراءة النصوص الدينية أو حول تأويلها، بل هي معركة شاملة تدور على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. معركة تخوضها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدين والتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدينية. وتحاول قوى التقدم العقلانية أن تنازل الأسطورة والخرافة أحياناً على أرضها. ولأن النزال غالباً ما يتم بآليات السجال الأيديولوجي دون البدء في تحقيق وعي علمي بطبيعة النصوص الدينية، وبطرائق قراءتها وتأويلها، تظل الغلبة على هذا المستوى من السجال للخطاب الديني على الخطاب العقلاني. وقد آن الأوان للخروج من هذا المأزق، والتخلص من عقدة التأويل والتأويل المضاد للنصوص بتحديد طبيعة النص الديني وآلياته في إنتاج الدلالة، وهذا هو المشروع الاستكشافي الذي يحاوله الفصل الثالث. وهو مشروع في حالة تخلُّق يحتاج إلى جهود كثيرة، مخلصة ودائبة، كيما يتحقق وينهض على أساس علمي مكين.

وإذا كان هناك من لا يزال يتشكك في جدوى التصدي بالدرس والتحليل والتمحيص للفكر الديني بمختلف اتجاهاته وفصائله، بدعوى أن «الدين» مكوّن جوهرى أصيل من مكونات هذه الأمة، وأنه لا بد من ثم أن يكون عنصراً أساسياً في مشروع النهضة، فإن عليه ألا يأخذ الخطاب الديني بظواهر أطروحاته الدعائية الإعلامية. وعليه أن يفهم الباطنات في سياق المواقف السياسية المباشرة من قضايا التنمية والعدل الاجتماعي والاستقلال الاقتصادي والسياسي. إن عملية نصب الكبرى الأخيرة — التي لا مثيل لها ربما في تاريخ البشرية — التي تمّت باسم الإسلام لم يكن يمكن لها أن تحقق ما حققته دون تمهيد الأرض بخطاب يكرس الأسطورة والخرافة ويقتل العقل. وكانت الأسطورة أن التقوى تجلب البركة وتدرّ الربح الوفير، وهي أسطورة وقع في أحابيلها الشيطانية لا العامة والأميون فقط، بل

متعلمون ومثقفون وعلماء واقتصاديون. وليس مهمًا أن يكون محرّكهم للوقوع في الأحبولة الإيمان أو الطمع، ما دام غياب العقل والمنطق — بما في ذلك العقل النفعي الخالص — ارتبط بالحالتين.

لا خلاف على أن الدين — وليس الإسلام وحده — يجب أن يكون عنصرًا أساسيًا في أي مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين: هل المقصود الدين كما يُطرح ويمارس بشكل أيديولوجي نفعي من جانب اليمين واليسار على السواء، أم الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلًا علميًا ينفي عنه الأسطورة، ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية؟ والعلمانية في جوهرها ليست سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، لا ما يروّج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة. إن الخطاب الديني يخلط عن عمد وبوعي ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أي فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة. الفصل الأول ممكن وضروري وقد حققته أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثاني — فصل الدين عن المجتمع والحياة — فهو وهم يروّج له الخطاب الديني في محاربته للعلمانية، وليكرس اتهامه لها بالإلحاد. ومن يملك قوة فصم الدين عن المجتمع أو الحياة، وأية قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور؟ والهدف الذي يسعى له الخطاب الديني من ذلك الخلط الماكر والخبيث واضح بيّن لا يخفى على أحد: أن يجمع أصحاب المصلحة في إنتاجه بين قوة الدين وقوة الدولة، بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. ويزعمون فوق ذلك كله أن الإسلام الذي ينادون به لا يعترف بالكهنوت ولا يقبله. لكن عجائب الخطاب الديني لا تنتهي فيناقض نفسه ويحدثنا عن أسلمة العلوم والآداب والفنون! وهل فعلت كنيسة العصور الوسطى في أوروبا أكثر من ذلك؟!

وبعد، فإذا كانت هذه الفصول الثلاثة قد سبق نشرها منفصلة — نُشر الفصل الأول في الكتاب غير الدوري «قضايا فكرية»، الكتاب الثامن بعنوان «الإسلام السياسي: الأسس الفكرية والأهداف العملية»، صدر في القاهرة في شهر أكتوبر عام ١٩٨٩م؛ ونُشر الفصل الثاني في مجلة «ألف» التي تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد العاشر عام ١٩٩٠م؛ أما الفصل الثالث والأخير فقد أُلقي أولاً في شكل محاضرة في سلسلة المحاضرات التذكارية التي تُلقى كل عام تخليدًا لذكرى عبد العزيز الأهواني، أُلقيت في الذكرى العاشرة، مارس عام ١٩٩٠م؛ ثم نُشر بعد ذلك في الكتاب الدوري «قضايا وشهادات»، العدد الثاني،

دمشق عام ١٩٩٠ م — فإن وحدتها لا تكمن فقط في وحدة الموضوع الذي تتناوله، وهو الخطاب الديني، بل تتجلى بشكل أبرز في كونها جزءاً حيوياً من منظومة أكبر، منظومة العقل في صراعه ضد الخرافة، والعدل في صراعه ضد الظلم، والحرية في صراعها ضد كل أنماط العبودية والقهر والاستغلال.

نصر حامد أبو زيد

الجيزة في يونيو ١٩٩٠ م

الفصل الأول

الخطاب الديني المعاصر: آلياته ومنطلقاته الفكرية

تعتمد هذه الدراسة مجمل الخطاب الديني موضوعاً لها. وذلك دون الأخذ في الاعتبار تلك التفرقة — المستقرة إعلامياً — بين «المعتدل» و«المتطرف» في هذا الخطاب. والحقيقة أن الفارق بين هذين النمطين من الخطاب فارق في الدرجة لا في النوع. والدليل على ذلك أن الباحث لا يجد تغايراً أو اختلافاً، من حيث المنطلقات الفكرية أو الآليات، بينهما. ويتجلى التطابق في اعتماد نمطي الخطاب على عناصر أساسية ثابتة في بنية الخطاب الديني بشكل عام، عناصر أساسية غير قابلة للنقاش أو الحوار أو المساومة. في القلب من هذه العناصر عنصران جوهريان ستعرض لهما هذه الدراسة بالمناقشة وهما: «النص» و«الحاكمية».

وكما يتطابق نمطا الخطاب من حيث المنطلقات الفكرية، يتطابقان كذلك من حيث الآليات التي يعتمدان عليها في طرح المفاهيم، وفي إقناع الآخرين واكتساب الأنصار والأعوان. وتتعدد آليات الخطاب وتتنوع بتعدد وسائل طرح هذا الخطاب وأدواته، ومع ذلك فهناك جامع مشترك يمكن رصده وتحليله، خاصة إذا استبعدنا من مجال تحليلنا آليات الأداء الشفاهي، وقصرنا تحليلنا على الآليات الذهنية والعقلية التي توجد في كل — أو معظم — وسائل هذا الخطاب وأدواته. وتتوقف هذه الدراسة عند ما تعتبره أهم آليات هذا الخطاب، وهي تلك الآليات الكاشفة عن المستوى الأيديولوجي لهذا الخطاب، وهو المستوى الذي يجمع بين الاعتدال والتطرف من جهة، وبين الفقهاء والوعاظ من جهة أخرى. هذه الآليات يمكن لنا إجمالها فيما يلي:

- (١) التوحيد بين الفكر والدين وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع.
- (٢) تفسير الظواهر كلها بردها جميعاً إلى مبدأ أو علة أولى، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية.

- (٣) الاعتماد على سلطة «السلف» أو «التراث»، وذلك بعد تحويل النصوص التراثية — وهي نصوص ثانوية — إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل — في كثير من الأحوال — عن النصوص الأصلية.
- (٤) اليقين الذهني والحسم الفكري «القطعي»، ورفض أي خلاف فكري — من ثم — إلا إذا كان في الفروع والتفاصيل دون الأسس والأصول.
- (٥) إهدار البعد التاريخي وتجاهله، ويتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل، يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الرشيدة، وعصر الخلافة التركية العثمانية.

ومن الضروري — قبل الدخول في صلب موضوعنا وجوهره — أن نكشف عن بعض مظاهر التطابق بين تيارَي الاعتدال والتطرف، على مستوى المنطلقات الفكرية، وذلك من خلال «الحوار» الإعلامي الذي بدأت تديره وتشرف عليه سلطات الأمن في مصر بعد اغتيال رئيس الجمهورية السابق. والمتابع لهذا الحوار أو لبعض حلقاته — سواء ما يذاع منها عبر الأثير أو ما ينشر في الصحف — يدرك على الفور أنه حوار مستحيل، حوار الصم، أو هو — في بعض الأحوال — حوار بين «الصوت» و«الصدى». في إحدى هذه الحلقات تورط أستاذ جامعي — وكان عميداً لإحدى الكليات النظرية آنذاك — حين جابهه أحد أمراء الجماعات الإسلامية متسائلاً في خبث عن معنى آيات الحاكمية الثلاث التي وردت في سورة المائدة، فردَّ الأستاذ قائلاً في يقين وحسم قاطع: «نعم لا حاكمية إلا لله» ردها ثلاث مرات، ثم أردف بعد تردد: «ولكن» ثم أخذ يعدد مظاهر الإيمان في المجتمع المصري ... وبلغ به الحماس في تأكيد تدوين المصريين وحسن إسلامهم مبلغاً جعله يزعم أنه، في صلاة الجمعة، يؤم مئات الطلاب في مسجد الكلية ناسياً — غفر الله له — أن يوم الجمعة إجازة، ولا يسمح جهاز الأمن فيها للطلاب بدخول الجامعة. هذا مع افتراض أن الكلية — أية كلية — مسجداً يتسع لمئات الطلاب.

هناك إذن اتفاق وتطابق في الإيمان بالمبدأ — مبدأ الحاكمية — ولذلك لم يتردد الأستاذ، أو يتلثم في تقرير المبدأ، إنما كان التردد والتلثم في تكفير المجتمع، وما يتأسس على هذا التكفير من تكفير للسلطة السياسية وللحكام الذين يديرون شؤون هذا المجتمع. ويتكرر الموقف نفسه — أو ما يشبهه — في طريقة صياغة البيان الذي أصدره مجموعة من علماء الدين مؤخراً، بعد أحداث عين شمس عام ١٩٨٥م. والذي يبدو لافتاً في هذا البيان أنه لم يتعرض إلا لقضيتين من القضايا الكبيرة التي تثيرها الجماعات الإسلامية في خطابها: التكفير وتغيير المنكر باليد. أكد البيان في القضية الأولى أنه لا يحق للإنسان أن يكفر إنساناً

غيره. وفي القضية الثانية قصر تغيير المنكر باليد على ولي الأمر بالنسبة للمجتمع، وعلى رب الأسرة في حدود ولايته.^١ وقد وردت في البيان عبارة شديدة الدلالة والخطورة في الوقت نفسه فيما يرتبط بمفهوم «الحاكمية»، كما أنها تعكس موقف العلماء من السلطة السياسية، وهو الموقف الذي يمثل أساس الخلاف مع «المتطرفين». تقول هذه العبارة: «إن المسؤولين لا يردون على الله حكمًا، ولا ينكرون للإسلام مبدأً»، وهي عبارة مراوغة، تُدين وتُبرئ في الوقت نفسه. إنها — في ظاهرها — تبرئ، وهي من حيث المظهر موجهة للعامة، أما من حيث حقيقة معناها ودلالاتها فهي تُدين. إن اعتماد العبارة في صياغتها على النفي يوهم أنها تثبت — بطريق المخالفة — براءة الحكام مما تتهمهم به الجماعات الإسلامية، لكن الحقيقة أن العبارة تنفي عن الحكام صفة «الكفر» لتنسب إليهم — بهذه الصياغة — صفة «العصيان» ما داموا لا يردون أحكام الإسلام ولا مبادئه، وهم في الوقت نفسه لا يطبقونها. إن الخلاف بين «المعتدلين» و«المتطرفين» يكمن إذن في «تكفير» الحاكم والمجتمع، وإن كنا سنكتشف بعد قليل أن هذا الخلاف خلاف «هامشي» وليس خلافًا «جوهريًا» كما يوهم البيان السابق. والخلاف حول مبدأ «تغيير المنكر باليد» إنما هو خلاف حول التوقيت — توقيت التطبيق — لا التطبيق ذاته. يقول الشيخ محمد الغزالي — أحد العلماء الذين صدر البيان باسمهم — في حديث لجريدة «الشعب»: «إن الوثنية كانت المنكر الأكبر، فماذا صنع النبي عليه الصلاة والسلام معها؟ إنه لم يهدم صنمًا حول الكعبة التي نصلي إليها حتى بلغ الحادية والستين من عمره. أي قبل وفاته بعامين، كان يغيّر المنكر بلسانه، ويُعد الأمة لتغييره باليد في أول فرصة سانحة، وقد سنحت هذه الفرصة عند فتح مكة». وإذا كان هذا الرأي يؤمن بالتروي والتريث و«التدرج» في انتظار الفرصة السانحة، فإن كاتبًا آخر — من ممثلي تيار الاعتدال — كتب مقالة في الجريدة نفسها عنوانها «لا بد من تغيير المنكر باليد»، وذهب فيها إلى أن هناك اتفاقًا بين علماء السلف على أنه «لا يُشترط للقيام بمهمة الحسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) موافقة ولي الأمر وإذنه؛ إذ كيف يكون الإذن شرطًا ضروريًا إذا كان الأمر والنهي موجّهين في بعض الأحيان إلى الحاكم نفسه أو إلى بعض من يؤيّلهم ثقته».

^١ انظر البيان في جريدة «الأهرام» القاهرية بتاريخ ١٩٨٥/١/٢م. وانظر أيضًا: تعليق يوسف إدريس في الجريدة نفسها بتاريخ ١٩٨٩/١/٩م، وكذلك تعليق حلمي مراد في جريدة «الشعب» بتاريخ ١٩٨٩/١/١٠م.

ولا يكفي الكاتب في مقاله الاستنادُ إلى سلطة السلف، بل يوحد بين الآراء والاجتهادات وبين «الإسلام» ذاته، فيقرر في يقين وحسم أن «هذا هو جوهر الموقف الإسلامي المعتدل ... إذا كان الإسلام نقطة البدء والمرجع، فإن الإسلام لا يُدين العنف في ذاته، الإسلام لا يعادي المبدأ بإطلاق ولكن يضع له الشروط والضوابط.»^٢ في هذا النمط من الخطاب «المعتدل» نلاحظ بعضاً من آليات الخطاب الديني التي أشرنا إليها — والتي سنناقشها تفصيلاً بعد ذلك — وهي هنا: «التوحيد بين الفكر البشري والإسلام/الاستناد إلى سلطة السلف والتراث/اليقين الفكري والحسم الذهني.»

إذا كان بيان العلماء يرفض تكفير الحكام والمجتمع فإنه قد امتنع أيضاً عن تكفير فكر الشباب. وهذه هي نقطة الخلاف الوحيدة بين هذا البيان وبيان صدر قبل ذلك عن المؤسسة الدينية الرسمية بتوقيع «شيخ الأزهر» أثار العديد من ردود الفعل العنيفة والحادة من جانب المعتدلين والمتطرفين على السواء. ومن الواضح أن بيان العلماء كان يستهدف، في أحد جوانبه على الأقل، تخفيف حدة التوتر التي أثارها بيان الأزهر، هذا إلى جانب ما يحققه للسلطة السياسية — أمام الجماهير على الأقل — من التقاف العلماء حولها. لذلك حرصت السلطة السياسية — ممثلة بوزير الأوقاف — على إشراك بعض رموز المعارضة من العلماء، وهكذا اشترك الشيخ الغزالي، واستدعى الشيخ يوسف القرضاوي من «قطر» على عجل، كما صرح بذلك لجريدة «الشعب». ولعل هذا يفسر لنا تقديم العلماء لأنفسهم — بين يدي البيان — بأنهم ليسوا «من علماء السلطة ولا من مفكري الشرطة» كما يفسر لنا أيضاً عدم رضاهم — الغزالي والقرضاوي خاصة — عن محصلة هذا البيان، فقد وصفه القرضاوي في تصريحه لجريدة «الشعب» بأنه: «لا يكفي وحده لحل القضية، بل قد يُفسّر من وجهة نظر الشباب الذي يوصف بالتطرف بأنه خدمة للحكومة، ومبرر لضرب العمل الإسلامي كله والجماعات الإسلامية كلها باسم ضرب التطرف.»^٣

إن بيان الأزهر المعبر عن فكر المؤسسة الدينية الرسمية يرد على التكفير بمثله قائلاً: «إن الإسلام حق وحقيقة، وليس عبارات أو أقوالاً ينقصها العمل، وإن تلك الأعمال المدمرة

^٢ عادل حسين: العدد السابق من جريدة «الشعب»؛ وانظر أيضاً: علاء محيي الدين (أمير إحدى الجماعات): الجماعة الإسلامية بين العنف والحوار، جريدة الشعب بتاريخ ١٤/١/١٩٨٩م، وتعليق عادل حسين عليه بالعدد نفسه من الجريدة.

^٣ جريدة «الشعب» بتاريخ ١٧/١/١٩٨٩م.

التي نُشرت (في الصحف) تنذر بالخطر على المجتمع. إن الأمور بمقاصدها، وإن الأزهر الشريف ليدعو إلى الوقوف بحزم وعدل ضد هذه الفتنة القائمة باسم الدين، إذ الإسلام منها وممن يحترفونها براء «ومعظم النار من مستصغر الشرر»، فليأخذ المجتمع كله جذره، وليطهر مساجده وأنديته من قالة السوء ومن مُثري الفساد ومن الداعين إلى الخروج على النظام.^٤ إن الرد على التكفير بمثله يؤكد ما نذهب إليه من أن الخلاف بين الاعتدال والتطرف خلاف هامشي وليس خلافاً سياسياً، إنه خلاف حول مجال تطبيق المبدأ لا حول المبدأ ذاته، تماماً كما أن الخلاف حول مبدأ «تغيير المنكر باليد» — كما سبق أن رأينا — خلاف حول «التوقيت» أو «الظرف المناسب» لا حول المبدأ ذاته.

إن التكفير — في الحقيقة — يمثل أيضاً إلى جانب «الحاكمية» و«النص» عنصراً أساسياً في بنية الخطاب الديني بشقيه المعتدل والمتطرف على السواء، وغاية الأمر أنه واضح معلن في خطاب المتطرفين، كامن خفي في خطاب المعتدلين.

وإذا كان من المعروف أن تكفير المجتمع والحاكم — بل كل المجتمعات والحكام والأنظمة على وجه الأرض — قد بدأ في عالمنا العربي المعاصر في كتابات «سيد قطب» استناداً إلى مفهوم «الحاكمية»، فقد كان فكر قطب — في جانب كبير منه — بمثابة رد على ما اعتبره الإخوان المسلمون آنذاك انفراداً بالسلطة والحاكمية من جانب ضباط الثورة.^٥ وإذا كنا سنعرض فيما بعد لتحليل مفهوم الحاكمية ولبیان أبعاده، فإن الذي يهمنا هنا هو:

أن التكفير ظل مبدأً محايثاً للخطاب الديني المعاصر، يكمن حيناً ويظهر حيناً آخر، اعتماداً على قرب المتحدثين به — أو بُعدهم — من جهاز السلطة.

لذلك لم يكن غريباً — وإن كان مفاجئاً في الزمان والمكان — أن يعلن أحد العلماء الذين ساهموا في صياغة البيان «المعتدل» — في برنامج تلفزيوني — أنه سجد — أو صلى

^٤ جريدة «الأهرام» بتاريخ ٢١/١٢/١٩٨٩م.

^٥ انظر في تطور تفكير «قطب» من خلال تطور علاقة الإخوان المسلمين بثورة يوليو من جهة، وعلاقة قطب بتنظيم الإخوان من جهة أخرى: حسن حنفي: أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة ضمن كتاب «الدين والثورة في مصر»، المجلد الخامس، «الحركات الدينية المعاصرة»، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨م، ص ١٦٧-٢٠٠.

ركعتين — شكرًا لله على هزيمة حزيران ١٩٦٧م. والتعليل الذي قدمه الشيخ لا علاقة له بالشعور الديني السوي الذي يؤمن بأن الله — سبحانه وتعالى — يُشكر على «الضراء» كما يُشكر على «السراء»، بل علّل الشيخ شكره لله — وصلاته له — بأن الهزيمة حاقت بـ «الشيوعيين» وأن الله قد خذلهم.^٦ ولا يحتاج الإنسان إلى أدنى جهد ليدرك أن المقصود بالشيوعيين نظام الحكم في الستينيات. والشيوعية — من منظور الشيخ — معناها الإلحاد. ومن الطبيعي — من منظور الشيخ — أن يكون انتصار إسرائيل — دولة أهل الكتاب من اليهود — على الشيوعيين الملاحدة أمرًا يثير الفرح والبهجة في نفس المؤمن. ولسنا هنا بصدد مناقشة صحة تصوّر الشيخ أو خطئه، وإنما الذي يهمنا هنا «التكفير» الذي يوجهه الشيخ إلى حكام تلك الفترة رغم أنهم مثل خلفائهم في السبعينيات أو الثمانينيات «لا يردون على الله حكمًا، ولا ينكرون للإسلام مبدأ».

ليس غريبًا إذن هذا الموقف وإن كان — كما قلنا — مفاجئًا في المكان والزمان، فالمكان هو الجهاز الإعلامي الجماهيري الخطير التأثير، الذي تسيطر عليه الدولة التي تعتبر نفسها امتدادًا للنظام الذي يلصق الشيخ به تهمة الكفر. وإذا كان معروفًا أن كل ما يصدر عن هذا الجهاز يخضع لرقابة دقيقة فليس من الصعب أن يستنتج الإنسان «موافقة» المسؤولين على كل ما قيل. أما المفاجأة من حيث الزمان فهي أن «التكفير» الذي تُعلنه الدولة على لسان أحد علمائها «المعتدلين» يصدر في الوقت نفسه الذي يبدو فيه أن الدولة تجند علماءها وإعلامها للقضاء على هذا «المرض الذي يكاد يفتك بجسم الأمة» كما جاء في بيان شيخ الأزهر. وإذا كان «التكفير» — كما هو واضح — جزءًا من بنية الفكر الديني جملة فهو كذلك جزء من أيديولوجية الدولة سواء في تبرير توجهاتها الاقتصادية والاجتماعية، أو في مواجهة خصومها من المعارضين. وليس بعيدًا عن أذهاننا استخدام رئيس الجمهورية السابق هذا السلاح الأيديولوجي بشكل واسع — في خطبه وأحاديثه — ضد كل خصومه السياسيين، بصرف النظر عن اتجاهاتهم وانتماءاتهم.

ولكن الشيخ المعتدل — محمد متولي الشعراوي — نسي في غمرة تعبيره عن سعادته وبهجته بهزيمتنا — أو لعله تناسى — أن يفتينا في أمر ضحايا تلك الحرب، هل هم «شهداء» يجوز الترحم عليهم، أم أنهم مجرد «قتلى» لنظام ملحد كافر يحق للمؤمنين —

^٦ انظر في بعض ردود الفعل التي أثارها الحديث: رفعت السعيد: لا يا شيخ شعراوي، جريدة «الأهالي» بتاريخ ٢٣/١/١٩٨٩م.

من أمثاله — أن يبصقوا على دمائهم؟ وما بالُ الشيخ يُلقي بنفسه وفكره في أتون السياسة، الذي كان دائماً يمتنع عن الخوض فيه؟ «كان كلما سئل في موضوع في السياسة امتنع عن الإجابة، وأذكر أن محرر إحدى المجلات الأسبوعية المصرية قد سأله في مقابلة مشهورة، عن رأيه في اتفاقية كامب ديفيد. فكان رده أنه لا يتكلم في السياسة، وفي اعتقادي أن الامتناع التام عن معالجة الشئون السياسية يتناقض مع دعوة الشيخ، ومعه معظم الحركات الإسلامية المعاصرة، القائلة إن الإسلام دين ودنيا، وإن الإسلام لا يعرف انفصلاً بين الدين والسياسة. ويبدو أن الدين والسياسة لا ينفصلان في نظر القطب الكبير إلا عندما يكون السؤال محرّجاً»^٧ وقد يبدو الامتناع عن الخوض في السياسة نوعاً من «التقية» والحرص على المركز والمنصب والجاه، ولكنه يمثل — علاوة على ذلك كله — تأييداً باطنياً عميقاً.

وكما يتفق المعتدلون والمطرفون في هاتين الركيزتين الأساسيتين، «التكفير» و«تغيير المنكر باليد»، يتفقان كذلك — رغم الخلاف الظاهري والجدل المتبادل — في كثير من القضايا الثانوية، أو التي يزعم بعض المعتدلين أنها كذلك. وكيفينا هنا الاستشهاد بموقف الجميع من «الآداب والفنون»، فيذهب كثير من شباب «الجماعات» إلى تحريم فنون الغناء والموسيقى والتشكيل بشكل خاص، ويعتبرون العروض المسرحية نوعاً من اللهو المكروه. أما الشيوخ المعتدلون فيرون أن الإسلام ليس ضد الفنون والآداب الراقية، وأن التحريم ينصب على تلك الفنون والآداب التي تثير الغرائز، وتخطب في الإنسان جانبه الحسي المادي. وقد يتفق نقاد الأدب والفن مع جانب من هذه الصياغة، وهو الخاص بإثارة الغرائز، ويستبعدون كل ما كان هذا شأنه من مجال الأدب والفن. أما مخاطبة الحواس فلا يمكن أن تكون معياراً تُحاكَم على أساسه الفنون، فهو معيار يؤدي في الواقع إلى نفي كل الفنون التشكيلية واستبعادها، أي يؤدي إلى «التحريم» من باب خلفي، ذلك أن هذه الفنون جميعاً تعتمد على التأثير الحسي في أداء وظائفها الجمالية.

وإذا كانت الفنون التشكيلية، وكذلك فنون الغناء والموسيقى، تمثل إشكالية فعلية في الخطاب الديني كله، بحكم إصراره على التمسك الحرفي بالنصوص الثانوية، فإن هذه الإشكالية يجب ألا يكون لها وجود في مجال النصوص الأدبية في خطاب يُفترض أنه يتأسس على نص «معجز» أدبياً بشكل خاص. ومع ذلك فللخطاب الديني معاركة التي لا تنتهي

^٧ فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة. دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٦م، ص ٣٢.

مع نصوص أدبية، يستحيل أن يقال عنها إنها «تثير الغرائز» أو «تخاطب الحواس»، أقرب هذه المعارك — وأقدمها في الوقت نفسه — معركته مع رواية «أولاد حارتنا» للكاتب نجيب محفوظ، التي صودرت ومُنِعَ نشرها في مصر منذ ما يزيد على أربعين عامًا. وبعد أن مُنح الكاتب جائزة نوبل، وتضمن قرار لجنة منح الجوائز إشادة خاصة بهذه الرواية، أُمِلَ البعض من الأزهر أن يعيد النظر في قرار المصادرة والمنع، ولكن أصوات «المعتدلين» ارتفعت احتجاجًا واستنكارًا لهذا المطلب، وتهدّد الشيخ محمد الغزالي وتوعّد في عموده بالصفحة الأخيرة من جريدة «الشعب»: «هذا ديننا» متمثلًا بالقرآن الكريم في وجه المطالبين بذلك قائلًا: ﴿وَإِنْ عُدْتُمْ عَدُنَا﴾. لقد قرر الخطاب الديني الرسمي — منذ ما يقرب من نصف قرن — أن هناك تعارضًا بين الرواية والعقيدة، وها هو الخطاب «المعتدل» يرفض مجرد استئناف الحكم، أو إعادة النظر في القرار، يرفض بكل حسم ويقين وقطع.^٨

وليس هذا حال الخطاب الديني في مصر وحدها، أو في العالم العربي وحده، بل هذا ديدن الخطاب الديني في العالم الإسلامي كله، فقد أحدثت رواية نُشرت بالإنجليزية في بريطانيا دويًا هائلًا في هذا العالم، خاصة في الهند وباكستان وإيران، هذا فضلًا عن ثورة المسلمين في كل من إنجلترا وأمريكا وتظاهروا ضد دار النشر والمؤلف، ومطالبتهم بمصادرة الرواية. وقد قامت في كل من الهند وباكستان مظاهرات قُتل فيها — فيما نقلت وكالات الأنباء — عدد من المتظاهرين. وقد أصدر الإمام الخميني — الزعيم الروحي للثورة الإيرانية — بيانًا تضمّن فتوى بإهدار دم المؤلف، واعتبر ذلك واجبًا على كل مسلم يتمكن منه، والمسلم الذي يُقتل في سبيل أداء هذا الواجب يُعدّ شهيدًا وينال الخلود في الجنة. وقد رد المؤلف — سلمان رشدي — الهندي الأصل، على الاتهام قائلًا: «ليس في الرواية هجوم على الإسلام، ولا تتضمن أي استهزاء بالعقيدة، كما أنها لا تُعنى بتوجيه إهانة لأحد. وأنا أشك أن يكون الإمام الخميني أو أحد من المعترضين في إيران قد قرأ الرواية، بل هم في الغالب يستندون في أحكامهم على الرواية إلى العبارات أو الجمل المنتزعة من سياقها ...

^٨ حاول الكاتب أحمد بهجت أن يدافع عن الرواية، لكن دفاعه انتهى إلى تأييد فكرة عدم نشرها في مصر، «إعادة نشرها» على حد تعبيره، انظر عموده اليومي بجريدة «الأهرام»: «صندوق الدنيا» بتاريخ ٧ و ٨ / ٢ / ١٩٨٩م. ومما له دلالة في هذا الصدد أن رواية نجيب محفوظ «عبث الأقدار» قد طبعتها دار «الشروق» للنشر والتوزيع طبعة مبسطة للأطفال، بعد تغيير عنوانها إلى «عجائب الأقدار»؛ لأن الأقدار — بتعبير أحمد بهجت — لا تعبت.

وإنه لأمر مخيف أن يكون رد فعل الناس بهذه الدرجة من العنف ضد رواية — مجرد رواية — يتصورون أنها تهدد العقيدة، وتقف ضد التاريخ الإسلامي كله.^٩ في هذه الجملة الأخيرة من حديث مؤلف رواية «الآيات الشيطانية» — وهي شبيهة بما صرح به نجيب محفوظ مرارًا بلغته الهادئة المسالمة — تكمن — أو بالأحرى تنكشف — معضلة الخطاب الديني وأزمته. ولسنا هنا بصدد مناقشة القيمة الأدبية لهذه الرواية أو تلك، فهذا أمر له مجاله وله علماءه المختصون. ومن المؤكد أن رجال الدين وعلماءه ليسوا من أهل الاختصاص في هذا المجال، لكنهم — رغم ذلك — يقيمون من أنفسهم حراسًا مدافعين عن العقيدة ضد أخطارٍ من صنع أوهامهم وخيالهم. ومع افتراض صحة وجود تناقضٍ ما بين تأويلهم وفهمهم للعقيدة وبين بعض الأعمال الأدبية أو الفنية فهل معنى ذلك أن العقيدة هي بالضرورة الأضعف والقابلة دائمًا للانكسار والهزيمة؟ ألا يعني هذا التصور المبني على الخوف الدائم أن الضعف والتهافت كامنان في بنية الخطاب الديني ذاته؟ وليت علماءنا يتعلمون من الموقف المستنير لبعض رجال الكنيسة الذين رفضوا بشدة المطالبة — مجرد المطالبة — بوقف عرض إحدى الروايات التي نُقلت إلى السينما «الإغراء الأخير في حياة المسيح» أو مصادرتها، بدعوى أنها تعرض صورة للمسيح تتناقض مع ما ورد في النصوص الدينية. وكانت وجهة نظر هؤلاء الرجال المستنيرين أن المسيحيين المؤمنين أنفسهم قادرون — إذا أرادوا — على «إسقاط» هذه الرواية بالامتناع عن مشاهدتها ومقاطعة «العرض». وهكذا يتخلى رجال الكنيسة عن منطق «الوصاية» الذي يصير رجال الدين عندنا على ممارسته على العقول والقلوب.

لذلك كله ترى هذه الدراسة أنه من قبيل الظلم الفادح، عن عدم الدقة العلمية، التعامل مع ما يُطلق عليه «الصحة الإسلامية» من خلال خطاب «الجماعات» وحده، أي بمعزل عن السياق العام للخطاب الديني بشقيه «الرسمي» و«المعارض» على السواء. قد يوهم الفصل بين خطاب «الجماعات» والخطاب الديني العام أن هذه الظاهرة نبّت دخیل على تربة الفكر الديني، وهذا بالضبط ما تروج له أجهزة الأمن، وما يوحي به الخطاب الديني الرسمي. ومعنى أنها نبّت دخیل أن الحل الوحيد هو استئصالها من التربة، ولا مجال

^٩ The Mainichi Daily News, Japan, No. 23705, February 16, 1989, p. 1

لذلك إلا بالفأس. هذا هو الظلم الفادح الذي يجب على الباحث لا ألا يساهم فيه فحسب، بل أن يقف بكل وسائله وأدواته ضده. إن هؤلاء الشباب ضحايا بكل معنى الكلمة، وإذا كان يبدو أحياناً في سياق بعض الأحداث والمواقف أنهم جلادون فإن الجلادين الحقيقيين هم الذين مَلَكُوا عقولهم — عبر أدوات البث والإعلام الجديدة والمختلفة — بكل ما تمتلئ به من أفكار، وضعوا بها في أيديهم السياط والجنازير، بل والقنابل.

ويتجلى عدم الدقة العلمية واضحاً في النظر إلى فكر الجماعات بوصفه امتداداً طبيعياً ناتجاً عن تأثر مباشر ببعض اتجاهات الفكر التراثي، وبخاصة تراث المدرسة الحنبلية كما تعرضها كتابات «ابن تيمية» و«ابن القيم» بشكل خاص، والحقيقة أن مثل هذا التصور يُعد إهداراً للعلل المباشرة القريبة، وثباً نحو العلل البعيدة غير المباشرة. إن أي تشابه بين فكر الجماعات وفكر تلك المدرسة لا بد أن يكون قد مرَّ عبر «وسيط» الخطاب الديني المعاصر، وهذا الوسيط ليس بالتأكيد وسيطاً محايداً. إنه يعيد إنتاج الفكر التراثي من خلال موقفه الأيديولوجي الخاص، وهذا المنتج هو مصدر التأثير المباشر في خطاب الجماعات. إن أطروحات هؤلاء الشباب في حقيقتها أطروحات «غير نضيجة» على حد تعبير الشَّهْرَسْتَانِي في وصفه لأفكار المعتزلة الأوائل. ويتبدى عدم النضج في أنها أفكار متناثرة لا يجمعها نسق في ذاتها، وإنما تستمد تناسقها وانتظامها حين توضع في نسج الخطاب الديني العام. وبعبارة أخرى: إن هؤلاء الشباب لا يقدمون للدين مفهوماً أو رؤية تختلف — أو تتعارض — مع الرؤى والمفاهيم في الخطاب الديني العام، لكنهم يتحولون بهذه الأطروحات من مجال الخطاب إلى مجال الفعالية والحركة، وذلك بحكم اكتوائهم بكل آلام الواقع ونفورهم من كل مفسده وتشوهات.

أولاً: آليات الخطاب

يصعب في الحقيقة في تحليل خطاب ما الفصل بين آلياته ومنطقاته الفكرية، فكل منهما يحتوي الآخر ويدل عليه دلالة لزوم. وكثيراً ما تتداخل الآليات والمنطقات إلى درجة التوحد في الخطاب الديني خاصة، حتى ليستحيل التفرقة بينهما. وسيؤدي هذا التداخل في تحليلنا إلى الوقوع أحياناً في تكرار نرجو ألا يكون أكثر من طاقة القارئ على الاحتمال. وقد كان من آثار هذا التداخل أننا ترددنا كثيراً بأيهما نبدأ تحليلنا: بالآليات أم بالمنطقات، وقد بدأنا بالآليات دون مرجح في الحقيقة سوى حدس خافت أن المنطقات تتأسس — من

الوجهة المنطقية الصورية على الأقل — على الآليات، هذا بالإضافة إلى أنه تم في الفقرة السابقة التعرض لبعض منطلقات الخطاب الديني التي نرجو أن تكون قد مهدت تمهيداً كافياً لتحليل آليات هذا الخطاب، وذلك قبل مناقشة أهم وأخطر منطلقاته الفكرية بعد ذلك.^{١٠}

وإذا كنا في هذا التحليل سنتوقف عند خمس آليات، هي التي استطعنا رصدها حتى الآن، فمن الواجب ألا نزعم أنها تستوعب كل آليات الخطاب الديني، فلا شك أن مجال الرصد والإضافة — بمزيد من العمق والدقة في التحليل — سيظل مفتوحاً، سواء بالنسبة للآليات أو بالنسبة للمنطلقات. إن هذه الآليات الخمس تمثل — في تقديرنا — الآليات الأساسية والجوهرية التي تحكم مجمل الخطاب الديني وتسيطر عليه. والحكم نفسه ينسحب على المنطَاقين الفكريين اللذين سنتناولهما بالتحليل بعد ذلك.

التوحيد بين الفكر والدين

منذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي — وخلال فترة نزول الوحي وتشكل النصوص — كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجالاتٍ فعَّاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالاتٍ أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية، ولا تتعلق بها فعَّالية النصوص. وكان المسلمون الأوائل كثيراً ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكوماً بالوحي أم محكوماً بالخبرة والعقل. وكثيراً ما كانوا يختلفون معه، ويقترحون تصرفاً آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة. الأمثلة على ذلك كثيرة، وتمتلى بها كل وسائل الخطاب الديني وأدواته: من كتب ومقالات وخطب ومواعظ وبرامج وأحاديث. ورغم ذلك يمضي الخطاب الديني في مد فعَّالية النصوص الدينية إلى كل المجالات، متجاهلاً تلك الفروق التي صيغت في مبدأ «أنتم أعلم بشئون دنياكم».

^{١٠} في التفرقة بين الآليات والمنطلقات في الخطاب الديني بصفة خاصة نقدم اقتراحاً إجرائياً قابلاً للنقاش، هو: المنطلقات الفكرية تمثل في هذا الخطاب الأسس التي لا ينكرها في جدله مع الخصوم، ويُعد النقاش فيها أو إنكارها خروجاً على الدين والعقيدة، ولا يتسم موقفه من الآليات بسمة التشدد تلك، بل قد ينكر أنه يلجأ إلى بعض هذه الآليات، خاصة ما يكون تناقضها مع الخطاب العلمي واضحاً.

ولا يكتفي الخطاب الديني بذلك، بل يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها. وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب الديني بإلغاء المسافة المعرفية بين «الذات» و«الموضوع» فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء — ضمنى — بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص. وفي هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الديني المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هي منطقة «الحديث باسم الله» وهي المنطقة التي تحاشى الخطاب الإسلامي — على طول تاريخه عدا استثناءات قليلة لا يُعتد بها — مقارنة تخومها. ومن العجيب أن الخطاب المعاصر يعيب هذا المسلك ويندد به في حديثه عن موقف الكنيسة من العلم والعلماء في القرون الوسطى.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن هذه الآلية تتداخل مع آليات أخرى وتشتبك بها، فالآلية «اليقين الذهني والحسم الفكري» — مثلاً — يمكن أن تُعد إحدى نتائجها، وإن كان هذا لا ينفي استقلالها بوصفها إحدى آليات الخطاب. أما آلية «إهدار البعد التاريخي» فهي تُعد — في جانب منها — جزءاً من بنية آلية «التوحيد بين الفكر والدين»، وذلك أن التوحيد بين «الفهم» و«النص» — حيث يقع الفهم في الحاضر، وينتمي النص إلى الماضي (لغة على الأقل) — لا بد أن يعتمد على «إهدار البعد التاريخي». والخطاب الديني المعاصر يبدو في هذا كله وكأنه يصدر عن مسلمات لا تقبل النقاش أو الجدل. وقد مرّ بنا في الفقرة السابقة بعض الاستشهادات التي تمثل هذا التوحيد بين الفكر البشري والدين، فالجميع يتحدثون عن «الإسلام» — بألف ولام العهد — دون أن يخامر أحدهم أدنى تردد ويدرك أنه يطرح في الحقيقة فهمه للإسلام أو لنصوصه. وحتى الاستناد إلى آراء القدماء وإلى اجتهاداتهم أصبح هو الآخر استناداً إلى «الإسلام» الذي كثيراً ما تضاف إليه صفة «الصحيح» فضلاً له عن «الزائف» الذي يمثل اجتهاداً آخر. وإذا كنا لسنا هنا بصدد الحكم على هذا الاجتهاد أو ذاك، فإن الذي يشغلنا هنا ليس قيمة الاجتهاد في ذاته، بل شاغلنا الأساسي الكشف عن ذلك الاقتناع بامتلاك «الحقيقة» في الخطاب الديني. وهو الاقتناع الذي جعله يتخلّى عن كثير من فضائل الخطاب السلفي.

يقول واحد من ممثلي تيار الاعتدال: «ليس هناك إسلام تقدمي وآخر رجعي، وليس هناك إسلام ثوري وآخر استسلامي، وليس هناك إسلام سياسي وآخر اجتماعي، أو إسلام لسلطين وآخر للجماهير، هناك إسلام واحد، كتاب واحد، أنزله الله على رسوله، وبلغه

رسوله إلى الناس»^{١١} وهو قول ينقضه تاريخ الإسلام ذاته، ذلك التاريخ الذي شهد «تعددًا» في الاتجاهات والتيارات و«الفرق» التي قامت لأسباب اجتماعية اقتصادية سياسية، وصاغت مواقفها بالتأويل والاجتهاد في فهم النصوص. ولكن هذا الإصرار على وجود إسلام واحد، ورفض التعددية الفعلية، يؤدي إلى نتيجتين بصرف النظر عن نوايا هذا الكاتب أو ذاك. النتيجة الأولى: أن للإسلام معنىً واحدًا ثابتًا لا تؤثر فيه حركة التاريخ، ولا يتأثر باختلاف المجتمعات، فضلًا عن تعدد الجماعات بسبب اختلاف المصالح داخل المجتمع الواحد. النتيجة الثانية: أن هذا المعنى الواحد الثابت يمتلكه جماعة من البشر — هم علماء الدين قطعًا — وأن أعضاء هذه الجماعة مبرءون من الأهواء والتحيزات الإنسانية الطبيعية. لكن الخطاب الديني لا يسلم أبدًا بالنتائج المنطقية لكثير من أفكاره، بل كثيرًا ما يجمع هذا الخطاب بين الفكرة ونقيضها. يقول الكاتب نفسه في سياق آخر: «افتح أي صفحة من صفحات التاريخ الإسلامي، ستجدها ناصعة في كل مرحلة، مكتوبة بفصيح اللسان وصريح العبارة: كما تكونون يكون دينكم»^{١٢} وها هو كاتب آخر يتحدث عن نوعين من الإسلام: الإسلام «المستأنس» وهو الذي تباركه السلطة السياسية وترعاه، والإسلام «الحقيقي» إسلام القرآن والسنة وإسلام الصحابة والتابعين.^{١٣} والإسلام «الحقيقي» في نظر هذا الكاتب هو الإسلام الذي يفصح عنه العلماء في خطابهم، لأنهم — وحدهم — القادرون على فهم الإسلام الصحيح. ومعنى ذلك أن سلطة التأويل والتفسير لا ينبغي أن تتجاوز هذه الدائرة، «فمن ادعى على الكتاب والسنة، وطعن في علماء الأمة فليس بمؤمن على تعاليم الدين، ومن أخذ عن العلماء وكُتِبَ المذاهب مهملاً لدلائل القرآن والحديث، فقد أهمل الدين ومصدر التشريع»^{١٤}

وهكذا ينتهي الخطاب الديني إلى إيجاد «كهنوت» يمثل سلطة ومرجعًا أخيرًا في شئون الدين والعقيدة، بل يصل إلى حد الإصرار على ضرورة تلقي الشَّفاهي المباشر في هذا المجال عن العلماء.

^{١١} فهمي هويدي: القرآن والسلطان، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٢م، ص٧.

^{١٢} المرجع السابق، ص٢٠.

^{١٣} يوسف القرضاوي: الصحو الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٤م، ص٢٢٤.

^{١٤} المرجع السابق، ص٢٠٧.

ذلك أن دراسة الشريعة بغير معلم لا تسلم من مخاطرات ولا تخلو من ثغرات، وأفات ... وهذا ما جعل علماء السلف يحذرون من تلقّي العلم عن هذا النوع من المتعلمين ويقولون: «لا تأخذ القرآن من مُصَحّفي، ولا العلم من صُحفي».^{١٥}

إن هذا التناقض في الخطاب الديني بين إنكار وجود «كهنوت» أو «سلطة مقدسة» في الإسلام — على المستوى النظري والإجرائي — وبين الإصرار على ضرورة الاحتكام إلى هذه السلطة وأخذ معنى الدين والعقيدة عنها وحدها — على المستوى التطبيقي والفعل — إنما يمثل تناقضاً خطيراً ينسف من الأساس المنطلقات الجوهرية لهذا الخطاب، كما يكشف في الوقت نفسه عن الطبيعة الأيديولوجية التي لا يكف الخطاب عن إنكارها والتنصل منها، زاعماً «موضوعية» مطلقة وتجرداً تاماً عن «التحييزات» والأهواء الطبيعية في البشر.

رد الظواهر إلى مبدأ واحد

إن الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى، لا يبلغه إلا العلماء، يمثل جزءاً من بنية آلية أوسع في الخطاب الديني. وليست هذه الآلية من البساطة والبداهة التي تبدو بها في الوجدان والشعور الديني العادي والطبيعي، بل نجدها في الخطاب الديني ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع، وتكاد تشل فاعلية «العقل» في شئون الحياة والواقع. ويعتمد الخطاب الديني في توظيفه لهذه الآلية على ذلك الشعور الديني العادي، فيوظفها على أساس أنها إحدى مسلمّات العقيدة التي لا تُناقش. وإذا كانت كل العقائد تؤمن بأن العالم مدين في وجوده إلى علة أولى أو مبدأ أول — هو الله في الإسلام — فإن الخطاب الديني — لا العقيدة — هو الذي يقوم بتفسير كل الظواهر، الطبيعية والاجتماعية، بردها جميعاً إلى ذلك المبدأ الأول. إنه يقوم بإحلال «الله» في الواقع العيني المباشر، ويرد إليه كل ما يقع فيه. وفي هذا الإحلال يتم — تلقائياً — نفي الإنسان، كما يتم إلغاء «القوانين» الطبيعية والاجتماعية، ومصادرة أية معرفة لا سند لها من الخطاب الديني، أو من سلطة العلماء.

^{١٥} المرجع السابق، ص ٩٢.

في هذا الخطاب، وبفضل هذه الآلية، تبدو أجزاء العالم مشتتة، وتبدو الطبيعة مبعثرة، إلا من الخيط الذي يشد كل جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الخالق والمبدع الأول. ولا يمكن لمثل هذا التصور أن ينتج أية معرفة «علمية» بالعالم أو بالطبيعة، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان. هذا التصور امتداد للموقف «الأشعري» القديم، الذي ينكر قوانين السببية في الطبيعة والعالم لحساب «جبرية» شاملة، تمثل غطاء أيديولوجياً للجبرية الاجتماعية والسياسية في الواقع.

وإذا كنا لا نريد استباق مناقشة آلية «الاستناد إلى التراث» الآن، فإننا نكتفي هنا برصد التشابه في توظيف الآلية. إن معاداة «العلمانية» والهجوم المستمر عليها في الخطاب الديني المعاصر يرتد — في أحد جوانبه — إلى أنها تسلبه إحدى آلياته الأساسية في التأثير، ويرتد — في جانب آخر — إلى أنها تجرده من «السلطة المقدسة» التي يدعيها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة. ورغم استنكار الخطاب الديني لموقف رجال الكنيسة في بدايات عصر النهضة الأوروبي من العلم والعلماء، فإن موقفه في الحقيقة لا يختلف عن ذلك الموقف الذي يستنكره نظرياً، وهذه نقطة سنعود لها في سياق هذه الفقرة بعد قليل. إن رد الظواهر كلها «طبيعية واجتماعية» إلى علة أولى أو مبدأ أول، من شأنه أن يقود بالضرورة إلى «الحاكمية» الإلهية، بوصفها مقابلاً ونقيضاً لحاكمية البشر. وهكذا ترتبط هذه الآلية بمفهوم «الحاكمية» وهو أحد المنطلقات الأساسية في الخطاب الديني، ليساهما معاً في الهجوم على العلمانية، «إن العلمانية تنسجم مع التفكير الغربي الذي ينظر إلى الله على أنه خلق العالم ثم تركه، فعلاقته به علاقة صانع الساعة بالساعة، صنعها أول مرة، ثم تركها تدور بغير حاجة إليه. وهذا الفكر موروث من فلسفة اليونان، وخاصة فلسفة أرسطو الذي لا يدبر الإله عنده شيئاً من أمر العالم ... بخلاف نظرتنا نحن المسلمين إلى الله، فهو خالق الخلق، ومالك الملك، ومدبر الأمر، الذي أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً، ووسعت رحمته كل شيء، ورزقه كل حي، لهذا أنزل الشرائع، وأحلّ الحلال، وحرمّ الحرام، وفرض على عباده أن يلتزموا بما شرع، ويحكموا بما أنزل وإلا كفروا وظلموا وفسقوا»^{١٦}. وليس مهماً هنا أن يكون مثال «الساعة وصانعها» معبراً عما يسميه الكاتب «التفكير الغربي» كله، فالدقة العلمية ليست مطلباً في الخطاب الديني، بل المهم هو ما يحمله الوصف «غربي» من دلالات وإيحاءات «بغیضة» في واقع عانى — وما زال يعاني —

^{١٦} المرجع السابق، ص ٢١٦.

من سيطرة الاستعمار «الغربي» واستغلال حلفائه المحليين ... المهم — من منظور هذا الخطاب — مد سيطرته من خلال تكريس مبدأ «الحاكمية» الذي يرد كل شيء إلى الله ويلغي فاعلية الإنسان.

ولا يكتفي الخطاب الديني بتوظيف هذه الآلية لتكريس هذا المبدأ فحسب، بل يوظفها أيضاً في هجومه على كثير من اجتهادات العقل الإنساني في محاولته لتفسير الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية وفهمها. ويتم ذلك باختزال كل اجتهاد من هذه الاجتهادات ورده إلى فكرة واحدة تبدو ساذجة متهاكة في تعبير الخطاب الديني عنها. يتم اختزال «العلمانية» الأوروبية في صفة واحدة هي مناهضة الدين، أي إنها تتحول إلى حركة لادينية، مبدؤها الرئيسي وشغلها الشاغل «فصل الدين عن الدولة»، لكن الغريب في الخطاب الديني أن يتباكى على ما حدث من تأصيل لهذا المبدأ في الواقع الأوروبي، رغم إدراكه الواضح لمسئولية رجال الكنيسة بسبب مناهضتهم الدموية — باسم الدين والعقيدة — للعلم والعلماء.^{١٧} وبدلاً من أن يحاذر الخطاب الديني مقارفة الخطيئة نفسها يضع نفسه في خندق الكنيسة ذاته بمهاجمة العلمانية وتكفيرها بوصفها «ردة». ورغم أن العلمانية أبعد ما تكون عن التأسيس في واقع المجتمعات الإسلامية، فإن الخطاب الديني — في سعيه الدائم لد سيطرته، ولتأييد الواقع الراهن — يتحدث عنها بوصفها خطراً ماثلاً، «المنكر يستعلن، والفساد يستشري، والعلمانية تتحدث بملء فيها». ويحرص هذا الخطاب حرصاً له دلالتة ومغزاه على الربط بين العلمانية المزعوم خطرهما وبين الماركسية، بعد أن يقوم باختزال هذه الأخيرة أيضاً في «الإلحاد»، بل يتجاوز ذلك إلى الربط بين كليهما وبين الحركة الصهيونية فيضيف: «والماركسية تدعو إلى نفسها بلا خجل، والصليبية تخطط وتعمل بلا وجل».^{١٨} وتصل المبالغة إلى حد الزعم: «إن عندنا آلاف العلمانيين من أتباع ماركس وهيدجر وسارتر قد تعلموا أن يسايروا كل ما يأتي من أوروبا ... إنهم يؤمنون بنظرية المسيرة إيماناً قوياً».^{١٩}

وليس هذا الخلط مما يعنينا مناقشته هنا بقدر ما يعنينا الكشف عن توظيف آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» في الخطاب الديني، وقد ألمحنا إلى اختزال الماركسية في

^{١٧} انظر: سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، طبعة خالية من أية بيانات، وعنها في الغالب صُورت طبعة دار الشروق لتماثل أرقام الصفحات، فصل «الفصام النكدي»، ص ٢٧-٥٤.

^{١٨} يوسف القرضاوي: الصوحة الإسلامية، سبق ذكره، ص ١١٠ وص ٧٣.

^{١٩} أحمد عبد الرحمن: المستر توماس وحوار فوق السحاب، جريدة «الشعب» بتاريخ ٢٤ / ١ / ١٩٨٩ م.

الإلحاد والمادية، فليس مهمًّا على الإطلاق في أي سياق ورد قول ماركس إن «الدين أفيون الشعوب»، وليس مهمًّا كذلك أن يكون هذا القول موجَّهًا إلى الفكر الديني والتأويل الرجعي للدين، لا إلى الدين ذاته، بل المهم أن يؤدي هذا الاختزال غايته الأيديولوجية. وهكذا يؤكد الخطاب الديني — بمثل هذا التأويل والاختزال — مقولة ماركس، في حين أراد أن يحضِّرها. وبالطريقة نفسها يتم اختزال «الداروينية» في مقولة يصوغها الخطاب الديني بشكل منفرِّج، وهي «حيوانية الإنسان»، ويتم بالمثل اختزال «الفرويدية» في «وحل الجنس». يتحدث سيد قطب عن تاريخ الفكر الأوروبي ويرى أنه بدأ ثورته على الكنيسة وعلى التصورات الكنسية بـ «تأليه العقل» — لاحظ الصياغة — ثم انتهى عصر التنوير بانتهاء القرن الثامن عشر، وابتدأ القرن التاسع عشر بضربة قاصمة لهذا العقل وللإنسان معه، إذ جاءت الفلسفة الوضعية تعلن أن المادة هي الإله، (كذا) فهي التي تنشئ هذا العقل، وهي التي تطبع في حس الإنسان ما تراه. بذلك تضاعف دور العقل وتضاعف معه الإنسان، لم يعد هذا الإنسان إله نفسه ولا إله شيء من الأشياء، إنما أصبح من مخالفات الطبيعة ومن عبيد هذا الإله. ثم جاء داروين بحيوانية الإنسان ... ثم تمت الضربة القاضية على يد فرويد من جانب وكارل ماركس من الجانب الآخر، الأول يرد دوافع الإنسان كلها إلى الميول الجنسية، ويصوره غارقًا في وحل الجنس إلى الأذقان، والثاني يرد تطورات التاريخ كلها إلى الاقتصاد، ويصور الإنسان مخلوقًا ضئيلاً سلبياً، لا حول له ولا قوة أمام إله الاقتصاد، بل إله أداة الإنتاج.^{٢٠} ليس مهمًّا أيضًا في سياق الخطاب الديني إهدار مبدأ «الجدل» الذي يُعدُّ من أسس الفكر الماركسي ومن أولوياته، وليس مهمًّا دعواه أنه فكر يهدف إلى تغيير العالم — لا مجرد تفسيره — بتغيير وعي الإنسان بوصفه أداة التغيير و«الفاعل» في التاريخ والواقع، فالخطاب الديني لا يستهدف الوعي بقدر ما يهدف إلى التشويش الأيديولوجي. وقد حاول الخطاب الديني مؤخرًا أن ينفي عن هجومه على العلمانية معاداة العلم والمعرفة العقلية، فلجأ إلى حيلة «تكتيكية» كشفت — عكس المراد منها — عن تهافت هذا الخطاب وتناقض

^{٢٠} سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٥٢. وأيضًا صفحات ٧٣، ٨٧، ٨٩. وعن فهم الخطاب الديني للماركسية انظر رد فؤاد زكريا على مصطفى محمود: الصحو الإسلامية في ميزان العقل، دار الفكر، القاهرة ص ٢٢، ١٩٨٧م، ص ١٩٧-٢٢٢. وانظر كذلك رده على محمد عمارة في فهمه للداروينية: الإسلاميون المعاصرون وثقافة الغرب، مجلة «العربي»، الكويت، العدد رقم ٣٦٢، يناير ١٩٨٩م.

مقولاته ومنطلقاته. لجأ بعضهم إلى إعادة اختزال الحركة عن طريق ترجمة المصطلح الدال عليها إلى «الدينية» بدلاً من «العلمانية» غافلاً عن أن مثل هذا التوجيه يضع الحركة الإسلامية المعاصرة في الجانب النقيض للمفهوم من الدينية وهو الأخروية، الأمر الذي يتناقض مع المنطلق الرئيسي لهذه الحركة، والذي يذهب إلى أن الإسلام «دين ودنيا». وهكذا نرى أن آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» تكاد تكون آلية فاعلة في معظم جوانب الخطاب الديني، وأنها آلية لا علاقة لها بالشعور الديني الطبيعي والعادي، وإن كانت تحاول الاستناد إليه لأهداف أيديولوجية.

الاعتماد على سلطة «التراث» و«السلف»

مرت بنا بعض الشواهد الدالة على كيفية توظيف هذه الآلية في الخطاب الديني، وذلك عن طريق تحويل أقوال السلف واجتهاداتهم إلى «نصوص» لا تقبل النقاش، أو إعادة النظر والاجتهاد. بل يتجاوز الخطاب الديني هذا الموقف إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات وبين الدين في ذاته. وبعبارة أخرى يقوم الخطاب الديني باستثمار آلية «التوحيد بين الفكر والدين» في توظيف هذه الآلية. أما بالنسبة للآلية الثانية: «آلية تفسير الظواهر بردها إلى مبدأ واحد»، فإنها موجودة بذاتها في ذلك الجانب من التراث الذي يستند إليه الخطاب الديني المعاصر. ومن الواضح أن الخطاب الديني يعتمد تجاهل جانب آخر من التراث، يناهض توظيف هذه الآلية، ويردها على أصحابها، وهذا في حقيقته يمثل «موقفاً» نفعياً أيديولوجياً من التراث، موقفاً يستبعد منه «العقلي» والمستنير ليكرس الرجعي «المتخلف». ولعل هذا ما يدفع البعض لاستخدام الآلية نفسها، مستنداً إلى العقل المستنير في التراث، متوهماً بذلك أنه يمكن أن يحارب التخلف بسلاحه نفسه، ومتوهماً أنه يستطيع بالسلاح نفسه هزيمته.^{٢١} والحقيقة أن هذا الموقف النفعي من التراث في الخطاب الديني يساعده في توظيف آلية «إهدار البعد التاريخي» وذلك كما سيتضح حين نتعرض بالتحليل لهذه الآلية.

سبق أن أشرنا إلى أن المسلمين كانوا على وعي بوجود مجالات لفعالية النصوص، ومجالات أخرى لفعالية العقل والخبرة لا فعالية النصوص فيها. وقد ظل هذا الوعي حياً

^{٢١} تمثل كتابات حسن حنفي في جانب مهم منها هذا الاتجاه، وهو اتجاه يحتاج إلى نقاش موسع في دراسة أخرى. انظر الفصل التالي من هذا الكتاب.

حاضرًا في ضمير الجماعات والأفراد. ولم ينل من وضوحه في العقل والضمير تلك الخلافات الدامية التي ظل المسلمون ينظرون إليها بوصفها خلافات «مصالح» دنيوية، لا خلافات عقائد دينية. وقد كان الأمويون — لا الخوارج على عكس ما يروج الخطاب الديني المعاصر — هم الذين طرحوا مفهوم «الحاكمية» بكل ما يشتمل عليه من دعوى فعالية النصوص في مجال الخصومة السياسية وخلافات المصالح، وذلك حين استجاب معاوية لنصيحة ابن العاص وأمر رجاله برفع المصاحف على أسنة السيوف داعين إلى الاحتكام إلى كتاب الله. وهذه المسألة سنعود إليها تفصيلًا في مجال تحليل مفهوم الحاكمية، لكنها هنا تكشف عن بداية عملية تزييف الوعي، وهي عملية ظل النظام الأموي يمارسها بحكم افتقاده للشرعية التي ينبغي أن يقوم عليها أي نظام سياسي. وقد ظل الالتجاء إلى الأسلوب الأموي مسلکًا سائدًا في كل أنماط الخطاب الديني المساند لأنظمة الحكم غير الشرعية في تاريخ المجتمعات الإسلامية.

احتاج النظام الأموي إلى تثبيت شرعيته على أساس ديني يتلاءم مع مبدأ «الحاكمية» الذي غرسه، فكانت مقولة «الجبر» التي تُسند كل ما يحدث في العالم — بما في ذلك أفعال الإنسان — إلى قدرة الله الشاملة وإرادته النافذة. ثم تحوّل هذا المبدأ من بعد، وتطور مع تطور الفكر الأشعري، في سياق تطور حركة الواقع والفكر، حتى انتهى إلى إهدار قانون «السببية». وإذا كان الفكر الأشعري قد حاول في مجال الفعل الإنساني أن يقيم نسبة ما بين الفاعل والفعل أطلق عليها اسم «الكسب»، فإنه في مجال الطبيعة، يجعل العمل لله مباشرة. يذهب الغزالي في رده على الفلاسفة إلى أن الله هو الفعل على الحقيقة في كل جزئيات العالم وأحداثه، وأن هذا هو معنى الخلق والفعل. وإذا كان معنى «الخلق» — كما يفهمه الغزالي من النصوص وإن كان يوحد بينه وبين العقيدة ذاتها — هو الإيجاد من العدم في كل لحظة، فإنه هو أيضًا معنى العقل وهو «إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه»^{٢٢}. ومن الطبيعي بعد هذا التوحيد بين «الخلق» و«الفعل» أن ينكر الغزالي «الفعل الطبيعي»، وذلك ليتجنب الإيهام بأن الطبيعة «خالقة». إن وصف الطبيعة بأنها فاعلة تعبير متناقض من منظور الغزالي، فالإحراق لا يتسبب ضرورة عن النار لأن

^{٢٢} أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٦٦م، ص١٣٩.

العلاقة بين الفعل والفاعل علاقة ضرورية، وليست كذلك العلاقة بين النار والإحراق.^{٢٣} إن العلاقة بينهما علاقة «لزوم» لا علاقة «ضرورة»، إنها أشبه بالعلاقة بين المصباح والضوء، أو العلاقة بين الشخص والظل، وهذه ليست علاقة «ضرورية»، وليست من ثم «من الفعل في شيء» إلا على سبيل التوسع والمجاز.

وليس من الضروري — فيما يرى الغزالي — إذا قلنا إن الله سبب وجود العالم، وإن المصباح سبب وجود الضوء، أن نستنتج من ذلك أن المصباح فاعل؛ ذلك أن الفاعل لا يكون «فاعلاً صانعاً» بمجرد أن يكون سبباً، ولكنه يكون فاعلاً لأنه سبب الفعل «على وجه مخصوص» أي «على وجه الإرادة والاختيار». ومن الواضح أن الغزالي أوقع نفسه في إشكالية لغوية، وفي شبكة من الألفاظ المترابطة كالفعل والخلق والخالق، وأنه — علاوة على ذلك — خلط بين مجالات الفكر الديني الكلامي — المستند إلى مفاهيم أشعرية — وبين مجالات البحث في الطبيعة. وانتهى به ذلك إلى إهدار قوانين السببية. من هنا جاء الاعتقاد الخطير الذي ساد الخطاب الديني في الثقافة العربية أن النار لا تحرق، وأن السكين لا تقطع، وأن الله هو الفاعل من وراء كل الأسباب.

وحين يستند الخطاب الديني المعاصر إلى هذا الجانب من التراث فإنه يعتمد تجاهل الجانب الآخر، مثل اتجاه «أصحاب الطوائع» من المعتزلة والفلاسفة. ويتم ذلك في أحيان كثيرة بإضفاء صفة القداسة الدينية على الاتجاه الأول، ورد الاتجاه الثاني إلى تأثيرات أجنبية انحرفت به عن الإسلام الحقيقي. ها هو سيد قطب يحدثنا عن «الجيل القرآني الفريد» — جيل الصحابة — الذي يرتد تفرد — من منظور الكاتب — إلى أنه استقى معرفته ووعيه من «نبع القرآن وحده ثم ما الذي حدث؟ اختلطت الينابيع، صُبَّت في النبع الذي استقت منه الأجيال التالية فلسفة الإغريق ومنطقهم، وأساطير الفرس وتصوراتهم، وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى، وغير ذلك من رواسب الحضارات والثقافات. اختلط هذا كله بتفسير القرآن الكريم، وعلم الكلام، كما اختلط بالفقه والأصول أيضاً. وتخرج من ذلك النبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجيل، فلم يتكرر ذلك الجيل.»^{٢٤} ولا ينبغي أن نُخدع هنا بهذا التعميم الذي يسحبه الكاتب على عصور الإسلام كلها — حاشا

^{٢٣} المرجع السابق، ص ١٣٥، وص ١٣٩.

^{٢٤} معالم في الطريق، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ١٤.

العصر الأول — من أنها خضعت لكارثة «اختلاط الينابيع» ذلك أنه — كما سنشير بعد قليل — يعتمد كثيرًا من اجتهادات بعض فقهاء تلك العصور ومفكرها.

ورغم هذا الموقف الانتقائي «النفعي» من التراث — أو ربما بسببه — لا يتورع الخطاب الديني عن التفاخر بهذا الجانب الذي يرفضه من التراث. ولكن هذا التفاخر ينحصر في مجال المقارنة بين أوروبا القرون الوسطى وبين حضارة المسلمين، وكيف تأثرت أوروبا بمنهج التفكير العقلي عند المسلمين خاصة في مجال العلوم الطبيعية.^{٢٥} وليست هذه المباهاة في حقيقتها إلا مبررًا يطرحه الخطاب الديني يسمح للمسلم بـ «استيراد الثمرات المادية للتقدم الأوروبي والثورة الصناعية بوصفها «بضاعتنا رُدت إلينا». إننا — طبقًا للخطاب الديني — نسترد ثمرات «المنهج التجريبي» الذي أخذته أوروبا عن أسلافنا، لكننا لا نأخذ عنها ما سوى ذلك من «كفر» والعياذ بالله (يقصد العلمانية)؛ ذلك لأن أوروبا قطعت ما بين المنهج الذي اقتبسته وبين أصوله الاعتقادية الإسلامية، وشردت به بعيدًا عن الله في أثناء شرودها عن الكنيسة، التي كانت تستطيل على الناس بغيًا وعدوانًا باسم الله.^{٢٦} وهكذا يخضع الإنجاز الأوروبي لمثل ما خضع له التراث من انتقائية ونفعية.

ولا يكتفي الخطاب الديني في استناده إلى التراث بألية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد»، بل يعتمد المنهج الانتقائي النفعي نفسه حين يتعرض بالنقاش لكثير من القضايا. ورغم أننا سنناقش بعض هذه القضايا حين نناقش مشكلة النصوص، فمن المفيد في هذا السياق الإشارة إليها. يعتمد سيد قطب — مثلًا — تقسيم ابن القيم لعلاقة المجتمع المسلم بغير المسلمين عامة وهو — قطب — بصدد مناقشة مبدأ الجهاد. وليس يهمنا هنا مناقشة رأي قطب أو رأي ابن القيم، إنما الهام هو التسليم باجتهاد ابن القيم دون مناقشة، والأهم من ذلك التسوية بين ذلك الاجتهاد والإسلام ذاته. يقول قطب عن المواقف التي حددها ابن القيم للمسلمين من غير المسلمين: «وهذه المواقف هي المواقف المنطقية التي تتفق مع طبيعة هذا الدين وأهدافه، لا كما يفهم المهزومون أمام الواقع الحاضر، وأمام جمهور المستشرقين الماكرك». ^{٢٧} وحين يناقش في تفسيره حد السرقة ومجال تطبيقه، لا يناقش تصورات الفقهاء

^{٢٥} انظر: فهمي هويدي: القرآن والسلطان، سبق ذكره، ص ١٦؛ وانظر أيضًا سيد قطب: هذا الدين، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، إنديانا، أمريكا ١٩٧٠م، ص ٦٦-٨٧.

^{٢٦} سيد قطب: معالم في الطريق، سبق ذكره، ص ١٣؛ وانظر أيضًا: الإسلام ومشكلات الحضارة، سبق ذكره، ص ١٧٣-١٧٤، وص ١٧٦.

^{٢٧} معالم في الطريق، ص ٦٧.

الذين يعتمد عليهم، إنما يورد آراءهم مورد «النصوص» التي لا تقبل جدلاً أو نقاشاً، ولا يتنبه لخطورة هذه الآراء إذا ما طبقت في الواقع الراهن كما يحلم بذلك كل من يطلقون على أنفسهم اسم «الإسلاميين». وطبقاً لهذه الآراء التي يوردها قطب يُشترط في المسروق الذي يقام فيه الحد أن يكون في مكان مغلق أو بتعبير الفقهاء: «أن يكون مُحَرَّزاً وأن يأخذه السارق من حرزه، ويخرج به عنه.» وهذا معناه أنه لا يُعد سارقاً يقام عليه الحد كل من يهرب من البلاد بعد أن يستولي على أموال بعض المواطنين — أو يحصل على قروض من البنوك — ما دامت هذه الأموال لم تكن مُحَرَّزة. وثمة شرط آخر أشد خطورة، وهو ألا يكون للسارق في المال المسروق نصيب، أي أن يكون المال مملوكاً ملكية خاصة للمسروق منه، وبديهي أن هذا الشرط لا يتوافر في بيت مال المسلمين، أو الخزانة العامة، فكل من يستولي على بعض هذا المال العام — أو كله — لا يقام عليه الحد، لأن له «نصيباً فيه فليس خالصاً للغير».^{٢٨} وهكذا ينحصر مجال تطبيق حد السرقة على النصابين وصغار اللصوص، وهذا هو الإسلام الذي يطرحه الخطاب الديني على الناس، ويبشرهم بأنه قادر على حل مشكلات الواقع.

ويكاد الخطاب الديني المعاصر — علاوة على ذلك — يتمسك بالشكليات ويحرص عليها، مهدداً كليات الشريعة ومقاصدها، فالعبادات عند كثير من المتكلمين والفلاسفة وعلماء أصول الفقه — مثلها مثل التشريعات — تهدف إلى نفع الناس وتحقيق المصالح؛ ذلك أن الإنسان هو الغاية وهو الهدف في كل ما جاء به الدين من عبادات أو معاملات. ولكن بعض العلماء فصلوا بين العبادات والمعاملات، وأخرجوا الأولى من مجال المقاصد والمصالح، وهذا هو الموقف الذي يتبناه الخطاب الديني المعاصر ويدافع عنه، ويطلق على أصحابه في التراث اسم «المحققين» تمويهاً بأن الاجتهاد الآخر ليس صائباً، وأن أصحابه ليسوا من المحققين. يقول القرضاوي: «وأنا مع المحققين من علماء المسلمين في أن الأصل في العبادات هو التعبد بها دون نظر إلى ما فيها من مصالح ومقاصد، بخلاف ما يتعلق بالمعاملات والمعاملات ... فلا يجوز أن يقال: إن إنفاق المال على فقراء المسلمين، أو على المشاريع الإسلامية النافعة، أهم من فريضة الحج الأول، أو أن يقال: إن التصديق بثمان هُدَي التمتع والقرآن في الحج أولى من ذبح النُسك الذي تُعظَّم به شعائر الله. ولا يجوز أن

^{٢٨} في ظلال القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، د.ت، الجزء السادس، ص ١٤٩.

يقال: إن الضرائب الحديثة تُغني عن الزكاة ثلاثة دعائم الإسلام، شقيقة الصلاة في القرآن والسنة المطهرة.^{٢٩}

اليقين الذهني والحسم الفكري

سبق أن أشرنا إلى التلاحم العضوي بين هذه الآلية وآلية «التوحيد بين الفكر والدين»، الأمر الذي نأمل أن تجليه هذه الفقرة. ولا شك أن هذا التلاحم العضوي بين هاتين الآليتين في الخطاب الديني المعاصر هو الذي يقود أصحابه إلى المسارعة بتجهيل الخصوم أحياناً، وتكفيرهم أحياناً أخرى. إن هذا الخطاب لا يتحمل أي خلاف جذري، وإن اتسع صدره لبعض الخلافات الجزئية، وكيف يحتمل الخلاف الجذري وهو يزعم امتلاكه للحقيقة الشاملة المطلقة؟ إن ظاهرة «الجماعات الإسلامية» مثلاً لا يصح أن يُسمح بمناقشتها أو بالكتابة عنها إلا للعلماء «أهل العلم بالإسلام»، ذلك «أن أقلاماً كثيرة: جاهلة أو حاقدة أو مأجورة، خاضت في الموضوع بغير علم، ولا هدى، ولا كتاب منير، فكان على أقلام أهل العلم بالإسلام، أن تبين ولا تكتم، فتأتي البيت من بابه، وتضع الحق في نصابه.»^{٣٠} وفي محاولة لتقديم تعريف لما هو «التطرف» — وهو ظاهرة معقدة تحتاج إلى تعاون مجموعة من المتخصصين في مجالات مختلفة — يصر الخطاب الديني أنه جهة الاختصاص الوحيدة، فلا قيمة لأي بيان أو حكم «ما لم يكن مستنداً إلى المفاهيم الإسلامية الأصلية، وإلى النصوص والقواعد الشرعية، لا إلى الآراء المجردة، وقول فلان وعلان من الناس، فلا حجة في قول أحد دون الله ورسوله.»^{٣١} وبناء على هذه الأصول — التي يستند فيها الكاتب بالطبع إلى آراء فلان وعلان من القدماء — يُخرج من إطار «التطرف» الآراء المتشدة التي يتبناها الشباب في مجال «الغناء والموسيقى والرسم والتصوير وغيرها، مما يخالف اجتهادي شخصياً في هذه الأمور، واجتهاد عدد من علماء العصر البارزين، ولكنه يتفق مع العديد من علماء المسلمين، متقدمين ومتأخرين ومعاصرين. والواقع أن كثيراً مما يُنكر على من نسميهم المتطرفين، مما قد يُعتبر من التشدد والتنطع، له أصل شرعي في فقهننا وتراثنا، تبناه بعض

^{٢٩} الصحوة الإسلامية، ص ٦٦.

^{٣٠} المرجع السابق، ص ٣٠.

^{٣١} المرجع السابق، ص ٢٧.

المعاصرين ودافعوا عنه ودَعَوْا إليه»^{٣٢} ويدخل في هذا الكثير «المؤصل» في التراث التزام المرأة الحجاب أو النقاب، وإطلاق الحية للرجال، ولبس الجلباب بدل القميص والبنطلون، وتقصيره إلى ما فوق الكعبين، والامتناع عن مصافحة النساء وغيرها.

وهكذا، فالخطاب الديني حين يزعم امتلاكه وحده للحقيقة لا يقبل من الخلاف في الرأي إلا ما كان في الجزئيات والتفاصيل، وهنا يبدو تسامحه واتساع صدره واضحاً ومثيراً للإعجاب، يتسع للتشدد والتنطع، بل وللتطرف. ولكن الخلاف إذا تجاوز السطح إلى الأعماق والجذور احتّمى الخطاب الديني بدعوى الحقيقة المطلقة الشاملة التي يمثلها، ولجأ إلى لغة الحسم واليقين والقطع، وهنا يذوب الغشاء الوهمي الذي يتصور البعض أنه يفصل بين الاعتدال والتطرف.

وإذا كان البعض يرى أن وصف الآخرين بالكفر، حتى لو كانوا يختلفون في عقائدهم ومنطلقاتهم الفكرية معنا، تطرفٌ وتعصب، بل ومسلك غير متحضر، فإن الخطاب الديني يرى أن هذا المسلك من أسس الإيمان الديني: «ورأينا من يرى أن اعتبار الآخرين من غير المؤمنين بدينه كفاراً تعصباً وتطرفاً، مع أن أساس الإيمان الديني أن يعتقد المؤمن أنه على حق، وأن مخالفه على باطل، ولا مجاملة في هذه الحقيقة»^{٣٣}

يقوم الخطاب الديني مثلاً بافتراض أن الإسلام قد تم عزله وإقصاؤه عن حركة الواقع، ثم يقوم — انطلاقاً من هذه الفرضية التي يحولها إلى حقيقة لا تحتل الشك — بتفسير كل مشكلات الواقع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والأخلاقية، ويرى في العودة إلى الإسلام والاحتكام إلى الشريعة حلاً لكل تلك المشكلات. هكذا تبدو هذه القضية بديهية في الخطاب الديني، الذي لا ينشغل بطرح أي تساؤل عن: لماذا، وكيف، ومتى تم إقصاء الإسلام عن واقع المجتمعات الإسلامية، أو التي كانت كذلك، مع أنها تساؤلات جوهرية تمثل لب المشكلة. ودون مواجهة هذه التساؤلات، ومحاولة الإجابة عنها بطريقة علمية سيظل افتراض إقصاء الإسلام عن حركة الواقع أمراً قدرئياً، يستعصي على الفهم والتحليل، ولا يقبل التفسير. والواقع أن الأمر يبدو كذلك في الخطاب الديني، أي يبدو هذا الانفصام المفترض بين الإسلام والواقع حدثاً قدرئياً، ولعل هذا يفسر عجز

^{٣٢} السابق نفسه، ص ٤٢.

^{٣٣} المرجع السابق نفسه، ص ٤٠.

الخطاب الديني عن تقديم حلول تفصيلية لمشكلات الواقع اكتفاءً برفع شعار «الإسلام هو الحل»، ويتم طرح المشكل باختصار وتبسيط شديدين: «كان بيدنا سلاح استخدمناه، مرة للانتصار، ثم ألقيناه فمضينا على طريق الهزيمة والاندثار ... وعندما يُطلق سراح القرآن، سوف يُطلق سراح هذه الأمة.»^{٣٤}

هكذا ينتقل الخطاب الديني من الافتراض، إلى توصيف الواقع، إلى اقتراح الحل في ثقة و يقين وحسم قاطع، وكأنه يطرح أولويات أو بديهيات، الخلاف حولها «كفر» أو جهل في أحسن الأحوال. وإذا كان ذلك التحليل المبسط للواقع يعكس رؤية عاجزة عن فهمه وإدراكه، فإنه يؤدي — من جانب آخر — إلى التستر على حقيقة أوضاعه ومشكلاته، وذلك بإرجاعها جميعاً إلى عامل واحد. ويعتمد الخطاب الديني بالطبع في تحليله ذاك على بعض النصوص الدينية المؤولة تأويلًا خاصًا، مثل «لا يصلح آخر أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أمر أولها» ويظن الاستناد إلى النصوص وحدها فيه الكفاية. إن هذا الدين «صنع الأمة المسلمة أول مرة، وبه يصنع الأمة المسلمة في كل مرة يراد فيها أن يعاد إخراج الأمة المسلمة للوجود كما أخرجها الله أول مرة.»^{٣٥} وليس من الضروري أن يحدد الخطاب الديني — بنفس الحسم واليقين والقطع — توقيت ذلك «الانقسام» الذي وقع بين الواقع والدين، ولا أن يرصد علله وأسبابه. وإذا كان البعض يعود بهذا الفصام إلى فترة الصراع الذي وقع بين المسلمين في منتصف القرن الأول أو قبله بقليل، فإن البعض الآخر يرد ذلك إلى الضعف العام الذي أصاب البناء السياسي للإمبراطورية الإسلامية، وانتهى بالقضاء على وحدتها، والقضاء على الخلافة ذاتها.^{٣٦} ورغم استمرار الخلافة استمرارًا شكليًا تحت سيطرة حكم المماليك في مصر، ثم انتقالها بعد ذلك — أو بالأحرى نقلها عنوة، وبعد سيطرة الأتراك على مصر — إلى تركيا ذاتها، فإن الخطاب الديني يعتبر أن ما قام به كمال أتاتورك من إلغاء لنظام الخلافة الشكلي كان بمثابة طرد للإسلام وقضاء على دولته.^{٣٧}

وإذا كانت نقطة البداية — على أهميتها — غامضة، فإن البحث عن العلل والأسباب يتسم أيضًا بقدر هائل من الغموض، ويؤدي ذلك كله إلى تعميمات خطابية تتسم بالحسم

^{٣٤} فهمي هويدي: القرآن والسلطان، ص ١٨-١٩.

^{٣٥} سيد قطب: معالم في الطريق، ص ٤٠.

^{٣٦} انظر: سيد قطب: هذا الدين، سبق ذكره، ص ٣٨؛ وانظر أيضًا: فهمي هويدي: القرآن والسلطان، ص ٢٠-٢١.

^{٣٧} انظر: يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية، ص ٩٦.

واليقين والقطع. ومن الطبيعي أن يقود ذلك إلى الخلط بين الأسباب والنتائج، وعلى ذلك يتم تحميل حركة المد الاستعماري الأوروبي مسؤولية تخلف العالم الإسلامي، تجاهلاً لحقيقة أن تخلف العالم الإسلامي كان أمراً واقعاً سهل لحركة الاستعمار مهمتها في تعميق هذا التخلف وفي محاولة تأبيده. وإذا كانت مناهضة كل أشكال الاستعمار بكل الوسائل والأساليب الممكنة أمراً لا خلاف عليه، فإن تحميل أوروبا وحدها كل المسؤولية يؤدي في الخطاب الديني إلى تحويلها إلى «شيطان» يتحتم مناهضة كل ما يصدر عنه. لكن الخطاب الديني — والحق يقال — يفصل بين المنجزات المادية والمنجزات الفكرية والثقافية في الحضارة الأوروبية، فيتسامح في أخذ الجانب الأول، بل يدعو إليه ويحبذه، ويحرم الأخذ من الجانب الثاني، واصماً إياه بالجاهلية والكفر: «إن اتجاهات الفلسفة بجملتها، واتجاهات علم النفس بجملتها — عدا الملاحظات والمشاهدات دون التفسيرات العامة له — ومباحث الأخلاق بجملتها، واتجاهات التفسيرات والمذاهب الاجتماعية بجملتها — فيما عدا المشاهدات والمعلومات المباشرة، لا النتائج العامة المستخلصة منها، ولا التوجيهات الكلية الناشئة عنها — إن هذه الاتجاهات كلها في الفكر الجاهلي — أي غير الإسلامي — قديماً وحديثاً، متأثرة تأثراً مباشراً بتصورات اعتقادات الجاهلية، وقائمة على هذه التصورات، ومعظمها — إن لم يكن كلها — يتضمن في أصوله المنهجية عداً ظاهراً أو خفياً للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي على وجه خاص. إن حكاية أن الثقافة تراث إنساني لا وطن له ولا جنس ولا دين هي حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية، دون أن تجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية الميتافيزيقية لنتائج هذه العلوم، ولا التفسيرات الفلسفية للإنسان نفسه ونشاطه وتاريخه، ولا إلى الفن والأدب والتعبيرات الشعرية جميعاً. ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصائد اليهودية العالمية.»^{٢٨}

وهكذا يكون على المسلم المعاصر أن يحيا بجسده في الحاضر معتمداً في تحقيق مطالبه المادية على أوروبا، وأن يحيا بروحه وعقله وعاطفته في الماضي مستنداً إلى تراثه الديني. ويتم تكريس هذا الوضع المتردي لواقع المجتمعات الإسلامية باسم الإسلام ذاته؛ وذلك أن الخطاب الديني لا يطرح أفكاره تلك بوصفها اجتهادات، وإنما يجزم أن أطروحته هي الإسلام. «إن الإسلام يتسامح في أن يتلقى المسلم عن غير المسلم، أو عن غير التقى من المسلمين، في علم الكيمياء البحتة أو الطبيعة أو الفلك أو الطب أو الصناعة أو الزراعة أو

^{٢٨} سيد قطب: معالم في الطريق، ص ١٢٧-١٢٩.

الأعمال الإدارية والكتابية وأمثالها ... ولكنه لا يتسامح في أن يتلقى أصول عقيدته ولا مقدمات تصوره ولا تفسير قرآنه وحديثه وسيرة نبيه، ولا منهج تاريخه وتفسير نشاطه، ولا مذهب مجتمعه، ولا نظام حكمه ولا منهج سياسته، ولا موجبات فنه وأدبه وتعبيره ... إلخ من مصادر غير إسلامية، ولا أن يتلقى من غير مسلم يثق في دينه وتقواه في شيء من هذا كله.^{٣٩} وإذا كان كل ما هو مادي لا جنس له ولا وطن، فإن كل ما سوى ذلك يدخل مباشرة في مجال العقائد والتصورات التي يجب أن تؤخذ عن الله «هذا هو الإسلام ... هذا هو وحده» «وكما أن الله لا يغفر أن يشرك به، فكذلك هو لا يقبل منهجاً مع منهجه. هذه كتلك سواء بسواء لأن هذه تلك على وجه اليقين.»^{٤٠} ولا غرابة بعد هذا كله أن نجد هذه الأطروحات كلها في خطاب الشباب مطروحة بالدرجة نفسها من اليقين والحسم والقطع. وهذا واضح في البيان الذي أصدرته حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين المحتلة، يهمنها منه هنا هذه الفقرة الخاصة بالدولة القومية وكيف أدخلها الاستعمار الأوروبي إلى العالم الإسلامي، بعد أن خلق لنفسه أعواناً من أبناء العالم الإسلامي ذاته.

يقول البيان محملاً جرم الدولة القومية على عاتق أوروبا، وخالطاً بين الأسباب والنتائج في تحليل الواقع: «إن انحدار القوة المدنية العسكرية وجمود الفكر في العالم الإسلامي الذي بدأ بعد القرن السابع عشر الميلادي، وإن كان يعود لأسباب كثيرة تراكمت منذ القرون الهجرية الأولى، هذا الانحدار قابلته الحيوية المتصاعدة لأوروبا، ثم تبلور المشروع الاستعماري الغربي. وفي حين اخترق الاستعمار معظم أنحاء العالم بسهولة نسبية إلا أن الجدار الإسلامي، رغم تراكم الضعف، كان لا يزال صلباً قوياً قادراً على المقاومة لأكثر من قرنين كاملين. ومع تزايد الخلل في ميزان القوى كان لهذا الجدار أن ينهار، إلا أن انهياره لم يتم إلا عبر عملية غاية في التعقيد والشمول. لقد نجح المشروع الاستعماري أولاً في استلاب قطاع واسع من نخبة العالم الإسلامي لصالح مرجعيته الثقافية، ثم نجح ثانياً في تمزيق العالم الإسلامي بالقوة، قوة السلاح والجند والاحتلال الدموي، من معارك ساحل عُمان إلى ليبيا ومصر وإلى الحرب الأولى، ثم نجح ثالثاً في زراعة الكيان الصهيوني في قلب العرب والإسلام كضمان لديمومة التجزئة والتبعية والإلحاق والهيمنة.»^{٤١} تبدو الحركة

^{٣٩} المرجع السابق، ص ١٣٠-١٣١.

^{٤٠} المرجع السابق، ص ١٤٤، وانظر أيضاً ص ١٥٢.

^{٤١} نقلًا عن مجلة «الوحدة الإسلامية»، إيران، العدد رقم ١٠٧، فبراير ١٩٨٩م.

القومية في هذا الخطاب مؤامرة أوروبية لتمزيق وحدة العالم الإسلامي، وهذه مقدمة — تُطرح بوصفها بديهية — لرفض إعلان الدولة الفلسطينية الذي صدر مؤخرًا عن المجلس الوطني الفلسطيني.

وهذه المقدمة البديهية تنبني في الخطاب الديني العام على أساس أن القومية مقولة علمانية تناقض العقيدة والدين، وأن أواصر «الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح المشتركة» عوائق حيوانية سخيفة، وأن الحضارة الإسلامية لم تكن يومًا ما «عربية إنما كانت دائمًا إسلامية، ولم تكن يومًا قومية إنما كانت عقيدية».^{٤٢} وبمثل هذا التحليل، وبنفس لهجة اليقين والحسم والقطع يفسر الخطاب الديني الواقع الدولي الراهن ويرد مشكلات البشرية إلى مخالفة الفطرة والابتعاد عن منهج الله: «لم يكن بدُّ وقد شرد الإنسان عن ربه ومنهجه وهده ... لم يكن بد وقد رفض الإنسان تكريم ربه له، فاعتبر نفسه حيوانًا ... وجعل نفسه آلة ... بل جعل الآلة إلهًا يحكم فيه بما يريد ... وجعل الاقتصاد إلهًا يحكم فيه بما يريد ... لم يكن بد وقد جعل الإنسان من المرأة حيوانًا لطيفًا — كما أن الرجل حيوان خشن — غاية الالتقاء بينهما اللذة، وغاية الاتصال بينهما المتاع ... لم يكن بد وقد عطّل الإنسان خصائصه الإنسانية ليحصر طاقته في الإنتاج المادي ... لم يكن بد وقد أقام الإنسان نظامه على الربا ... وفي النهاية لم يكن بد وقد اتخذ الإنسان له آلهة من دون الله، فاتخذ من المال إلهًا، ومن المشرعين إلهًا، ومن المادة إلهًا، ومن الإنتاج إلهًا، ومن الأرض إلهًا، ومن الجنس إلهًا، ومن الهوى إلهًا، ومن المشرعين آلهة يغتصبون اختصاص الله في التشريع والعبادة، فيغتصبون بذلك حق الألوهية على عباد الله ... لم يكن بد وقد فعل الإنسان هذا كله بنفسه أن تحل به عقوبة الفطرة، وأن يؤدي ضريبة المخالفة عن ندائها العميق، وأن يؤديها فادحةً قاصمةً مدمّرة. وقد كان — ... — وكُتِبَ على البشرية كلها أن تؤدي الضريبة فادحةً صارمةً ثقيلة: حروبًا رهيبة ضحاياها بالملايين قتلى وجرحى ومشوهون ومعتوهون ومعذبون وأزمات تلو أزمات».^{٤٣} بمثل هذا الحسم واليقين والقطع تُطرح المشكلات وتُقترح الحلول، ولا مجال بعد ذلك للخلاف إلا إذا كان في الجزئيات والتفاصيل، والأخطر من ذلك أن يتم تقديم هذا كله على أنه «الإسلام» الحقيقي.

^{٤٢} سيد قطب: معالم في الطريق، ص ٥٢، ٥٣.

^{٤٣} المرجع السابق، ص ١١٨-١٢٠، انظر أيضًا ص ١٦٠.

إهدار البعد التاريخي

تبدو هذه الآلية واضحة وضوحًا ساطعًا في كل جوانب الخطاب الديني، فضلًا عن منطلقاته الأساسية. تبدو واضحة كما سبقت الإشارة في وهم التطابق بين المعنى الإنساني — الاجتهاد الفكري — الآني، وبين النصوص الأصلية والتي تنتمي من حيث لغتها على الأقل إلى الماضي. وهو وهم يؤدي إلى مشكلات خطيرة على المستوى العقيدي، لا ينتبه لها الخطاب الديني. يؤدي التوحيد بين الفكر والدين إلى التوحيد مباشرة بين الإنساني والإلهي، وإضفاء قداسة على الإنساني والزماني، ولعل هذا يفسر لنا تردد كثير من الكُتاب في تخطئة كثير من آراء علماء الدين، بل والتستر أحيانًا على هذه الآراء وتبريرها.^{٤٤} وإذا كنا في مجال تحليل النصوص الأدبية — وهي نتاج عقل بشري مثلنا — لا نزع تطابق التفسير مع النص أو مع قصد كاتبه، فإن الخطاب الديني لا يكتفي بإهدار البعد التاريخي الذي يفصله عن زمان النص، بل يزعم لنفسه قدرة على الوصول إلى القصد الإلهي.

وبالدرجة نفسها من الوضوح يبدو إهدار البعد التاريخي في تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وبين مشكلات الماضي وهمومه، وافتراس إمكانية صلاحية حلول الماضي للتطبيق على الحاضر. ويكون الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، واعتماد نصوصهم بوصفها نصوصًا أولية تتمتع بذات قداسة النصوص الأولية، تكتيفًا لآلية إهدار البعد التاريخي، وكلتا الآليتين تساهم في تعميق اغتراب الإنسان والتستر على مشكلات الواقع الفعلية في الخطاب الديني. ومن هذه الزاوية نلمح التفاعل بين هذه الآلية والآلية الثانية: «رد الظواهر إلى مبدأ واحد»، خاصة فيما يرتبط بتفسير الظواهر الاجتماعية. إن رد كل أزمة من أزمات الواقع في المجتمعات الإسلامية — بل وكل أزمات البشرية — إلى «البعد عن منهج الله» هو في الحقيقة عجز عن التعامل مع الحقائق التاريخية، وإلغاؤها في دائرة المطلق والغيبى. والنتيجة الحتمية لمثل هذا المنهج تأبيد الواقع وتعميق اغتراب الإنسان فيه. والوقوف جنبًا إلى جنب مع التخلف ضد كل قوى التقدم، تناقضًا مع ظاهر الخطاب الذي يبدو ساعيًا للإصلاح والتغيير، مناديًا بالنقد والتطوير.

^{٤٤} يبدو هذا واضحًا في التعليقات التي نُشرت في الصحف على أحاديث الشعراوي في التلفزيون، سواء في الحديث الذي سبقت الإشارة إليه عن موقفه من حرب عام ١٩٦٧م، أو في الفتاوى التي يتطوع بإذاعتها على الناس في شئون الطب والعلاج ونقل الأعضاء. انظر على سبيل المثال: صلاح منتصر في عموده اليومي بجريدة الأهرام «مجرد رأي» بتاريخ ١٣ و ١٤/٢/١٩٨٩م.

ولعله يكفيننا هنا الكشف عن توظيف هذه الآلية في استخدام الخطاب الديني لمصطلح «الجاهلية»، ما دمنا سنعاود الكشف عن توظيفها — وتوظيف غيرها من الآليات — في سياق تحليلنا للمنطقات الفكرية. ومن البداية لا يجب الخلط بين الجهل، بمعنى انعدام العلم والمعرفة في لغتنا المعاصرة، وبين الجهل المناقض للحلم في اللغة العربية قبل الإسلام. الجهل في لغة ما قبل الإسلام يعني الخضوع لسطوة الانفعال، والاستسلام لقوة العاطفة، دون الاحتكام إلى رزانة العقل وقوة المنطق، وهكذا نفهم افتخار بعض شعراء هذا العصر بالقدرة على مقابلة الجهل بهذا المعنى بمثله، وذلك كقول بعضهم:

أَلَا لَا يَجْهَلُنْ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَنَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَا

وقول الآخر:

أَحْلَمْنَا تَرِنَ الْجِبَالِ رِزَانَةً وَتَخَالُنَا جِنًّا إِذَا مَا نَجْهَلُ

فالجهل هنا ينصبُّ على السلوك المنافي للعقل والمنطق، وهو — كما يفهم من سياق الاستخدام في شعر ما قبل الإسلام — العدوان الذي لا سبب له ولا مبرر من جهة العقل والمنطق. إنه في التأويل الاجتماعي للغة الاستناد إلى مبدأ القوة والقهر في العلاقات بين القبائل من جهة وبين الأفراد والجماعات (بطون القبيلة) داخل القبيلة من جهة أخرى. إنه المبدأ الذي صاغه زهير بن أبي سلمى الشاعر في قوله:

وَمَنْ لَمْ يَذُدْ عَنْ حَوْضِهِ بِسَلَاخِهِ يُهَدَّمْ، وَمَنْ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ يُظْلَمُ

ولا شك أن العلاقات الاجتماعية القائمة على الظلم/الجهل كانت من أهم أسباب التخلف العام في ذلك الواقع، وكان من أخطر ما جاء به الإسلام لتطوير هذا الواقع مبدأ الاحتكام إلى «العقل» ونفي الظلم والجهل. ويمكن استناداً إلى هذه الحقيقة فهم كل ما جاءت به النصوص الدينية الأولية من تنديد بـ «حكم الجاهلية» بوصفه دعوة لتحكيم العقل والمنطق، وهو فهم يتعارض تعارضاً جذرياً مع فهم الخطاب الديني. إن النصوص تخاطب في الأصل والأساس واقعاً تاريخياً محدداً، تتحدد من خلاله — وعبر لغته بكل اجتماعيتها — دلالتها، لكن هذه الدلالة قابلة دائماً للانفتاح والاتساع شريطة عدم الإخلال

أو التناقض، مع الدلالة الأصلية. وهكذا نجد بين المعنى التاريخي لمصطلح «الجاهلية» وبين معنى «الجهل» في استخدامنا المعاصر وشائج، فعدم العلم وانتفاء المعرفة ركيزة أساسية للخضوع لسطوة الانفعال والاستسلام لقوة العاطفة، أو لنقل لـ «التعصب».

تحولت كلمة «الجاهلية» في لغة ما بعد الإسلام لتكون مصطلحاً دالاً على مرحلة تاريخية في تطور المجتمع العربي، هي مرحلة ما قبل الإسلام. وإذا كان الإسلام يمثل الموقف النقيض فمعنى ذلك أنه يمثل جوهرياً موقف الاحتكام إلى العقل والمنطق حتى في فهم نصوصه ذاتها. لكن الخطاب الديني — مستخدماً آلية إهدار البعد التاريخي — يرفض كل ذلك في سبيل أيديولوجيته الخاصة، فالجاهلية طبقاً لتعريفه هي الاعتداء على سلطان الله والاحتكام إلى العقل: «هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص هي خصائص الألوهية وهي الحاكمية، إنها تُسند الحاكمية إلى البشر ... في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة».^{٤٥} وبناءً على هذا التعريف لا يعبر المصطلح عن مرحلة تاريخية انقضت ومضت، ولكنه يعبر عن حالة أو موقف فكري قابل للتكرار «كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام في الماضي والحاضر والمستقبل على السواء».^{٤٦} وهذا التعريف، فيما يزعم الخطاب الديني، هو التعريف الموضوعي، وفي إطاره تدخل «جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً».^{٤٧} ولا يُستثنى من ذلك المجتمعات الإسلامية، أو التي تُسمى كذلك «فهي — وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله — تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله».^{٤٨}

الجاهلية إذن نقيض الحاكمية، وهي الخضوع لحكم البشر في مقابل الخضوع لحكم الله. ورغم أن الحاكمية تعني في التحليل النهائي الاحتكام إلى النصوص الدينية، فإن هذه النصوص لا تستغني عن البشر في فهمها وتأويلها، أي إنها لا تفصح بذاتها عن معناها ودلالاتها، إنما ينطق بها الرجال كما قال الإمام علي بن أبي طالب، وطبقاً

^{٤٥} سيد قطب: معالم في الطريق، ص ٨.

^{٤٦} المرجع السابق، ص ١٦٧.

^{٤٧} المرجع السابق، ص ٨٩.

^{٤٨} المرجع السابق، ص ٩١.

للخطاب الديني — كما سبقت الإشارة — فالسلطة الوحيدة القادرة على القيام بهذه المهمة بموضوعية مطلقة — بعيداً عن الأهواء والتحيزات الأيديولوجية — هي السلطة التي يمثلها رجال الدين، وهم ليسوا في النهاية سوى بشر لهم تحيزاتهم وأهوائهم الأيديولوجية. لكن الخطاب الديني يجفُّ من هذه النتيجة المنطقية، ولا نقول الاستنتاج، ويلجأ إلى التعمية الأيديولوجية التي تحل هذا التناقض، يقول: «ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم — هم رجال الدين — كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة، كما كان الحال فيما يعرف باسم الثيوقراطية أو الحكم الإلهي المقدس، ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة». ^{٤٩}

ولا يقف إهدار البعد التاريخي وتجاهله عند وهم التطابق بين الماضي والحاضر، بل يتجاوز ذلك إلى فهم حركة الإسلام في مرحلة النشأة في واقع المجتمع العربي. ولا نريد أن ندخل هنا في تحليل جدلية العلاقة بين الإسلام والواقع منذ اللحظة الأولى لنزول الوحي، فالخطاب الديني يبدو مدرّجاً لبعض أبعاد هذه العلاقة حين يريد إثبات واقعية الإسلام، أو مراعاته التدرج في الإصلاح والتغيير. ولكنه يتجاهل كل ذلك حين يتحدث عن علاقة المسلمين الأوائل بواقع مجتمعاتهم، فيتطابق تصويره للمسلمين في عصر الوحي مع تلك الصورة «الفانتازية» التي تعرضها المسلسلات الدينية التلفزيونية، حيث يتميّزون عن معاصريهم في كل شيء تقريباً، في الأزياء والحركات والإيماءات وفي كثير من خصائص لغتهم وطريقة نطقهم لها. إن الإسلام فيما يتصور الخطاب الديني خلع عن المسلم كل ما يربطه بواقعه «لقد كان الرجل حين يدخل في الإسلام يخلع على عتبته كل ماضيه في الجاهلية. كان يشعر في اللحظة التي يجيء فيها إلى الإسلام أنه يبدأ عهداً جديداً، منفصلاً كل الانفصال عن حياته التي عاشها في الجاهلية ... كانت هناك عزلة شعورية كاملة بين ماضي المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه، تنشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية، فهو قد انفصل نهائياً عن بيئته الجاهلية، واتصل نهائياً ببيئته الإسلامية، حتى ولو كان يأخذ من بعض المشركين ويعطي في عالم التجارة والتعامل اليومي، فالعزلة الشعورية شيء والتعامل اليومي شيء آخر». ^{٥٠}

^{٤٩} السابق نفسه، ص ٦٠.

^{٥٠} السابق نفسه، ص ١٦-٢٢.

ومن الطبيعي في مثل هذا التصور أن يرتبط بالدعوة إلى الانفصال عن الواقع واعتزاله والاستعلاء عليه، «ليست مهمتنا أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع ولا أن ندين له بالولاء، فهو بهذه الصفة — صفة الجاهلية — غير قابل لأن نتصالح معه. إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولاً لنغير هذا المجتمع أخيراً ... إن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته، وألا نعتزل نحن عن قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنتلقي معه في منتصف الطريق. كلا إننا وإياه على مَفَرِّ الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق.»^{٥١} من هذا النبع يمتَح خطاب الجماعات الإسلامية، ويتشكل سلوك أفرادها، وهكذا يعيش المسلم — بفعل هذا الخطاب — خارج التاريخ. وكما أن المسلم يستحيل أن يتصالح مع واقعه إلا بعد تغييره، كذلك الإسلام يستحيل أن يتصالح مع أي نمط من أنماط الفكر، أو أي تصور من التصورات الوضعية أيا كان، «فنظرة الإسلام واضحة في أن الحق لا يتعدد، وأن ما عدا هذا فهو الضلال، وهما غير قابلين للتلبس والامتزاج، وأنه إما حكم الله وإما حكم الجاهلية ... لم يجئ الإسلام إذن ليربت على شهوات الناس الممثلة في تصوراتهم وأنظمتهم وأوضاعهم وعاداتهم وتقاليدهم سواء منها ما عاصر الإسلام، أو ما تخوض البشرية فيه الآن، في الشرق أو الغرب سواء. إنما جاء ليُلغِيَ هذا كُلَّهُ، وينسخَه نسخًا، ويقيم الحياة البشرية على أسسه.»^{٥٢} وهكذا تتبدد واقعية الإسلام كما يطرحها الخطاب الديني ذاته، ناهيك بالعلاقة الجدلية التي يكشف عنها التاريخ بين الإسلام والواقع منذ اللحظة الأولى لنزول الوحي. وينتهي الخطاب الديني بعزل الإسلام عن الواقع والتاريخ معًا، مع أن الوحي — ومن ثم الإسلام — واقعة تاريخية.

ثانيًا: المنطلقات الفكرية

الحاكمية

كانت دعوة الإسلام في جوهرها دعوة لتأسيس العقل في مجال الفكر، والعدل في مجال السلوك الاجتماعي، وذلك بوصفهما نقيضين للجهل والظلم، وهما

^{٥١} السابق نفسه، ص ١٩، وانظر أيضًا: ص ١٦١-١٦٤.

^{٥٢} السابق نفسه، ص ١٥٠-١٥١.

ركيزتا الواقع في المجتمع العربي الذي خاطبه الوحي أولاً، كما سبقت الإشارة. وقد ظل الخطاب الديني في تاريخ الثقافة الإسلامية — بتياراته واتجاهاته المختلفة — حريصاً على نفي أي تعارض يمكن أن ينشأ — بحكم حركة الواقع المستمر وثبات النصوص — بين الوحي والعقل. واتفق الجميع تقريباً على أن النقل إنما يثبت بالعقل، والعكس ليس صحيحاً، العقل هو الأساس في تقبل الوحي، ثم كان الخلاف فيما بعد ذلك: هل يستقيل العقل بعد أن قام بدوره في إثبات النقل، أم يظل يمارس فاعليته في فهم النصوص وتأويلها، لكن هذا الخلاف ظل خلافاً نظرياً واستمر الخطاب الديني يحرص على إثبات «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» كما عنون ابن تيمية أحد كتبه الهامة، وهو الفقيه السني الأصولي المحافظ. وقد ساهم علماء أصول الدين والفقه في تأسيس مجموعة من المبادئ المهمة — كالقياس ومراعاة المقاصد والمصالح المرسلة — في مجال فعالية العقل الإنساني في فهم النصوص وتأويلها، وظلت الثقافة العربية الإسلامية حية نشطة إذا ما ظل تأسيس العقل شاغلاً الأساسي، وما دامت قائمة على «التعددية» و«حرية الفكر»، وهو ما لم يستمر طويلاً بحكم عوامل اجتماعية سياسية سنشير إلى بعضها في سياق تحليلنا.

وتعود أولى محاولات إلغاء العقل لحساب النص إلى حادثة رفع المصاحف على أسنة السيوف، والدعاء إلى «تحكيم كتاب الله» من جانب الأمويين في موقعة «صفين»، ولا خلاف على أنها «حيلة» أيديولوجية استطاعت أن تخرق باسم النص صفوف قوات الخصوم وأن توقع بينهم خلافاً أنهى الصراع لصالح الأمويين. إن حيلة التحكيم تكشف عن محتواها الأيديولوجي حين ندرك أنها نقلت الصراع من مجاله الخاص السياسي الاجتماعي إلى مجال آخر هو مجال الدين والنصوص. وقد أدرك الإمام علي ذلك وكان قوله لرجاله: «عباد الله امضوا على ححكم وصدقكم قتال عدوكم، فإن معاوية وعمرو بن العاص (وذكر أسماء أخرى)، ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن. أنا أعرف بهم منكم، قد صحبتهم أطفالاً، وصحبته رجلاً، فكانوا شرّاً أطفالٍ وشر الرجال، ويحكمهم إنهم ما رفعوها لكم إلا خديعة ودَهْنًا ومكيدة.»^{٥٢} وحين يتحول الصراع الاجتماعي السياسي من مجال الواقع إلى مجال

^{٥٢} محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٧٩م، الجزء الخامس، ص ٤٨-٤٩.

النصوص، يتحول العقل إلى تابع للنص، وتتحدد كل مهمته في استثمار النص لتبرير الواقع أيديولوجيًا، وينتهي ذلك إلى تأييد هذا الواقع من جانب مفكري السلطة والمعارضة على السواء، إذا ما تحول الصراع إلى جدل ديني حول تأويل النصوص. وبالإضافة إلى ذلك يؤدي تحكيم النصوص، في مجال الصراع الاجتماعي والسياسي إلى «الشمولية» في فعالية النصوص، حتى وصلت إلى حد الهيمنة في الخطاب الديني المتأخر، كما يبدو في مبدأ «الحاكمية» في الخطاب الديني المعاصر.

وإذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقاتل بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي، فإن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، بشكل تدريجي حتى تم القضاء على الاعتزال بعد عصر المأمون، وتم بالمثل حصار العقل الفلسفي في دوائر ضيقة، ثم جاء أبو حامد الغزالي ووجه للعقل الضربة القاضية. وليس من الغريب أن يكون العصر الذي شهد خطاب الغزالي وأنصت إليه هو عصر الانهيار السياسي والتفكك الاجتماعي وسيطرة «العسكر» على شؤون الدولة، وهو العصر الذي انتهى بسقوط بغداد والقضاء على الشكل الرمزي الأخير للدولة الإسلامية.

كانت ضربة الغزالي للعقل، كما سبقت الإشارة، من زاوية تفكيك العلاقة بين الأسباب والنتائج، أو بين العلل ومعلولاتها، وانتهى الأمر إلى حد استعداد السلاطين من جانب الفقهاء — بعد حوالي قرن من وفاة الغزالي — على كل من يتعاطى الفلسفة تعلّمًا أو تعليمًا، لأن الفلسفة «أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة. ومن تفلسف عميت عينه عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليمًا وتعلّمًا قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان ... فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم، ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض مَنْ ظهر منه اعتقاد عقائد والفلسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم، وتُمحى آثاره وآثارهم.»^{٥٤}

وهكذا ينتهي الخطاب السلفي إلى التعارض مع الإسلام حين يتعارض مع أهم أساسياته «العقل»، ويتصور أنه بذلك يؤسس «النقل»، والواقع أنه ينفيه

^{٥٤} فتاوى ابن الصلاح، ص ٣٤-٣٥، نقلًا عن مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط ٣، ١٩٦٦م، ص ٨٥-٨٦.

بنفي أساسه المعرفي. إن العودة إلى الإسلام لا تتم إلا بإعادة تأسيس العقل في الفكر والثقافة، وذلك على خلاف ما يدعو إليه الخطاب الديني المعاصر من تحكيم النصوص، مرددًا أصداء نداء أسلافه الأمويين الذي أدى إلى نتائجه المنطقية في الواقع الإسلامي.

وإذا كانت النهضة الأوروبية الحديثة قامت على أساس تحرير العقل من سلطة الاحتكام إلى النصوص التي تحتكر الكنيسة تأويلها وفهمها، فقد كان من الطبيعي أن تجد في عقلانية الثقافة الإسلامية — وهي العقلانية التي حوصرت حتى تم القضاء عليها — سندًا لتوجهاتها. ولعل هذا يفسر لنا أن مفهوم «الجاهلية» في الخطاب الديني المعاصر يمتد ليشمل كل اتجاهات التفكير العقلي في الثقافة العربية الإسلامية أو في ثقافة أوروبا على السواء. وقد مر بنا كثير من الاستشهادات التي تهاجم الشيطان الأوروبي، وترى في كل نتاج الفكر الإسلامي بعد عصر الوحي «النبع الصافي» انحرافًا عن الإسلام. وإذا كان أبو الأعلى المودودي — أحد مصادر قطب الهامة — يجمع «الجاهلية» في ثلاثة اتجاهات: هي الإلحاد، والشرك، أو الوثنية بكافة أشكالها القديمة والحديثة، والنزعة الصوفية العرفانية، فإنه يرى أن هذه الاتجاهات الثلاثة قد تسللت إلى الواقع الإسلامي — متسترة بعباءة الإسلام — بعد الخلفاء الراشدين مباشرة، وبدأت تبث سمومها في ثقافته. وانتهى الأمر — فيما يرى المودودي — «إلى تدفق خليط من الفلسفة والأدب والعلوم من اليونان والإيرانيين والهنود في التربة الإسلامية. وبذلك بدأ الخلاف النظري بين المسلمين بدأت عقائد المعتزلة والنزعات الشكية والإلحادية، وقبل ذلك أو على رأسه بدأ الاتجاه إلى الفرقة والخلاف في مجال العقائد، وأدى إلى وجود فرق واتجاهات جديدة، وبالإضافة إلى ذلك وجدت فنون الرقص والموسيقى والرسم — وهي فنون غير إسلامية — تشجيعًا من أولئك الذين كان محرمًا عليهم أن يقتربوا هذه الفنون (القبيحة)».^{٥٥}

هذا الهجوم على التفكير العقلي ورفض الخلاف والتعددية، قديمًا وحديثًا، يمثل أساسًا من الأسس التي يقوم عليها مفهوم «الحاكمية»، والأساس الثاني، والأخطر، هو وضع «الإنساني» مقابل «الإلهي»، والمقارنة الدائمة بين المنهج الإلهي ومناهج البشر. ومن

A Short History of the Islamic Revivalist Movement in Islam, trans. By: P. Al-Ash'ari, ^{٥٥}

.Islamic Publication LTD. Lahore (Pakistan), 3 Rd Ed, 1979, p. 30

الطبيعي أن تؤدي المقارنة إلى عدمية الجهود الإنسانية: «إن تجارب البشر كلّها تدور في حلقة مفرغة وداخل هذه الحلقة لا تتعداها — حلقة التصور البشري والتجربة البشرية والخبرة البشرية المشوبة بالجهل والنقص والضعف والهوى — في حين يحتاج الخلاص إلى الخروج من هذه الحلقة المفرغة، وبدء تجربة أصيلة، تقوم على قاعدة مختلفة كل الاختلاف: قاعدة المنهج الرباني الصادر من علم (بدل الجهل)، وكمال (بدل النقص)، وقدرة (بدل الضعف)، وحكمة (بدل الهوى) ... القائم على أساس: إخراج البشر من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده دون سواه»^{٥٦} ومثل هذا الفصل الكامل بين الإلهي والإنساني يتجاهل حقيقة هامة ثابتة في طبيعة الوحي الإلهي ذاته بوصفه «تنزيلًا»، أي بوصفه حلقة وصل وخطابًا يتواصل به الإلهي والإنساني، وبعبارة أخرى: إذا كان الخطاب الإلهي — المتضمن لمنهجه — يتوسل بلغة الإنسان «تنزيلًا» مع كل علمه وكماله وقدرته وحكمته، فإن العقل الإنساني يتواصل مع الخطاب الإلهي «تأويلًا» بكل جهله ونقصه وضعفه وأهوائه. لكن الخطاب الديني يتجاهل هذه الحقيقة الكبرى، ويمضي — مقتفيًا خطى سلفه الأشعري، ومكرسًا أيديولوجية مشابهة — في نفي الإنسان وتغريبه في الواقع، مفسدًا المجال لتحكم سلطوي من طراز خاص.

ولكي تتعمق الهوية بين الإلهي والإنساني تتم إعادة صياغة المفاهيم الدينية، بإعادة تأويلها، لتصب في أيديولوجية «الحاكمية»، خاصة مفاهيم «العبادة» و«الإله» و«الرب» و«الدين»، وهي المفاهيم التي أفرد لها المودودي رسالة مستقلة، طبعت طبعات عديدة في عديد من البلاد الإسلامية، كما أنها تُعد بمثابة «مانيفستو» بالنسبة لكثير من الجماعات الإسلامية.^{٥٧} ويكاد قطب أن يكون شارحًا لأفكار المودودي ومفسرًا لها، وكيفينا هنا الوقوف عند شرحه لمفهوم «الألوهية» بوصفه المفهوم المركزي الذي تتمحور عليه المفاهيم الثلاثة الأخرى. يعتبر قطب أن أهم خصائص الألوهية — بل أولى هذه الخصائص — «الحاكمية» أو «حق الحاكمية المطلقة، الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة ... وكل من ادعى لنفسه حق وضع منهج حياة جماعة من الناس، فقد ادعى حق الألوهية عليهم، بادعائه أكبر خصائص الألوهية، وكل من أقره منهم على هذا الادعاء فقد اتخذها إلهًا من دون الله،

^{٥٦} سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، سبق ذكره، ص ٨، وانظر أيضًا: هذا الدين، ص ٢٠-٢٢.

^{٥٧} المصطلحات الأربعة في القرآن، دار التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٦ م.

بالاعتراف له بأكبر خصائص الألوهية.^{٥٨} والمنهج الإسلامي على ذلك هو المنهج الذي «يقوم على إفراد الله وحده بالألوهية — متمثلة في الحاكمية — وينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية.»^{٥٩} وعدم الخضوع للحاكمية بوصفها أكبر خصائص الألوهية يعني التمرد على عبودية الإنسان لله، ولكنه تمرد يفضي به إلى الوقوع في عبودية البشر، وهي العبودية الكبرى في نظر الإسلام فيما يرى قطب، موحداً بذلك بين تأويله — وتأويل المودودي — وبين الإسلام.^{٦٠} إن الإسلام جاء في نظر الخطاب الديني ليحرر الإنسان، لكن فهم هذا الخطاب للتححر الذي جاء به الإسلام يتم اختزاله في نقل مجال الحاكمية من العقل البشري إلى الوحي الإلهي: «إن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور، أو بتعبير مرادف: الألوهية فيه للبشر في صورة من الصور، ذلك أن الحكم الذي مرد الأمر فيه إلى البشر ومصدر السلطات فيه هم البشر هو تأليه للبشر يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله.»^{٦١}

وإذا كان المنهج يرتد في النهاية إلى فهم البشر للوحي وتأويلهم له — كما سبقت الإشارة مراراً — فإن مفهوم الخطاب الديني للتححر الذي جاء به الإسلام للإنسان يتبدد كاشفاً الغطاء الأيديولوجي لمفهوم الحاكمية، بكل ما يحايثه من إلغاء لفاعلية العقل وتسليم الإنسان — مقيداً — إلى تحكم سلطوي من نمط خاص. لقد جاء الإسلام بعقيدة التوحيد تحريراً للعقل البشري من سلطة الأوهام والأساطير، وتأسيساً لحريته في ممارسة فعّاليته في الفكر والواقع الطبيعي والاجتماعي على السواء، هذا بالإضافة إلى مخاطبة هذه العقيدة — التوحيد — للواقع الاجتماعي ومساهمتها في إعادة صياغة العلاقات بين قبائل المتصارعة، وتأسيس علاقات جديدة جوهرها العدل والمساواة. لكن الخطاب الديني يختزل هذه الحقيقة، ويؤول منطوقها.

^{٥٨} هذا الدين، ص ١٥-١٦.

^{٥٩} معالم في الطريق، ص ٨١.

^{٦٠} المرجع السابق، ص ٦٢.

^{٦١} السابق نفسه، ص ٥٩.

ويُسند هذا التأويل المختزل إلى العربي المعاصر للوحي: «لا إله إلا الله كما يدركها العربي العارف بمدلول لغته: لا حاكمية إلا لله، ولا شريعة إلا من الله، لا سلطان لأحد على أحد، لأن السلطان كله لله.»^{٦٢} إن هذا التوحيد بين الألوهية والحاكمية الشاملة المطلقة في كل شئون الواقع والحياة ينتهي إلى اختزال الإنسان في بُعد «العبودية». ويعتقد الخطاب الديني أن التأكيد على هذا البُعد وحده في مسألة علاقة الإنسان بالله هو قمة التحرر التي يمنحها الإسلام للإنسان. والحقيقة أن التركيز على هذا البُعد له مردوده الخطير على مستوى علاقات الأفراد في المؤسسات الاجتماعية المختلفة من جهة، وفي علاقاتهم بممثلي السلطة — أية سلطة على أي مستوى — من جهة أخرى. ويعتمد الخطاب الديني في تكريسه لعبودية الإنسان على سلطة النصوص الدينية الكثيرة بالطبع دون إدراك أن للنصوص جميعاً — ومنها الدينية — تاريخيتها التي لا تتناقض مع الإيمان بمصدرها الإلهي، فالوحي — كما سبقت الإشارة — واقعة تاريخية، لا مجال لانتزاع لغته من سياق بعدها الاجتماعي، ولأننا سنناقش في الفقرة التالية — بتفصيل كافٍ — معضلة النص في الخطاب الديني، فعلينا أن نمضي في هذه الفقرة في تحليل ما يرتبط بمفهوم الحاكمية، ولم يبق أمامنا إلا البحث عن الأسباب الحقيقية لسيطرته على الخطاب الديني بدءاً من فترة الستينيات من جهة، والكشف عن مردوده في الواقع الاجتماعي السياسي والثقافي الفكري من جهة أخرى.

بدأ الخطاب الديني التركيز على مفهوم الحاكمية من خلال كتابات سيد قطب مفكر جماعة الإخوان المسلمين، خاصة في فترة الستينيات، وبعد الصدام الكبير الذي وقع بينها وبين السلطة السياسية، ومحاكمة أعضائها، حيث تم إعدام عدد من القيادات، وحُكم على الأعضاء بالسجن لمدد متفاوتة حسب موقعهم التنظيمي. وإذا كان الإخوان قد أنكروا — ولا يزالون ينكرون — علاقة التنظيم بحادث المنشية، بل يذهب كثير منهم إلى أن الحادث كان «تمثيلية» مدبرة من جانب السلطة السياسية لإيجاد مبرر للقضاء على نشاط الجماعة ومصادرة فكرها، فإن نشاط أعضاء الجماعة في الحقيقة لم يتوقف، بل تحول إلى «السرية». وكان سيد قطب من أعضاء الجماعة الذين خاضوا تجربة السجن، لكنه لم يتوقف عن الكتابة، ولعل هذه الفترة هي التي جعلت منه مفكر الجماعة والمعبر عن أيديولوجيتها. لذلك يميل الكثير من الدارسين إلى القول بأن التركيز على مفهوم الحاكمية

^{٦٢} السابق نفسه، ص ٢٤-٢٥.

في كتابات قطب بكل ما ترتب عليه من تكفير للمجتمع، ومحاكمة كل الأنظمة والأنساق الاجتماعية والسياسية والفكرية في تاريخ البشرية، يمكن تفسيره بالاضطهاد والتعذيب الذي عاني منه الإخوان، ومعهم سيد قطب، في السجون والمعتقلات. إنها إذن عقدة «الاضطهاد» هي التي جمعت بين قطب والمودودي، وجعلت الأول ينقل عن الثاني.^{٦٣} لكن هذا الرأي في الحقيقة يقدم تبريراً أكثر مما يقدم تفسيراً، خاصة بعد أن كشفنا في كثير مما سبق أن مفهوم الحاكمية محايت للخطاب الديني الذي ساد تاريخ الإسلام الثقافي، وأنه من ثم كامن في بنية هذا الخطاب، يتجلى حيناً ويتخفى حيناً آخر. إن عقدة الاضطهاد قد تصلح لتفسير الظواهر السلوكية عند بعض الشباب الذي حمل أفكار قطب، وتشربها داخل السجون، وخرج بعد ذلك يحولها إلى واقع ولو بالاستشهاد. وإذا جاز لعقدة الاضطهاد أن تفسر تجليّ المفهوم في خطاب قطب، فإنها لا تفسره في المصدر الذي اعتمد عليه قطب: خطاب المودودي، ويظل السؤال معلقاً ينتظر الإجابة.

ولعله من المفيد في محاولة الإجابة عن السؤال أن نرصد بعض ملامح التغير في خطاب قطب قبل انضمامه لجماعة الإخوان وبعد انضمامه لها. والقارئ لكتابي «معركة الإسلام والرأسمالية» (١٩٥٠م)، و«العدالة الاجتماعية في الإسلام» (١٩٥١م) يدرك مدى انشغال الكاتب بقضايا الواقع الملحة، ومحاولته البحث عن حلول لها في الإسلام. لكنه أيضاً — القارئ — يستطيع بسهولة أن يجد في الكتابين نفسيهما الأصول العامة التي سيطرت على خطاب قطب بعد ذلك: مثل وضع النظام الإسلامي في علاقة تعارض تام مع الثقافة الغربية، ومثل نعي الانفصام الذي وقع في الغرب بين الكنيسة والعلم، والهجوم على ممثلي الدعوة إلى التحرير الفكري والعقلي، خاصة سلامة موسى وطه حسين. لكن الأهم من ذلك أنه يرفض التراث الفلسفي العقلي في الثقافة الإسلامية، على أساس أن للإسلام فلسفته الأصلية الكامنة في أصوله النظرية والقرآن والحديث، وفي سيرة رسوله وسنته العملية. أما فلسفة ابن سينا وابن رشد وأمثالهما ممن يُطلق عليهم فلاسفة الإسلام فليست سوى ظلال للفلسفة الإغريقية لا علاقة لها حقيقة بفلسفة الإسلام. وحينما يقارن بين علماء الأصول والمذاهب الفقهية من حيث موقف كل منها من إشكالية النص وعلاقته

^{٦٣} انظر: حسن حنفي: أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة، سبق ذكره، ص ١٦٩-١٧٠.

بالمصالح المرسله نجده يقف مع المالكية لأنهم يجمعون بين المصلحة والنص، ويرفض اجتهد الطوفي لتقدمه المصالح المرسله على النص، كما يرفض موقف الشافعية الذين لا يعتدونها، لكن هذا الموقف «المعتدل» من علاقة النص والواقع سيتراجع عنه قطب بعد ذلك لحساب مبدأ أثير — سنناقشه فيما بعد — لدى الخطاب الديني المعاصر بشكل عام هو مبدأ «لا اجتهد مع النص».^{٦٤}

إذا كانت تلك هي الثوابت في خطاب قطب، فإن متغيراته تتحدد في الإلحاح على القضايا الساخنة في الواقع والتي كانت شاغل كثير من القوى السياسية والاجتماعية، بل كانت شاغل الخطاب المصري والعربي على مستوى الفكر والأدب، ناهيك بالخطاب السياسي. كانت هي قضايا: الاستعمار والإقطاع والظلم الاجتماعي والسياسي، وكان ثمة وعي بالترابط بين هذه القضايا. يقول قطب: «يدرك الاستعمار أن قيام حكم إسلامي سيرد الدولة إلى العدالة في الحكم وعدالة في المال، فيقلم أظافر ديكتاتورية الحكم واستبداد المال. والاستعمار يهيمه دائماً أن لا تحكم الشعوب نفسها، لأنه يعز عليه حينئذ إخضاعها، فلا بد من طبقة ديكتاتورية حاكمة تملك سلطات استبدادية، وتملك ثروة قومية، هذه الطبقة هي التي يستطيع الاستعمار أن يتعامل معها».^{٦٥} وتتحقق عدالة توزيع الثروة في الإسلام — فيما يرى قطب — في مجموعة من الإجراءات التي لا تتعارض مع الحكم الشيوعي أو الاشتراكي، بل إن هذه الإجراءات كفيلة أن تقدم للبشرية مجتمعاً من طراز آخر، هو المجتمع الإسلامي، الذي «قد تجد فيه الإنسانية حلمها الذي تحاول الشيوعية، ولكنها تطمسه بوقوفها عند حدود الطعام والشراب، وتحاول الاشتراكية، ولكن طبيعتها المادية تحرمه الروح والطلاقة».^{٦٦} وبصرف النظر عن ذلك الفهم السطحي القاصر لكل من الاشتراكية والشيوعية، فإن قطب لا يرى تعارضاً بينهما وبين الإسلام إلا فيما يتصل بالحقيقة في جانبها الروحي. وهذا قريب إلى حد كبير من طرح الميثاق الوطني لثورة يوليو الاشتراكية العربية، بل إن الإجراءات التي يطرحها قطب لتحقيق عدالة الثروة في الإسلام لا تختلف كثيراً عن تلك التي تحققت في مرحلة الستينيات. إن الإسلام — فيما يرى قطب — يضع في يد الدولة سلطات واسعة «لتحدد الملكيات والثروات، ولتأخذ منها

^{٦٤} المرجع السابق، ص ١٩١-١٩٧.

^{٦٥} معركة الإسلام والرأسمالية، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط ٤، ١٩٦٩م، ص ١٠١.

^{٦٦} المرجع السابق، ص ٦١، وانظر أيضاً: ص ١٠٩.

ما يلزم لإصلاح المجتمع وتدع ما يضر، ولتتحكم في إيجار العقارات، وفي نسب الأجور، ولتؤم المرافق العامة، وتمنع الاحتكار، ولتحرم الربا والربح الفاحش والاستغلال. هذا الإسلام لا يوافق الطبقات المستغلة ولا يضمن معه المستغلون البقاء»^{٦٧} ويتجاوز قطب أحياناً هذا الطرح العام ويقدم حلولاً تفصيلية، فحل مشكلة الغلاء مثلاً ميسور: «أن تتحكم الدولة في التصدير والاستيراد، وأن تشتري لحسابها كل المحصولات التي تُصدّر إلى الخارج وفي أوائلها القطن بسعر يُجزى الزراع، ثم تبيعها هي لحسابها بالأسعار العالمية، فأما الحصلة الناشئة عن الفرق، فتساهم بها في تخفيض سعر الواردات حين تباع للمستهلك، وتسد بها الفرق بين ثمن شرائها المرتفع وثمان بيعها المناسب للجماهير»^{٦٨} هذا هو الشق الأول الخاص بعدالة المال في الإسلام. أما الشق الثاني الخاص بعدالة الحكم فهو يتحقق بتطبيق مبدأ الشوري بطريقة عصرية، أي بالديمقراطية حيث الشعب هو مصدر السلطات، «فالحاكم في الإسلام يتلقى الحكم من مصدر واحد هو إرادة المحكومين، والبيعة الاختيارية هي الطريق الوحيد لتلقي الحكم، والواقع التاريخي قام على هذا المبدأ». وتتحقق البيعة بالانتخاب الحر، ولا تتحقق الحرية الحقيقية إلا بنفي الاستغلال الاقتصادي، وما يترتب عليه من قهر اجتماعي أولاً؛ «كل ما يحتمه الإسلام هو إزالة القيود التي تجعل الانتخاب غير ممثل لحقيقة الرأي في الأمة، فلا يكون الناخب تحت رحمة صاحب الأرض أو صاحب العمل أو صاحب السلطان كما هو واقع الآن»^{٦٩} كيف حدث التحول في «أولويات» الخطاب الديني عند قطب، وكيف عبّر هذا التحول عن عداء واضح لكل إنجازات يوليو — وصل إلى التجهيل والتكفير — وهي الإنجازات التي كانت مطلب ذلك الخطاب؟ ولكن علينا أن نكون على بصيرة من أن التحول كان تحولاً في «الأولويات» لا في المنطلقات، أصبحت الأولوية لقضية العقيدة — ولم تكن بالقطع غائبة — على قضية العدل،^{٧٠} وأصبح الخطاب يتضمن رفضاً قاطعاً لطرح أية اجتهادات تُقدّم على أساس أنها من قبيل التضليل عن الهدف الأسمى وهو إقرار المجتمعات البشرية بالعقيدة، وأصبح من واجب أصحاب الدعوة الإسلامية أن يرفضوا السخرية الهازلة في

^{٦٧} السابق نفسه، ص ١٠٤.

^{٦٨} السابق نفسه، ص ١١٦.

^{٦٩} السابق نفسه، ص ٧٣.

^{٧٠} انظر: معالم في الطريق، صفحات: ٢١، ٢٨-٢٩، ٣٣.

ما يسمّى الفقه الإسلامي في مجتمع لا يعلن خضوعه لشريعة الله ورفضه لكل شريعة سواها. من واجبهم أن يرفضوا هذه التلهية عن العمل الجاد، التلهية باستنابات البذور في الهواء.^{٧١} وهذه الدعوة في حقيقتها موجهة ضد فريق من علماء الدين — بعضهم كان من الإخوان — تعاونوا مع رجال يوليو، لكن الأهم من ذلك أنها تعتمد على مبدأ «الحاكمية» فلا اجتهاد ولا تشريع إلا بعد الإقرار به وسيادته بوصفه لب العقيدة وجوهرها. وكما اختفت قضية العدل الاجتماعي، أو تأجل الفصل فيها إلى ما بعد الإقرار بالحاكمية، كان من الطبيعي أن يختفي العدل السياسي نهائياً، فمفهوم الحاكمية ذاته — كما سبق أن شرحنا — ينفي التعددية الفكرية والسياسية، ويعادي الديمقراطية: «إن هناك حزباً واحداً لله لا يتعدد وأحزاب أخرى كلها للشيطان وللطاغوت».^{٧٢}

إن طرح مفهوم الحاكمية بهذه الصورة يعكس ظروفاً شبيهة بتلك التي طُرِح فيها المفهوم أول مرة مع الفارق طبعاً بين الطرفين في الزمان والمكان وتعدّد الواقع، ولكنه الصراع على سلطة الحكم، ولجوء أحد طرفي الصراع إلى نقله من إطار الصراع الأرضي إلى صراع ديني، يسمح له بتزييف وعي الناس وتخديرها للوصول إلى السلطة. ومن الخطأ البين تصور أن الصراع الذي وقع بين الإخوان والثورة كان صراعاً حول الدين أو العقيدة، بل كان صراعاً حول السلطة السياسية، أو حول الحاكمية بمعنى حكم المجتمع والتحكم في إدارة شئونه. ولم يكن موقف نظام يوليو من الإخوان موقفاً شاذاً يختلف عن موقفه من القوى الوطنية الأخرى التي اختلف معها وقهرها بعنف. إن تحول أولويات الخطاب عند قطب ناتج عن تحقيق نظام يوليو لكل مطالب الخطاب في مرحلة التقائه بالخطاب العام المسيطر لمجمل فصائل الحركة الوطنية، فكان من الطبيعي أن تفسح المجال لأسس هذا الخطاب ومنطلقاته الأساسية — والتي كانت في العمق — لتظهر على السطح. ومن اللافت للنظر أن البعد الأيديولوجي لخطاب قطب يكشف عن نفسه في جلاء لا يحتمل اللبس لدى القراءة التي تتجاوز القشرة السطحية دون أن تتعمق في الأغوار البعيدة. وقد مرّ بنا أن رفضه لتطوير الفقه الإسلامي — وهو ما اعتبره بمثابة استنابات للبذور في الهواء — كان رفضاً لتعاون فريق من العلماء مع نظام يوليو. وبالإضافة إلى ذلك فإنه يتوجه بخطابه بشكل مباشر إلى الشعارات التي صاغها النظام في مرحلة الستينيات

^{٧١} المرجع السابق، ص ٤٥.

^{٧٢} المرجع السابق، ص ١٣٦.

وهي شعارات: الحرية والاشتراكية والوحدة. وباستثناء شعار الحرية يتوجه خطاب قطب لتحطيم هذه الشعارات، نافياً عنها كل مشروعية، ما دامت لا تتأسس — في رأيه — على العقيدة/الحاكمية. إن الاشتراكية — أو العدالة الاجتماعية — والوحدة — التي تقوم على أساس القومية العربية — إن هي إلا طواغيت أرضية وأصنام جاء الإسلام ليحطمها. إن محمداً «كان في استطاعته أن يثيرها قومية عربية تستهدف جميع القبائل العربية التي أكلتها الثارات ومزقتها النزاعات، وتوجيهها وجهة قومية لاستخلاص أرضها المغتصبة من الإمبراطوريات المستعمرة، الرومان في الشمال والفرس في الجنوب.»^{٧٣} وربما قيل إنه كان في استطاعته — محمد ﷺ — أن يرفعها راية اجتماعية، وأن يثيرها حرباً على طبقة الأشراف، وأن يطلقها دعوة تستهدف تعديل الأوضاع، ورد أموال الأغنياء على الفقراء.»^{٧٤} ولأنه لم يفعل ذلك، بل أطلقها دعوة للعقيدة، فليس من حق أحد أن يفعل غير ذلك، لأن العالم يعيش في جاهلية كتلك التي جاء الإسلام ليواجهها، بل أسوأ. هذا خطاب موجه لنظام يوليو في الستينيات ولعبد الناصر تحديداً، وهو النظام الذي استدعيت مقولة «الحاكمية» لمحاربته.

ولا نحتاج في خطاب قطب إلى البحث عن مصدر مفهومه للحاكمية، فأبو الأعلى المودودي حاضر فيه بشكل لا يحتاج إلى إثبات. ومن المصدرين معاً يتلقى خطاب الجماعات الإسلامية، لا من الخوارج ولا من غيرهم، كما يوحي بذلك أحياناً ممثلو الخطاب الرسمي «المعتدل».^{٧٥} ومن الطريف أن يسكت الأزهر ورجاله ويلزموا الصمت إزاء «معالم» قطب حين صدر، ثم تتوالى الردود — بعد سجن المؤلف ومصادرة الكتاب — وتجمعها الدولة في كتاب آخر بعنوان «إخوان الشياطين»، وتتركز الردود كلها في تحميل الخوارج فكر «المعالم». وقد سبق أن بينا أن الأمويين هم الذين طرحوا مبدأ الاحتكام إلى القرآن حين رفعوا المصاحف على أسنة السيوف، وخدعوا جماهير المؤمنين الطيبين الذين أنكههم القتال، ومن يجروء على رفض الاحتكام إلى كتاب الله إلا أن يكون مظنوناً في دينه وعقيدته.

^{٧٣} السابق نفسه، ص ٢٣.

^{٧٤} السابق نفسه، ص ٢٥.

^{٧٥} انظر: يوسف القرضاوي: الصوحة الإسلامية، ص ٥٨؛ وانظر أيضاً فهمي هويدي: التدين المنقوص، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٢٤٧-٢٥٢.

وأفاق الجميع، والخوارج خاصة، على حقيقة أن تحكيم القرآن يؤدي بالضرورة إلى تحكيم الرجال. فالقرآن كما شرح لهم الإمام علي «إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال»^{٧٦} لذلك فإن مبدأ لا حكم إلا لله الذي أعلنه الخوارج وبسببه أُطلق عليهم اسم «المُحكِّمة» كان ردًّا على حكم رجال بأعيانهم في قضية محددة، هي قضية الخلاف السياسي بين الطرفين المتصارعين. وذلك ينفي عن الخوارج التشويه المتعمد الذي يمارس ضد فكرهم منذ أحقاب بعيدة في كتب الفرق والمقاتلات، وإن كان لا ينفي عنه مثاليته التي دفعت سلوكهم إلى التطرف في أحيان كثيرة. لقد كانوا على وعي بأن للنصوص مجالات فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى لا تتعلق بها هذه الفعالية، فقد سألهم ابن عباس: «ما نَقَمْتُمْ من الحَكَمين، وقد قال الله عز وجل: ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ فكيف بأمة محمد ﷺ، فقال الخوارج: قلنا: أما ما جَعَلَ حُكْمَهُ إلى الناس، وأقرَّ بالنظر فيه، والإصلاح له، فهو إليهم كما أمر به، وما حَكَمَ فأمضاه، فليس للعباد أن ينظروا فيه: حكم في الزاني مائة جلدة، وفي السارق بقطع يده، فليس للعباد أن ينظروا في هذا. قال ابن عباس: فالله يقول: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ فقالوا: أَوَتَجْعَل الحكم في الصيد، والحديث يكون بين المرأة وزوجها، كالحكم في دماء المسلمين؟! قالت الخوارج: قلنا له: فهذه الآية بيننا وبينك، أعَدَلْ عندك ابن العاص وهو بالأمس يقاتلنا ويسفك دماءنا؟! فإن كان عدلاً فَلَسْنَا بِعُدُول ونحن أهل حربيه. وقد حَكَمْتُمْ في أمر الله الرجال، وقد أمضى الله عز وجل حكمه في معاوية وحزبه أن يُقْتَلُوا أو يَرْجَعُوا، وقبل ذلك ما دعوناهم إلى كتاب الله عز وجل فأبوه، ثم كتبتُم بينكم وبينه كتابًا، وجعلتُم بينكم وبينه المِوَادعة والاستفاضة، وقد قطع الله عز وجل الاستفاضة والمِوَادعة بين المسلمين وأهل الحرب منذ نزلت براءة إلا من أقر بالجزية»^{٧٧} ولم يكن استدعاء مفهوم الحاكمية — بالمعنى الأموي لا الخارجي — في خطاب المودودي إلا في سياق الصراع على السلطة بين المسلمين والهندوس في شبه القارة الهندية عشية الاستقلال. وقد أسهم المستعمر البريطاني دون شك في تعميق الصراع حتى أصبح «انفصال» المسلمين هو الحل الأمثل، وهو حل رُوِّجَ له الدوائر الاستعمارية منذ منتصف القرن التاسع عشر.^{٧٨} وقد انقسم

^{٧٦} محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، سبق ذكره، الجزء الخامس، ص ٦٦.

^{٧٧} المرجع السابق، الجزء نفسه، ص ٦٥.

^{٧٨} Afzal. Rafique M. (ed), The case for Pakistan. National commission on historical and cultural Research, Islam Abad, Ripon Printing Press, Lahore, 1979, pp. xi-xii

المسلمون فيما بينهم، فانحازت الأقلية إلى الحل الديمقراطي، بينما أصرت الأغلبية على «الانفصال». وكان من أهم مبررات الانفصال في الخطاب الديني الدعوة إلى اعتبار الدين — لا الأرض ولا القومية ولا التاريخ أو الثقافة — أساس أي تجمع بشري. وما دام الإسلام يمثل طريقة في الحياة تغطي جميع المجالات، فمن الضروري أن يكون لمسلمي شبه القارة الهندية وطنهم المستقل حيث يمكن أن ينظموا حياتهم وفقاً لتعاليم الإسلام. وإذا كان للمودودي بعض العذر في الحكم على مجتمعه بالجاهلية تأسيساً على طبيعة العقائد الهندوسية، فإن متابعة قطب له في تجهيل مجتمعه لا تفسير لها إلا في مفهوم الحاكمية ذاته. وعلينا ألا ننسى أن المودودي — ويتابعه قطب — يحكم على كل المجتمعات والأنظمة التي لا تقر بالحاكمية بأنها مجتمعات وأنظمة جاهلية.

بقي لنا في هذه الفقرة تحليل النتائج الخطيرة — الاجتماعية السياسية بشكل خاص — التي تترتب على طرح مفهوم الحاكمية، بالإضافة إلى ما يؤدي إليه من إهدار لدور العقل ومصادرة الفكر على المستوى العلمي والثقافي. إن هذا المفهوم ينتهي إلى تكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعيةً وتخلّفاً، بل إنه ينقلب على دعائه أنفسهم إذا أتيح له أن يتبناه بعض الساسة الانتهازيين كما هو واقع الأمر في كثير من أنظمة الحكم في العالم العربي والإسلامي. وإذا كانت الديكتاتورية هي المظهر السياسي الكاشف عن مدى تدهور الأوضاع في هذا العالم، فإن الخطاب الديني يصب بمفهوم الحاكمية مباشرة في تأبيد هذا المظهر، وتأبيد كل ما يتستر وراءه من أوضاع، وذلك رغم التناقضات التي تطفو على السطح بين الحين والآخر، وهي تناقضات ترد في تقديرنا إلى تجاوز في السلوك السياسي أكثر من ارتدادها إلى خلاف في المنظور الأيديولوجي. كان الخلاف بين الإخوان ونظام يوليو في الستينيات — كما رأينا — خلافاً حول الحكم، ولم يكن الإخوان — خلافاً لكثير من القوى السياسية التي اختلفت مع النظام — يقبلون بأقل من سيطرتهم الكاملة — باسم الإسلام وتحقيقاً لحاكمية الله على شئون المجتمع. كان الانفراد بالحكم إذن هو جوهر الخلاف، وهذا ما يفسر طبيعة الصدام ومداه. هذا بالإضافة إلى أن رجال الحكم في الستينيات كانوا يدركون خطورة السماح بإثارة الحساسيات الدينية في مجتمع يتضمن أقلية مسيحية لا يستهان بها.

ومع ما أحدثه انقلاب السبعينيات من تغييرات في توجهات النظام السياسي والاجتماعي، حاول أن يُضفي على هذه التوجهات طابعاً دينياً يوحى بإلحادية سلفه في

الستينيات من جهة، ويستغل عواطف الجماهير لتبرير توجهاته المعارضة لمصالحها من جهة أخرى. لذلك لم يكن غريباً أن ترفع شعارات مثل «دولة العلم والإيمان» و«الرئيس المؤمن» وأن يسيطر على الخطاب السياسي الاستشهاد بالنصوص الدينية، وأن يشار إلى السلطة باسم «الولاية» استدعاءً لآليات اختيار الحاكم في العصور القديمة، عصور الخلافة حتى نهايتها على يد أتاتورك. وأصبح يشار إلى الجماهير باسم «شعبي» وإلى الجنود والطلاب بـ «أبنائي وبناتي». وحين تظهر بعض آبار البترول في قطعة من أرض الوطن تكون نعمة من الله على الحاكم شخصياً، وهكذا أصبح الوطن بأرضه وناسه وتراثه ملكاً للحاكم، وأصبح كل خلاف في الرأي معه خيانة للوطن، وكل نقاش لسياسته هجوماً على الوطن. ولم يقف الأمر عند هذا الحد من ابتلاع الوطن في شخص الحاكم، بل تخطى ذلك إلى مقارنة تخوم تأليه الحكم لذاته، فهو يعلن في سياق السجال السياسي: «ما يُبدّل القول لديّ». إن الحاكمية واضحة جلية لا لبس فيها ولا غموض، ولا غرابة بعد ذلك كله أن يكون كل خصوم النظام، بل خصوم الحاكم شخصياً فحسب، كفاراً ملاحدة، ولو كانوا من المشايخ وأصحاب اللحى.

لكن التعارض بين نظام السبعينيات وبين الخطاب الديني وممثليه لم يتكشف إلا في النهاية حين تبين لهم أن الدعم والتأييد الذي شملهم به النظام في بدايته كان دعماً مشروطاً بتأييده ومحاربة خصومه السياسيين والقضاء عليهم إذا أمكن. وقد أصبح معروفاً أن السماح الحكومي للجماعات الإسلامية بممارسة نشاطها، بل وتمويلها مادياً وتدريباً، في الجامعات وخارجها كان مقصوداً به تحجيم نشاط القوى السياسية الأخرى، الناصريين والشيوعيين تحديداً، التي كانت تمثل خطراً على توجهات النظام. وحين وصل الصدام إلى منطقة اللاعودة وقع الانفجار الكبير في السادس من أكتوبر، ولكنه صدام يظل — رغم دويّه الهائل — صداماً مع شخص الحاكم لا مع نظام الحكم.^{٧٩} لقد قدّم الخطاب الديني — الذي تمت صياغته في الستينيات — غطاءً أيديولوجياً جاهزاً لتحولات السبعينيات وما زال يفعل ذلك، رغم مظاهر التوتر والصدمات الأمنية. إن نظامنا السياسي الراهن يقوم على أساس احتكار سلطة الحكم، وهذا تأويله للحاكمية وفهمه لها، وهو تأويل يختلف عن تأويل الخطاب الديني، ومن هذا الخلاف يقع الصدام.

^{٧٩} انظر فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية، سبق ذكره، ص ٧٤.

إن الاتفاق بين الخطابين السياسي والديني اتفاق جوهري. وأما الخلاف فهو أمر ثانوي، فكلهما يتأسس على مفهوم واحد.

وإذا كان الخطاب السياسي في مرحلة الثمانينيات قد تغيرت نبرته قليلاً، خاصة في السنوات الخمس الأولى، فإن مضمون الخطاب لم يتغير كثيراً. كان تغير النبرة مرهوناً بحالة فقدان التوازن التي أحدثها الصدام السابق، وحين استعاد النظام توازنه، بدأ الخطاب السياسي يعاوده دأؤه القديم، وانتهت الانفراجة الديمقراطية إلى حاكمية تملك وحدها الحقائق الخافية على القوى السياسية الأخرى كلها، بما فيها تلك التي تشارك في المؤسسات التشريعية. إن دعوى احتكار الحقائق، وما يترتب عليها من دعوى احتكار القرار، تمثل الأساس النظري لمفهوم الحاكمية الديني كما شرحت من قبل. ولا يكتفي الخطاب السياسي بهذه الدعوى الخطيرة، بل يقرنها بدعوى لا تقل عنها خطورة من حيث قيام مفهوم الحاكمية عليها، تلك دعوى الصواب الدائم وعدم اقرار أي خطأ. وتتبدى هذه الدعوى واضحة في تحميل الخطاب السياسي كل أوجه القصور والعجز في سياساته، بل وكل أزمات الواقع ومشكلاته، على أكتاف المواطن العادي الذي يصفه بأنه قليل الإنتاج، كثير الاستهلاك، كثير التكاثر، عديم الانتماء، وإن يجتمع للنظام السياسي العلم التام والقدرة الشاملة والكمال الذي لا يحتمل الخطأ، في حين تتسم الجماهير بالجهل بالحقائق، والعجز والنقص، فهل يصح له أن يشرك هذه الجماهير في إدارة شئون البلاد؟ وهل للحاكمية في الخطاب الديني معنى غير هذا؟

وهذه الحاكمية المحايثة لكل من الخطابين الديني والسياسي على السواء تنتقل في الخطاب السياسي خاصة لتكون أساساً أيديولوجياً تصوغ عليه القوى الحاكمة والمسيطرة في الواقع علاقاتها بالقوى الدولية التي تساندها وتحمي ظهرها وتشاركها استغلال شعوبها. والدليل على ذلك ما دأب نظامنا السياسي على الترويج له من أن أمريكا — وحدها — تملك ٩٩٪ من أوراق اللعب في الصراع العربي الإسرائيلي، ووصلت هذه النسبة في فترة الثمانينيات إلى الاحتكار الكامل، وفقدت القوى المحلية ذلك الواحد بالمائة الذي كانت تشارك به في إدارة الصراع. وليس هذا في النهاية إلا تعبيراً عن العجز التام والتبعية المطلقة من جانب النظام في علاقته بقوى الاستغلال العالمي. وهكذا تكون الحاكمية مفهوماً ديكتاتورياً محايثاً للخطاب السياسي الرسمي في علاقته بالقوى السياسية المحلية، حيث تتحدد العلاقة من خلاله بين النظام والمعارضة من منظور أعلى/أسفل، أو سيد/عبد، على حين تتغير هذه العلاقة وتصبح أسفل/أعلى أو عبد/سيد في علاقته بالنظام العالمي. وفي كلا النمطين يقوم مفهوم الحاكمية على ثنائيات:

العلم/الجهل، والقدرة/العجز. الصراع إذن — أو بالأحرى مظاهر التوتر التي نشهدها — بين النظام السياسي ومؤسساته وبين مجمل فصائل التيارات الدينية ليس صراعاً أيديولوجياً حول الأفكار والمفاهيم، بل هو صراع حول حق تمثيل الحاكمية في إدارة شئون المجتمع، حول من ينطق باسم هذه الحاكمية ويتدرع بسلاحها، إنه صراع بين قوى سياسية متقاربة فكرياً حول السلطة والسيطرة والتحكم.

لكن طرح مفهوم الحاكمية من منظور ديني يتجاوز مجرد كونه يقدم غطاء أيديولوجياً لنظام سياسي يزعم الخطاب الديني أنه يسعى إلى تغييره بنظام إلهي يحقق للإنسان سعادة الدنيا والآخرة. إن التغطية الأيديولوجية تمثل وجهاً، ربما كان غير مقصود، من خطورة المفهوم، أما الوجه الأشد خطراً فهو الوجه المعلن المقصود. يزعم الخطاب الديني أن النظام الذي يقوم على حاكمية البشر — وهي كل الأنظمة السياسية والاجتماعية القائمة — يؤدي إلى استعباد بعضهم للبعض الآخر باحتكار حق التشريع لهم وتنظيم حياتهم، وهو الحق الذي لا يصح أن يكون إلا لله بوصفه سبحانه الخالق والرازق والمهيمن والمسيطر والعالم القادر الحكيم. إن الإنسان يجب ألا يخضع بالعبودية والطاعة والامتثال إلا لله، وما سواه من البشر الذين ينازعونه السلطان والحاكمية طواغيت جاء الإسلام ليحرر البشرية من سطوتهم وسلطانهم.

ولا خلاف أن الإسلام بالفعل حرر الإنسان من سيطرة الأوهام والأساطير على عقله، وحرر وجدانه وعقائده من كل ما يعوق حريته، لكن الخطاب الديني يصر على اختصار علاقة الإنسان بالله في بُعد واحد فقط هو العبودية، التي تحصر فاعلية الإنسان في الطاعة والإنعان، وتحرم عليه السؤال أو النقاش. ولا شك أن الإيمان يقوم على التسليم بهذه العلاقة على مستوى العقيدة، وهو المستوى القلبي الشعوري الذي لا مجال فيه للتأويل والاجتهاد، ولا مجال فيه كذلك لتدخل البشر، إنها العلاقة الذاتية الشخصية بين الإنسان وربه.

وإذا كنا سنتعرض بمزيد من التفصيل في تحليل مسألة العبودية في الفقرة التالية، فإن الذي يعنينا في سياق «الحاكمية» أن الخطاب الديني يجعلها أساساً ينسحب على مجالات التشريعات التي تحتاج في استنباطها إلى الاجتهاد والتأويل، وتحتل الخلاف بحسب اختلاف المصالح، وبحسب اختلاف العوائد والعادات كما أدرك الفقهاء. وهذا من شأنه أن يؤدي — في أحسن الفروض مع افتراض كل النوايا الحسنة في الخطاب الديني —

إلى العبودية لأحكام بعض البشر بالخضوع لاجتهاداتهم، إنه التقليد الذي نهى عنه الإسلام وحرّمه بعض الفقهاء وقارنه بالشرك. وبعبارة أخرى: إذا كان الخطاب الديني يستهدف بمفهوم الحاكمية القضاء على تحكم البشر واستعبادهم لبعضهم البعض، فإن هذا المفهوم ينتهي على المستوى التطبيقي إلى تحكيم بشر من نوع خاص، يزعمون لأنفسهم احتكار حق الفهم والشرح والتفسير والتأويل، وأنهم هم وحدهم الناقلون عن الله.

وإذا كانت حاكمية البشر يمكن مقاومتها والنضال ضدها وتغييرها بأساليب النضال الإنسانية المختلفة، واستبدال أنظمة أكثر عدالة بها، فإن النضال ضد حاكمية الفقهاء يوصم بالكفر والإلحاد والزندقة بوصفه تجديفًا وهرطقة ضد حكم الله. ويصبح المفهوم بذلك سلاحًا خطيرًا يُفقد البشر أية قدرة على تغيير واقعهم أو تعديله، لأنه ينقل مجال الصراع من معركة بين البشر والبشر إلى معركة بين البشر والله.

إن كل الثنائيات التي يتأسس عليها مفهوم الحاكمية تتأسس بدورها على ثنائيات العلم/الجهل، والقدرة/العجز، والحكمة/الهُوى، وكلها تضع الإنسان في علاقة مقارنة مع الله. ومن شأن هذه المقارنة أن تنتهي إلى نفي الإنسان، الذي لا يمكن أن يصمد أمام العلم الشامل والقدرة المطلقة والحكمة الكاملة. وبذلك يتعمق في شعور المؤمن إحساس يؤدي إلى ضياع ثقته في قدراته وإمكانياته، فيركن إلى التواكلية والسلبية. وهكذا يقدّم الخطاب الديني تبريرًا للعجز والقهر والاستغلال بتجاهل الأبعاد الاجتماعية للوجود الإنساني والتركيز على البعد الميتافيزيقي. ويتم ذلك عبر سلسلة من الوثبات تتجاهل الشروط المعقدة والعلاقات المركبة المتشابكة للواقع الاجتماعي والإنساني، تختزل الوجود الإنساني في عملية «الخلق» الأولى، الأمر الذي يؤدي إلى تأبيد الواقع الآني الزماني بإضفاء ذلك البعد الميتافيزيقي عليه. وهكذا يتم تهميد الأرض بإفراغ وعي الإنسان من كل إيجابياته، حتى يصير ريشة في مهب الريح، لتحويل الأيديولوجيا إلى واقع، وتسكين الإنسان في «جب» السلطة، أية سلطة.^{٨٠}

^{٨٠} يقول يوسف إدريس في «مفكرته» بجريدة «الأهرام» بتاريخ ١٦ / ١ / ١٩٨٩م: «إننا نريد من يحل لنا مشكلة مصر أو يجد الحل ... أما أن نحل نحن مشكلتنا بأيدينا وبأنفسنا، بقدرتنا الذاتية، بالحق ننتزعها

النص

لا يتوقف الخطاب الديني ليبذل أدنى جهد لتحديد أو توصيف المحور الأساسي لكل منطلقاته وآلياته، وقد تعمدنا حتى الآن أن نتحاشى الدخول مع الخطاب الديني في أي نقاش أو سجال حول آليات التأويل التي يصوغ من خلالها منطلقاته وآلياته بدءاً من هذا المحور. ولا حاجة بنا في هذه الفقرة أيضاً إلى مناقشة هذه الآليات ما دام النقاش هنا حول إشكالية النص لا تلك التي يطرحها الخطاب الديني أحياناً، خاصة في مجال السجال مع الجماعات الإسلامية أو مع غيرهم، بل تلك الإشكالية التي يتعمد الخطاب تجاهلها. ومن أهم الجوانب التي يتم تجاهلها في إشكالية النص الديني — ولعلها من أخطرهما على الإطلاق — البعد التاريخي لهذه النصوص، وليس المقصود بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول — ارتباط النصوص بالواقع، والحاجات المثارة في المجتمع والواقع — أو علم الناسخ والمنسوخ — تغيير الأحكام لتغير الظروف والملابسات — أو غيرها من علوم القرآن التي لا يستطيع الخطاب الديني تجاهلها، وإن كان يتعرض لها على سبيل السجال لتأكيد واقعية الإسلام في اتجاهه إلى التدرج في الإصلاح والتغيير. ولأننا سبق أن ناقشنا تلك العلوم مناقشة مستفيضة في دراسة سابقة، فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص.^{٨١}

ولا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها، الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بُعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها. ولا يعني الإلحاح على تاريخية النصوص أدنى إشارة إلى عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالتها، أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى، فالقراءة التي تتم في زمن تالٍ في مجتمع آخر تقوم على آليتين متكاملتين: الإخفاء والكشف؛ تخفي ما ليس جوهرياً بالنسبة لها — وهو ما يشير عادةً إلى الزمان

انتزاعاً، ولا ننتظر هبوط الوحي من السماء، فتلك قضية أخرى لا نحكم فيها أو نفكر فيها، أو بمعنى آخر لا نقدر عليها.» ثم يتساءل: «كيف تَكُونُ لدينا ونما هذا الشعور، الشعور المؤكد أننا دائماً أصغر وأضعف من أن نحل مشاكلنا؟» لعل في تحليلنا لمفهوم الحاكمية ما يجيب عن مثل هذه التساؤلات.
^{٨١} مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء.

والمكان إشارة لا تقبل التأويل — وتكشف عن ما هو جوهري بالتأويل. وليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة — بالمعنى التاريخي الاجتماعي — جوهرها الذي تكشفه في النص. يتفق الخطاب الديني مع بعض ما هو مطروح هنا، وإن كان يعبر عنه بلغته الخاصة التي هي في الحقيقة ترداد وتكرار للغة القدماء، ولهذا دلالة التي سنحللها بعد ذلك.

يتفق الخطاب الديني على أن النصوص الدينية قابلة لتجدد الفهم واختلاف الاجتهاد في الزمان والمكان، لكنه لا يتجاوز فهم الفقهاء لهذه الظاهرة، ولذلك يقصرها على النصوص التشريعية، دون نصوص العقائد، أو القصص. وعلى هذا التحديد لمجال الاجتهاد يؤسس الخطاب الديني لمقولة «صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان»، ويعارض إلى حد التكفير الاجتهاد في مجال العقائد أو القصص الديني.

إن النصوص، دينية كانت أم بشرية، محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها «تأسست» منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد. إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير؛ فالنصوص ثابتة في «المنطوق» متحركة متغيرة في «المفهوم»، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف.

هذا عن النصوص التي دُوِّنت وُسِّجَت منذ لحظة ميلادها، أما النصوص التي خضعت لآليات الانتقال الشفاهي — ولو لفترة محدودة كالأحاديث النبوية — فإنها تطرح إشكالية أكثر تعقيداً من جانبي المنطوق والمفهوم معاً، إذ يفقد هذا النوع من النصوص صفة ثبات المنطوق، ويصبح تحديده أمراً اجتهادياً خاضعاً بدوره لجدلية الكشف والإخفاء.

ومع هذا المستوى من التعقيد في إشكالية النص لا يكتفي الخطاب الديني بقصر الاجتهاد على شريحة رقيقة من النصوص، هي شريحة النصوص التشريعية، بل يعود فينفي الاجتهادات جملة حين يعلن «لا اجتهاد فيما فيه نص»، فيجمّد دلالة النصوص حتى في النصوص التشريعية. وسنرى في سياق هذه الفقرة أن هذه مجرد دعوى، وأن استدعاء بعض الاجتهادات القديمة وتقديمها للإجابة عن بعض القضايا المثارة في الواقع يمثل في ذاته اجتهاداً يعتمد على «كشف» رأي و«إخفاء» آخر.

وقد مرت بعض الشواهد التي تؤكد ما نذهب إليه. والأهم من ذلك أن مبدأ «لا اجتهد فيما فيه نص» يمثل في ذاته نموذجاً لهذا النمط من الاجتهاد، وهو نمط يختلف في بعض آلياته عن نمط الاجتهاد بالترجيح بين آراء القدماء والاختيار منها. إن مناقشة هذا المبدأ تكشف لنا عن الفارق بين مفهوم النص عند القدماء — وهو المفهوم الذي يخفيه الخطاب الديني المعاصر — وبين المفهوم الذي يكشف عنه المعاصرون.

أثيرَ المبدأ حديثاً على صفحات الصحف بمناسبة الاقتراح الذي اقترحه الكاتب أحمد بهاء الدين بالأخذ بالاجتهاد الفقهي الشيعي الذي تحجّب فيه البنت عن الميراث كما يحجّب الذكر في الفقه السني سواء بسواء.^{٨٢} وتوالت الردود تُبين كلها مخالفة الفقه الشيعي لصحيح النصوص، والقاعدة التي استند إليها الجميع «لا اجتهد فيما فيه نص»، وقد يضيف البعض وصفاً للنصوص المحظور فيها الاجتهاد بأنها النصوص القطعية في ثبوتها وفي دلالتها، ويرى بناءً على ذلك أن: «رأي أهل السنة لم يبنوه على اجتهد يمكن أن يتغير، إنما بنوه على نصوص قرآنية مقطوع بدلالاتها».^{٨٣} وإذا كان بعض الفقهاء قد ذهب إلى تقديم المصلحة على النص إذا تعارضاً، وذلك تأسيساً على مفهوم «المقاصد الشرعية»، فإن شيخ الأزهر يرى الأولوية للنصوص على المصالح، فلا ينبغي في رأيه «إطلاق القول بأن الاختيار للمجتمع يكون في هذا العصر للمصلحة؛ إذ النظر في المصلحة لا يكون مع وجود النصوص. والمصلحة التي تغيها شرع الله هي التي لا تتنافى مع مقاصد الإسلام، والمستقر من أحكامه. والقرآن قد قطع في أمر الاجتهاد بالدعوة إلى الاتباع في أمر التشريع والطاعة للنصوص».^{٨٤} ويبدو سيد قطب في خطابه أحياناً مدرّكاً لجانب من تاريخية النصوص الدينية. ويبني على ذلك أمرين؛ الأول: أن منهج الإسلام منهج حركي يستجيب للمتغيرات، ويتحرك معها، والأمر الثاني — وهو يترتب على الأول: أن الاجتهاد النظري في مجتمع لا يقر بالحاكمية ولا ينفذ أحكام الشريعة بمثابة استنبات للبذور في الهواء. يقول وهو بصدد تفنيد آراء من يذهبون إلى أن مبدأ الجهاد في الإسلام مبدأ دفاعي عدواني: «والذين يسوقون النصوص القرآنية للاستشهاد بها على منهج هذا الدين في الجهاد ولا يراعون

^{٨٢} انظر عموده اليومي «يوميات» بجريدة «الأهرام»، ٢٨/١٢/١٩٨٨ م.

^{٨٣} الصفحة الدينية بجريدة «الأهرام»، بتاريخ ٢٧/١/١٩٨٩ م.

^{٨٤} المرجع السابق.

هذه السمة (الواقعية الحركية) فيه لا يدركون طبيعة المراحل التي مر بها هذا المنهج، وعلاقة النصوص المختلفة بكل مرحلة منها، الذين يصنعون هذا يخلطون خلطاً شديداً، ويلبسون هذا المنهج لباساً مضللاً، ويحملون النصوص ما لا تحتمله من المبادئ والقواعد النهائية. ذلك أنهم يعتبرون كل نص كما لو كان نصاً نهائياً، ويمثل القواعد النهائية لهذا الدين.^{٨٥} لكن هذا الإدراك لتاريخية النصوص، ومن ثم لانتفاء صفة «النهائية» عن القواعد التي تقررها، لا يتجاوز إطار «مناسبات النزول» و«النسخ» وإن كان يعبر عن نفسه بلغة مغايرة للغة علماء الدين. لغة توهم بطرح الجديد، ولا جديد في الحقيقة. إن الاجتهاد عند قطب لا يلتزم بالمجالات التي سكنت عنها النصوص فقط، بل يجب أن يتبع آليات الاجتهاد التقليدية لا يخرج عنها: «فإن كان هناك نص فالنص هو الحكم، ولا اجتهاد مع النص. إن لم يكن هناك نص فهنا يجيء دور الاجتهاد، وفق أصوله المقررة في المنهج ذاته، لا وفق الأهواء والرغبات ... والأصول المقررة للاجتهاد والاستنباط مقررة كذلك ومعروفة وليست غامضة ولا مائعة.»^{٨٦} وحين يثير الكاتب سؤال: «أليست مصلحة البشر هي التي تصوغ واقعهم؟» لا يتردد في الإجابة مستشهداً بالنصوص على علم الله وجهل البشرية: «إن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله، كما أنزله الله، وكما بلغه رسول الله.»^{٨٧} وهكذا يرى الخطاب الديني أن النصوص الدينية بيئة بذاتها، ناطقة عن نفسها، هذا رغم أنه على المستوى النظري — خاصة حين يحاور الشباب — يبدو مدرّكاً للفواصل الزماني واللغوي بين عصر النص وبين العصور التالية، وما يثيره ذلك وحده من إشكاليات في الفهم والتأويل تؤدي إلى خلافات لا مجال لتجنبها.^{٨٨}

والفواصل الزماني على أهميته وأهمية الإشكاليات التي يثيرها ليس هو المشكل الوحيد، فاللغة في النصوص — ولو كانت معاصرة للقارئ — ليست بيئة بذاتها، إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص، ومن ثم في إنتاج دلالاته. ولعله من قبيل التكرار المهم أن نستدعي قول الإمام علي: «القرآن حمّال أوجه» أو نستدعي قوله الذي سبق الاستشهاد به: «القرآن خط مسطور

^{٨٥} معالم في الطريق، ص ٥٧.

^{٨٦} المرجع السابق، ص ٩٥.

^{٨٧} المرجع السابق، ص ٩٦.

^{٨٨} يوسف القرضاوي: الصحو الإسلامية، ص ٨٩-٩٠.

بين دَفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال.» ولكن الخطاب الديني «يخفي» من التراث هذا الجانب المهم والخطير في فهم طبيعة النص، وهو الفهم الذي سمح بالتعددية، ومنح الثقافة الإسلامية طابعها الحيوي الذي ظل مستمرًا حتى توارى هذا الفهم مفسحًا المجال لفهم آخر يجمّد دلالة النصوص في قوالب جامدة. هذا الفهم الأخير، أو بالأحرى تجميد الفهم، هو منطلق الخطاب الديني المعاصر، وهو الجانب الذي «يكشف» عنه من التراث، وهذا هو الموقف التأويلي الذي أشرنا إليه من قبل. إن مفهوم التراث للنص مخالف لمفهوم خطابنا الديني، وحين يقول العلماء: «لا اجتهاد فيما فيه نص» فإنهم يعنون شيئاً آخر غير ما يعنيه الخطاب الديني.

لم يكن القدماء يشيرون إلى القرآن والحديث باسم النصوص، كما نفعل في اللغة المعاصرة، بل كانوا في العادة يستخدمون دوالاً أخرى كالكتاب والتنزيل والقرآن للدلالة على النص القرآني، وكانوا يستخدمون دوالاً مثل الحديث أو الآثار أو السنة للإشارة إلى نصوص الحديث، وكانوا يشيرون إليهما معاً باسم الوحي أو النقل. وكانوا حين يشيرون إلى «النص» فإنما كانوا يعنون به جزءاً ضئيلاً من الوحي، أو بعبارة أخرى ما لا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى والدلالة بحكم بنائه اللغوي. إنه — بلغة الإمام الشافعي — ما يكون «مستغنى فيه بالتنزيل عن التفسير»، وما لا ينطبق عليه وصف الوضوح الدلالي الذي لا يحتاج معه إلى تفسير فليس نصاً، ولذلك لا بد من الاستنباط والاستدلال في فهم ما ليس بنص في كتاب الله، وهكذا يحدد الإمام الشافعي الفرق بين النص والمحكم في القرآن.^{٨٩} والعودة إلى معاجم اللغة تفيد في التعرف على الدلالة المركزية للفظ وإن كانت لا تفيد كثيراً في إبراز الكيفية التي تطورت بها تلك الدلالة، ويبدو من أمثلة الاستخدام الواردة في «اللسان» أن الدلالة المركزية هي الإظهار كما يتبين من النماذج التالية:

(١) نصّت الظُّبية جيدها = رفعته.

نصّ الدابة = رفعها.

(٢) النص والتنصيص = السير الشديد.

نص الأمور = شديدها.

^{٨٩} انظر: الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، ص ١٤ و ١٩ و ٢١ و ٢٢.

قال الشاعر:

ولا يستوي عند نصِّ الأمو رِ باذلُ معروفه والبخيل

(٣) نص الرجل = سألَه عن شيء حتى يستقصي ما عنده.
بلغ النساءُ نص الحقائق = سن البلوغ.

هذه الدلالات الثلاث، الرفع والشدة والبلوغ، متضمنة في دلالة «الإظهار»؛ لأن من ينص الناقه أو الدابة يرفع عنقه فيظهره، وكذلك استقصاء ما عند الإنسان بالسؤال إنما هو إظهار له من كمونه في نفس صاحبه، ولا بد أن يكون معنى الشدة — المعنى الثاني — نوعاً من التطور الدلالي عن المعنى الأول — الرفع — لأن الراكب إذ ينص دابته — يرفع عنقه — فإنما يفعل ذلك لكي يحثها على السير، فيستخرج منها أقصى سرعتها، فإذا ارتفع عنق الناقه سارت سيراً شديداً، كما يقول أبو عبيدة. وتحديدنا للدلالة المركزية بالإظهار يؤكد أنها الدلالة الحسية الباقية في لغتنا المعاصرة، كما في استخدامنا لكلمة «المنصة» بمعنى المكان المرتفع الظاهر، وهو المعنى نفسه في الاستعمال القديم، فالمنصة «ما تَظْهَرُ عليه العروس لُتْرى». ولعله من هذه الدلالة المركزية الحسية حدث التطور الدلالي، فأصبح النص يعني الإسناد في علم الحديث: «قال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلاً أنصَّ للحديث من الزُّهري»، يقول ابن الأعرابي: «النص: الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والنص: التوقيف، والتعيين على شيء ما.»

الإسناد والتوقيف والتعيين دلالات يجمعها ويضمها «التحديد» على مستوى الدلالة المعنوية كما أن «الإظهار» هو مركز المعنى على مستوى الدلالة الحسية، وتداخلت الدلالتان، أو بالأحرى تداخل المستويان، في صياغة مفهوم للنص في التراث، ولكن التعدد الذي شهدته الثقافة الإسلامية كان له تأثيره في تحديد ما هو نص لا يقبل التأويل، وما ليس بنص يتحتم تأويله، وقد دار الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة بشكل خاص حول «المحكم والمتشابه»، حيث اعتبر كل فريق أن ما يُسند موقفه الفكري محكماً (نصاً) وما يُسند موقف الخُصم متشابهاً (ليس بنص)، وقد سبق أن ناقشنا هذا الخلاف في دراسة سابقة،^{٩٠} لذلك يكفي هنا الاستشهاد بمثال واحد من تفسير الزمخشري وتعليق ابن

^{٩٠} التفسير العقلي للقرآن: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت، ط٢،

١٩٨٣م، ص ١٦٤ وما بعدها.

المنير السُّنِّي عليه، لاستخدامهما معاً لمفهوم «النص» لا «المحكم والمتشابه» في خلافهما. يقول الزمخشري: «وقد نص (الله) على تنزيه ذاته بقوله: ﴿وَمَا أَنَا بِظِلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾، ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾، ونظائر ذلك مما نطق به التنزيل.»^{٩١} وهذه الآيات مما يعتبره المعتزلة من المحكم (النص) الدال على العدل الإلهي، ويوردها الزمخشري وهو بصدد تأويل الآية السابعة من سورة البقرة ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً، وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، وهي من الآيات المتشابهات عند المعتزلة، بسبب ما يوهمه ظاهرها من أن الله هو الذي يسبب الكفر ثم يعاقب عليه. ويعترض ابن المنير على تأويل الآية، لأنها من منظور أهل السنة نص لا يحتمل التأويل، ويتهم الزمخشري بأنه «نزل من منصة النص إلى حضيض تأويله ابتغاء الفتنة ... فإن الختم فيها (الآية) مسند إلى الله تعالى نصاً.»^{٩٢}

ولا يقتصر استخدام النص بهذا المعنى على فرق المتكلمين والفقهاء، بل يكاد يكون سائداً في دوائر الخطاب الديني في التراث، فهذا ابن عربي يفرق في استخدام الفعل «كان» بين دلالته على الزمن الماضي وبين دلالته على مجرد الوجود، ويقارن بينه وبين كلمة «الآن» التي تدل في كل سياق ترد فيه على الزمن، ويقرر بناء على ذلك أن كلمة «الآن» نص في وجود الزمان، وليس الفعل «كان» كذلك بسبب احتماليته.^{٩٣} وإذا كان النص هو الدال دلالة قطعية لا مجال فيها لأية درجة من الاحتمالية، فإن النصوص عزيزة نادرة، خاصة في مجال الشريعة، «وما ثم نص يُرجع إليه لا يتطرق إليه الاحتمال.»^{٩٤} وعلى أساس من الندرة الناتجة عن الطبيعة الاحتمالية للغة فإن الحل الصوفي للتغلب على هذه الإشكالية يكمن في التجربة الصوفية ذاتها، تجربة الاتصال بمصدر التشريع والأخذ عنه مباشرة، فأهل الله هم فقط هم القادرون على الاطلاع على الشريعة المحمدية من حيث «لا

^{٩١} جار الله الزمخشري: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، الجزء الأول، ص ٥٠.

^{٩٢} ابن المنير: الانتصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال. على هامش الكشف، ص ٤٩.

^{٩٣} محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، الجزء الثاني، ص ٦٩٢. وعلى أساس هذه التفرقة ينفي ابن عربي الدلالة الزمانية لكل ما ورد في القرآن من آيات يقع فيها اسم الجلالة — نحوياً — اسماً لـ «كان».

^{٩٤} المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٦٤.

تعلم العلماء بها، فإن الفقهاء والمحدثين الذين أخذوا علمهم ميتاً عن ميت إنما المتأخر منهم على غلبة الظن؛ إذ كان النقل شهادةً والتواتر عزيزاً. ثم إنهم إذا عثروا على أمور تفيد العلم بطريق التواتر لم يكن ذلك اللفظ المنقول بالتواتر نصّاً فيما حكموا فيه فإن النصوص عزيزة، فيأخذون من ذلك اللفظ بقدر قوة فهمهم فيه، ولهذا اختلفوا. وقد يمكن أن يكون لذلك اللفظ في ذلك الأمر نص آخر يعارضه ولم يصل إليهم. وما لم يصل إليهم ما تعبدوا به، ولا يعرفون بأي وجه من وجوه الاحتمالات التي في قوة هذا اللفظ كان يحكم رسول الله ﷺ المشرع، فأخذه أهل الله عن رسول الله ﷺ في الكشف على الأمر الجلي والنص الصريح في الحكم، أو عن الله بالبينّة التي هم عليها من ربهم، والبصيرة التي بها دعوا الخلق إلى الله.^{٩٥}

وليس الحل الصوفي لإشكالية النصوص وندرتها هو الهام هنا، إنما الأساسي والجوهري من منظور هذه الدراسة هو مفهوم النص الذي يتفق عليه الصوفية — وابن عربي بصفة خاصة — مع غيرهم من اتجاهات التراث. ولا يختلف علماء القرآن المتأخرون عن أقرانهم المتقدمين، وإن كانوا يناقشون الإشكالية من منظور «العام والخاص» في دلالة النصوص. وقد يكون تخصيص الدلالة من داخل البنية اللغوية للنص، ولا ينكشف إلا بالتحليل (الاجتهاد)، وقد يكون تخصيص دلالة النص من نص آخر (نستعمل النص هنا بالمعنى المعاصر) فالاجتهاد في الجمع بينهما ضروري. وهكذا تكون النصوص (بالمعنى التراثي) عزيزة ونادرة: «ما من عام إلا ويُتخيل فيه التخصيص، فقلوه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾، قد يخص منه غير المكلف، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ خص منها حالة الاضطرار، ومنه السمك». يختلف العلماء في تحديد العام والخاص. كما اختلف المتكلمون في تحديد المحكم والمتشابه، وما يورده الزركشي على أنه من العام، يرى السيوطي أنها نماذج في غير الأحكام الفرعية التي يندر فيها العموم، ولا يجد السيوطي آية من هذا النوع على عمومها — أي دون تخصيص في دلالتها — إلا قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾.^{٩٦}

^{٩٥} المرجع السابق نفسه، ص ١٨٩.

^{٩٦} السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ٣، ١٩٥١م، الجزء الثاني، ص ١٦؛ انظر أيضاً: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٢، دت، الجزء الثاني، ص ٢١٧.

وينتهي علماء القرآن إلى أن ما تضمنه القرآن ينقسم — طبقاً لدرجات الوضوح الدلالي — إلى أربع درجات، هي بالترتيب التالي:

- (١) الواضح الذي لا يحتمل إلا معنىً واحداً، وهو **النص**.
- (٢) الذي يحتمل معنيين لكن أحدهما هو المعنى الراجح (الأقوى) والآخر معنىً مرجوح (محتمل)، وهذا هو **الظاهر**.
- (٣) الذي يحتمل معنيين كلاهما يساوي الآخر في درجة الاحتمال، وهو **المجمل**.
- (٤) الذي يحتمل معنيين غير متساويين في درجة الاحتمال، ولكن المعنى الراجح (الأقوى) ليس هو بالمعنى القريب (الظاهر) كما في الثاني، بل الراجح هو المعنى البعيد، وهذا النوع هو **المؤول**.^{٩٧}

إذا كان هذا هو مفهوم النص في التراث، وهو مفهوم مغاير لمفهومنا، فإن الخطاب الديني حين يرفع في وجه العقل والاجتهاد مبدأ: «لا اجتهد فيما فيه نص» يقوم في الحقيقة بعملية خداع أيديولوجي مأكرة؛ لأنه لا يعني بالنص ما يعنيه التراث، وهو الواضح الجلي النادر. فإذا أضفنا إلى ذلك أن تحديد ما هو نص والتفرقة بينه وبين ما ليس كذلك أمر خاضع للخلاف والاجتهاد في تاريخ الثقافة الإسلامية، أدركنا حجم الخدعة ومداها. إن الخطاب الديني المعاصر لا يكتفي بتثبيت النص وسلبه حركته بالخلط بين المفهوم الحديث والمعنى القديم لكلمة «النص»، بل يسعى لتثبيت دلالة بإعلان نفي الاجتهاد، مفسحاً المجال لنفي التعدد وتثبيت الواقع طبقاً لما يطرحه هو من آراء واجتهادات. إن القرآن — محور حديثنا حتى الآن — نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني يصبح «مفهوماً» يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالاته. إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني «يتأنسن». ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلا ما ذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان

^{٩٧} السيوطي: المرجع السابق، الجزء نفسه، ص ٤.

المتغير والنسبي.^{٩٨} النص منذ لحظة نزوله الأولى — أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي — تحول من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً)؛ لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية. إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك من حيث إنه يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغير، حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول. إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً، والتركيز على حقيقة كونه نبياً.

وإذا كان النص القرآني يثير الإشكاليات السابقة كلها رغم ثبات منطوقه، فإن نصوص الأحاديث النبوية تثير إلى جانب الإشكاليات السابقة إشكالياتها الخاصة؛ وذلك لأنها لم تدوّن إلا متأخرة، وخضعت من ثم لآليات التناقل الشفاهي، الأمر الذي يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية من حيث إنها رويت بالمعنى لا بلفظ النبي، وإذا كانت الأحاديث ذاتها، أي كما نطق بها النبي بلغته وألفاظه، نصوصاً تفسيرية لنوع من الوحي مغاير في طبيعته لوحي السنّة، فإن الأحاديث التي بين أيدينا تكون في حقيقتها تفسيراً للتفسير.^{٩٩} فإذا أضفنا إلى ذلك ما هو معروف من أسباب وملابس كثيرة أدت إلى الزيادة في جسد الحديث بالوضع والانتحال، واختلاف علماء الحديث بينهم في المعايير التي يصححون الأحاديث على أساسها، أدركنا تعقد حركة هذه النصوص في الواقع الإنساني الاجتماعي. والخطاب الديني المعاصر يبدو من أجل ذلك أقل تشدداً ويسمح ببعض الاجتهاد والخلاف حول دلالة هذا النوع من النصوص، خاصة إذا كان خلافاً في الفروع: «ذلك أن أسباب الخلاف قائمة في طبيعة البشر وطبيعة الحياة، وطبيعة التكليف، فمن أراد أن يزيل الخلاف بالكلية، فإنما يكلف الناس والحياة واللغة والشرائع ضد طبائعها.»^{١٠٠} وفي

^{٩٨} «النص الخام» مفهوم يطرحه حسن حنفي كثيراً في كتاباته، ويعني به: النص بمعزل عن أي تأويل أو تفسير، وهي حالة افتراضية محضة، لا تختلف كثيراً عن حالة النص الميتافيزيقية.

^{٩٩} في التفرقة بين نمطي الوحي، وحي القرآن وحي الحديث، انظر: ابن خلدون: المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ص ٩٨-٩٩.

^{١٠٠} يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية، ص ١٦٢.

مجال النقاش والسجال مع الشباب تُثار بعض إشكاليات النص الذي يُفهم على ظاهره دون اجتهاد أو تأويل، إذ يُشترط في مثل ذلك النص: «أن يكون صحيحًا مسلمًا به عند الجميع، ولا بد من أن يكون صريح الدلالة على المعنى المراد، ولا بد من أن يسلم من مُعارض مثله أو أقوى منه من نصوص الشريعة الجزئية أو قواعد الكلية. قد يكون النص صحيحًا عند إمام، ضعيفًا عند غيره، وقد يصح عنده ولكن لا يسلم بدلالته على المراد، فقد يكون عند هذا عامًّا وعند غيره خاصًّا، وقد يكون عند إمام مطلقًا، وعند آخر مقيدًا، وقد يراه هذا دليلًا على الوجوب أو الحرمة، ويراه ذلك دليلًا على الاستحباب أو الكراهية. وقد يعتبره بعضهم محكمًا ويراه غيره منسوخًا، إلى غير ذلك من الاعتبارات.»^{١٠١} ولكن هذه الرؤية لمعضلة النص في الأحاديث تظل تظل من منظور القدماء وتثير نفس أو بعض إشكالياتهم، دون أن تتجاوز إطار هذه الرؤية، ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا:

إن منظور القدماء كان أكثر اتساعًا من جهة أنهم لم يوقفوا عملية فرز جسد الحديث، بالحذف والإضافة، طبقًا لمعايير اجتهادية إنسانية/اجتماعية بالضرورة، إن وقف هذه العملية المهمة وتثبيت نص الحديث في الصحاح الخمسة — أو الستة — وعلى رأسها البخاري ومسلم، هو في حقيقته تثبيت للواقع عند رؤى واجتهادات عصور بعينها، وهو يصب في نفس أيديولوجية وقف الاجتهاد في النص القرآني. إن معايير السلف في نقد الأحاديث وفي التمييز بين الصحيح والضعيف والمنحول كانت محكومة دون شك بأطر معرفية زمانية نسبية محدودة، لا ترقى إلى مستوى المعايير الموضوعية النهائية، كما يتوهم البعض. الحديث نص متحرك قابل للتجدد عن طريق استمرار عملية الفرز قبولًا ورفضًا بناء على معايير اجتهادية وإنسانية، أي طبقًا لفكر إنساني متطور بطبيعته، ومرتبطة بظروف الزمان والمكان والواقع الذي ينشئه، هذا من حيث هو نص خام قبل أن يواجهه العقل بالفهم والتفسير والتأويل، فهو نص تكون وما زال يتكون من خلال آليات العقل الإنساني منذ اللحظات الأولى للنطق به، والمسافة التي تفصله عن المقدس مسافة شاسعة يكاد معها يكون نصًا إنسانيًا.

^{١٠١} المرجع السابق، ص ١٦٤.

ولكي تتضح هذه القضية بشكل أعمق يتعين علينا أن نتعرض بشكل عام للآليات العامة للفرز والتصحيح التي طُبقت على جسد الحديث، وهو ما يُطَلَق عليه مصطلح «الرواية» تمييزاً له عن مصطلح «الدراية» الذي يركز على الأحكام والتعريفات. وجدير بالذكر أن الأحكام والتعريفات فرع على شروط الرواية ومعرفة أحوال الرواة، أي إن الرواية بالمعنى الاصطلاحي — لا بمعنى عملية النقل ذاتها — هي أساس الدراية التي تتعلق بالحكم على المتن، وتهتم الرواية بدراسة جانب السند من زاويتين: الزاوية الأولى الاتصال والانقطاع بين الرواة الذين نقلوا متن الحديث من عصر النبوة إلى آخر الرواة في سلسلة الإسناد، وهذا عمل توثيقي في المقام الأول لأنه يهتم بالتأكد مما إذا كان كل راوٍ من الرواة قد عاصر الراوي الذي ينقل عنه الحديث، والأهم من ذلك أن يكون قد لقيه لقاءً مباشراً وفي سن النضوج التي تسمح له بالأخذ والرواية، وأن يكون الأخذ مشافهةً لا نقلاً عن صحيفة أو ما شابهها، إلى آخر تلك الشروط التوثيقية. والشروط نفسها لا بد من توافرها في الراوي التالي، وعدم توافرها في أحد الرواة يعني ضعفاً في سلسلة الإسناد يؤدي إلى تضعيف الحديث، فإذا كان ثمة فاصل زمني طويل بين راويين كان معنى ذلك أن راوياً قد سقط من الإسناد ويكون إسناداً منقطعاً يترتب عليه أحياناً رفض الحديث ما لم يوثَّق برواية أخرى متصلة.

أما الزاوية الثانية من دراسة السند فتهتم بالتحقق من المؤهلات العلمية والأخلاقية لكل راوٍ على حدة. وهو ما يُعرف بالجرح والتعديل، وهي مؤهلات كثيرة أهمها أن يكون الراوي حافظاً — أي لا ينسى — أميناً لا يكذب ولا يدلس، ثقةً في دينه وخلقه.

ولم يكن علماء الحديث، بحكم غلبة الطابع النقلي التوثيقي على عملهم، وبحكم الارتباط بين أغلبهم وبين جهاز السلطة في أكثر العصور، يتمتعون باتساع الأفق العقلي القابل للخلاف والنقاش مثل المتكلمين أو الفقهاء أو علماء القرآن، بل كانوا أقرب إلى الوعاط في تصور الحقيقة، وفي التعصب ضد أي اجتهاد ليس له سند مباشر من النقل، لذلك ليس غريباً في كتب علم الرجال أن يُستبعد من مجال الرواة العدول كل من كان من أصحاب المقالات، وهو توصيف لكل الفرق، عدا تلك التي تعاطف معها المحدث، ومن السهل على من يقرأ هذه الكتب أن يلاحظ تناقض الأحكام على الراوي الواحد، فبينما يوثقه البعض يرى آخرون أنه مدلس كذاب، وإذا وصفه البعض بالحفظ والاستيعاب نجد البعض الآخر يضعه في دائرة المغفلين الذين يغلب عليهم النسيان، وليست تلك الأحكام المتناقضة ناشئة عن الحب والكراهية، أو الإعجاب والاحتقار، بل ناشئة عن

اختلاف المعايير نتيجة لاختلاف المواقف الأيديولوجية. لن نشير هنا لرفض علماء السنة لروايات الشيعة، ولا لرفض علماء الشيعة روايات أهل السنة، وهو شديد الدلالة في ذاته، إنما تشير إلى رفض كل فرقة من فرق السنة روايات أتباع الفرق الأخرى.

ثم استأثرت إحدى الفرق باسم «أهل السنة والجماعة» واحتكرته لنفسها بتأييد من سلطة الدولة بعد القضاء على الاعتزال، وأصبحت هي الحَكَم والفيصل في قبول المرويات أو رفضها، بل واكتسبت بحكم تأييدها للسلطة السياسية والتمتع بحمايتها سلطة مرجعية في كل ما يتعلق بشئون الدين والعقيدة.

إذا انتقلنا من فحص السند إلى فحص المتن — علم الدراية — دخلنا دخولاً مباشراً في قلب آليات الاجتهاد، فالمتن إنما يكون صحيحاً إذا لم يتضمن في دلالته أدنى تعارض مع المبادئ العامة للشريعة ومقاصدها الكلية كما تُستخرج من القرآن. هنا يعتمد الاجتهاد على المقارنة بين نص في حالة فحص وفرز وبين نص آخر موثوق في صحة منطوقه ثقة مطلقاً، ولكن هذه المقارنة لا تتم بالطبع على مستوى المنطوق، بل على مستوى الدلالات والمعاني. وهكذا تتداخل إشكاليات نصوص الحديث بالإشكاليات التي حللناها عن النص القرآني، وترتد الفعالية كلها للعقل الإنساني المرهون بأفاق الزمان والمكان، إنها عملية معقدة تكشف زيف مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص»، فالاجتهاد — كما رأينا — هو الوجه الآخر للنص، الوجه الذي بدونه يتوقف عن أن يكون نصاً لغوياً دالاً ويتحول إلى أيقونة للزينة والتبرك، وهو أمر وقع بالفعل في ثقافتنا. الاجتهاد — على عكس ما يعلن الخطاب الديني — هو الطريق الوحيد للإفصاح عن دلالة النص الأولي الرئيسي — القرآن — وهو الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى إكساب النصوص الفرعية — الأحاديث — مشروعية الوجود ذاتها. الاجتهاد إذن لا يكون إلا في النصوص، وما سوى النصوص من مجالات يحتاج إلى الإبداع لا مجرد الاجتهاد، وإلى الاكتشاف لا مجرد ترديد أقوال القدماء.

إن تركيز الخطاب الديني على حاكمية النصوص في مجالات الواقع والفكر كافة، مع ما يعلنه من قَصْر الاجتهاد على الفروع دون الأصول، ومع تحديد مجال الاجتهاد في النصوص الفرعية — الأحاديث — دون النص الأساسي — القرآن — يؤدي إلى تحديد كل من النص والواقع معاً، فإذا أضفنا إلى ذلك أن ما يطرحه الخطاب الديني أحياناً من اجتهادات لا يخرج عن مجال الترجيح بين آراء الفقهاء واجتهاداتهم واختيار بعضها، أدركنا أن هذا الخطاب في الواقع يريد أن يرتد بالمجتمع إلى الخلف لا أن يحقق تقدمه كما

يزعم. والماضي الذي يريدنا أن نرتد إليه ليس الماضي الذي كان مزدهراً بالحيوية الفكرية والعقلية، التي تؤمن بالتعدد وتحتل الخلاف، بل الماضي الذي ارتضى التقليد بدلاً عن الاجتهاد، واكتفى بالتكرار بدلاً عن الإبداع. ولا يظهر الماضي الجميل حين يظهر في هذا الخطاب إلا في معرض التفاخر والزهو على العقل الأوروبي وحضارته المادية التي أقامها على ما استفاده من العقل الإسلامي، كما مر بنا في سياق تحليلاتنا. وأخيراً ينتهي الخطاب الديني إلى الانغلاق في دائرة النصوص بعد أن جمدها وقضى على حيويتها، ويصدق قول القائل: «احتمينا بالنصوص فدخل اللصوص»^{١٠٢}، وذلك حين يقضي على أهم وأخطر ما أقره الفقهاء من مبادئ عقلية: المصالح المرسله والمقاصد الكلية، فيعيدها إلى النصوص مرة أخرى، وبالمفهوم الذي يطرحه لها، مع أنها مبادئ لتأويل النصوص.

الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً، والواقع أخيراً.

وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة؛ يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي، الأمر الذي يفسح المجال لتساؤلات عقيمة عن طبيعة النص هناك، وعن شكله ونمط الخط المكتوب به، وهل تنطقه الملائكة بالعربية أو غيرها، إلى آخر ذلك من أسئلة عقيمة يمتلئ بها الخطاب الديني الإعلامي بشكل خاص، ويتحول الواقع إلى أسطورة نتيجة لتثبيت المعاني والدلالات وإضفاء طابع نهائي عليها تأسيساً على مصدرها الغيبي، ثم محاولة فرض المعنى الثابت الأزلي المفترض على الواقع الاجتماعي الإنساني، والنتيجة الحتمية لذلك إهدار النص والواقع معاً واستبدال الأسطورة بهما، وهكذا يحكم علينا الخطاب الديني أن ندور حول أنفسنا في دائرة مفرغة، ويقضي من ثم بكيفية حادة على إمكانات استقطار الدلالات الممكنة والملائمة لوضعنا التاريخي والاجتماعي.

يتجلى هذا الدوران في الدائرة المغلقة في طبيعة مفهوم الحاكمية ذاته، فهو مفهوم يعتمد الخطاب الديني في طرحه على سلطة النص، حيث يتم الاستشهاد من آيات القرآن

^{١٠٢} قول يكرره حسن حنفي كثيراً في كتاباته نقلاً عن سطر شعري.

والأحاديث النبوية، خاصة ما أصبح يُعرف بآيات الحاكمية الثلاث في سورة المائدة، للتدليل على أن الاحتكام للنصوص هو جوهر الإسلام، وأن التساهل في ذلك أو إنكاره يتضمن تهديدًا خطيرًا لا للعقيدة فحسب بل للحياة الإنسانية بمخالفة النظام الذي وضعه الله لها بعلمه وقدرته وحكمته.^{١٠٣}

وبعبارة أخرى يتم تأسيس الحاكمية على النص لإثبات سلطته، ويمكن عكس الصياغة وتظل القضية صادقة من منظور الخطاب الديني فيقال إن الحاكمية معناها تأسيس سلطة النص اعتمادًا على سلطة النص، وهذا هو الدوران في الدائرة المغلقة.

ولمناقشة هذا المفهوم، أو غيره من المفاهيم التي يطرحها علينا الخطاب الديني، خروجًا من تلك الدائرة المغلقة لا بد من العودة إلى الأصول والاحتكام لها.

والأصل والبدء هو سلطة العقل، السلطة التي يتأسس عليها الوحي ذاته، العقل لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية، بل بما هو فعّالية اجتماعية تاريخية متحركة. هذه السلطة قابلة للخطأ، لكنها بالدرجة نفسها قادرة على تصويب أخطائها، والأهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم. فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص، ولأنها سلطة اجتماعية تاريخية فإنها ضد الأحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة، إنها تتعامل مع العالم والواقع (الاجتماعي والطبيعي) والنصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة قابلة دائمًا للاكتشاف والفحص والتأويل، ومن خلال هذا التجدد والحركة يتجدد العقل ذاته وتتطور آلياته وتَنضَج في جدل لانهائي مثمر خلاق. ولأن الخطاب الديني يدرك أن الاحتكام إلى هذه السلطة يفقده كل أسلحته، ويكشف قناعه الأيديولوجي فإنه يعجز عن الحوار على أرض العقل، ويلجأ في وجه محاولات تأسيسه في ثقافتنا — وهي محاولات تتعثر بحكم عوامل كثيرة — إلى التكفير، وهو سلاح فعال في واقع متخلف يعاني أغلبية أفرادها من الأمية التعليمية ويعاني أغلبية متعلميه من الأمية الثقافية، وكثيرًا ما يستسلم بعض العقلانيين

^{١٠٣} انظر: سيد قطب: في ظلال القرآن، سبق ذكره، الجزء السادس، ص ١٥٦ وما بعدها.

لابتزاز هذا السلاح، فيلجئون إلى التقية والمصالحة مع الخطاب الديني، وهو موقف خطير في مغزاه وفي النتائج التي يؤدي إليها.

ولا سبيل أمامنا إلا أن نسعى في تأسيس العقل، لا بالخطاب وحده على أهميته، بل بكل وسائل الكفاح والنضال الممكنة الأخرى. وقد سبق في تحليلنا أن كشفنا اعتماد مفهوم الحاكمية في تأويله للنصوص على المقارنة بين الله والإنسان من خلال ثنائيات: العلم/الجهل، والقدرة/العجز، والحكمة/الهوى. وكشفنا كيف أن هذه الثنائيات تستند في الخطاب الديني — اعتماداً على النصوص أيضاً — إلى ثنائية الألوهية/العبودية، وهي ثنائية تختزل علاقة الإنسان بربه في هذا البعد وحده. ولسنا نريد هنا الالتقاء مع الخطاب الديني في آلياته أو منطلقاته، فنستشهد بنصوص أخرى تؤسس العلاقة على الحب، أو نستند إلى رأي واجتهاد آخر في التراث يؤسسها على الحب كذلك، بل نريد الاحتكام إلى العقل الذي يردنا إلى البعد التاريخي للنصوص. وهو البعد الذي يهدره الخطاب الديني في أحكامه كلها لا في تأويله للنصوص فحسب. لقد كان المجتمع الذي جاء الوحي يخاطبه مجتمعاً قبلياً عبودياً، تعتمد العلاقات فيه على هذين البعدين اللذين يمكن اعتبار أولهما بعداً أفقياً، واعتبار ثانيهما بعداً رأسياً، ولا حاجة للإطالة في بيان البعد الرأسي الذي جسد علاقة أعلى/أدنى داخل القبيلة الواحدة، ويستوي في ذلك أن يكون العبد عبداً بالشرء أو بالأسر والاسترقاق، فلم يكن ثمة فارق في مكانة العبد إذا كان عربياً. ويجسد البعد الأفقي علاقات القبائل، وهي علاقات قامت على الصراع على موارد الثروة — أدوات الإنتاج — وهي الماء والكلأ. ومن الطبيعي في ظل علاقات الصراع أن تلجأ القبائل الضعيفة لالتماس الحماية من القبائل القوية التي تستأثر بالموارد المتاحة في منطقة تسمى «حماية القبيلة»، ومن هنا نشأت علاقات الولاء بين القبائل، وهي علاقات تبدو على السطح أفقية، لكن لأنها علاقة أقوى/أضعف فهي في منطقة وسطى بين البعدين الأفقي والرأسي، وقد صاغت اللغة هذه العلاقات، ولذلك نجد الكلمة المعبرة عن علاقة الولاء ومشتقاتها ذات دلالة ملتبسة، فهي من الأضداد اللغوية التي تدل على المعنى ونقيضه، فألفاظ «مولى» تدل على العبد والعبيد كما تدل على السيد والسادة.

والنصوص أبنية لغوية لا تفارق النظام الدلالي للغتها إلا في حدود خاصة مشروطة بطبيعة وظيفتها المقصودة في الثقافة، لذلك من الطبيعي أن تصوغ النصوص علاقة الله والإنسان من خلال الثنائيات اللغوية/الاجتماعية، لكن إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتصوغ مفاهيم جديدة، أو تطور دلالات ألفاظها، للتعبير عن

علاقات أكثر تطوراً، فمن الطبيعي، بل والضروري، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدماً، مع ثبات مضمون النص. إن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية، والإصرار على ردها إلى دلالاتها الحرفية القديمة وإحياء المفاهيم التي تصوغها إهدار للنص والواقع معاً، وتزييف لمقاصد الوحي الكلية، ومن الجدير بالملاحظة أن الخطاب الديني يلجأ إلى التأويل المجازي للنصوص لنفي علاقات الحب والولاية والقرب بين الله والإنسان، في الوقت الذي يصر فيه على التمسك بحرفية علاقة العبودية التي يؤسس عليها مفهومه للحاكمية. إن تأويل ما هو اجتماعي/تاريخي في النصوص شرط لتجدد النصوص ذاتها بتجدد ما هو جوهري أساسي وإسقاط ما هو عرضي مؤقت بالنسبة لشروط اجتماعية/تاريخية متغيرة. لقد كان المجتمع الذي خاطبه الوحي مجتمعاً تجارياً خاصة في مراكز التأثير والسيطرة الدينية، ولذلك تعكس لغته إطار المفاهيم التجارية كالبيع والشراء، والربح والخسران، والميزان، ... إلخ، ولم يتمسك أحد من القدماء، بل من المعاصرين للوحي، بالدلالات الحرفية لهذه المفاهيم، وتم تأويلها كما تم تأويل نصوص الصفات سواء بسواء.

قلنا إن التمسك بالدلالات الحرفية لمفاهيم اجتماعية/تاريخية في لغة النصوص يؤدي لا إلى إهدار الواقع والنص فقط، إنما يؤدي إلى تزييف مقاصد الوحي الكلية، تناقضاً مع ظاهر ما يعلنه الخطاب الديني، وربما مع ما يقصده كذلك، ويتم هذا التزييف على خطوتين؛ أولاًهما: الزعم أن الإسلام جاء ليحرر البشر من العبودية (بالمعنى القديم) لبعضهم البعض ويردهم جميعاً إلى العبودية لله وحده، وهذا هو المعنى الذي أدركه العرب الذين خاطبهم الوحي. الخطوة الثانية: أن العبودية الحققة معناها — كما فهم العرب أيضاً — رفض حاكمية البشر والاحتكام إلى الله وحده بالاحتكام إلى النصوص، وعلى هذا الأساس يفسر الخطاب الديني المعارضة القوية التي وصلت إلى حد الصراع العسكري بين الإسلام وخصومه. وتستقيم الخطوة الأولى مع الخطوة الثانية لو أن الإسلام كان مجرد حركة تحريرية لإلغاء الرق والعبودية وتحرير العبيد. ومن ثم كان عداء سادة قريش له عداء لنظام يؤلب العبيد ضدهم ويقضي على مصدر تجاري هام من مصادر ثروتهم. ولا شك أن الإسلام ساهم في مرحلته المبكرة في تحرير العبيد نفسياً سلطة السادة على أرواحهم وممتلكاتهم، وهذا معنى «التأليب» الذي كان يشكو منه سادة قريش، وساهم الإسلام كذلك بتشريعاته في المرحلة المدنية بإفساح مجال لتحرير العبيد بجعل العتق كفارة لبعض الذنوب، وكان الأهم من ذلك كله مبدأ المساواة الذي ألح عليه الوحي بين

الناس جميعاً بصرف النظر عن الجنس أو اللون. لم يكن الإسلام دعوة لإلغاء العبودية، لا يعيبه ذلك ولا يشينه، فالنظام الذي حرّم الخمر على ثلاث مراحل لم يكن ليهدم ركناً اقتصادياً هاماً في الواقع، بل جاء في جوهره ليهدم أسس الجاهلية — كما شرحناها من قبل — ويقيم الحياة على أساس المساواة والعدل، وليحرر الإنسان من أوهام الأسطورة والخرافة.

إن اختزال دور الإسلام ومقصده الكلي في تحرير الإنسان من العبودية لغيره من البشر لكي يرده إلى عبودية من نمط آخر هو التزييف بعينه؛ لأنه مقصد شكلي ما دام يسلمه إلى عبودية كهنة النصوص، هذا فضلاً عن أنه تزييف يجمد النصوص كما يجمد الواقع، بإلغاء حقائق التاريخ واللغة، ومحاربة العقل الذي حرره الوحي. وليس غريباً بعد ذلك كله أن يتعلم أبنائنا في المدارس أن الإسلام يبيح امتلاك الجواري ومعاشرتهن معاشرة جنسية، وأن هذه إحدى الطرائق في العلاقة بالنساء إلى جانب طريقة الزواج الشرعي، ما دام ذلك قد وردت به النصوص، وليس غريباً أيضاً في ظل عبودية النصوص أن يتعلموا أن المواطن المسيحي مواطن من الدرجة الثانية يجب أن يحسن المسلم معاملته، وهكذا يتوجه الخطاب الديني التعليمي التربوي إلى أبنائنا منبهاً أن عليهم في معاملة زملائهم وأساتذتهم من الأقباط «الرفق بهم وعدم تكليفهم فوق ما يطيقون»^{١٠٤} وليس بعيداً في ظل سيطرة آفة التعصب التي يفرزها الخطاب الديني — قصد أم لم يقصد فلا عبرة بالنوايا هنا — أن يطلع علينا مجتهد من مجتهدي هذا الزمان ومجديه بفتوى تحرّم ما أحلته النصوص من طعام أهل الكتاب استناداً إلى اجتهادات بعض القدماء الذين ذهبوا إلى أن المقصود بأهل الكتاب في الآية الخامسة من سورة المائدة: «الذين أنزل عليهم التوراة والإنجيل من بني إسرائيل وأبنائهم، فأما من كان دخلياً فيهم من سائر الأمم، ممن دان بدينهم، وهم من غير بني إسرائيل، فلم يُعَنَ بهذه الآية، وليس هو ممن يحل أكل ذبائحه؛ لأنه ليس ممن أوتي الكتاب من قَبَل المسلمين، وهذا قول كان محمد بن إدريس الشافعي يقوله»^{١٠٥}

^{١٠٤} انظر على الترتيب: كتاب التربية الدينية للصف الثاني الثانوي ص ١٠٠، وكتاب الصف الثالث الثانوي

ص ٣١، نقلاً عن: حامد عمار: حول الكتب المدرسية، جريدة «الأهالي» بتاريخ ١٩٨٩/٢/١م.

^{١٠٥} محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ط ٢،

١٩٤٥م، الجزء السادس، ص ١٠١.

إذا كانت حاكمية النصوص لا تسمح بالخلاف إلا في الفروع وفي حدود الترجيح بين آراء القدماء للاختيار منها، فمن الطبيعي أن يكون الاجتهاد محكوماً بأطر لا تمت إلى الحياة والواقع بصلة، وهكذا لا يجد الخطاب الديني أمام أي اجتهاد حقيقي من سبيل إلا أن يحتمي بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص»، وفي قضية أن تحجب البنت سائر الورثة شأنها شأن الذكر، كان يكفي أن يكون المعيار هو المقاصد الكلية للوحي، بدلاً من الاستناد إلى اجتهاد الفقه الشيعي أو التمسك بحرفية النصوص. وهذا المعيار يمكن تلمسه من خلال ربط النصوص بواقعها الاجتماعي/التاريخي، وقياس مدى تطوير النص للواقع، ورصد اتجاه هذا التطوير، وهو معيار هام للاجتهاد في مجال الأحكام التفصيلية لأنه يكشف عن طبيعة المصالح التي يجب مراعاتها بعيداً الأهواء الأيديولوجية. وفي قضية ميراث البنات، بل في قضية المرأة بصفة عامة، نجد الإسلام أعطاها نصف نصيب الذكر بعد أن كانت مستبعدة استبعاداً تاماً، وفي واقع اجتماعي/اقتصادي تكاد تكون المرأة فيه كائناً لا أهلية له وراء التبعية الكاملة بل الملكية التامة للرجل، أباً ثم زوجاً. اتجاه الوحي واضح تماماً وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي، وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان من أساسها، واتسعت الفجوة بين الواقع المتحرك والنصوص التي يتمسك الخطاب الديني المعاصر بحرفيتها. إن الخطاب الديني بكل مستوياته التي ناقشناها هنا من معتدل (حكومي ومعارض)، ومتطرف تعليمي وتربوي وإعلامي، يشترك في آلياته وفي منطلقاته الفكرية على السواء.

وإذا كان خطاب الجماعات يبدو هو الأعلى صوتاً، فإنه في الحقيقة مجرد صدئ لمعطيات سابقة من الأسرة والمدرسة وأجهزة الإعلام، صدئ كان يتردد خافتاً طول الوقت، ثم ساعد على تجسيمه واقع متردٍ يعجز أهل الحكمة فيه عن تحقيق أبسط المطالب الإنسانية للمواطن العادي، بينما يرتفع أثرياء الانفتاح ورموز الحكم والسلطة في كثير من مظاهر الفساد والخطيئة بكل معانيها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. وإذا كان ثمة شبه بين شباب الجماعات والخوارج، فإنه ينحصر في تلك المثالية التطهيرية المفارقة للواقع، والتي تدفعهم للدفاع عن التصور والدعوة إليه حتى الموت/الاستشهاد.

لقد كانوا فيما يرويه المؤرخون يتهالون على الموت تهالك الفراش على النار، ولهم في استعذاب الموت وتفضيله على الحياة قصائد كثيرة مشهورة. إن الواقع من منظور

نقد الخطاب الديني

شباب الجماعات عصيُّ على الإصلاح، والعقل الإنساني عاجز عن إبداع واقع طيب مؤنس، ولا حلٍ من ثَمَّ إلا إحياء المثال الجاهز القديم، المجتمع الإسلامي كما عاشه الصحابة تحت قيادة النبي، إنه الاحتكام إلى كتاب الله وحده السبيل إلى تحقيق هذا الحلم وهلم جرًّا ...

الفصل الثاني

التراث في التأويل والتلوين: قراءة في مشروع اليسار الإسلامي

من الضروري قبل الدخول في موضوع القراءة — نص مشروع اليسار الإسلامي — طرح تعريف، ولو كان إجرائيًا، لكل مفهوم من المفهومين المستخدمَين في هذه القراءة. أما أولهما وهو مفهوم «التأويل» فيحتاج إلى تحديد دلالاته تحديدًا دقيقًا، خاصة بعد أن اتسعت دلالاته وتعددت مجالات استخدامه وتوظيفه، فانتقل من مجال قراءة النصوص الدينية وتفسيرها إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن هذه الأخيرة إلى مجال «نظرية المعرفة» في الفلسفة، ومنها إلى «النقد الأدبي» و«السميوطيقا». والتحديد الذي نود أن نطرحه هنا يتمثل في العودة إلى دلالة المصطلح في مجال تداوله الأصلي، أي في مجال قراءة النصوص الدينية وتفسيرها في تراثنا العربي خاصة، مع بعض الإضافات والتعديلات اللازمة والضرورية بحكم تطور المعرفة وتقدم آفاق الوعي. وليست هذه العودة إلى الأصول لتحديد الدلالة إلا محاولة — أظن أنها مشروعة — لتجاوز طبقات التراكم الدلالي الكثيفة التي أدت إلى غموض المصطلح. لقد اختلط «التأويل» و«التلوين» مع التركيز حديثًا على أهمية دور القارئ في مواجهة التصور السابق الذي كان يركز على أهمية «قصد» المؤلف. ولأننا سنناقش مفهوم «التلوين» بعد ذلك، فيكفي هنا القول إن التركيز على دور القارئ وعلى آليات القراءة قد أدى إلى نمو نزعة ذاتية تهدر — بدرجات متفاوتة — الملابس والحقائق الموضوعية، سواء ما يرتبط بالنصوص

الأدبية أو ما يرتبط بسواها من النصوص، وعلى رأسها نصوص التراث الإسلامي.

موضوع قراءة اليسار الإسلامي هو نصوص التراث الديني الإسلامي. ومن البديهي أن نصوص التراث الديني لا تثير إشكالية «القصْد» كما تثيرها النصوص الأدبية، بمعنى أنها لا تثيرها من المستوى الإبستمولوجي نفسه، بل تثيرها من مستوى آخر يشمل مجمل الظروف الموضوعية — الاجتماعية الاقتصادية السياسية — التي أحاطت بعملية إنتاج تلك النصوص، والتي تتحدد طبقاً لها — من ثم — الدلالات والمعاني الأساسية والأصلية للنصوص المعنية.

التأويل: الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية

يهمنا في الدلالة اللغوية الإشارة إلى أنها تتضمن بُعدين قد يبدوان متعارضين، وهما في الحقيقة متكاملان. البعد الأول يتمثل في دلالة صيغة الفعل الثلاثي «آل» ومشتقاته، ومعناها العودة والرجوع؛ ورد في اللسان: «آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع»، ومن هذه الدلالة نفهم أن التأويل هو إرجاع الشيء أو الظاهرة موضوع الدرس إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية. وهكذا وردت الدلالة في القرآن في سورة يوسف، حيث كانت مهمة التأويل — تأويل الأحاديث — اكتشاف المعنى الأول والدلالة الأصلية للحدث — أو للموضوع — قبل أن يتشكل في صور حُلُمية. وفي سورة الكهف كان التأويل شرحاً لدلالة الأحداث والوقائع، أو بالأحرى شرحاً لعللها وأسبابها الخفية. والبعد الدلالي الثاني للصيغة الثلاثية هو معنى الوصول إلى الغاية — غاية الشيء — بالرعاية والسياسة والإصلاح: «وَأَلْ مَالَهُ إِيلَالَةً: إِذَا أَصْلَحَهُ وَسَاسَهُ. وَالْإِثْتِيَالُ: الْإِصْلَاحُ وَالسِّيَاسَةُ». وقد وردت هذه الدلالة أيضاً — بمعنى العاقبة والغاية — في بعض آيات القرآن، وإن كان ورود الدلالة الأولى أكثر. والحقيقة أن الداليتين ليستا متعارضتين، فالوصول إلى غاية الشيء أو الظاهرة لا يتحقق بمعزل عن إدراك عللها وأسبابها الأصلية. وقد تداخلت الداللتان في الاستخدام القرآني في نهاية قصة يوسف (الآية ٣٧) ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾، فالتأويل هنا هو التحقق والوصول إلى الغاية، أي تحقق المعنى الأول والدلالة الأصلية للحلم. ويمكن

القول إن الصيغة اللغوية للفعل الثلاثي ومشتقاته، ومنها كلمة «التأويل» أقرب إلى أن تكون من «الأضداد» التي تكون العلاقة بين دلالتها علاقة السبب والنتيجة.^١ يناقش علماء القرآن الدلالة الاصطلاحية لمفهوم التأويل عادة بمقارنته بدلالة مصطلح آخر هو «التفسير»، ويحددون العلاقة بينهما بأنها علاقة العام بالخاص، إذ يتعلق التفسير عندهم بالرواية بينما يتعلق التأويل بالدراية. وبعبارة أخرى يتعلق التفسير بـ «النقل» في حين يتعلق «التأويل» بـ «العقل». والنقل يعني مجموعة العلوم الضرورية واللازمة للنفاز إلى عالم النص وفض مغاليقه وصولاً لتأويله، وهو يتضمن إلى جانب العلوم اللغوية «علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها وإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكّيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، خاصها وعامها، مطلقها ومقيدها ومجملها ومفسّرها. وزاد قوم: علم حلالها وحرامها ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها، وهذا الذي مُنِع فيه القول بالرأي».^٢ إن هذه العلوم جميعاً تُعد بمثابة مداخل لا غنى عنها لمن يتصدى لتأويل النص، وبدونها ينفسح المجال بلا حدود أو ضوابط أمام الفرد أو الجماعة لإسقاط أيديولوجيتها على النص، أو للوثب من «التأويل» إلى «التلوين»، وهذا ما يطلق عليه القدماء اسم «التأويل المستكره» أو التأويل المذموم، ويقصدون به التأويل الشيعي بصفة خاصة. وقد أفسح علماء القرآن لتأويلات بعض الصوفية صدورهم على أساس أنها «إشارات» و«مواجيد» لا تتعارض مع الدلالات الأصلية ولا تنفيها. ولا شك أن وراء رفض التأويلات الشيعية وقبول تأويلات بعض الصوفية دون بعضهم الآخر موقفاً أيديولوجياً ممالئاً للسلطة، لكن المبدأ المعرفي الذي قامت عليه تفرقتهم بين «المقبول» و«المستكره» في مجال التأويل يظل صحيحاً وصائباً.

لكن التأويل ليس مفهوماً قاصراً على التعامل مع النصوص اللغوية وحدها، بل يتسع كما هو واضح من سياق استخدامه في القرآن وفي اللغة عامة ليشمل الأحداث والوقائع والظواهر كافة، بمعنى أنه مفهوم للتعامل مع النصوص

^١ انظر: السيد يعقوب بكر: نصوص في فقه اللغة العربية، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، الجزء الثاني، ١٩٧١م، ص ١٢١.

^٢ الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله): البرهان في علوم القرآن، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٤م، المجلد الثالث، ص ١٤٨.

بالمعنى السميوطيقي الشامل. ولا بد أن تتغير — بناء على ذلك — مجموعة علوم التفسير لتلائم طبيعة النص موضوع التأويل، أو بعبارة أخرى لا بد أن تتغير طبيعة «المفسرة» الملائمة لتأويل النص العلامة. إن لكل مجال معرفي أدواته ووسائله التفسيرية الخاصة التي لا ينهض التأويل إلا عليها، ولكن ليس معنى ذلك أن النشاط التأويلي مجرد نتيجة ميكانيكية للعلم بالمفسرة. إن التفسير — كما سبق القول — يرتبط بالرواية والنقل، ويظل مجال التأويل مرتبطاً بفاعلية العقل والاستنباط.

ومن الضروري التنبيه هنا إلى أن المجالات المعرفية تتبادل الأدوار بطريقة معقدة يستحيل معها تصنيفها وفقاً لجدلوية التفسير/التأويل، وإلا وقعنا في ثنائية التقسيم الكلامي الديني للعلوم إلى علوم مخدومة غير خادمة، وعلوم خادمة غير مخدومة، وتقع بينهما علوم خادمة مخدومة. إن مجالاً معرفياً ما يمكن أن يكون تفسراً لمجال معرفي آخر، بالدرجة نفسها التي يمكن لهذا الآخر أن يكون بها تفسراً للمجال الأول في سياق مغاير.

التلويح: قراءة مغرضة

ما دام التأويل فعّالية استنباطية فمن البديهي أن يكون للذات العارفة دور لا يصح إنكاره أو تجاهله، لكن بعض النظريات المعاصرة التي تميل إلى جانب النص تجعل منه عالماً من العلاقات الدلالية التي لا تفصح عن نفسها ولا تنكشف إلا من خلال أفق قارئ محدد، وهذا القارئ محكوم إبستمولوجياً بأفاق المكان والزمان، بل والمزاج اللحظي في بعض الأحيان. وهكذا تتعدد دلالات النصوص وتتسع مع تغير آفاق القراءة مكانياً أو زمانياً، وتصبح القراءة بمثابة إبداع نص على النص. ورغم ما يبدو على هذا التصور من جدة وحادثة فالواقع أنه يعود بنا من باب خلفي إلى ما يشبه الانطباعية، بل إن إلحاحه على انفصال النص عن مؤلفه وعن عصره والواقع الذي أنتجه، لدرجة أنه يبشرنا بعصر «موت المؤلف»، جعله يبني للنصوص عالماً مستقلاً له قوانينه الخاصة. إنها نظرية النقد الجديد، خلعت مَسوحها القديمة واستبدلت القارئ بالمبدع، وآليات القراءة والتأويل بآليات الإبداع والتشكيل. وإذا كنا نتفق مع من يذهبون إلى القول بأنه لا توجد قراءة بريئة، فإننا نجد من الضروري التفرقة بين القراءة «غير البريئة»

والقراءة «المغرضة». إن انعدام البراءة في النشاط المعرفي عمومًا، وفي قراءة النصوص خصوصًا، أمر له تأويله الإبستمولوجي، ما دام فعل المعرفة لا يبدأ من فراغ مطلق شامل مطابق لحالة البراءة الأصلية الأولى على افتراض وجودها. أما القراءة المغرضة فهي على عكس ذلك، لا تأويل لها إلا في الأيديولوجيا. إن تفرقة القدماء بين نمطين من التأويل أحدهما مقبول والآخر مذموم يمكن أن تمثل — بعد نفي أساسها الأيديولوجي وتأسيس أساسها الإبستمولوجي — أساسًا طيبًا لتفرقتنا هنا بين التأويل والتلوين. إن التعامل مع النصوص، أو تأويلها، يجب أن ينطلق من زاويتين لا تغني إحداها عن الأخرى، خاصة إذا كنا نتحدث عن نصوص تراثية؛ الزاوية الأولى: زاوية التاريخ بالمعنى السوسيولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في ذلك السياق التاريخي، وبالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص. والزاوية الثانية: زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يمثل دافع التوجه إلى تأويل — أو بالأحرى إعادة تأويل — تلك النصوص، وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين «المغزى» الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة. إن التفرقة في تأويل النصوص بين «الدلالة» و«المغزى» يجب أن تظل مطلبًا ملغًا حتى لا تتميع الحدود بين الماضي والحاضر من جهة، وحتى لا تخضع منهجية التأويل لأيديولوجية الباحث خضوعًا تعسفيًا مبتذلًا من جهة أخرى. وليس معنى ذلك أننا ننكر على الباحث حقه (الطبيعي والمعرفي) في أن يصوغ موقفه من الواقع والتراث من خلال منهجيته في التأويل، بصرف النظر عن تقدمية هذا الموقف أو رجعيته، ولكننا ننكر بل نستنكر، أن يتم ذلك على نحو مباشر مبتذل وتعسفي. إننا نستنكر التعامل مع النصوص وتأويلها من منطلق نفعي برجماتي يهدر حركتها في سياقها التاريخي من جهة، ويتنكر للحقائق والمعطيات التي لا تنكشف دلالة النصوص إلا من خلالها من جهة أخرى. إن التعسفية في التعامل مع النصوص وفي تأويلها تتم غالبًا في وعي الباحث — أو تجاهله — لأيديولوجيته، الأمر الذي يجعلها تمارس دورها في الخفاء دون رقابة أو ضابط أو كابح، وفي هذه الحالة يصبح الوثب من التأويل إلى التلوين سهلًا، وتتميع الحدود بين الدلالة والمغزى.

إن النشاط المعرفي عامة وفعل القراءة خاصة يهدفان إلى اكتشاف حقائق تتمتع بمستوى ما من مستويات الوجود خارج آفاق الذات العارفة أو القارئ، وإذا كانت آفاق القارئ تحدد له زاوية الرؤية، فإن معطيات النص لا تقف في هذه المواجهة موقف المتلقي السلبي لتوجيهات الذات العارفة، وهذا معنى أن القراءة الحققة، والنشاط المعرفي

الحق عمومًا، تقوم على «جدلية» خصبة خلاقة بين الذات والموضوع. وهذه العلاقة تنتج التأويل على مستوى درس النصوص والظواهر على السواء، وعلى العكس من ذلك لا تنتج القراءة المغرضة سوى التلوين. ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن التلوين لا ينتج فقط عن تلك النزعة تنتج الذاتية النفعية في التعامل مع النصوص أو الظواهر، بل ينتج بالقدر والدرجة نفسيهما عن نزعة وضعية شكلية تخفي توجهاتها الأيديولوجية تحت شعار «الموضوعية العلمية» والحياد المعرفي. النزعة الذاتية النفعية تهدر الزاوية الأولى من الزاويتين اللتين أشرنا إليهما فيما سبق، زاوية السياق الموضوعي التاريخي للنصوص، وتخفق من ثَم في اكتشاف دلالتها. أما النزعة الوضعية الشكلية فترغم قدرتها على الوصول إلى الدلالة واكتشاف الحقيقة في حين أن ما تصل إليه ليس في الواقع إلا ما كانت تريده منذ البداية. ولذلك أطلقنا على كلتا النزعتين اسم «القراءة المغرضة» فصلًا لهما عن «القراءة غير البريئة» التي تستند في عدم براءتها إلى جدلية العلاقة بين الذات والموضوع.

القراءة المنتجة

إن الزاويتين اللتين حددناهما للتعامل مع النصوص، ولتأويلها، ليستا زاويتين منفصلتين، وإن كان الفصل بينهما ضروريًا من زاوية المنهج. وضرورات المنهج أيضًا هي التي تبرر الفصل بين «الدلالة» و«المغزى» في تأويل النصوص، والحقيقة أنهما وجهان لعملة واحدة. ذلك أن المغزى لا ينفك عن ملامسة الدلالة بالدرجة نفسها التي يوجه بها المغزى أبعاد الدلالة. وإذا كان من الممكن القول إن «المغزى» — أو بالأحرى محاولة الوصول إليه — يمثل «الغاية» والهدف من فعل القراءة فإن هذه الغاية لا يمكن الوصول إليها إلا عبر اكتشاف الدلالة، وإن كانت من جهة أخرى تساهم بدرجة ما في تشكيل بعض أبعادها. وإذا كان اكتشاف الدلالة لا يتم إلا من خلال «التفسير» بالمعنى الذي شرحناه من قبل، فإن بُعدي عملية التأويل، وهما الدلالة والمغزى، يتوازيان مع الدالتين اللغويتين لمصطلح التأويل كما سلفت الإشارة. يمثل اكتشاف الدلالة العودة والرجوع إلى الأصل، فيحين يمثل الوصول إلى المغزى الهدف والغاية من فعل القراءة، وتلتقي الدالتان على المستويين اللغوي والاصطلاحي من خلال دلالة الصيغة الصرفية — تفعيل — للمصطلح، والتي تشير إلى حدث متكرر، وهي دلالة مشتقة من التضعيف في «عين» الصيغة الثلاثية للفعل الأصلي. ومعنى ذلك أن التأويل حركة متكررة بين بُعدي «الأصل»

و«الغاية» أو بين «الدلالة» و«المغزى»، حركة بَدُولِيَّة وليست حركة في اتجاه واحد. إنها حركة تبدأ من الواقع/المغزى لاكتشاف دلالة النص/الماضي، ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية، وبدون هذه الحركة البَدُولِيَّة بين المغزى والدلالة، يتبدد كلاهما وتتباعد القراءة عن أفق التأويل لتقع في وهدة التلوين. وبعبارة أخرى تتحول من قراءة مشروعة — وإن كانت غير بريئة — إلى قراءة مغرضة. ومن الضروري هنا التأكيد أن المغزى الذي يمثل نقطة البدء في القراءة مغزًى افتراضي جنيني قابل للتعديل أو النفي أو الإثبات طبقاً لما تنتجه القراءة من دلالة. أما المغزى الثابت المحدد سلفاً بطريقة قطعية جامدة، فليس إلا عقبة في طريق القراءة المنتجة، وهي القراءة التالية لعملية — بل عمليات — الاستكشاف الأولى التي يتولد عنها المغزى الافتراضي الجنيني المشار إليه.

إن التفرقة الصوفية بين مستويي الظاهر والباطن في تأويل النصوص يمكن أن تفيد في توضيح علاقة الدلالة بالمغزى، بشرط أن ننفي عنها الحكم القيمي المتمثل في علاقة الأدنى/الأعلى في التراث الصوفي، ونؤسس بدلاً منها علاقة التفاعل الجدلي التي تقوم عليها علاقة المغزى والدلالة. إن الظاهر في هذه العلاقة يمثل مستوى الدلالة التي لا تتحدد إلا من خلال السياق الكلي لمجمل الأوضاع والظروف التي أنتجت النص، في حين يمثل الباطن مستوى المغزى الكامن في ثنايا تلك الدلالة.

إن النص بوصفه علامة كلية يتكون من سلسلة من العلامات التي تشير في مجملها إلى مدلولات زمانية/مكانية تقع خارج النص، ولكن بعض تلك العلامات قادر على النفاذ من هذا الأفق المحدود إلى آفاق مستقبلية قادرة على مخاطبة العصور التالية. وفي النصوص المتميزة تكون تلك العلامات قابلة لتجديد دلالتها مع كل قراءة جديدة، بالشروط المذكورة قبل ذلك، وإن كان هذا لا ينفي ضرورة القراءة المنتجة للعلامات ذات الطبيعة الزمانية/المكانية. إن فعل القراءة في الحقيقة لا يتناول العلامات المكونة للنص منفصلة عن بعضها البعض إلا على سبيل التحليل السابق على التركيب، وفي هذه المرحلة يمكن الفصل بين نمطين من العلامات تؤسس إحدهما الدلالة وتؤسس الأخرى المغزى، بالإضافة إلى مساهمتها مع الأولى في تأسيس الدلالة. ويأتي بعد ذلك دور القراءة التركيبية التأويلية التي ترى الدلالة مستوى من مستويات النص هو المستوى الظاهر، وهو مستوى يدل من داخله لا من خارجه على مستوى آخر أعمق هو مستوى الباطن أو المغزى.

إن جدلية الدلالة/المغزى، أو الظاهر/الباطن على مستوى النصوص، خاصةً المتميزة، حقيقةٌ لا سبيل إلى تجاهلها، والقراءة المنتجة التأويلية هي القادرة بحق على اكتشافها والتمييز بين طرفيها. ولا نريد الخروج عن سياق هذه الدراسة بتقديم نموذج للقراءة المنتجة لبعض النصوص، ولذلك نكتفي بما قدمناه من قراءة لمفهوم التأويل عند علماء القرآن، ولمفهوم الظاهر والباطن في التراث الصوفي. لقد سعت تلك القراءة السريعة إلى اكتشاف مغزى تلك المفاهيم، المغزى الملائم لآفاق وَعَيْنَا، والمبني في الوقت نفسه على دلالتها التاريخية بالتركيز على المعرفي ونفي الأيديولوجي. لقد قلنا إن علماء القرآن تقبلوا بعض القراءات الصوفية للقرآن، وأدخلوها دائرة «المباح» في حين أنهم نفوا القراءة الشيعية ووضعوها في إطار «المذموم»، ولاحظنا أن هذه التفرقة تفرقة مشروعة من حيث المغزى المعرفي، وإن اعتمدت في سياقها التاريخي على موقف أيديولوجي. ويمكننا الآن أن نضع في إطار المعرفي كثيرًا من النصوص التي تؤكد تعدد مستويات المعنى في النصوص الدينية بشكل خاص، بشرط أن نعمم المفهوم ليشمل النصوص غير الدينية من جهة، وأن يتأسس هذا التعدد على علاقة جدلية بين مستوياته من جهة أخرى.

بهذه التفرقة التي نأمل أن تكون قد اتضحت بين التأويل والتلوين، أو بين القراءة المنتجة — غير البريئة — وبين القراءة المغرضة — غير المنتجة بالضرورة — نتوجه إلى قراءة مشروع اليسار الإسلامي. ونأمل أن تنتج هذه القراءة — بدورها — مزيدًا من الشرح لآليات القراءة وأبعاد التأويل.

اليسار الإسلامي وأولويات الخطاب الديني

مفهوم «اليسار» يفترض نقيضه وهو اليمين، وي طرح أفكاره ومفاهيمه في مواجهته بشكل أساسي، رغم أن كليهما ينطلق من الثوابت المعرفية نفسها التي تطرحها النصوص الدينية. من هذه الزاوية ينتمي اليسار إلى مجال الفكر الديني رغم سيطرة بعض آليات الخطاب الفلسفي على بعض أطروحاته. لقد طُرح مصطلح «اليسار الإسلامي» لأول مرة — فيما نعلم — في بداية الثمانينيات في مصر؛ طرحه حسن حنفي، أهم ممثليه لا في مصر وحدها بل في العالم الإسلامي عمومًا، وفي العالم العربي على وجه الخصوص، وذلك في العدد الأول — والوحيد — من المَجلة التي صدرت إحياءً لتقاليد «العروة الوثقى» التي كان يصدرها الأفغاني ومحمد عبده. وليس معنى ذلك أن «اليسار الإسلامي» لم يظهر بوصفه اتجاهًا فكريًا متميزًا إلا في أوائل الثمانينيات، بل إن مغزى صدور هذا الإصدار

الجديد لمجلة العروة الوثقى حاملة شعار «اليسار الإسلامي» يتمثل في إحساس هذا التيار بالمخاطر التي تحدد به من ناحيتين متشابكتين، تتمثل الناحية الأولى في المخاطر التي كان يتعرض لها اليسار بصفة عامة بكل اتجاهاته وفصائله نتيجة الانقلاب السياسي (الاقتصادي والاجتماعي) والفكري الذي بدأت بوادره في انقلاب مايو ١٩٧١م، ولم يثمر ثماره المرة السوداء إلا مع نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات، حيث أسلم النظام قياده كاملاً لأعداء الأمة التاريخيين: الاستعمار العالمي والصهيونية الدولية. ولأن اليسار الإسلامي ابن شرعي لحركة المد القومي ذات الأفق التقدمي من الوجهة الاجتماعية، وهي الحركة التي وجدت تعبيرها السياسي في نظام يوليو، خاصة في مرحلة الستينيات، فقد كان من الطبيعي أن يصيبها كل ما يصيب اليسار من حصر وتضييق ومصادرة من نظام السبعينيات. ومن الجدير بالالتفات أن تلك الفترة التي شهدت عند بعض ممثلي اليسار الإسلامي انقلاباً حاداً انضموا به إلى صفوف «اليمن الإسلامي» الذي تمتع في المقابل بحريات واسعة في ممارسة نشاطه السياسي، وفي طرح أطروحاته الفكرية. كان تنامي حركة اليمن الديني يمثل المخاطر الآتية من الوجهة الأخرى، وجهة التحدي الأيديولوجي، المقابلة للتحدي السياسي الذي واجهه اليسار بكل فصائله واتجاهاته.

ترتد حركة اليسار الإسلامي إذن إلى ما وراء ذلك «الإعلان» الذي صدر في أوائل الثمانينيات، بل نجد بعض إرهاصات هذا الاتجاه في كتابات «سيد قطب» في أوائل الخمسينيات، خاصة في «معركة الإسلام والرأسمالية» و«العدالة الاجتماعية في الإسلام»، كما نجده في «اشتراكية الإسلام» لمصطفى السباعي، أحد أقطاب الإخوان في سوريا. ولا شك أن هذه الإرهاصات تمثل امتداداً طبيعياً للتأويل العقلاني للإسلام، الذي طرحه كل من الأفغاني ومحمد عبده استجابة للتحدي الحضاري الذي طرحه الآخر «الغربي» من جهة، واستناداً إلى التراث العقلاني للمعتزلة وابن رشد من جهة أخرى.^٣ وإذا كان سيد قطب قد ارتد عن تأويله الاجتماعي للدين لصالح «الحاكمية» الإلهية التي تنفي الإنسان وتجمد حيوية الواقع الاجتماعي في أنساق جامدة، فإن هذه الردة لا يمكن تأويلها استناداً إلى صدام الإخوان مع نظام يوليو الستينيات فقط، دون اعتبار الطبيعة النفعية لتأويل قطب. لم يكن من الممكن لقطب — ولا لغيره من داخل حظيرة الفكر الديني — أن ينتهي إلى ما انتهى إليه بالفعل. ولا مجال هنا لطرح الأمنيات أو للبكاء على اللبن

^٣ انظر دراستنا عن: اليسار الإسلامي.

المسكوب، فالزعم أن سيد قطب «لو كان استمر تطوره على نحو طبيعي، لانتهى إلى الاشتراكية العلمية كمرادف للإسلام، ولأصبح من ركان اليسار الإسلامي في مصر، ومن دعائمه الأولى في العالم الإسلامي»^٤ مجرد افتراض قائم على التمني. إن التطور الذي حدث في بنية الفكر الديني لقطب تطور طبيعي من داخله، وتمثل العوامل الخارجية عوامل مساعدة تقوم بوظيفة المثير الذي يتحدد وفقاً لطبيعته ومداه نوع الاستجابة وعناصرها. إذا صح لنا استخدام هذا الترابط السيكلوجي القائم بين المثير والاستجابة في تحليل تطور النسق التأويلي في فكر قطب قلنا إن مثير أوائل الخمسينيات استدعى قيم العدالة الاجتماعية والصراع ضد الرأسمالية المحلية والعالمية، وتم إسقاط هذه القيم إسقاطاً مباشراً نفعياً على الإسلام دون تحليل عميق لبنية الإسلام ذاته في مجاله الداخلي. وهذا النوع من التأويل الإسقاطي — أو التلويح — من شأنه أن يخفي بعض جوانب المجال الداخلي للظاهرة، التي تظل في حالة كمون في انتظار المثير الذي يجليها. ومع تبني نظام يوليو/الستينيات العدالة الاجتماعية مطلباً جماهيرياً وبداية خوض معاركه ضد الرأسمالية العالمية وحليفها المحلي، اختفى ذلك المثير مفسحاً المجال لمثير آخر تمثل في هاجس حزبي هذه المرة، هو هاجس اقتسام الكعكة والمشاركة في الحكم. وكان تأويل الإسلام من منظور «الحاكمية» وما يرتبط به من مفاهيم على رأسها مفهوم «الجاهلية» هو الاستجابة لذلك المثير الآخر. وفي كلتا الحالتين لم يكن الإسلام هو موضوع التأويل، بل كان الواقع الخارجي ومتطلبه الأيديولوجي هما القصد والغاية التي أسقطت على الأصل فلونته. وهكذا اختلط الخاص العام، وتداخل النسبي والمطلق، وتاهت الحدود بين «المغزى» و«الدلالة».

كانت هذه الإطالة ضرورية لأن الارتحال من اليسار إلى اليمين داخل بنية الفكر الديني طال كثيرين غير سيد قطب، ويكفي أن نذكر هنا بعض الأسماء مثل خالد محمد خالد ومحمد عمار، بل إن التحول إلى اليمين الديني من اليسار بشكل عام إحدى الظواهر اللافتة في مرحلة السبعينيات، ويكفي هنا أيضاً الاستشهاد باسم عادل حسين. ويبدو أن تلك المرحلة قد ساهمت إلى حد كبير في فرز المواقف، وتحديد الاتجاهات، وتمييز التيارات التي ساهمت بدرجات متفاوتة في مشروع نظام يوليو حتى نهاية

^٤ حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م، الجزء الخامس (الحركات الدينية المعاصرة)، ص ٢١٩.

الستينيات. وقد أدت عملية الفرز تلك في مجال اليسار الإسلامي إضافة إلى المخاطر التي حاقت به — والتي سبقت الإشارة إليها — إلى انسحاب كل فرسانه تقريباً، وبقي حسن حنفي في الميدان المصري وحده، ومن هنا نشأت الحاجة إلى الإعلان عن الوجود، فأصدر العدد الأول والوحيد — والذي حرره وحده تقريباً — من اليسار الإسلامي عام ١٩٨١م. وقبل ذلك بعام كان قد أصدر مخطط مشروع اليسار الإسلامي — والذي يحلو له أن يطلق عليه في حوارنا الشفاهي اسم «المانيفستو» — تحت عنوان «التراث والتجديد»، وهو المخطط الذي صدر جزؤه الأول عام ١٩٨٨م في خمسة مجلدات بعنوان «من العقيدة إلى الثورة» موضوع تحليلنا الأساسي في هذه الدراسة.

إن الإعلان الذي واكب بداية الثمانينيات، لم يكن إذن إعلان ميلاد لاتجاه «اليسار الإسلامي» بقدر ما كان إعلان «تأكيد» وجود من جهة، وإعلان «تحديد» من جهة أخرى. لقد كان ذلك الإعلان بعبارة أخرى بمثابة إعادة ترتيب للأوراق، وتنظيم للأولويات في مواجهة المخاطر التي يتعرض لها على المستويين السياسي والأيدولوجي.

ولقد ظن اليسار الإسلامي أن إعلان «حسن النوايا» كفيل بإبعاد المخاطر السياسية عنه فلجأ إلى التقية — ذلك المبدأ الشيعي التراثي — معلناً أنه ليس حزباً سياسياً، ولا يمثل معارضة حزبية، ولا يتوجه ضد أحد، لأنه: «يرى السياسة في ثقافة الأمة ونهضتها ... فالمعارك أساساً في الثقافة وداخل وعيها (الأمة) الحضاري ... لا يهدف اليسار الإسلامي إلى استنفار أحد أو الاستعداد على أحد، بل يرمي إلى يقظة الأمة واستئناف نهضتها الحديثة وطرح البدائل أمام الناس، والاحتكام إلى جماهير الأمة، وتجاوز الحلول الجزئية والنظرات الفردية إلى تصور كلي وشامل لوضع الأمة في التاريخ وتحديد دورها مع نفسها ودورها مع غيرها.»^٥

ولكن هذه القناعة بالنضال على المستوى الثقافي الفكري تعود لتتحول في نهاية الثمانينيات إلى إصرار على ربط النضال الفكري بالنضال السياسي، فالهدف من إعادة بناء علم العقائد في «من العقيدة إلى الثورة» إلى جانب وضع أيديولوجية ثورية واضحة المعالم تستند إلى عقائد الأمة — أو وضع لاهوت الثورة — «تحقيق الأيديولوجية بالفعل

^٥ اليسار الإسلامي، العدد الأول، القاهرة، ١٩٨١م، ص ٤٦.

كحركة في التاريخ بعد تجنيد الجماهير من خلال ثورة عقائدها.^٦ ويتم هذا الربط استنادًا إلى مبدأ ماركسي أصيل: «ليس المهم لدينا هو فهم العالم كما كان عند القدماء، بل تغييره وتطويره والسيطرة عليه» (٣٢:١) ومن البديهي أن تحقيق الأيديولوجية وإحداث التغيير المطلوب لا يتم إلا من خلال تجنيد الجماهير في تنظيم سياسي ثوري، يتحدد دوره الأساسي بعد التكوين في «قيادة الكفاح المسلح، فالكفاح المسلح ليس فقط جزءًا من البناء الأيديولوجي، بل هو واقع العصر، عصر التحرر من الاستعمار والإقطاع» (٣٨٨:٥).

إذا كانت «التقية» مبدأ يفسر لنا التردد في نبرة الخطاب السياسي لليسار الإسلامي، من أجل مواجهة الخطر السياسي الذي حاق به — كما حاق بكل اتجاهات اليسار وفصائله — في بداية الثمانينيات، فإن المبدأ المفسر لطريقة مواجهته للخطر الأيديولوجي الناتج عن تنامي اتجاه اليمين الإسلامي هو «التوفيقية» على مستوى الخطاب الفلسفي/الديني. لقد وقع اليسار الإسلامي بين شقي الرchy فاتهم بالماركسية والعمالة من جانب النظام ولد الديني من جهة، وأتهم بالتفريقية والتبريرية من جانب قوى اليسار من جهة أخرى، وكانت «التوفيقية» المرتبطة بهاجس التوحيد بين الإخوة الفرقاء في جسد الأمة هي الاستجابة الأيديولوجية لذلك التحدي:

«وضعنا من العقيدة إلى الثورة ... تحقيقًا لمصلحة الأمة، وحرصًا على وحدتها الوطنية بعد أن أصبحت شيعًا وفرقًا في نضالها الوطني وتغيرها الاجتماعي، خاصة بين أنصار التراث وأنصار التجديد، بين الحركة السلفية والحركة العلمانية، وهما الاتجاهان الرئيسيان في جسد الأمة، بدلًا من التكفير المتبادل والصراع على السلطة واستبعاد كل منهما للآخر.

فعقائدها هي حركة الوصل بين جناحي الأمة، والتي من خلالها يستطيع التراث السلفي أن يواجه قضايا العصر الرئيسية، كما يستطيع العلماني التقدمي (الليبرالي أو الاشتراكي أو القومي) أن يحقق أهدافه ابتداءً من تراث الأمة وروحها، فيأمن الأول الخروج على المجتمع سرًا أو علنًا ومعاداة الأهل

^٦ من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م، الجزء الأول، ص ٧٩. فيما يلي تتم الإشارة إلى هذا المصدر في متن الدراسة بين قوسين، رقم الجزء أولاً يتبعه خط مائل ثم رقم الصفحة.

والوطن، ويأمن الثاني الانتهاء إلى الردة والوقوع في الثورة المضادة. هذا ما يبرهن عليه واقعنا المعاصر، سواء في موقف الحركة الإسلامية منه، أو في انتكاسة الثورة العربية وردتها» (٣٩:١).

ولكن ليس معنى ذلك أن «التوفيقية» المرتبطة بهاجس التوحيد بين الفرقاء مجرد استجابة لحالة — أو بالأحرى لخطر — التحدي الأيديولوجي المشار إليها.

فالواقع أن التوفيقية جزء أصيل في بنية «اليسار الإسلامي». وتلتقي «التوفيقية» بوصفها نهجاً فكرياً مع «التقية» بوصفها نهجاً سياسياً، فيلجأ المفكر اليساري أحياناً إلى التقية على مستوى الفكر، ويمارس التوفيقية على مستوى الخطاب السياسي.

يتساءل في سياق مناقشة إشكالية «التحسين والتقبيح» بين العقل والنقل: «هل الله في خطر أم العقل في خطر؟ هل ندافع عن حاكمية الله أم حاكمية العقل؟ هل نحن المدافعون (كذا) عن الله أم نحن بشر ندافع عن حقوق البشر؟ قد لا يملك الإنسان أمام المزايدة إلا الصمت خوفاً من قهر العامة وثقل التاريخ وسطوة الحكام. ومع ذلك فالدفاع عن حكم العقل هي مهمة جيلنا، دفاعاً عن حقوق الناس وإعمالاً لعقولهم» (٤٣٨:٣).

وبالمثل تتبدى التوفيقية في تصوره لطبيعة الحزب السياسي، فهذا الحزب هو: «خليفة شعب الله المختار» (٣٨٧:٥) وهو يمثل مصلحة الناس لا مصلحة طبقة أو فئة» (٣٨٨:٥)، وهو أخيراً الحزب الوحيد الحق: «المعبر عن الفكر، والمدافع عن مصلحة الجماهير والحريص عليها، في مقابل حزب مضاد لا يمثل مصلحة الجماهير ولا يعبر عنها» (٣٩٠:٥). وإذا كانت التوفيقية ترتبط بهاجس التوحيد الفكري، فإن التقية لها مبرراتها في واقع حالة «الترُّمّت» التي تحاith الفكر الديني بصفة عامة، والتي تصاعدت حدتها في مرحلة السبعينيات.

قلنا إن التوفيقية نهج أصيل في بناء اليسار، نهج يرتبط بطبيعة منطلقاته الفكرية، وينبني على أساس من التصورات والفروض التي يقوم عليها هذا البناء. وإذا كانت كتابات اليسار وأطروحاته في مرحلة الستينيات تكشف عن ميل واضح للانحياز إلى الجناح العلماني التقدمي — أحد جناحي الأمة — فإن القراءة العميقة تبين أن ذلك الانحياز لا يتجاوز حدود مستوى الخطاب السياسي المباشر، أو ما يطلق عليه المؤلف

اسم الكتابات الشعبية أو الشهادة على العصر.^٧ إذا تجاوزت القراءة هذا المستوى إلى مستوى البنية الفكرية العميقة، كما تتجلى على مستوى الخطاب الفلسفي ظهرت «التوفيقية» التي تنفي الانحياز البارز على السطح. من هنا لا نتفق مع كثيرين ذهبوا إلى أن حسن حنفي أصابه ما أصاب غيره من الارتداد ومغادرة معسكر اليسار، فالانحياز الذي تكشف عنه كتاباته في السبعينيات والثمانينيات إلى الجناح السلفي — الجناح الآخر للأمة — انحياز سطحي يمثل الاستجابة لمتطلبات سياسية ضاغطة. إن التآرجح البادي في مستويات الخطاب الديني السياسي لليسار الإسلامي لا يرتد إلى عوامل نفعية ذاتية، ولا يتعلق بأطماع شخصية تدور في فلك الترويج أو الترهيب، بل يرتد إلى ذلك المنهج التوفيقى المشار إليه. ومن الضروري هنا الإشارة إلى العاملين الأساسيين اللذين ساهما — إلى جانب مجمل الظروف التي سبقت الإشارة إليها في مرحلة السبعينيات — في بروز الانحياز «السطحي» إلى جانب السلفية الدينية: يتمثل العامل الأول في النجاح الذي حققته قوى الشعب الإيراني تحت قيادة علماء الدين فيما عُرف باسم الثورة الإسلامية ضد أعتى النظم الرجعية والفاشية في منطقة الشرق الأوسط. وهو نجاح تجاوز في بداياته تأثيره المحلي ليمثل خطرًا على مصالح الاستعمار العالمي، والأمريكي بشكل خاص، يهدد وجوده في المنطقة. ولقد أحدث هذا النجاح المدوي الذي ارتبط بالإسلام لدى كثير من المفكرين — الغربيين والشرقيين على السواء — حالة من رد الفعل جعلتهم يعيدون النظر في سلامة منطلقاتهم الفكرية، ويعيدون من ثم بناء منظوماتهم الفكرية. أما العامل الثاني الذي دفع الانحياز إلى السلفية في خطاب اليسار الإسلامي إلى السطح فهو الدوي الذي أحدثه حادث المنصة في مصر على أيدي بعض الأفراد من القوات المسلحة، المنتمين إلى تنظيم «الجهاد»، وما قوبل به ذلك الحدث من ارتياح وإحساس «مؤقت» بالخلاص من جانب القوى الوطنية المصرية — والعربية — كافة، تلك القوى التي عانت من تسلطية النظام وقمعيته بدرجات متفاوتة، والتي جمعتها في السجون والمعتقلات قرارات سبتمبر الشهيرة.

إذا كانت «التوفيقية» تمثل البنية الفكرية العميقة في خطاب اليسار الإسلامي، فمن الطبيعي أن تخضع البنية السطحية لهذا الخطاب لمثيرات الواقع، فتميل

^٧ الكتابات التي نُشرت في ستة مجلدات بعنوان «الدين والثورة في مصر»، انظر الهامش، رقم ٣.

في الستينيات إلى جانب العلمانية التقدمية، وتميل في أواخر السبعينيات وحتى الآن إلى جانب السلفية. ونقول إن هذا أمر طبيعي، استنادًا إلى إصرار اليسار الإسلامي على «المزج» في خطابه بين السياسي والفكري والأيدولوجي والإبستمولوجي، دون تأسيس للفرع على الأصل. وإذا كنا نرفض تأويل ذلك «المزج» وما يترتب عليه من نتائج بالأسباب الذاتية الشخصية، فإن حسن القصد البادي في الحيرة الدائمة بين دور «العالم» ودور «المواطن» لا يكفي تبريرًا لهذا المزج ولا نقول الخلط، بل إن تلك الحيرة مظهر آخر من مظاهر «التوفيقية» العميقة في بنية خطاب اليسار.

إن نقطة الانطلاق الأولى في خطاب اليسار توصيفه للمرحلة «الحضارية» الراهنة التي تمر بها الأمة الإسلامية بشكل عام، والأمة العربية والمجتمع المصري بشكل خاص، بأنها تشبه إلى حد كبير «عصر النهضة» الأوروبي.^٨ وتتحدد طبقًا لهذا التوصيف استراتيجية الإصلاح في: الإصلاح الديني، والاتجاه الإنساني، ونشأة العلم. ومع أن الإصلاح الديني بدأ في العالم العربي والإسلامي منذ ما يزيد على مائة عام، فإنه لم يحقق النتائج المرجوة. وفي هذا الصدد يوجه اليسار الإسلامي إلى حركة الإصلاح الديني تلك نقدًا جوهريًا يتمثل في أنها:

«أرادت تحويل النظر إلى عملٍ دون تأسيسٍ للنظر، لذلك ظل الإصلاح مجرد وعظ وإرشاد، حاثًا الناس على العمل. والناس لا تعمل بالمواعظ بل بتغيير تصوراتها للعالم ونظرتها للكون. ومن ثم فالعودة إلى تأسيس العلم، وتحويل التوحيد إلى نظرية، هو السبيل إلى إصلاح جذري، والانتقال من الإصلاح إلى ثورة تتأصل أولًا في شعور الجماهير، وتُدمهم بتصور ثوري للعالم قبل أن تتحقق الثورة بالفعل» (٢٤٣:١).

وإذا كانت حركة الإصلاح الديني قد عجزت عن تحقيق «التنوير» العقلي بسبب جمودها الفكري وعجز مفكريها عن إحداث تغيير جذري في رؤية العالم، فإنها بهذا العجز قد أدت إلى ترك المجال لنقيضها الفكري — العلمانية — لأخذ زمام المبادرة. لكن هذه الأخيرة فشلت بدورها في إحداث التغيير المطلوب، لأنها أهملت شأن العقائد

^٨ انظر: قضايا معاصرة، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٢م، الجزء الثاني (في الفكر الغربي المعاصر)، ص٢٢.

وركزت على المصالح كرد فعل على حركة الإصلاح الديني، التي أهملت المصالح الدنيوية للجماهير وركزت على تثبيت العقائد؟ (انظر: ١: ٦٦). إن فشل المشروعات العلمانية يرتد في نظر اليسار الإسلامي إلى أنها اتجهت صوب التأثر بالمشروع الغربي، وأهدرت «التراث» الذي يمثل المخزون النفسي للجماهير، والأساس النظري لأبنية الواقع (انظر: ١: ٣٢٣). إننا طبقاً لليسار الإسلامي:

«نعمل بالكندي كل يوم، ونتنفس الفارابي في كل لحظة، ونرى ابن سينا في كل الطرقات، وبالتالي يكون تراثنا القديم حياً يُرزق بوجه حياتنا اليومية، ونحن نظن أننا نبحث عن الرزق، ونلهث وراء قوتنا اليومي»^٩ ومعنى ذلك أن تجاهل هذا التراث والوثب فوقه، لا يؤسس إلا مشروعات مثل كرة البالون، طائفة في الهواء بلا سند من الجماهير صاحبة المصلحة في التغيير، هذا توصيف اليسار لمشروعات التحديث العلمانية، على اختلافها وتعدد اتجاهاتها.

ومن الصعب التسليم بهذا الوضع «التناقضي» الذي يضعه اليسار الإسلامي لعلاقة التيارين الرئيسيين في فكرنا الحديث، رغم الاتفاق معه في بعض الأطروحات السالفة بشرط تأسيسها على أساس علمي رصين. لا خلاف مثلاً على أن للتراث فعّاليته الخاصة في صياغة وعينا الثقافي والفكري الراهن، ولكنه ليس «التراث» بألف ولام التعريف، أي إنه ليس التراث بمجمل اتجاهاته وتياراته التي يضعها اليسار — أحياناً — على مستوى واحد. بل تتوقف فعّالية التراث على عملية «اختيار» معقدة توجهها في الأساس مواقف مختلفة — ومتناقضة إلى حد الصراع — من الواقع العيني المباشر. وفي عملية «الاختيار» تلك، بكل ما تتضمنه من عناصر الإبراز والتعظيم أو الإظهار والإخفاء، يتم «تلوين» هذا التيار أو ذاك من التراث، وهو التلوين الذي يثب فوق دلالة التراث إلى المغزى المحدد سلفاً. وهذا الاتفاق المشروط على فعّالية التراث في تشكيل الوعي هو الذي يؤسس خلافنا الجذري مع اليسار الإسلامي في علاقة التناقض والتضاد التي يتصورها بين السلفية والعلمانية.

لم تكن التيارات العلمانية محجوبة عن «الاستناد» بدرجات متفاوتة إلى بعض اتجاهات التراث، ولم تكن السلفية الإصلاحية في عزلة عن «الاهتمام» بمصالح الجماهير، فقد كان التحدي المطروح اجتماعياً وحضارياً هو «التخلف» الذي تكشف من خلال

^٩ التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ١٤.

الاحتكاك بالآخر الغربي، وهو تحدٍّ لكل فريق آليات الاستجابة الذهنية طبقاً لموقفه من الواقع. رأى السلفيون أن سبب التخلف راجع إلى التخلي عن القيم الحقيقية والأصيلة في الإسلام، وتم استيعاب الآخر من هذا المنظور بوصفه محققاً لتلك القيم في حياته الاجتماعية وفي سلوك أفرادها، وشاعت من ثم أقوال من نمط «إننا مسلمون بلا إسلام وإن هناك يزدهر إسلام بلا مسلمين». من هنا تحددت آليات الإصلاح في ضرورة العودة إلى الإسلام الأصلي في ينابيعه الأولى ومصادره الأصلية، وتحدد الماضي الجميل المنتصر بوصفه إطاراً مرجعياً لحل إشكالات الحاضر.

وعلى العكس من ذلك اتجهت التيارات العلمانية إلى مواجهة الحاضر ومحاولة حل إشكالياته بآليات ذات طابع عصري في أغلب الأحيان، ولكنها أحست بضرورة طرح هذه الآليات طرحاً يسوغ قبولها من الجماهير، فوجدت في بعض اتجاهات التراث «سنداً» لتوجهاتها.

وعلى ذلك فلم يكن الخلاف بين جناحي الأمة — كما يتصور اليسار الإسلامي — خلافاً جذرياً فيما يرتبط بعلاقة كل منهما بالتراث، بل تركز الخلاف في الطريقة التي «استعمل» بها كل منهما التراث، حيث تحول لدى السلفيين إلى إطار مرجعي بينما تحول عند العلمانيين إلى غطاء و«سند». وفي كلتا الحالتين فقد التراث وجوده الموضوعي لحساب التلوين الأيديولوجي النفعي، وفشل كلا الاتجاهين في تأسيس معرفة علمية بالواقع أو بالتراث، وفشلاً من ثم في إحداث أدنى تغييرٍ كفي في الوعي المعاصر. والدليل على ذلك أننا لا نزال ندور في إطار تلك الثنائية التي تشكلت وبرزت في وعينا في بدايات القرن الماضي — التاسع عشر — وقد أوشك القرن الحالي على الانتهاء، وتلك الثنائية تزداد في وعينا حدة وفي حياتنا عمقاً. تُرى هل يستطيع اليسار الإسلامي أن يحقق ما لم يتحقق منذ بداية عصر النهضة حتى الآن؟

إن وضع السلفية والعلمانية في علاقة التضاد المشار إليها هو الذي يعطي لليساير الإسلامي — فيما يبدو — مبرر وجوده، ويحدد له من ثم أولوياته وآلياته أيضاً. وإذا كانت اللحظة الحضارية التي تمر بها الأمة ما تزال مرحلة «النهضة» بكل ما تشتمل عليه وتتطلبه من «تنوير»، فإن كلاً من السلفية والعلمانية تطرح مشروفاً خارج اللحظة الحضارية: السلفية بتوجهها صوب الماضي، والعلمانية بتجاوزها الحاضر إلى المستقبل.

وفي هذا الإطار تمثل السلفية «الاتباع» وتمثل العلمانية «الابتداع»، ويصبح «الإبداع هو الطريق الصحيح بين الاتباع والابتداع، ويصبح «تجديد التراث» هو المعبر عن اللحظة الحضارية الراهنة بوصفه طريقاً وسطاً بين السلفية بتوجهها الماضوي، وبين العلمانية بتوجهها المستقبلي» (انظر: ٣٥:١، ٧٥، ٢١١). هكذا يصبح تجديد التراث هو قضية القضايا، وهو الأولوية الأولى في مشروع اليسار الإسلامي، بل هو إبداعه الأصيل وإسهامه الأكبر. ولأن المشروع كله يبدأ من منحى توفيقى، ولأن كل منحى توفيقى يجنح إلى هذا الجانب تارة وإلى الجانب الآخر تارة ثانية، فإن اليسار الإسلامي يميل إلى إعطاء التراث أولوية وجودية ومعرفية على التجديد المنطلق من آفاق احتياجات اللحظة الحضارية الراهنة:

«البداية هي التراث ... التراث هو نقطة البداية كمسئولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد ... والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع، والعمل على تطويره ... هو نظرية للعمل، وموجهٌ للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها، من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض».^{١٠}

لكن هذه الأولوية سرعان ما تتكشف عن أولوية «استثمارية» استغلالية لغايات نفعية عملية، ويصبح الوجود السابق للتراث في الزمان وجوداً مرهوناً بما يمكن أن يقدمه لنا من نفع، بصرف النظر عن دلالته الذاتية، أي في سياق وجوده التاريخي.

ولكن علينا أن نلاحظ أن تعامل اليسار الإسلامي مع التراث يتردد بين اعتباره أساساً فعالاً في بنية الوعي الراهن وحاضراً حضوراً ملموساً في ثقافة الحاضر، وبين اعتباره موضوعاً للتجديد. في الحالة الأولى يكون التراث فاعلاً والماضي أساس الحاضر، وفي الحالة الثانية يكون التراث مجالاً لفاعلية التجديد ويكون الحاضر أساساً لفهم الماضي، وبعبارة أخرى تتبادل ثنائية الماضي/الحاضر، التراث/التجديد مواقعها طبقاً لزاوية التناول والتحليل، دون أن تتأسس العلاقة بينهما كما ينبغي على أساس جدلي.

^{١٠} السابق، ص ٩.

الماضي والحاضر: الأصل والفرع

من المفهوم أنه في كل علاقة جدلية نَمَّة أولية نظرية وأسبقية ذهنية لأحد طرفي هذه العلاقة، أولية هي التي تسمح بالتحليل والرصد والقياس، ذلك أن التحليل لا بد أن يعتمد على تسكين طرف لقياس حركة الطرف الآخر بالنسبة إليه، وبدون عملية التسكين هذه يصبح الفهم مطلباً مستحيلًا. ومن السهل القول إن العلاقة الجدلية تعني التفاعل الدائم والحركية المستمرة، التي تجعل الحديث عن طرف ساكن أمرًا مستحيلًا إلا على سبيل الفرض والتصور. ومع ذلك فالفروض والتصورات هي أساس البحث والدرس، والشروط الأولية لعملية الفهم. من هنا لا بد من تحديد عنصر أو طرف أولي في عملية الجدل بين الماضي والحاضر، طرف أولي على أساسه يتم للمفكر أو الباحث صياغة موقفه المبدئي التصوري، دون إهدار بالطبع لقانون الجدل. لكن الفكر الديني — اليميني بصفة خاصة — يهدر تلك العلاقة الجدلية، ويجعل للماضي أولية وجودية ومعرفية بحيث يصبح هو الجوهر الثابت، وتتحول علاقة الحاضر به إلى علاقة تبعية وخضوع، أشبه بعلاقة العرض بالجوهر. وإذا كانت علاقة الأعراض بالجواهر تميل في بعض صياغاتها التراثية إلى أن تكون علاقة تفاعل من حيث حاجة كل منهما إلى الآخر للتعين والظهور، فإن تصور الفكر الديني للعلاقة بين الماضي والحاضر لا تقارب هذه التخوم. إن الماضي هو الأساس والحاضر يجب أن يشاكله، وإذا ابتعد الحاضر عن صورة الماضي صار منحرفًا وضالًا. من هنا يسعى الخطاب الديني السلفي إلى إعادة صياغة الحاضر وفقًا لصورة الماضي، ولأن هذا حُلْم مستحيل تسيطر على هذا الخطاب الوعظية الإنشائية، ويعتمد على آليات ذهنية ذات طبيعة ديماجوجية، ويتحول المفكر السلفي إلى ما يشبه بعض أنبياء «العهد القديم» يصب اللعنات على الناس والمجتمع، ويتوعدهم بالويل والثبور وعظائم الأمور.

لكن اليسار الإسلامي مسلحًا بوعي أعمق وبآليات ذهنية وخطابية أرهف، يطرح تصورًا أعمق لتلك العلاقة بين الماضي والحاضر، تصورًا لا يرقى إلى آفاق الجدلية، ولكنه تصور أشد خصوصية وأكثر حيوية. إنه تصور يتوازى مع الطبيعة «التوفيقية» التي تمثل استراتيجية الخطاب اليساري، فالماضي — كما يتحدد في التراث — يتداخل في تشكيل الحاضر، لا بشكل مباشر، بل بعد أن يتحول إلى «مخزون نفسي» للجماهير. هذا التراث «المخزون» يمثل — من منظور اليسار الإسلامي — الأساس النظري لبنية الواقع (انظر: ٣٢٣، ٥:١). ومن السهل على اليسار الإسلامي بالطبع أن يجد في الكثير من القيم

والمفاهيم السائدة في ثقافتنا وفي سلوكنا أصداءً لكثير من القيم والمفاهيم التراثية، لكن هذا التشابه لا يتم تحليله وفقاً لعلاقته بالشروط التاريخية المنتجة لهذه القيم في الماضي والحاضر، بل يتم عبر الوثب من الماضي إلى الحاضر بطريقة ديناميكية.

إن تحديد القيم التراثية التي تؤثر في حركة الواقع من خلال اختزانها في وعي الجماهير عملية أكثر تعقيداً من مجرد التماس بعض أوجه الشبه، والوثب تلويناً للحاضر بلون الماضي. إن سيادة قيم بذاتها مثل الاعتماد على النصوص وإهدار دور العقل، والتصور الهرمي للعالم والمجتمع، والخلط بين العقل والوجدان، وإعطاء الأولوية للنظر على العمل، وغياب البعد التاريخي من فكرنا، ليس نتيجة مباشرة ميكانيكية لوجود مثلها في بعض جوانب التراث. والأحرى القول إن تلك القيم السلبية تنتقل من التراث بطريقة معقدة، حيث تعاد صياغتها طبقاً لمتطلبات القوى المسيطرة على حركة الواقع، والموجهة لثقافته، وبثها إعلامياً بطرق متنوعة ومعقدة تحتاج إلى التحليل والدراسة.

إن اليسار الإسلامي، على عكس نقيضه اليميني، لا يريد صياغة الحاضر طبقاً لنموذج الماضي، لأنه يرى أن مأساة الحاضر هي تشكله بالفعل على نموذج الماضي، من حيث القيم والمفاهيم وأنماط السلوك. ولذلك فإن تصويره للتراث يختلف اختلافاً جوهرياً عن تصور نقيضه، الذي يوحّد بطريقة ميكانيكية بين «الإسلام» والتراث، بعد أن يقوم باختزال هذا الأخير في بعض اتجاهاته وتياراته، نافياً ما يتعارض مع أيديولوجيته خارج دائرة «الإسلام». مفهوم التراث في خطاب اليسار الإسلامي أنه نتاج الواقع الذي نشأ فيه، أي أنه نتاج بشري تاريخي يقع خارج دائرة «القداسة»، إنه «تراث يعبر عن الواقع الأول الذي هو جزء من مكوناته»، وهو من ثم ليس «مجموعة من الحقائق النظرية الثابتة، والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحقيقات هذه النظريات في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها وتكوّن تصوراتها للعالم»^{١١} وهذا التصور للتراث هو الذي يسمح لليسان الإسلامي أن يعمل فيه آليات تجديده توطئة لإعادة بناء المخزون النفسي للجماهير، وتغيير تصوراتها للعالم، وتمكينها من ثم من إحداث التغيير المطلوب في بنية الواقع. لكن ذلك الخلاف بين اليسار واليمين

^{١١} السابق نفسه، ص ١١.

يبدو خلافًا على المستوى السطحي، أما على مستوى البنية العميقة فينتفق كلاهما في تصور أن الحل — حل مشكلات الواقع الراهن — يقبع في التراث. وإذا كان اليمين يرفع الآن شعار «الإسلام هو الحل» فإن شعار اليسار «تجديد التراث هو الحل». وعلى ذلك يلتقي اليسار واليمين في جعل الماضي أصلًا والحاضر فرعًا، بل يتجاوز اليسار بساطة الطرح اليميني وسذاجته ليجعل من التراث نقطة البدء والختام، فهو مستودع الحلول بما أنه المسئول عن الأزمة.

إن العلاقة بين الماضي/التراث، والحاضر/الأزمة في مشروع اليسار علاقة مركبة من حركة هابطة من الماضي إلى الحاضر يتمثل التراث فيها في شكل مخزون نفسي وتصورات تُشكل بنية الواقع. تقابل هذه الحركة الهابطة حركةً أخرى صاعدة من الحاضر إلى الماضي، حركة يتحول فيها التراث إلى موضوع للتجديد لحل أزمات الحاضر. هذه الحركة المركبة الهابطة الصاعدة، تمكن اليسار من «حل أزمات العصر وفك رموزه في التراث» كما تمكنه من «إعادة بناء التراث لإعطاء العصر دفعة جديدة نحو التقدم، فالتراث كما بئناً هو المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لأبنية الواقع» (٥:١). وبعبارة أخرى يمكن القول إن مشروع اليسار الإسلامي، يتمثل في قراءة التراث قراءة كاشفة، تكشف عن «الجذور التاريخية لأزمات العصر في التراث القديم، قراءة للماضي في الحاضر ورؤية للحاضر في الماضي» (١:٢٢٣). والسؤال الذي نطرحه الآن: هل قراءة اليسار للتراث — علم الكلام بصفة خاصة — قراءة مشروعة، خاصة في شقها الأول، قراءة الماضي في الحاضر، وهو الشق الذي يعنينا في هذه الفقرة؟ وبعبارة أخرى: هل القراءة هنا مشروعة تأويلية، أم أنها قراءة مغرضة تلوينية؟

من اللافت للانتباه أن القراءة التأويلية الحقة لبعض معطيات التراث، تكشف للمشروع اليساري «أن قراءة الحاضر في الماضي» مع إهدار الدلالة التاريخية للنص المقروء، تمثل تعدياً على الحقيقة، تضحية بالإستمولوجي لحساب الأيديولوجي. لكن هذا الكشف لا يضيء له جوانب الخلل المنهجي في قراءته التلوينية، أو يجعله يعدل من حركة «الوثب» المستمرة من الماضي إلى الحاضر. في الخلاف حول قضية الإمامة انفردت الشيعة — بفصائلها واتجاهاتها كافة — لأسباب وملابسات تاريخية معروفة بالقول إنها بالنص لا بالاختيار. وكان من الطبيعي أن تتلون النصوص الدينية لتكون في خدمة الأيديولوجية الشيعية، ويتنبه اليسار الإسلامي إلى ذلك قائلاً:

«والحقيقة أن التعيين بالنص رجوع إلى الوراء، وإعادة قراءة للماضي بناء على الوضع النفسي الحاضر. فالنص لا يتحول إلى معنى بل يجعله المتأول يتحدث بما يريد.

فالأصل هو الواقع الحالي وهو الذي يعطي للنص مضمونه ومحتواه. وبدلاً من تحليل الواقع ذاته ومكوناته يتم الاعتماد على حجة السلطة في مجتمع، النص فيه مصدر سلطة» (٢٢٨:٥-٢٢٩). في هذا النقد الكاشف لهذا التلوين الشيعي، يقارب اليسار تخوم نقد نهجه هو في قراءة التراث، من حيث إنه يتماثل في آلياته مع النهج الشيعي بالرجوع إلى الوراء، وقراءة الحاضر في الماضي، وإهدار المعنى — الدلالة التاريخية — لحساب المغزى المحدد أيديولوجياً. ويتقدم هذا النقد للمسلك الشيعي خطوة أخرى، حتى يصل إلى نفي مبدأ «قراءة الحاضر في الماضي» نفيًا تاماً.

«إن كل الحجج النقلية هي في الحقيقة تركيب للنصوص على فرد معين، واستعمال لنص الوحي كنبوءة أو توجيه ثم اختيار واقعة تاريخية معينة كتحقيق لهذه النبوءة، وتحقيق لهذا التوجيه. وذلك خطأ في التفسير إذ لا يجوز إسقاط الحاضر على الماضي وقراءته فيه» (٢٤٦:٥).

وقد يقال إن هذا النقد لا ينسحب على قراءة التراث من حيث إن هذا الأخير يمثل «مخزوناً نفسياً» لدى الجماهير، ويساهم في تشكيل بنية الواقع، بمعنى أنه يمثل جزءاً من نسيج الواقع.^{١٢} لكن تجاهل الكيفية التي يتصل بها التراث — أو بالأحرى الموروث^{١٣} — ببنية الثقافة الراهنة، وعدم القدرة على تحديد الأولوية في العلاقة بين الماضي والحاضر — بشكل جدلي — يحيل هذه العلاقة إلى لغز أشبه بلغز البيضة والدجاجة:

«والواقع أنها معادلة صعبة في النظر إلى الواقع كحصيلة للتراث القديم، والنظر للتراث القديم من خلال الواقع».^{١٤} ومع ذلك فسرعان ما تتبدد مقولة «المخزون النفسي» حين يكتشف اليسار الإسلامي، في بعض تحليلاته الكاشفة، بعض مظاهر التدابر بين حركة الواقع العيني وبين بعض قيم التراث. في سياق تحليل مفهوم «الإمام» في التراث الكلامي يلجأ اليسار إلى الربط بطريقة ميكانيكية بين أطروحات علم الكلام — السني والشيعي على السواء — وبين بعض مظاهر الخلل في النظم السياسية التي تهيمن على

^{١٢} السابق نفسه، ص ١٢.

^{١٣} في الفرق بين «التراث» و«الموروث» انظر طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة، دار الجبل، بيروت، ط ٣، ١٩٧٩م، الجزء الأول، ص ٦٣٧.

^{١٤} التراث والتجديد، ص ٢١.

دول العالمين الإسلامي والعربي، بل على دول العالم الثالث بشكل عام. فإذا كانت الاتجاهات السنية — خاصة المتأخرة منها — تركز في خطابها على ضرورة طاعة الإمام حتى لو خرج على شروط البيعة أو استولى على السلطة بالقوة والقهر و«الشوكة»، وذلك حرصاً على حقن الدماء ووحدة الأمة، فإن اليسار الديني يقفز من ذلك مباشرة إلى الواقع الراهن، فيذهب إلى أن: «طاعة الإمام ... لا تجوز على الإطلاق بالرغم من استقرار ذلك في وعينا القومي نظراً لأنه التراث الغالب، والذي استقر بعد أن حُسمت الاختيارات في اختيار تراث السلطة، وأصبحت الطاعة من طرف واحد (٣١٦:٥).

وإذا كانت بعض الاتجاهات الشيعية تميل إلى تأليه الأئمة ترتباً على مفهوم «حلول» الإلهي في الإنسان، فإن حكامنا — فيما يرى اليسار الإسلامي — يستخدمون هذا «المخزون النفسي» حيث: «يدعي كل قائد اليوم أنه الإله الفرد، والحاكم الأوحد، والسلطان المطلق. وهنا يبدو أثر التراث كمخزون نفسي عند الجماهير. الجماهير ما زالت مطحونة، مضطهدة، يقوم شعورها على سيكولوجية الاضطهاد، وبالتالي فهي مستعدة بهذا التكوين لتأليه الحكام، فيدرك الحكام أن الدين أنجح وسيلة للسيطرة على الشعوب» (١٥٥:٢-١٥٦).

لكن الواقع الإيراني — الوارث الفعلي للتراث الشيعي — يتحرك في اتجاه مضاد لتأليه الحاكم، بل ويرفض مبدأ الطاعة حرصاً على حقن الدماء ووحدة الأمة، فيدفع آلاف الشهداء ثمناً للثورة ضد الطغيان والفساد، وهذا هو الحدث الذي خلخل قناعات العديد من مفكري الشرق والغرب على السواء. وبدلاً من تحليل دلالة الحدث في سياق الظروف الموضوعية — المحلية والدولية — التي ساهمت في تحقيقه، يتم اختصار تلك الظروف المعقدة المتشابكة في «آليات الفكر الشيعي» الثوري بحكم الخبرة التاريخية، أو في قدرة «الإسلام» على تحقيق الثورة. ومن حسن الحظ أن اليسار الديني يبدو أكثر موضوعية حين يلمس هذا التعارض بين حركة الواقع وبين معطيات التراث، ويرد ذلك إلى الوعي المعاصر للجماهير بحقيقة مصالحها، الوعي الذي يستطيع أن يفك الأسر التاريخي فيقضي ثقل الحاضر على قيود الماضي» (١٥٦:٢).

إن قراءة الحاضر في الماضي تأسيساً على أن التراث «مخزون نفسي» تؤدي في التحليل الأخير إلى إهدار الحاضر بسجنه في أسر الماضي من ناحية، وبالتعامل معه بوصفه كتلة واحدة تتحدد بأنها واقع «الأمة الإسلامية» من ناحية أخرى. بل إن اليسار الإسلامي يتجاوز في سعيه للإصلاح والتنوير وتوحيد القوى حدود الواقع الإسلامي إلى آسيا

وأفريقيا وكل دول العالم الثالث، أو دول عدم الانحياز، أو دول القارات الثلاث (انظر ٧٩:١-٨٢). ومن المنطقي والحال كذلك أن يتحول التراث إلى كتلة واحدة متماسكة رغم الوعي النظري الذي لا يُنكر وجوده في الخطاب اليساري بتعدد اتجاهات التراث وتنوعها، ولكنه يظل وعياً نظرياً غير موظف في سياق العرض والتحليل. والمثال البارز على ذلك في سياق هذه الفقرة ذلك «الوثب» بين الشيوعي والسني على مستوى الحاضر والماضي في الوقت نفسه، رغم الاعتذار عن عدم العودة في سياق التحليل إلى المصادر الشيعية الأصلية استناداً إلى أن عقائد الشيعة «لا توجد في وعينا القومي كجزء من التراث الحي» (٦٥٥:٥). هذا الإهدار لموضوعية الحاضر ولموضوعية التراث في الوقت نفسه يكاد ينكشف في بعض تحليلات اليسار، ويؤدي من ثم إلى انهيار مقولة «المخزون النفسي» وسيطاً «توفيقياً» بين الحاضر والماضي:

«وبالرغم من جماهير أهل السنة التي نعيش بينها إلا أن الحكم لدينا أقرب إلى الشيعة، أي تعيين الإمام بالنص أو الوصية، ضابطاً عن ضابط أو أميراً عن أمير أو ملكاً عن ملك. وبالرغم من أن الشيعة تقول بالنص والتعيين إلا أنها أقدر على الثورة على الحاكم الظالم. وهو تناقض في الصلة بين الموروث القديم والبنية الحالية يبعث على التساؤل من جديد: إلى أي حد يقبّع الموروث في البنية النفسية للعصر؟» (٢٢٩:٥) لكن التساؤل — على أهميته بل وجوهريته — ظل في إطار الممكن الذي لم يتحقق، وظل البحث عن علل لأزمات الحاضر في تراث الماضي عن طريق «الوثب» هو الآلية المسيطرة على خطاب اليسار الإسلامي (انظر أمثلة على ذلك: ٣٠:٢؛ ٣١:٣، ٣٣، ٩٢-٩٣، ٩٥، ١٢٤، ١٩٢، ٣٥١؛ ٢٥٥:٤، ٥٧١، ٢٥٢:٥، ٣١٦، ٣٣٣-٣٣٤). إن مثل تلك الأسئلة الكاشفة في بنية الخطاب اليساري هي التي تبرر قراءتنا الحالية لهذا الخطاب. وإذا كان الخطاب بحكم طبيعته التوفيقية لم يستطع أن ينقلها من حالة الإمكان إلى حالة التحقيق، فإن قراءتنا — التي نأمل أن تكون منتجة — هي التي تسعى إلى تحقيق هذه الخطوة، فتنتقل اليسار الإسلامي من التوفيقية التلوينية، إلى الموضوعية التأويلية.

وإذا كان «من العقيدة إلى الثورة» — وهو بمجلداته الخمسة يمثل الجزء الأول من مشروع اليسار الإسلامي «تجديد التراث» — يضاھي من حيث الحجم مؤلفات القاضي عبد الجبار الأسد آبادي (ت: ٤١٥هـ)، فإن دعوة مؤلفه لاختصاره وتركيزه، إنما تعني من منظورنا كشف المستتر في بنية هذا الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جذلي (انظر: ٢٢٧:١). من هذه

الزاوية نؤكد أن «قراءة الحاضر في الماضي» بالطريقة التي تحققت في الخطاب اليساري قراءة مغرضة، وأن مقولة «التراث مخزون نفسي» مقولة غامضة تحتاج إلى المراجعة وإعادة التأسيس.

إن التراث «نتاج تاريخي خالص، صبَّ كلُّ عصر ثقافته وتصوره فيه، وتصور القدماء تصور تاريخي خالص يعبر عن عصرهم ومستواهم الثقافي. كما أن تصورنا تصور معاصر يعبر عن روح عصرنا وعن مستوانا الثقافي» (١: ٦٣٥). ولا يعني هذا بأي حال قيام العلاقة بين الحاضر والماضي على «الانفصال»، وإن كانت بالمثل لا تقوم على الاتصال الذي يكون فيه الماضي فاعلاً والحاضر مفعولاً، إنها جدلية الاتصال/الانفصال التي يمثل الحاضر فيها نقطة البدء والتماس.^{١٥} «فواقعنا المنهار وجد في تراثنا القديم ما يبرر له انهياره ويؤكد، وكأننا لا نختار من القديم إلا ما نريد ونبغي».^{١٦}

التراث: بناء شعوري أم بناء تاريخي

إذا كنا في الفقرة السابقة قد ركزنا تحليلنا على الحركة الهابطة من الماضي إلى الحاضر، وهي الحركة التي جعلت تراث الماضي مؤسساً لأزمات الحاضر من خلال تحوله إلى «مخزون نفسي» لدى الجماهير، فإننا في هذه الفقرة نركز تحليلنا على الحركة الصاعدة من الحاضر إلى الماضي من أجل «تجديد التراث»، تغييراً لوعي الجماهير، وإصلاحاً من ثم للأوضاع المتردية في واقع الأمة «خاصة بعد فشل جميع الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، فعقائد الإيمان هي التي حافظت على هوية الجماهير وعلى الشخصية الوطنية للبلاد» (٣٦: ٣٧) وهذه الحركة الصاعدة مثل مقابقتها الهابطة، ليست حركة مستقيمة مباشرة، بل هي حركة تمر عبر وسيط «الشعور» المقابل لوسيط «المخزون النفسي» في حركة الهبوط. وفي هذه الحركة الصاعدة ينكشف تصور اليسار الإسلامي للتراث بوصفه بناءً شعورياً. وهذا التصور يمثل الأساس النظري لآليات التجديد، كما يمثل أساس كل عمليات «الوثب» المشار إليها في الفقرة السابقة قراءة لأزمات الحاضر في تراث الماضي. والبناء الشعوري — على عكس البناء التاريخي — يتعامل مع الفكر عمومًا والتراث

^{١٥} انظر: طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص ٦٣١.

^{١٦} التراث والتجديد، ص ١٥.

خصوصًا على أساس من استقلال الفكر عن الواقع رغم التسليم بنشأته منه. من هنا نفهم كثيرًا من جوانب تحليلات اليسار للفكر على أساس من مفهوم «الأنماط المثالية» المستقلة عن التاريخ والواقع، واعتبار المفكرين مجرد «حوامل» للفكر:

«والفكرة مستقلة عن مؤلفها بل ولا يهمننا من هو صاحبها أو أول القائلين بها، بقدر ما تهمنا الفكرة ذاتها. المهم هو القضاء على تشخيص الأفكار ... فالأشخاص إن هي إلا حوامل للفكر وليست خالقة للفكر ... فالفكر له بناؤه المستقل عن التاريخ، وإن كان يظهر في التاريخ كحركة ومسار وقانون» (١: ٢٠٩). هذا التصور لاستقلال الفكر عن التاريخ وعن حامله يجعل الحركات والتيارات الفكرية التاريخية في التراث مجرد «ردود أفعال» واستجابات «فكرية» لأنماط من الفكر سابقة عليها. ومن البديهي أن يكون تاريخ نشأة الفرق وتطور «علم الكلام» خاضعًا لقانون تطور الوعي عند هيجل، حركة من الفكرة إلى نقيضها ثم إلى المركب من كليتهما. ففضية «خلق الأفعال» مثلًا بدأت بالجبر، ثم تطورت إلى نقيضها عند المعتزلة «خلق الإنسان لأفعاله» ثم الجمع والتركيب بينهما في «الاكتساب» عند الأشاعرة (انظر: ٣: ١٧، ١٩٩-٢٠٠؛ ٥: ٥٦٢-٥٦٣). وتكاد كل قضايا علم الكلام تكون خاضعة لهذا الترتيب «الجبري» في طابعه، والكوني في شموله: جبري من حيث إنه يفرض نسقًا جامدًا حادًا لتطور الأفكار، وكوني من حيث إنه يجعل من تلك الأفكار والفرق «أنماطًا مثالية» قابلة بذاتها للتكرار في الزمان والمكان (انظر: ١: ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥؛ ٥: ٦١٤، ٦١٦). ومن الغريب اللافت أن تكون تلك الحركة التطورية المبنية على الفعل ورد الفعل — على المستوى الفكري — هي التي حفظت للأمة توازنها الفكري، وحققت وحدتها القائمة على التعدد (انظر: ٥: ٥٨٩).

هذا الفصل بين الفكر والتاريخ، والنظر إليه بوصفه أنماطًا مثالية قابلة للتكرار في كل زمان ومكان، يحوّل علم الكلام الإسلامي إلى علم كوني ويفقده «دلالته» الأساسية النابعة من سياقه التاريخي/الاجتماعي، الأمر الذي يؤدي إلى وقوع التجديد — اكتشاف المغزى — في هوة الذاتية التلوينية المتمثلة في المنهج «الشعوري». وقبل مناقشة أبعاد المنهج الشعوري كما يطرحه اليسار الإسلامي، فإن ثمة أسئلة ثلاثًا كاشفة يطرحها «التجديد» تبرز التصور العام الذي نحن بصدده: «إذا كانت الفرق الكلامية اتجاهات فكرية، وكانت الاتجاهات الفكرية أنماطًا مثالية للفكر البشري، وكانت هذه الأنماط تكون جوانب مختلفة للموضوع فالسؤال الأول هو: هل أعطى التاريخ كل هذه الأنماط؟ هل كشفت الحضارة جوانب الموضوع؟ هل باستطاعة الباحث اكتشاف أنماط جديدة وكشف جوانب أخرى للموضوع؟ ... والسؤال الثاني: إذا كانت الاتجاهات الفكرية

أنماطاً مثالية للفكر البشري فهل هذه الأنماط حلول متزامنة أم متتالية في الزمان؟ أم أنها جوانب مختلفة لموضوع واحد؟ ... مهمة الباحث الآن عرض الاتجاهات الفكرية التي تمثلها الفرق كجوانب مختلفة لموضوع واحد، وكأن الباحث ينظر إلى الموضوع من علِّ كمُشاهد محايد. والسؤال الثالث: إذا كانت الفرق الكلامية تمثل اتجاهات فكرية، فالسؤال هو: هل هذه الاتجاهات الفكرية أنماط دائمة للفكر الديني تتكرر في كل زمان ومكان؟ ففي التوحيد مثلاً لا تمثل الشيعة التأليه والتجسيم فقط، ولا تمثل السنة التشبيه فقط ولا تمثل المعتزلة التنزيه فقط، بل إن التأليه والتجسيم والتشبيه والتنزيه أنماط مثالية للفكر الديني، أو للفكر البشري العام فيما يتعلق بالألوهية ... فيصبح علم أصول الدين بنوياً لكل حضارة ولل فكر البشري العام» (٦٢٨:٥-٦٢٩).

إن الموضوع/التراث في مثل هذا التصور يتحول إلى «مطلق» تتكشف جوانبه المختلفة أنا بعد أن، ويُعد ظهور الفرق وتطور الأفكار — طبقاً لقانون الفعل ورد الفعل — بمثابة تجليات ومظاهر مختلفة لذلك «الجوهر» المطلق. ويمكن للباحث والحال كذلك أن يساعد في الكشف عن بعض مجالي ذلك الجوهر التي لم يظهرها التاريخ بعد. والحقيقة أن بعض تحليلات اليسار الإسلامي تكشف أن هذا التصور ليس مجرد تصور نظري، أو فرضية قابلة للإثبات والنفي أو التعديل، بل هو تصور موظف في بنية الخطاب كإحدى ركائزه.

ولأننا سنعود لمناقشة تجليات هذا التصور بشكل تفصيلي بعد ذلك، فيكفي في هذا السياق أن نعطي نموذجاً واحداً لتداخل المنهج الشعوري بالتصور السابق للفكر/الموضوع بوصفه معطى صورياً. الخلاف بين الفرق الكلامية في التراث الديني حول تعريف «الإيمان» يتحول في تحليل اليسار إلى تحليل «أبعاد الشعور»، وذلك تأسيساً على أن الإيمان يتحقق بصورته المثلى في الجمع بين «المعرفة» و«التصديق» و«الإقرار» من جانب، وبين «العمل» من جانب آخر، وهي الجوانب التي اختلفت حول أهميتها وترتيب أولوياتها الفرق، والتي يصر اليسار على أنها جوانب مختلفة لموضوع واحد هو «الشعور». ومن البديهي لكي يتم له هذا التوحيد أن يقوم بعملية «تحويل دلالي» — سنناقشها تفصيلاً بعد ذلك — لهذه المفاهيم التراثية، فيستبدل بالمعرفة «الفكر» وبالتصديق «الوجدان» وبالإقرار «القول»، ويبقى على العمل دون تحويل: «يتحقق الإيمان في صورته المثلى في أبعاده الأربعة: الفكر والقول والوجدان والعمل. فالفكر هو الذي يعطي الأساس النظري، والوجدان هو الذي يحول الفكر إلى وعي نظري وتجربة

معاشة، والقول هو الذي يعلن عن هذا الموقف الفكري الشعوري ويدعو الآخرين إليه. والعمل أخيراً هو الذي يحقق ذلك كله ويحوّله إلى واقع مغيراً العالم ومحولاً إياه إلى نظام مثالي يكتمل العالم فيه» (٤٢:٥). ولأن الفرق الكلامية لم تنبئ اختياراتها في تعريف الإيمان على ذلك التصور النظري — كون المعرفة والتصديق والإقرار والعمل جوانب لموضوع واحد، هو الشعور — فإن تحليل المشكل على أساس هذا التصور أدى إلى إهدار دلالة اختيار كل فرقة في سياق منظومتها الفكرية من جهة، كما أدى إلى مناقشة اختيارات «صورية» لا وجود لها في تاريخ الفكر الديني الإسلامي من جهة أخرى. هذا فضلاً عن التكرار الذي أدى إليه الإصرار على تقسيم الاختيارات طبقاً للعلاقات المنطقية الصورية بين جوانب الموضوع (انظر: ٣١:٥-٣٢، حاشية رقم ٤٨). ومن الطبيعي أن ينتهي الأمر في تبرير بعض الاختيارات التي أنتجها التحليل الصوري، والتي ليس لها وجود في تاريخ الفكر إلى القول: «أحياناً يكون الاختيار نظرياً صرفاً ولا توجد فرقة تمثله. ولكن حتماً هناك قول لفرقة ضاع أثرها تمثل هذا الاختيار في الماضي أو هي فرقة آتية في المستقبل» (٣٧:٥، حاشية رقم ٥٢).

إن اليسار الإسلامي يبني رفضه لمنهج التحليل التاريخي على أساس من فهم للتاريخ لا يتجاوز إطار الأحداث التاريخية والوقائع إلى تحليل للبنى الاجتماعية/الاقتصادية التي تمثل البنية التحتية للبناء الثقافي والفكري بشكل عام.^{١٧} والتاريخ بمعنى الأحداث والوقائع المتتالية في الزمان هو التاريخ الذي يمثل في خطاب اليسار «الخلفية» التي تتجلى من خلالها — طبقاً لقانون تطور الوعي الهيجلي — جوانب الفكر. إنه أشبه بشاشة العرض التي تجري عليها الصور المسجلة مسبقاً طبقاً لقانون تتابع اللقطات على شريط الفيلم. قد يكون لطبيعة الشاشة دخل في وضوح الصورة أو إعتامها، وقد تؤثر مادتها في حسن العرض أو سوءه، لكنها لا تحدد على أي مستوى من المستويات علاقات تتابع اللقطات، ولا تؤثر من ثم في «السيناريو». بناء على هذا التصور الجزئي للتاريخ يجب أن نفهم نفور اليسار من منهج التحليل التاريخي رغم عدم إنكاره إنكاراً تاماً. ففي مقدمة المشروع، التي صدرت عام ١٩٨٠م، تُطرح خطوات التجديد على أساس أنها تسير على النحو التالي:

(١) تحليل الموروث القديم وظروف نشأته، ومعرفة مساره في الشعور الحضاري.

^{١٧} السابق، ص ٢٢ وما بعدها.

(٢) تحليل الأبنية النفسية للجماهير، وإلى أي حد هي ناتجة عن الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية.

(٣) تحليل أبنية الواقع وإلى أي حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره، أم أنها ناشئة عن الأبنية النفسية للجماهير، الناشئة بدورها عن الموروث القديم.^{١٨}

ولكن علينا أن نلاحظ أن هذه الخطوات الثلاث يمكن للمنهج الشعوري أن يستوعبها جميعاً، فالموروث القديم ليس إلا بناء شعورياً معبراً عن أنماط مثالية، وليست ظروف النشأة إلا خلفية تمثل المستوى السطحي في دلالة ذلك الموروث. من هنا يستوعب مفهوم «الموروث القديم» كل التفصيلات، مهما بدت تافهة أو سطحية، أو غير ذات مغزى بالنسبة لعصرنا، ذلك أنها تكشف عن البنية الشعورية العميقة التي تتخفى تحت سطح الدلالة التاريخية: «كل عبارة فيها دلالة حتى العنوان والمقدمات والتسليمات والصلوات والتحميدات والبسملات والنهايات والدعوات والإشارات إلى مصر المحروسة وإلى مصر المحمية، فهي تعبر عن عقلية القديما ومستواهم الثقافي. المؤلفات الكلامية ما هي إلا مادة تكشف عن البناء الشعوري الذي خرجت هذه المادة منه. ويحتاج إدراكه إلى الذهاب لما وراء الألفاظ، والإحساس بالمضمون الحق وراء الفصول والأبواب، وذلك باشتراك الباحث في التجارب نفسها، ولو أنها من نوع مخالف، تعبر عن موقف حضاري متقدم» (٢٠٨:١).

ولكن من أية نقطة بدء يتم تحليل الموروث القديم لاكتشاف بنائه الشعوري؟ يبدو هنا أن التجارب الشعورية للباحث هي نقطة البدء حيث يلتقي الموروث القديم ببُعدي: «البناء النفسي للجماهير» و«أبنية الواقع». وقد سبقت الإشارة إلى أن الخطاب اليساري يكاد يقيم العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة على أساس من أولوية التراث وأسبقيته، لكن الجديد هنا أن «الشعور» يمثل الوسيط في عملية «التجديد»، كما كان «المخزون النفسي» يمثل هناك وسيطاً بين التراث والواقع، ذلك أن الشعور هو محل التقاء الماضي والحاضر، أي التراث والواقع، وليس تحليل الشعور إلا تحليلاً لكليهما في تفاعلها داخل بؤرة الشعور: «فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الشعور، ووصف الشعور هو في الوقت نفسه وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث، في تفاعله

^{١٨} السابق، نفسه، ص ٢٥.

مع الواقع الحاضر إسقاطاً من الماضي أو رؤية للحاضر.^{١٩} والشعور الذي يمثل نقطة الالتقاء هذه هو شعور الباحث الذي يقوم بالتجديد، وذلك أن التراث يمثل جزءاً مهماً من مكوناته الذاتية بوصفه واحداً من الجماعة التي أبدعت هذا التراث في الماضي، هذا من جهة، وبوصفه — من جهة أخرى — مفكراً يعاني هموم الحاضر ويعايش أزماته فهماً وتحليلاً، سعيًا لتجاوزها وتغيير هذا الحاضر إلى واقع أكثر إنسانية: «تجديد التراث هو حياة المجدد نفسه، وجزء من التحليل النفسي لشخصيته الوطنية من أجل التعرف على مكوناته النفسية، فتراث المجدد في الوقت نفسه ذاتٌ وموضوع، لأن موضوع البحث هو ذاته، أي وجوده التاريخي في اللحظة الحاضرة بين الماضي والمستقبل.»^{٢٠}

ولا مجال هنا للاعتراض على منهج الشعور الذي يوحد توحيداً ميكانيكياً تعسفياً إلى حد كبير بين مستويات إبستمولوجية يستحيل التوحيد بينها. وفي حالة الاعتراض فلدى اليسار دفاعه — أو بالأحرى تبريره — لهذا التوحيد، وهو تبرير يردنا إلى الطبيعة التوفيقية — التي تصل هنا إلى حد التلفيقية — للمشروع كله، حيث يتم إعلاء «منهج الشعور» ليكون منهجاً لتحليل «الوعي الاجتماعي»: «ولما كان الشعور في حقيقته وعياً، وكان الوعي في واقع الأمر وعياً اجتماعياً، فإن منهج الشعور هو منهج لتحليل الواقع الاجتماعي. فالشعور ليس وعياً خالصاً منعزلاً عن محيطه ودوائره، عالم الأشياء، وعالم الآخرين، بل وعي اجتماعي يكشف عن بناء الواقع ومكوناته. ولما كان الواقع هو في نهاية الأمر تراكمًا للماضي وإحدى مراحل التاريخ، فإن الوعي الاجتماعي هو أيضاً وعي تاريخي» (١: ٦٣٦).

إذا كان تحليل الشعور — شعور الباحث المجدد للتراث — يؤدي إلى التحليل الاجتماعي الذي يكشف عن بناء الواقع — والتراث أحد مكوناته الأساسية — فإن السؤال عما ينتمي إلى الماضي وما ينتمي إلى بنية الواقع الحاضر، في المخزون النفسي للجمهير، سؤال لا معنى له. ومن الضروري أن ننبه هنا إلى أن المنهج الشعوري يتجاوز ما تطرحه الظاهراتية الأوروبية، التي يحذرنا المؤلف بإصرار عجيب على عدم الربط بين منهجه الشعوري وبينها (انظر: ١: ٢٤٤). والفارق بين المنهج الشعوري والظاهراتية أن الأخيرة تكتفي بالقول إن الوقائع — سواء في ذلك الأشياء أو الأحداث —

^{١٩} السابق نفسه، ص ١٧.

^{٢٠} السابق نفسه، ص ٢٣.

لا تنكشف — أو بالأحرى لا تفصح عن نفسها — إلا من خلال الشعور الحي للذات العارفة، وهذا الشعور ليس شعوراً فارغاً محايداً، ولكنه شعور ممتلئ بخبرات سابقة. وإذا كانت الظاهرية قد أسهمت بذلك في وضع أساس الاعتداد بالذات العارفة، وبدور الخبرة السابقة في تكييف النشاط المعرفي، فإن منهج الشعور في الخطاب اليساري قام بمد ذلك التصور في اتجاه الذاتية المثالية، فجعل مجال «الشعور» يتجاوز دوره في الكشف عن الوقائع إلى أن يكون كاشفاً عن الواقع الكلي بمستوياته العديدة والمتشابهة. وهي دعوة مغرقة في المثالية التي لا يخفف من سطوتها استخدام بعض مصطلحات التحليل الاجتماعي أيضاً. هذا المنهج الشعوري الكاشف لكل مستويات الواقع المعقدة والمتشابهة هو ذاته القادر على تجديد التراث: «فإذا استطاع باحث أو جماعة من الباحثين الوعي بروح العصر وباحتياجاته ومتطلباته، فإنه يمكنه ويمكنهم تطوير العلم (علم الكلام) به، وأن يؤرخ لعلم الكلام بهذا التصور الجديد» (١: ٦٣٥)، وهكذا يصبح المنهج الشعوري الواعي بروح العصر هو أساس التجديد. إن روح العصر كما تحدت في خطاب اليسار الإسلامي — في الفقرة الأولى من دراستنا هذه — هي روح «التنوير» والإصلاح، وعلى هديها يتم تجديد التراث كأولوية أولى للجمع والتوفيق بين جناحي الأمة: السلفية والعلمانية. فما هي صورة التراث كما يكشف عنها المنهج الشعوري التوفيقي؟

التراث: إعادة بناء أم إعادة طلاء

إعادة بناء العلوم التراثية — العقلية والنقلية — هو الهدف النهائي لمشروع اليسار الإسلامي، تحقيقاً لأهدافه في تثوير الواقع بتثوير وعي الجماهير المؤمنة التراثية. والخطوة الأولى في هذا الطريق تبدأ بعلم العقائد — علم الكلام أو علم أصول الدين — لمعرفة بنائه القديم من أجل نقله على البناء النفسي المعاصر: «التراث والتجديد كله ما هو إلا شروح على الماضي. ولكن لا يعني الشرح هنا مجرد تحصيل حاصل ... بل هو إعادة بناء القديم كله على أساس نظرة متكاملة، والبحث عن الموضوعات ذاتها وكيف أن أبنيتها تعبر عن بناء نفسي قديم. ثم إعادة بناء هذه الموضوعات ذاتها على أساس من أبنيتها المعاصرة» (١: ٢٠٥).

إن إعادة البناء تستلزم تفكيك البناء القديم أولاً، واختبار مكوناته لنفي واستبعاد العناصر اللصيقة الصلة بسياقها التاريخي الماضي، والتي تخلو

من المغزى اللازم للبناء النفسي المعاصر. ومن الضروري لتمام تحقيق ذلك، التعرف أولاً على طبيعة البناء القديم وعلى عناصره المكونة له، وهو أمر يستلزم معرفة الكيفية التي تنتظم بها العناصر وتترابط بها الأجزاء. إن الصورة النهائية التي انتهى إليها بناء علم الكلام — كما وصلتنا في المدونات المطولة والتلخيصات والشروح — تتماثل إلى حد كبير مع صورة بناء علوم الحكمة — الفلسفة — من حيث البدء بالطبيعيات فالإلهيات ثم السمعيات. لكن هذا التماثل مجرد تماثل في الهيكل الخارجي، لا يسمح لنا بالمقارنة بينهما على أساس أنهما نظامان معرفيان متماثلان. وإذا كنا لا نستطيع أن نوحّد في مجال بناء علوم الحكمة بين المنظومة الفكرية للكندي ومنظومة ابن رشد، رغم انتماؤها لمجال معرفي واحد، فإن التوحيد بين المنظومات الفكرية المختلفة إلى درجة التعارض أحياناً في بنية الكلام يؤدي بمحاولة إعادة بنائه إلى العكوف على الصورة الخارجية للبناء طلاءً وتجديداً فقط.

إن مصطلح «التجديد» هنا شديد الدلالة في إ حالته إلى مفهوم «إعادة البناء»، خاصة وأن المصطلح هو عنوان المشروع، الأمر الذي يجعل إعادة البناء مجرد طلاء للبناء القديم. إن هذا البناء في حقيقته تفكيك للمنظومات الفكرية للفرق والاتجاهات وإعادة ترتيب لجزئياتها لا يخلو — في ذاته — من دلالة أيديولوجية تعطي الصدارة لبنية المنظومة الأشعرية، إخفاء للبنية المعتزلية. إن تحويل بنية علم الكلام المتعددة المنظومات إلى بنية فكرية ذات ترتيب منطقي صوري، يعطي للإلهيات أسبقية وجودية ومعرفية على الإنسانيات ويمثل مساندة للمنظومة الأشعرية التي تقوم في أساسها على هذا النسق. وقد تم تثبيت بنية العلم على هذه الصورة في سياق تاريخي/اجتماعي يناهض المنظومة المعتزلية، ويعادي توجهاتها المناهضة للاستبداد والداعية للعدل. والأكثر من ذلك أن تلك الصورة الأخيرة لبناء العلم تناقض طبيعته كمجال معرفي — وهي الطبيعة التي اكتسبها من تأسيس المعتزلة — يقوم على مبدأ «قياس الغائب على الشاهد»، الأمر الذي يعني أن الإلهيات تتأسس معرفياً على الإنسانيات. إن تأسيس المعتزلة لعلم الكلام يعني أن بناءه قد لحقه تغير ضد طبيعته (انظر: ٥٨٧:٥-٥٨٨، ٦٤٣)، ورغم أن اليسار الإسلامي يَعد دائماً بالعودة إلى «بناء العلم الاعتزالي» لاكتشاف العدل في الإلهيات والسمعيات معاً (انظر: ١: ١٧٧)، ورغم أنه يَعد — علاوة على ذلك — بتطوير الاتجاه الاعتزالي نحو «عقل الثورة من أجل لاهوت شامل للثورة» (١: ٢١٢)، فإن الإبقاء على بنية العلم كما

صاغتها العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية قد أصاب المشروع كله في مقتل، وسجن التجديد في إطار إعادة الطلاء لا إعادة البناء.

والواقع أن الخطاب اليساري يبدو في هذه النقطة في حالة تردد على المستوى النظري، تردد بين البنيوية والتاريخية على تناقضهما من جهة، وبين منهج التحليل السوسيولوجي من جهة أخرى. ففي مقارنته بين ما يطلق عليه اسم «الشعور التطوري» وما يطلق عليه اسم «الشعور البنائي»، يميل إلى جانب الأخير وإن لم يرفض الأول رفضاً حاسماً: «الشعور إما تطوري أو بنائي: الشعور التطوري هو الشعور التاريخي، حيث يظهر فيه العلم مرحلة مرحلة، إما كموضوع أو كجانب موضوع أو كأصل أو مجموعة أصول، وهو ما سماه القدماء تاريخ الفرق، وهو الشعور الذي يسقطه المنهج التاريخي من حسابه عندما يصف المادة الكلامية على أنها تاريخ فرق محصنة لا دخل للشعور فيها في حين أن توالد الفرق بعضها من بعض يوحي أن هناك جامعاً بينها، هو الشعور التاريخي. أما الشعور البنائي فهو الشعور الذي يظهر فيه العلم كبناء متكامل، بصرف النظر عن توالي العصور والأزمنة وأسماء الفرق وتوالدها وتتابعها. ويكون الشعور في هذه الحالة حاملاً لأنماط مثالية توجد في كل حضارة، ويعود ظهورها في كل زمان ومكان» (١: ١٤١-١٤٢).

ولقد كانت الغلبة بالفعل للشعور البنائي في التعامل مع بنية علم الكلام ككل، وانحصر الشعور التطوري في التعامل مع الأفكار الجزئية بعد أن عُزلت عن سياق منظوماتها الفكرية في التحليل التفصيلي. ويظل منهج التحليل السوسيولوجي مطروحاً على المستوى النظري، بوصفه إمكانية لا تتحقق أبداً في التحليل التفصيلي. والغريب أن الخطاب اليساري الذي يصف علم الكلام دائماً بأنه علم مقلوب؛ رأسه — الإنسانية والطبيعات — إلى أسفل وقدماه — الإلهيات والسمعيات — إلى أعلى، يكتفي بمحاولة إعادته إلى وضعه الطبيعي في الأفكار ويُبقي على وضعه المقلوب في بنائه الكلي.

وتبدو الإشكالية الحقيقية في عجز الخطاب اليساري عن إنتاج تحليل سوسيولوجي حقيقي لتفسير هذا الوضع المقلوب في بناء العلم. إن الهاجس المسيطر على الخطاب اليساري منذ وقت طويل هو البحث عن بُعدي «الإنسان» و«التاريخ» المظموين في تراثنا الديني، وإعادة اكتشافهما من أجل الحاضر.^{٢١} وكثيراً ما يضاف إلى هذين البعدين بعد

^{٢١} انظر: دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٢م، ص ٢٩٩ وما بعدها.

ثالث، هو بعد «الصراع الاجتماعي» المطمور تحت دعوى «وحدة الجماعة» والخضوع لـ «الإجماع» ويصبح هدف التجديد والحال كذلك لتحقيق الانتقال من العقيدة إلى الثورة إعادة بناء علم الكلام بنقله: «من الوضع الزائف القديم إلى الوضع الصحيح الحالي، وتحويله ليس فقط من «علم الله» إلى «علم الإنسان» فقد لا يكون هذا التقابل معبراً تماماً عن جوهر الحضارة التي نشأ فيها العلم، بل تحويله من علم «العقائد الدينية» إلى علم «الصراع الاجتماعي» فهو العلم الذي يتناول العقائد الدينية كموجهات لسلوك الجماهير اليوم» (١: ٧٤-٧٥).

لكن مفهوم «الصراع الاجتماعي» الذي يراد الكشف عنه في بنية علم الكلام، لا يتجاوز حدود التفسير السياسي لنشأة الأفكار والفرق بالكيفية المشار إليها في «الشعور التطوري». من هنا نفهم الإشارات الكثيرة لتاريخية علم الكلام، ولتأثير السياسة في نشأته وتطوره (انظر: ١: ٦٣٥؛ ٥: ١٤٤، ٣٨٣-٣٨٤، ٦٣٣). وهكذا ينتهي الأمر بجعل السياسة بالمعنى الأيديولوجي، لا بمعنى تعبيرها عن مستويات أعمق للصراع الاجتماعي، هي «المفسرة» لنشأة الأفكار والفرق، بل ويتم تصنيف الفرق تصنيفاً سياسياً مباشراً إلى «فرقة السلطة» و«فرق المعارضة»، وتنقسم الأخيرة إلى سرية وعلنية: بعضها من الداخل وبعضها من الخارج (انظر: ٢: ٦١٢؛ ٣: ٢٠٢، حاشية رقم ٣٥٦).

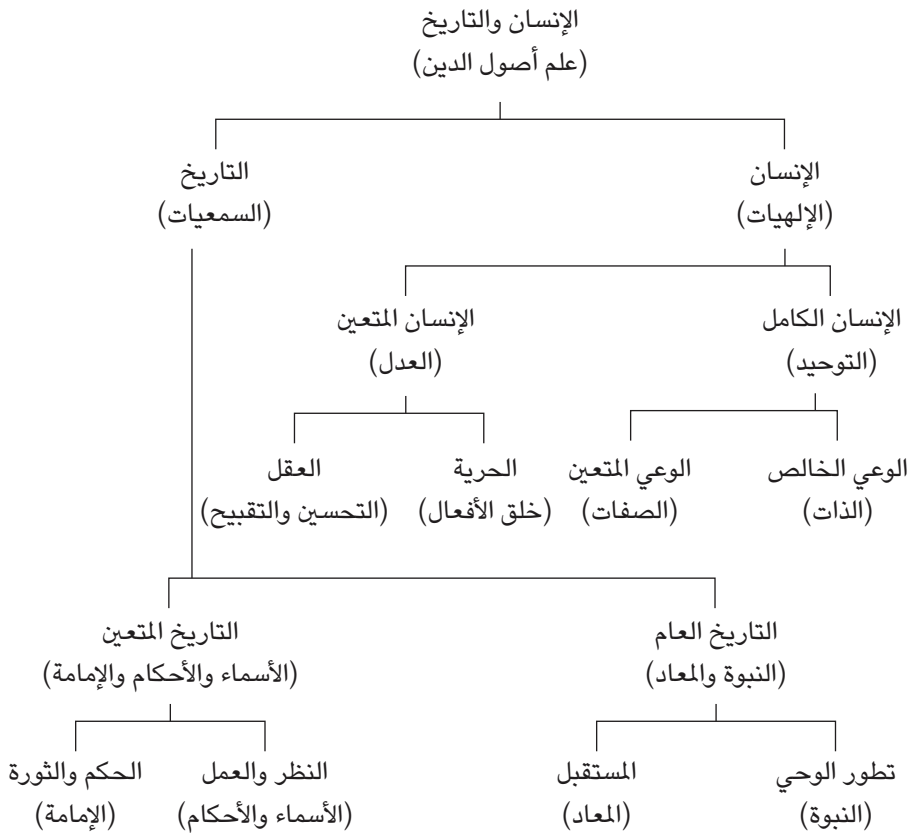
مع تحول المنهج التاريخي إلى «الشعور التطوري» وإهمال منهج التحليل السوسيولوجي رغم الإشادة به والتنويه بأهميته وجدواه نظرياً (انظر: ٥: ٦٢٣) لم يبق أمام الخطاب اليساري إلا منهج «الشعور البنائي». ويكاد التبرير المقدم لتعليل إهمال منهج التحليل السوسيولوجي لنشأة الأفكار والفرق أن يكون تبريراً كاشفاً عن الطبيعة التوفيقية لمشروع اليسار من جهة، وعن حقيقة أنها توفيقية تنحو نحو المثالية من جهة أخرى: «وإذا كنا نفصل أحياناً بين الفكر والتاريخ، فإننا نفعل ذلك لسببين؛ الأول: تعارض المنهجين في البيئات الثقافية المحيطة بنا، ووصول هذا التعارض إلى ثقافتنا وأثره علينا. فعلم اجتماع المعرفة يعارض النظرية المثالية في المعرفة، ولا سبيل إلى الجمع بينهما. والثاني: نقص في وعينا الاجتماعي وفي علمنا بتاريخ نشأة الأفكار لانشغال طبقتنا المتوسطة بالأفكار مستنكفة من الوقائع الاجتماعية ذاتها، وكيف تنشأ ميزتنا، وهي الثقافة، من قاع الدست» (٥: ٦٣٣-٦٣٤). وعلى ذلك كان من الطبيعي لمنهج الشعور البنائي أن يتعامل مع بنية علم الكلام كما وصلتنا في المصنفات المتأخرة، وهي مصنفات تعرضه وفقاً لبنائه الأشعري.

والتسليم بالسلامة النظرية لهذه البنية يعني التسليم ضمناً بمحتواها الأيديولوجي. وهذا من شأنه أن يوقع الخطاب اليساري في تناقضات وإشكالات لا يجد سبيلاً إلى حلها، وهي تناقضات وإشكالات لا حل لها إلا بالتحليل التاريخي/الاجتماعي لنشأة الأفكار، التحليل الكاشف عن دلالتها في سياق المنظومة التي تنتمي إليها. إن البناء الأشعري للعلم — على عكس البناء المعتزلي — يقدم «التوحيد» على «العدل»، ويجعل من الطبيعيات توطئة للإلهيات. وقد قام اليسار الإسلامي بوضع «يافطات» جديدة ذات دلالة عصرية إلى جانب اليافطات القديمة، وذلك حرصاً منه على مجاورة الجديد للقديم. ولما كان القديم أساس الجديد، والماضي أساس الحاضر، فقد احتفظت اليافطات القديمة بمكان الصدارة على مستوى العناوين الخارجية على الغلاف ومارست اليافطات الجديدة حضورها في الداخل. أما على مستوى التحليل التفصيلي فقد وُضعت النصوص القديمة أسفل الصفحات في الحاشية وترك المتن لتحليلات التجديد. وهذا الفصل الشكلي — أو الذي يبدو كذلك — لا يخلو من دلالة على الطبيعة التوفيقية للمشروع كله، وهي الطبيعة التي حولت طموح «إعادة البناء» إلى مجرد إعادة «طلاء» للبنية القديمة، كما حولت طموح «التجديد» إلى مجرد تلوين: «وجود النصوص في الهوامش أسفل الصفحات، بالرغم من ثقلها وإرهاقها للقارئ، ضروري. فهذا هو «التراث» وتحليلنا له في أعلى الصفحة هو «التجديد»، وبذلك يستطيع القراء أن يحكموا ويقارنوا بأنفسهم ...

والحقيقة أننا أردنا الدراسة شاهداً على التراث والتجديد معاً، وصورة للماضي والحاضر في آن واحد، وذلك حتى يرى القراء كيف يخرج القديم من الجديد وكيف يخرج الجديد من القديم، وحتى يكون عوناً لكل طالب علم أو قائد أمة. من أراد القديم وجده ومن أراد الجديد وجده، ومن أراد الاثنين وجدهما معاً» (١٢٦:١-١٢٧).

بناءً على تجديد البناء القديم بإعادة طلائه، يتم وضع يافطات جديدة لموضوعاته الخمسة على النحو التالي: الموضوعات الطبيعية = المقدمات النظرية، الإلهيات = الإنسان الكامل، السمعيات = التاريخ. تنقسم الإلهيات (= الإنسان الكامل) إلى مبثئي: الذات = الوعي الخالص، والصفات = الوعي المتعين. وتنقسم السمعيات أيضاً (= التاريخ) إلى مبثئي: النبوة = التاريخ العام، والمعاد = المستقبل. وتنقسم الإلهيات من زاوية أخرى إلى مبثئي: التوحيد (= الإنسان الكامل)، والعدل = الإنسان المتعين. وكما انقسم مبحث

الإنسان الكامل (= الإلهيات = التوحيد) إلى الوعي الخالص (= الذات) والوعي المتعين (= الصفات) ينقسم مبحث الإنسان المتعين (= العدل) إلى مبحثي: الحرية (= خلق الأفعال)، والعقل (= التحسين والتقبيح). وبالمثل تنقسم السمعيات (= التاريخ) إلى التاريخ العام (= النبوة والمعاد)، والتاريخ المتعين (= الأسماء والأحكام وقضية الإمامة). والشكل التالي يوضح بناء العلم من منظور الخطاب اليساري مع وضع المصطلحات القديمة بين قوسين:



وواضح أن الهاجس المسيطر على هذا الطلاب الجديد لعلم الكلام هاجس البحث عن البعدين المفقودين في واقعنا: الإنسان والتاريخ. ولأن هذين البعدين مطموران في علم الكلام القديم بسبب اغتراب الإنسان في الإلهيات، واغتراب التاريخ في السمعيات، فإن الكشف عنهما وإزاحة ما يُخفي وجودهما لا يتحقق بمجرد عملية «التحويل الدلالي» المعتمدة على علاقة التجاور و«المشابهة». إن الإلهيات لا تصبح إنسانيات، ولا النبوات تتحول إلى تاريخ لمجرد الرغبة في ذلك بالتماس أوجه سطحية صورية للمشابهة. إن الكشف عن الخفي المطمور لا يتحقق إلا بالقراءة التأويلية التي تصل إلى المغزى عبر الدلالة لا وثبًا عليها، وبعبارة أخرى لا يمكن لليسار الإسلامي — أو لغيره — أن يعيد بناء علم الكلام — أو بالأحرى أن يعيده إلى وضعه الطبيعي بعد أن «قلبت» الأشعرية وأوقفته على رأسه — إلا من خلال «المفسرة» الاجتماعية التي جعلت ذلك الانقلاب ممكنًا. كان الاستناد إلى بنية علم الكلام الاعتزالي — حتى في صيغته التراثية — كافيًا بإحداث تحقيق جزئي لمشروع التجديد، ولا نعني هنا بالبنية الاعتزالية ترتيب القضايا الكلامية في المصنفات الاعتزالية المتأخرة — ومنها «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار — بل نعني الترتيب الإيستمولوجي الذي يراجع التولد التدريجي للأفكار — من خلال جدل الفكر والواقع — حتى تنتظم الجزئيات في منظومة الاعتزال. إن ترتيب المصنفات الكلامية المتأخرة جرى على العرف الذي قننه التوجه الأشعري، والذي تحول — بحكم هيمنته — إلى ما يشبه القانون العلمي. وليس الكشف عن بنية علم الكلام المعتزلي أمرًا صعبًا أو مستحيلًا، فأصولهم الخمسة ترتد كلها في التحليل الأخير إلى أصل «العدل» (٣: ٣٨٧)، وهو أمر يصر عليه المعتزلة أنفسهم على لسان أبي الحسين الخياط (ت: ٣٠٠هـ).^{٢٢} ومفهوم العدل الاعتزالي لا يقف عند حدود مبحثي الحرية (= خلق الأفعال) والعقل (= التحسين والتقبيح) كما هو الأمر في الخطاب التجديدي، بل تجاوز ذلك إلى النفاذ في كل قضايا العلم وجزئياته.

إن الخلاف الشائع المعروف بين المعتزلة والأشاعرة حول الصفات الإلهية — هل هي زائدة على الذات الإلهية؟ (قول الأشاعرة) أم أنها عين الذات؟ (قول المعتزلة) — وإن كان خلافًا حول قضية «التوحيد» لا يجد تفسيره إلا بالعودة إلى مبدأ «العدل». إن إثبات

^{٢٢} انظر: الانتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد وما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، تحقيق: نيرج، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٥م، ص ١٣-١٤.

الفعل الإنساني مقدورًا للإنسان وحده، ونفي مسئولية الله عنه استنادًا إلى عدله وإثباتًا له، استدعى صياغة نظرية في التوحيد تثبت إلهاً مغايرًا للإنسان الذي يفعل القبائح ويقع منه الظلم، فكان لا بد من نفي الصفات الزائدة على الذات، والتوجه من ثم إلى تأويل الصفات التي توهم مشابهة الله للإنسان — والتي وردت في النصوص الدينية — باستخدام سلاح «المجاز». وعلى خلاف ذلك كان موقف الأشاعرة الذين جعلوا الأفعال المؤثرة في العالم كلها من فعالية الصفات الإلهية، من قدرة وإرادة وعلم ومشية، وجعلوا بين الفعل الإنساني وفاعله علاقة واهية هي «الاكتساب»، وكان من المنطقي أن يمتد هذا التصور النافي لفاعلية الإنسان ولفاعلية قانون السببية في الطبيعة إلى تصور ملكي استبدادي في مجال التوحيد. ولأن مثل هذا التصور ينتهي في التحليل الأخير إلى تثبيت المشابهة بين الله والبشر، فقد طُرحت التفرقة بين الصفات والذات حلًا لهذه الإشكالية، فصلًا للذات الإلهية عن الانغماس في شئون العالم وممارسة الظلم والقهر والاستبداد، وترك ذلك للصفات، وهو التصور الذي صاغه ابن عربي في صورته النهائية في الثقافة العربية. من هنا نقول إن خلافاً للتوحيد تجد تفسيرها في أصل العدل، وكلاهما يجد تأويله في صراعات القوى الفكرية الدينية لصياغة مواقفها من الواقع الاجتماعي.

إن التعارض الذي يبدو على السطح أحياناً بين «التوحيد» و«العدل» تعارض لا وجود له في البنية المعتزلية، لأن أولهما يتأسس على الثاني، ويقوم التعارض على العكس من ذلك في البنية الأشعرية، لأنها تؤسس «العدل» — أو بالأحرى تنفيه — على التوحيد، متجاهلة «أن إثبات فاعل خارجي يبطل إثبات الصانع القائم على الشاهد وهو أن لكل فعل فاعلاً، فكيف لا يكون الإنسان فاعلاً لفعله وهو الشاهد، وكيف يمكن إثبات الغائب على «شاهد غير حاصل» (٣: ١٤٤-١٤٥). ورغم ذلك كله نجد في الخطاب اليساري إصراراً على أن العدل يتأسس على التوحيد، وأنه على حد تعبيره المتكرر: «ظهر من بطنه» (انظر على سبيل المثال: ٦: ٣)، بل إنه يربط ربطاً تعسفياً بين «إثبات الصفات» زائدة على الذات، وبين إهدار قانون السببية في الطبيعة، محولاً العلة إلى معلول والمعلول إلى علة: «يبدو أن موضوع العدل إنما يجد حله في أصل التوحيد فقد أدى إثبات أن الصفات زائدة على الذات إلى القضاء على استقلال الطبيعة وإثبات خضوعها لإرادة وقدرة خارجية عنها. فالذات فعالة في العالم من خلال الصفات والأفعال، وهي علة الكون وسيد الطبيعة. في حين انتهى إنكار كون الصفات زائدة على الذات إلى استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها وارتباط العلة بالمعلول ارتباطاً ضرورياً لأنه لا توجد صفات

مطلقة، إرادة أو علم، تتدخل في مسارها، فالمؤله ذات خالصة لا يتدخل في قوانين الطبيعة لأنه لا صفات له. وهو التصور العلمي للطبيعة» (٣: ٣٧١).
لقد كان من شأن التحليل التاريخي/الاجتماعي لنشأة الأفكار وتولدها أن يحقق لمشروع التجديد ما يسعى إليه من «إعادة بناء العلم» لاكتشاف بُعدي الإنسان والتاريخ، وأن يحقق له أيضًا بشكل تأويلي منتج ما وعد به من الانتقال «من بناء العلم الأشعري إلى بناء العلم الاعتزالي» (١: ١٧٧). إن الخطاب اليساري التجديدي — على عكس نقيضه اليميني — واع بخطورة النسق الأشعري في بناء علم الكلام، وواع كذلك بدوره التاريخي — المتواصل في بنية الفكر الديني المعاصر — في إحداث تعارض بين حق الله وحق الإنسان: «فإذا كان التوحيد يشير إلى حق الله، والعدل يشير إلى حق الإنسان، فإن علم أصول الدين الاعتزالي قد أعطى الصدارة لحق الإنسان، وهو ما لم يحافظ عليه علم الكلام على الطريقة الأشعرية عندما ابتلع التوحيد العدل حتى اختفى العدل كلية من وجداننا المعاصر. ويكون علم الكلام الأشعري هو المسئول عن تخلفنا الحالي» (١: ١٧٣). لكنه رغم ذلك تبنى النسق الأشعري كما هو، مكتفيًا بتحقيق عملية «الانتقال» المشار إليها على مستوى الأفكار الجزئية معزولة عن سياق المنظومات الفكرية الذي تكتسب من خلاله دلالتها. وفي إهدار منهج التحليل التاريخي لنشأة الأفكار وتكون المنظومات تكمن كثير من تناقضات أحكام اليسار، ناهيك عن الوثب في قراءة الحاضر في الماضي والتلوين في تجديد التراث لحل أزمتنا الحاضرة.

إن التحليل التاريخي لنشأة الأفكار والفرق من شأنه الكشف عن اختلاف البنى وتعددتها في التراث، كشفًا يتجاوز مجرد التسليم النظري واستمرار التعامل معه على المستوى التطبيقي من منظور شمولي. ومن شأن هذا المنهج أن يكشف على وجه الخصوص علة بعض مظاهر التعارض السطحي بين التوحيد والعدل في بناء علم الكلام عند بعض الاتجاهات خصوصًا تلك التي جمعت بين القول بالجبر الصريح وبين القول بنفي الصفات الزائدة. إن منهج التحليل التاريخي يكشف أن «التلازم» بين التوحيد والعدل لم يتحقق دائمًا في الحركات الفكرية المبكرة، والتي كانت أطروحاتها بمثابة رد فعل مباشر لصراعات، بحيث لم يُتَح لمفكري تلك الفرق تأسيس أطروحاتهم تأسيسًا معرفيًا. وهذا أمر لم ينتبه له المشروع التجديدي، بحكم تعامله مع بناء العلم من منظور شمولي، لهذا نلمس لديه ترددًا في تحديد العلاقة البنوية بين التوحيد والعدل: «فالإيغال في التوحيد بصرف النظر عن كلفيته، يبعد عن العدل، وكأن الإيغال في التفكير في الله يبعد التفكير في الإنسان. وكلما زاد الإنسان اغترابًا في التوحيد وابتعادًا عن العالم، فإنه

يزداد ابتعاداً عن العدل وخروجاً عن العالم ... وقد ظهر من قبل أن إثبات الصفات يؤدي إلى إلغاء الحرية الإنسانية، وأن إنكار الصفات يؤدي إلى إثبات الحرية الإنسانية. وكان غريباً أن يُخرَق هذا النسق بأن أول من قال بالجبر هو من قال في الوقت نفسه بنفي الصفات وبنفي الحرية في آن واحد، ومن ثم ينكسر القانون الأول» (٣: ٧٧).

ومن الصعب التسليم بمفهوم التوحيد المطروح هنا، والذي يوحد بينه وبين إثبات الصفات، وكأن نفي الصفات الزائدة حفاظاً على وحدة الذات والصفات ونفيًا للتعدد ليس هو «التوحيد» الحقيقي من المنظور التراثي ذاته. إن التردد في الخطاب اليساري صفة نابعة من نهجه التوفيقي في الأساس الأول، وهو التردد الذي يظهر هنا في الإبقاء على التعارض الشكلي بين التوحيد والعدل، وصياغته في شكل علاقة ثنائية تحتاج للتوفيق بين طرفيهما. وإذا كان هذا النهج قد أدى كما رأينا إلى مجرد إعادة طلاء لبنية علم الكلام القديمة (انظر: ١: ٦٣٤؛ ٢: ٩٦؛ ٣: ٤٥٧؛ ٤: ٥٥؛ ٣٢١؛ ٥: ٥؛ ٣٨١-٣٨٤). فإنه يؤدي أحياناً إلى التراجع عن اليافطة الثلاثية الجديدة والإصرار على اليافطة القديمة.

يحدث ذلك مثلاً في قضية «خلق الأفعال» (= الحرية) حيث يعيب الباحث على بعض الدارسين استخدام مصطلحي الجبر والاختيار للدلالة على ذات القضية، متهماً لهم بالوقوع تحت تأثير الغرب، والخضوع للفكر الشائع (٣: ١٥). والأغرب من هذا الاتهام — الذي يمكن أن يوجّه ليسار ذاته في نهجه التجديدي كله — أن يتم التفضيل لحساب المصطلح القديم، خلق الأفعال، فرغم أنه «مثير للذهن مثل حرية الأفعال، فالخلق يوحي بالإبداع والجِدَّة والمسئولية مثل الحرية تماماً»، فإنه يتفوق على مصطلح «الحرية» المرتبط بأبعاد سياسية واجتماعية بأنه «لفظ أكثر أصالة مرتبط بالتراث وليس شائعاً في ثقافتنا المعاصرة الناقلة عن الغرب» (٣: ١٦). وهذا التراجع يمثل تردداً بين «التراث» و«التجديد»، تردداً يجنح أحياناً إلى التراث ويتمسك بلغته، ويجنح أحياناً إلى التجديد، ويصر على استخدام لغة معاصرة. إنه — في سياق آخر — يطلب منا التخلي عن اللغة المعاصرة في حياتنا السياسية، فلا نتحدث عن «الديمقراطية» لأن «الأقرب لنا حضارياً الحديث عن الشورى القديمة عند الأصوليين»^{٢٣} والحقيقة أن هذا التردد التوفيقي يجعل الجنوح إلى أحد الطرفين محكوماً بسياق القول في بنية الخطاب اليساري؛ فإذا كان سياق القول موجهاً إلى السلفية جنح الخطاب إلى لغة التجديد، وإن كان سياق القول

^{٢٣} قضايا معاصرة، الجزء الثاني، ص ١٨.

موجهًا إلى العلمانية أو إلى الجمهور — من خلال المنابر الإعلامية — جنح الخطاب إلى لغة التراث. ولأن هذا التردد ليس نهجًا تكتيكيًا، فإنه كشف عن الطبيعة التوفيقية للمشروع اليساري كله، الطبيعة التي عجزت — كما رأينا — عن تحقيق طموح التجديد على مستوى بناء العلم. تُرى هل يمكن لنهج التجديد هذا أن يحقق على مستوى الأفكار الجزئية ما عجز عن تحقيقه على مستوى البناء العام؟

النصوص: تأويل أم تلوين

النتيجة الأولى للتسليم بمشروعية البنية المنطقية الصورية الأشعرية لعلم الكلام كما سبقت الإشارة كانت التعامل مع الأفكار والنصوص معزولة عن سياق منظوماتها الفكرية. وقد أدت هذه النتيجة بدورها إلى نتائج سلبية كثيرة، أولها المسارعة إلى إصدار أحكام ذات طابع تلويني واضح على بعض النصوص والأفكار. من أهم النماذج وأبرزها ما ترويه بعض المصادر عن «الكُرّامية» من القول بأن ذات الله يمكن أن تكون محلًا للحوادث، وهي مقولة — إن صحت — تستلزم من الباحث تحليلها في سياق منظومتها الفكرية للكشف عن دلالتها في السياق. لكن الخطاب اليساري، مشغولًا بهاجس اكتشاف البعد التاريخي في التراث، يجد في هذه المقولة نُكَاةً للقول بأن الكُرّامية أبرزت مفهوم فاعلية الله في التاريخ: «وتمثل الكُرّامية أكبر رد فعل على وصف الذات بالقدم، فالله لديهم ليس قديمًا بل محلًا (كذا) للحوادث، تقوم الحوادث به، والحوادث تحتاج إليه في الإيجاد إما بالإرادة أو بأمر «كن»، وهو ما يعطي الفاعلية لله فيجعل الله هو التاريخ، والتاريخ هو الله ... وهنا تبرز فاعلية الله ونشاطه في العالم، وتصبح حركة العالم جزءًا من ألوهيته، وقوانين التاريخ صفاته، «الله» هنا بمثابة الوعي التاريخي. ولما ضاعت الكُرّامية كفرقة ضاع الوعي التاريخي من وجداننا القومي» (١٢٥:٢-١٢٦)، وانظر أيضًا: ١١٤:٣-١١٥).

ورغم أن قول الكُرّامية بتعلق الإرادة الإلهية بالحوادث لا يختلف كثيرًا عن موقف الأشاعرة الذين جعلوا الله هو الفاعل الحقيقي لكل ما يحدث في العالم، فإن موقف اليسار من الأشاعرة هو الهجوم المستمر. ولا تعليل لهذا التناقض في الحكم على الأفكار وتلوينها إلا بموقف «الانحياز الأيديولوجي» بناء على تقسيم الفرق، المشار إليه آنفًا، إلى فرقة السلطة وفرقة المعارضة، وكأن اليسار الإسلامي يريد أن يخوض معارك الحاضر في الماضي، فيلَوّن الماضي — بالتحويل الدلالي للمفاهيم والأفكار — بلون موقفه من

الحاضر، الموقف الذي يتعاطف مع كل فرق المعارضة — يمينيها ويساريها — ضد حزب السلطة.

وإذا كان التجديد على مستوى البنية الكلية للعلم قد انتهى إلى ما أطلقنا عليه «إعادة طلاء» تتجاوز فيه المصطلحات القديمة والمفاهيم العصرية في علاقة أشبه بعلاقة المشابهة التي يتواجد طرفا التشبيه فيها، فإن «التلوين» على مستوى النصوص والأفكار الجزئية يعتمد على آلية أكثر فاعلية في تحقيق الأهداف الأيديولوجية للمشروع اليساري، هي آلية «التحويل الدلالي». إنها آلية أشبه بآلية الاستعارة في النص الأدبي، حيث يتم نقل دلالة النصوص والأفكار من مجالاتها الأصلية إلى مجالات أخرى عصرية، لا عن طريق استثمار إمكانات الدلالة الأصلية، بل عن طريق توسط «الشعور» — أو التجربة الشعورية للباحث — كما يحدث في الاستعارة الشعرية.

إن المثال «التلوييني» الذي ناقشناه — مثال تعلق الإرادة الإلهية بالحوادث — يؤكد ما نذهب إليه؛ فالسياق الكلامي — حتى بصرف النظر عن سياق المنظومة الخاصة للفرقة — هو سياق مناقشة الصفات الإلهية، خاصة صفة «القدم». لكن الفكرة يتم انتزاعها من سياقها المحدد لدلالاتها، ونقلها إلى مجال دلالي عصري: «وفي النهاية لا يتعلق الأمر بحجج عقلية وبراهين منطقية، وإيقاع الخصم في التناقض، بل يتعلق الأمر بتجربة بشرية هي الوعي الكلي بالتاريخ الشامل، الله باعتباره تاريخاً للعالم، والوحي باعتباره تجسيداً للبشرية. الوحي قول الله، وأفعال الأفراد والجماعات، الأنبياء والشعوب، إرادته، وحركة الجماهير فعله ونشاطه، وهو ما يتفق مع كل فلسفات التاريخ التي ربطت بين «الله» والتقدم، وبين صفات الله وحركة التاريخ وقوانين مساره» (١٢٧:٢-١٢٨). «الشعور» إذن هو الوسيط الذهني الذي يمارس التجديد من خلاله آلية «التحويل الدلالي» ذات الطابع الاستعاري، وهو وسيط لا يمكن توظيفه على مستوى البنية الكلية للعلم التي تمثل — فيما يبدو — البنية الاتفاقية التي يحرص اليسار على الإبقاء عليها كما هي للتواصل مع الخطاب الديني في شقه اليميني.

هكذا تصبح التوفيقية هي المفسرة لما يبدو تناقضاً في الإبقاء على البنية التقليدية للعلم، والاكتفاء بتوظيف آلية التجاور الدلالي ذات الطابع التشبيهي «الطلائي» من جهة، وفي توظيف آلية التحويل الدلالي ذات الطابع الاستعاري (التلوييني) في مجال الأفكار والنصوص من جهة أخرى. في المستوى الأول «حرص» على التراث يبقيه كما هو مخاطباً أهل اليمين، وفي المستوى الثاني «جنوح» إلى جانب التجديد لمخاطبة أهل اليسار. وإذا

كان التجديد على المستوى الثاني قد تم استناداً إلى منهج الشعور الذاتي، فإن هذا المنهج هو المسئول عن تحول التجديد إلى «تلوين» وعن إهدار البعد التأويلي إهداراً شبه تام. ويجري التلوين طبقاً للمنهج الشعوري على النحو التالي على خطوتين: »

(١) يقرأ النص القديم، وغالباً ما يكون نصّاً صورياً عقلياً مجرداً، فيشعر القارئ بشيء ويكون هذا الشيء هو المادة الناقصة فيكمل تحليل النص به. ولما كان الباحث هو الباحث المعاصر، فإن مادة الشعور تعبر عن البناء النفسي المعاصر. وكثيراً ما يكون النص مادة صرفة مثل التحليل الفسيولوجي للحس، وهنا يبدو الشعور وكأنه يرفع هذه المادة ويضعها على المستوى العقلي الشعوري وإعطاء نظرية في الإدراك شعورية بقدر ما هي فسيولوجية. وإذا وجد الشعور نفسه أمام نص كوني يقوم على تشخيص الطبيعة من تصور للأفلاك على أنها نفوس حية عاقلة، وتصور للفيض وللعقول العشرة وكل ما يقال عن المفارقات، فإن الشعور يبدأ تحليله العقلي ويعيد بناء الموضوع على أساس عقلي حتى يتلاشى التشخيص والخيال والإشراقيات.

(٢) نظراً لأن تحليلات القدماء لا تكفي؛ إذ يغلب عليها التحليل العقلي للوجود الصوري، فإننا نضيف عليها مادة جديدة مستقاة من الوجود الإنساني أو من روح العصر. وكما استعمل القدماء الشعر الجاهلي وشعر الفرق، فإنه يمكن استعمال الشعر الحديث باعتباره معبراً عن احتياجات العصر. ولما كان الشعر هو الفن الغالب على تراثنا القديم، فإنه يمكن استعمال كل ضروب الفن السائدة في عصرنا من شعر ورواية وقصة ومسرحية. وإذا كان القدماء قد استعملوا أيضاً أمثال العرب فإننا نعتد أيضاً على الأمثال العامية، بل وعلى الأزجال التي تعبر عن روح الشعب على نحو قد يكون أصدق من الأدب المدون» (١: ٦٣٥-٦٣٦).

ولن نتوقف هنا بالتعليق على الخطوة الثانية في منهج الشعور اكتفاء بالإشارة إلى افتقاد دلالة استعانة القدماء بالشعر والأمثال في تحليلاتهم اللغوية للمفاهيم والأفكار. إن تعبير الفنون كلها عن احتياجات العصر، وعن «روح الشعب» أمر لم يخطر على بال القدماء في تحليلاتهم، وإنما الخطاب اليساري يمارس هنا «تحويلاً دلاليّاً» ذاتياً شعورياً. وتكشف الخطوة الأولى في منهج الشعور عن البعد الذاتي الشخصي لعملية «التلوين» السابق الإشارة إليها. لكنها بالإضافة إلى ذلك تكشف عن نتيجة أخرى من نتائج «إعادة الطلاء» على مستوى بنية علم الكلام.

لقد تسرّبت إلى علم الكلام، خاصةً في عصر الشروح والتلخيصات، كثيرٌ من الأفكار والموضوعات من الفلسفة الإشراقية بشكل خاص. وكان التحليل التاريخي لنشأة الأفكار وتكوّن المنظومات كفيلاً بإرجاع هذا التسرب إلى محاولات الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) الجمع بين التصوف والنسق الكلامي الأشعري، أو ما أطلق عليه البعض: «تأسيس العرفان على البيان»^{٢٤}، وهما نظامان معرفيان متغايران. ومعنى ذلك أن ما يطلق عليه اليسار الإسلامي اسم «النصوص الكونية» — مثل: تشخيص الطبيعة، وتصور الأفلاك نفوساً حية عاقلة مؤثرة بناءً على نظرية الفيض، والقول بالعقول العشرة — لا تنتمي إلا إلى البنية الأشعرية لعلم الكلام بعد الغزالي. إن بنية علم الكلام المعتزلية لا تتقبل في سياقها أبداً تلك النصوص الكونية، بل يشن القاضي عبد الجبار في موسوعته «المغني» هجوماً ضارياً على تلك النصوص نافياً أساسها العرفاني اللاعقلاني. إن تعامل الخطاب اليساري مع النصوص الكونية تلك تم إذن خارج نطاق مجالها المعرفي من جهة، وخارج إطار المنظومات الفكرية التي تنتمي إلى بنيتها من جهة أخرى.

إن منهج الشعور في التعامل مع النصوص ينتهي في التحليل الأخير إلى التعامل معها بوصفها صوراً عامة فارغة قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج، منهج الشعور الذاتي. وفي مثل هذا التصور لطبيعة النص تتساوى النصوص الدينية والنصوص الفكرية الكلامية. ورغم الوعي النظري بتاريخية دلالة النصوص في الخطاب اليساري، فإن منهج الشعور يفرض عليه دائماً يفرض عليه دائماً التصور الصوري العدمي لها. ورد في سياق الرد على النقليين المتمسكين بالدلالة الحرفية للنصوص:

«النص (القرآن) في بدايته واقعة معروفة في أسباب النزول. يُغفل الدليل النقلي ليس فقط الواقعة الجديدة المشابهة، بل أيضاً الواقعة الأولى، وبالتالي يستخدم النص طائرًا في الهواء، بلا محل، يخلق واقعه من نفسه فيظل فارغاً بلا مضمون. وينغلق النص على ذاته أو يُستعمل في غير موضوعه طبقاً للهوى والمصلحة كواقع بديل. إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها. وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه

^{٢٤} الجابري (محمد عابد): نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٨٨م، الجزء الأول (تكوين العقل العربي)، ص ٢٨٩.

من حاجات العصر ومقتضياته التي هي بناء الحياة الإنسانية التي عبّر فيها الوحي عن المقاصد العامة. ومن ثمّ فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به. لا يعني التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنًى حقيقي إلى معنًى مجازي لقريئة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص، لأن النص قالب دون مضمون. التأويل هنا ضرورة اجتماعية من أجل تحويل الوحي إلى نظام بتغيير الواقع إلى واقع مثالي» (٣٩٧:١-٣٩٨).

ولأن التلوين من خلال المنهج الشعوري يهدر الدلالة الأصلية للنصوص فإن هذه الأخيرة يمكن أن تفصح عن دلالات متناقضة، فيكون لدليل «حدوث العالم» مثلاً مزاياه وله عيوبه أيضاً. لكن الغريب أن يتأسس كلاهما — الميزة والعيوب — على المبدأ نفسه بعد أن يتم تلوينه بلونين متعارضين. والمبدأ المطروح هنا هو تأثير الفكرة في الوعي المعاصر، وعلى ذلك تكون الميزة في دليل الحدث أنه يؤدي إلى: «الإحساس بإمكانية تغيير هذا العالم، وبأن كل شيء فيه يخضع لإرادة الإنسان وطوع حريته، وبالتالي يكون حدوث العالم دعوة إلى التغيير ولممارسة الإرادة الحرة حتى يتم تشكيل الواقع من جديد طبقاً لمثل الإنسان ومشروعه الجماعي القومي، وهو النظام المثالي للعالم الذي يستنبطه من الوحي».

أما عيب الدليل فهو نقيض المعنى السابق تماماً، لأنه يؤدي، بسبب استناد الحدث — حدوث العالم — إلى علة ميتافيزيقية خارجية، إلى: «تدمير العالم وإثبات عجز الإنسان، مما يسمح لكل نظم القهر والتسلط بأن تقوم بدور الله الماسك للعالم والحافظ له» (١٧:٢-٢٨ بتصرف، وأيضاً ص ٣١).

في النصوص السابقة تم الانتقال — بالتحويل الدلالي — من «دليل الحدث» بالمعنى الميتافيزيقي، أي خلق العالم من عدم، إلى مفهوم «تغيير العالم». وبناء على هذا التلوين بالانتقال من مجال دلالي إلى آخر، يمكن للنصوص أن تتحمل المعاني والدلالات المتناقضة، أليست النصوص كما سبق الاستشهاد قوالب فارغة يمكن ملؤها بمضامين مختلفة طبقاً لمطالب العصر التي يحددها المنهج الشعوري. ما ورد هنا عن حدوث العالم يرد مثله في نصوص قضية «التشبيه والتنزيه» حيث يجد الخطاب اليساري لكل منهما مزايا وعيوباً. (انظر: ٢: ٢٢٠-٢٢١، ٢٣١-٢٣٨) وليس الأمر هنا مجرد نهج سجالي يعرض الشيء ونقيضه كما تفعل الكتب التعليمية إثارة لعقل القارئ وتحريكاً

لفكره، وإن كان ذلك يتحقق أحياناً بشكل غير مباشر. الأمر هنا أمر تردد بين طرفين لا تتحقق استراتيجية التوفيق بينهما، وهو التردد الذي لمسنا تجليه البارز في الإبقاء على البنية الأشعرية لبناء العلم، مع الطموح إلى نقله للبنية المعتزلية.

والحقيقة أن المنهج الشعوري التلوييني يخفق في بعض الأحيان في اكتشاف دلالة بعض الأفكار الاعتزالية، بحكم العزل المشار إليه للفكرة عن سياق المنظومة التي تنتمي إليها. إن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول مسألة «شيئية المعدم» تتعلق بالخلاف حول قدم العالم وحدوثه. وإذا كان المعتزلة لم يصرحوا أبداً بمبدأ «قدم العالم» فإن دفاعهم عن «الشيئية» التي تتمتع بها المعدمات — أو الموجودات قبل وجودها — يعني إصرارهم على تمتعها بدرجة، أو بالأحرى مرتبة من مراتب الوجود قبل وجودها العيني في العالم. ومن المعروف أن هذا التصور هو التصور الذي أفاد منه ابن عربي (ت: ٦٣٨هـ) في منظومته الفكرية التي جمعت بين «القدم» من زاوية مرتبة الشيئية في العدم، وبين «الحدوث» من زاوية الظهور في مرتبة الوجود العيني. وعلى نقيض المعتزلة ذهب الأشاعرة إلى إنكار «شيئية المعدم» إنكاراً تاماً.

من اللافت للانتباه أن هذه القضية من القضايا القليلة التي اعتصم فيها المعتزلة بظاهر النصوص الدينية والقرآنية خاصة، في حين اضطر الأشاعرة إلى الاعتماد على التأويل، الأمر الذي يؤكد محوريتهما في كل من المنظومتين. لكن الخطاب اليساري عازلاً الأفكار عن سياقها، ومشغولاً بهاجس «التلويين» العصري طبقاً لمنهج الشعور، يقلب الدلالة الأصلية للفكرة رأساً على عقب، فيصبح الجنوح المادي عند المعتزلة صورية، ويصبح الاتجاه الصوري العدمي عند الأشاعرة مادية (انظر: ١: ٤٣٨). وعلى ذلك يقع اختيار اليسار على التصور الأشعري لأنه يحقق له ما يتصوره الموقف التجديدي المناسب لمتطلبات الواقع والملائم لروح العصر.

«المعدم ليس شيئاً وإلا خشي الناس منه وأثبتوه عجزاً عن مقاومته وسلموا به ضعفاً وخوراً، يأساً واشمئزازاً، كرهًا للنفس وللآخرين، وبصاقاً على العالم. لا يمكن أن تكون للمعدمات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق، فهذا إيهاً للناس بوجود المعدمات كحقائق، بل هو غياب الوجود ونقص الهمة وتخاذل الناس عن تحقيق الوجود» (١: ٤٤١).

لو كان إثبات شيئية المعدم يؤدي إلى كل ما سبق من نتائج، فإن الموقف الاعتزالي كله كان يستحق إعادة تقييم من أجل تصحيح ما يقوله اليسار نفسه عن تقدميته واستنارته الفكرية. وبالمثل لو كان الموقف الأشعري على هذه الدرجة من المادية لتوجب

على اليسار الذي ينحو منحىً ماديًا في تأكيده على أهمية العلم في مرحلة «التنوير» أن يغير أحكامه التي تملأ صفحات خطابه عن رجعيته وانتمائه للسلطة، وانحيازه لمصالحها ضد مصالح الجماهير.

لكن التبرير الذي يقدم للقارئ عن اختلاف الدافع التجديدي لاختيار موقف الأشاعرة عن دافع الأشاعرة أنفسهم يكشف عن أمرين؛ الأول: أن الدافع الذي يطرحه اليسار لموقف الأشاعرة دافع لا يربط الفكرة بمنظومة الأشاعرة، بل هو أقرب إلى أن يكون دافعًا استنتاجيًا تأمليًا. الأمر الثاني: أن الدافع التجديدي دافع تلويني شعوري. «وإذا كان الدافع عند قدماء الأشاعرة لنفي كون العدم شيئًا هو وجود الله القادر على كل شيء، على نفي الوجود والعدم على السواء، فلا الوجود ولا العدم ثابتان، فإن الدافع لدينا هو القدرة المتولدة عن نفي كون المعدم شيئًا على تحريك الشعوب والثقة بالنفس وتغيير الواقع ورفض الاستسلام وما يبعثه في الروح من تفاؤل وأمل، وما يثيره في النفس من خيال على الإتيان بالمستحيلات. إن إثبات كون العدم شيئًا يحول الغياب إلى حضور، والعدم إلى وجود، والاستثناء إلى قانون. المعدم ما لا تحقّق له في نفسه وهو المنفي، أو له تحقّق يكون عمدًا ثابتًا. الاحتلال غياب للاستقلال، الطغيان غياب للحرية، والرأسمالية غياب للاشتراكية، وسلبية الجماهير غياب لنشاطها، والتخلف غياب للتقدم، والتجزئة غياب للوحدة، والتغريب غياب للهوية، فالوجود استقلال وحرية واشتراكية وتقدم ووحدة وهوية وتجديد للجماهير» (٤٤٣:١).

إن التلوين بناء على منهج الشعور لن يؤدي فقط إلى ما سبقت الإشارة إليه من قلب للدلالات الأصلية للأفكار رأسًا على عقب، بل أدى أيضًا — كما هو بين من النص السابق — إلى التناقض مع توجهات التجديد ذاتها. إن إثبات شيئية المعدم — رأي المعتزلة — هو الكفيل بتحقيق التوجهات المطروحة أعلاه لأن قيم الوجود الحق قيم غائبة في الواقع العيني لمجتمعاتنا، بمعنى أنها معدومة، لكنها تتمتع بنوع من الوجود بوصفها طموحات أو أحلامًا أو برامج قابلة للتحقق. والاختيار الأشعري المؤدي إلى نفي المعدم نفيًا تامًا قطعياً شاملاً هو الاختيار الذي يمكن أن يؤدي إلى ما سبق إيراده في نص سابق من تخاذل ويأس واستسلام وضعف ... إلخ.

إن الأفكار الجزئية إذا فصلت عن سياق منظوماتها الفكرية فقدت دلالتها الجزئية، وبالمثل فإن فصل المنظومة عن سياقها التاريخي/الاجتماعي يفقدها دلالتها الكلية. وفي كلتا الحالتين لا بد أن يقع التأويل في وهدة التلوين. وفي نموذج التلوين السابق لا يكون

الانحياز للموقف الأشعري تعبيراً عن حياد موضوعي كما يحاول الخطاب اليساري أن يقنعنا: «ولا يعني إحيائنا للاعتزال أننا نقبل مواقف المعتزلة كلها عن عمى وتعصب، فمذهب الأشاعرة هنا في نفي المعدم أكثر قدرة على تحريك الشعوب من إثبات المعدم، وأكثر تفاؤلاً وأملاً بصرف النظر عن دافع الأشاعرة. تأييدنا للمعتزلة للتيار العام والحركة التاريخية. وليس للتفصيلات الجزئية في هذه النظرية أو تلك» (١: ٤٤٣ حاشية رقم ٨٥).

وإذا كان المجال لا يسمح هنا بتتبع نماذج أخرى لآلية التلوين المعتمدة على «التحويل الدلالي»، فإنه من الضروري الإشارة إلى أن بعض تلك النماذج تقارب آفاق التأويل وتخومه بقدرتها على اكتشاف المغزى النابع من الدلالة. إن التركيز الأشعري على ربط كل ما يحدث في الواقع والطبيعة بالقدرة والإرادة الإلهيتين يؤدي في التحليل الأخير إلى إهدار الأسباب المباشرة المؤثرة. وهذا يؤدي بدوره إلى التسليم بعجز الإنسان عن «تغيير» الواقع، لأن هذا الواقع لا يتحرك وفقاً لقوانين موضوعية يمكن للعقل البشري معرفتها، لكنه يتحرك وفقاً لإرادة شاملة لا يستطيع العقل إدراكها أو معرفة أهدافها وأغراضها. إن ظاهرة «الموت» مثلاً ترتبط بنسق من العقائد عن «الآجال» المحددة سلفاً في كتاب الغيب، والتي لا مجال لتغييرها. لكن هذا النسق من العقائد حين يوضع في سياق المنظومة الأشعرية الكلامية يتحول إلى إدانة لكل محاولات الإنسان لقهَر الأسباب التي تقضي إلى الموت، بوصفها محاولات اعتراضية على الإرادة الإلهية. وليس ببعيد على أية حال ما صرح به بعض رجال الدين من إدانة لعمليات «غسيل الكلي» ونقل الأعضاء على أساس أنها عمليات تؤخر لقاء الإنسان بربه، وتمثل من ثم اعتراضاً على المشيئة الإلهية. لكن الأخطر من ذلك ما تؤدي إليه تلك المفاهيم والتصورات من استهانة بالحياة الإنسانية وبقيمنتها في المجتمعات الإسلامية بشكل خاص.

«إن عدم الالتفات إلى الأسباب المباشرة للموت جهل بالأوضاع الاجتماعية، وعدم حرمة حياة الناس وتعمية وتغطية على حوادث الطرقات وأسلاك الكهرباء العارية والبالوعات المفتوحة والمنازل الآيلة للسقوط والبنائيات الهشة، رغبة في الربح وسرقة للأموال، والأغذية الفاسدة والأمراض ... ويُستعمل «لكل أجل كتاب» في الدين الشعبي لتبرير كل شيء، للسلوى ولدفع الأحزان» (٣: ٣٤٥). وما يقال عن الآجال والعقائد المتصلة بها يقال كذلك عن «الأرزاق» و«العقائد» المتصلة بها كما صاغها علم الكلام الأشعري (انظر: ٣: ٣٥١ وما بعدها). إن القدرة على كشف الصياغات الأيديولوجية

الأشعرية لهذه العقائد الجزئية، هي التي كشفت امتدادها في بنية العقائد المعاصرة من ناحية، وأدت إلى «تأويلها» تأويلاً كاشفاً عن الدلالة والمغزى من جهة أخرى.

التوفيقية: النجاح والإخفاق

في الإطار الذي ناقشناه في الفقرة السابقة يبدو لنا مشروع اليسار الإسلامي أقرب إلى الإخفاق منه إلى النجاح. فهو — أولاً — يسعى إلى التوفيق بين أطراف لم تُرصد جوانب الخلاف أو الاتفاق بينها بدقة. وهو — ثانياً — يجمد الحاضر في إيسار الماضي، ويجعله خاضعاً له ولمعطياته خضوعاً شبه تام، وقد أدى هذا إلى خوض معارك الحاضر في الماضي، وإلى إخضاع الفكر للسياسة، وتغلب الأيديولوجي على الإيستمولوجي. وهو — ثالثاً — يتجاهل السياق التاريخي/الاجتماعي للتراث (علم الكلام)، ويتعامل معه بوصفه بناء شعورياً مثالياً مفارقاً لزمانه ومكانه رغم نشأته منهما. كان من شأن النتائج التي ناقشناها أن تحوّل هدف «إعادة البناء» إلى إعادة طلاء، وتحول التجديد إلى تجاور بين القديم والجديد. ووقع المشروع كله في التلوين بقدر ما تباعد عن التأويل. لكن هذا الإخفاق الواضح على جميع المستويات لا يمثل الحقيقة كلها، فقد حقق المشروع إنجازات في دراسة التراث لا سبيل إلى تجاهلها.

هناك جهد واضح لمحاولة تأويل العقائد، وعقيدة الألوهية خاصة على أساس أنها محاولات من الإنسان لتجاوز اغترابه في العالم، فيخلق في الشعور كائناً من ذاته — على غرارها — بعد أن يضيف عليه كل صفات الكمال والقوة في صورتها المثالية، وبعد أن ينفي عنه كذلك كل صفات الضعف التي يأنف منها (انظر: ١: ٤٥٨، ٤٧٥-٤٧٦؛ ٢: ٦٢، ١١٣، ١٤٨، ٢٤٢-٢٤٤، ٣٧٢-٣٧٣، ٣٨١-٣٨٢، ٤٠٩ ٤٣٢، ٤٣٤، ٥٣٦، ٥٤٨-٥٤٩، ٥٦٧ وما بعدها، ٦١٠ وما بعدها، ٦٣٩، ٦٥٢؛ ٦: ٣). إنها محاولة مشروعة لتحويل اللاهوت إلى أنثروبولوجيا، والإلهيات إلى إنسانيات. نقول هي محاولة مشروعة بشرط أن تحل إشكالية صنعتها هي ذاتها في الحديث عن الماضي — منتج التراث — من زاويتين متعارضتين: في الزاوية الأولى يكون الماضي هو الماضي المنتصر الجميل الذي حقق الانتصار، والوحدة العملية، ولم يكن يعاني من الهزائم والانتكاسات التي يعاني منها الواقع الراهن. ولأن مصدر الخطر الوحيد الذي كان يعانيه الواقع الإسلامي كان الهجوم على العقيدة فقد كان من الطبيعي أن ينهض مفكرون القدماء بعبء الدفاع عن العقيدة. أما الزاوية الثانية التي تصادم الأولى فهي تفسير نشأة العقائد تأسيساً على

مفهوم «الاغتراب» الذي يعني أن الواقع الذي أنشأها ليس ذلك الواقع الجميل المنتصر. لذلك يبدو تأويل نشأة العقائد طبقاً لمفهوم الاغتراب تأويلاً أقرب لتأويل «الموقف الإنساني» بصرف النظر عن ملابسات الزمان والمكان (انظر: ٧٠:١، ٧٥-٧٧، ١٧٨؛ ١١٣:٢، ٣٣٢، ٣٣٥).

لكن الأهم في تأويل اليسار الإسلامي للعقائد الإسلامية الإصرار على التعامل معها بوصفها تصورات ذهنية تمثل موجهات للسلوك، أكثر من كونها عقائد دالة على وجود مُفارق. إن «الله» في مثل هذا التأويل ليس ذاتاً مشخّصة لها وجود مفارق للوعي الإنساني، بل هو «مبدأ معرفي» خالص، فكرة محددة كما هو معروف في المنطق. إنه «نموذج» أو «مثال» يمثل سعي الإنسان للوصول إلى المجرد والخالص (انظر: ٣٦٢-٣٦٣). وهذا فارق بين الإسلام والمسيحية يلح عليه اليسار الإسلامي كثيراً. إن الإسلام يمثل في تطور الوحي الحلقة الأخيرة التي خلصت الإنسان — أو بالأحرى تخلص فيها الإنسان — من غلظة التصورات الحسية للمطلق، وتحرر فيها عقله من «التجسيد» وفارقه إلى «التجريد». وهكذا أصبح الوحي شرعاً ولم يعد غيباً، صار وضوحاً لا كهنوتاً، أمراً ونهياً لا عقيدة (٥٢:٣). أصبح الوحي نظاماً واقعياً أساسه في الواقع، وهدفه إقامة مصالح الناس بصرف النظر عن مصدره ودلالته على وجود ذات مشخّصة أو على إثبات صفاتها (٦٤٣:٢). إن الوجود الإنساني هو الأساس والأصل فيما يرى الخطاب اليساري، والله لا يتحدث عن نفسه إلا من خلال الوحي، أي اللغة، وبالتالي يلزم فهمه وتفسيره ابتداء من الوعي الإنساني. وإذا كان الوجود الإنساني هو الوجود الحقيقي فإن كل وجود في الوعي هو وجود بالمجاز لأن الإنسان هو مبدع اللغة التي تجلّ من خلال مواضعها الوحي. ومعنى ذلك أن كل المفاهيم اللغوية مفاهيم تنطبق بالحقيقة على الإنسان، فهو المعنى الأول بالألفاظ التي تطلق على أي وجود آخر — سواء الله أو العالم — بالمجاز، قياساً على إطلاقها على الوجود الإنساني (٤٥٠:١-٤٥١).

في إطار هذا التأويل الإنساني للعقائد يجب علينا ألا ننسى أن ثمة انحيازاً واضحاً لجانب «الشريعة» على حساب جانب «العقيدة» في نصوص الوحي، مع أنهما جانبان جوهريان في بنيته الأصلية، ولأن هذا الانحياز ليس مؤسساً تأسيساً تاماً على تأويل العلاقة بينهما في سياق الملابسات الموضوعية التاريخية لنشأة الوحي الإسلامي وتطوره، فإنه يجذب الخطاب اليساري — كما سنرى — ليحطّب في حبل اليمين حين يصر على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان (١١٣:١) أو حين يصر على أن الغاية من الوجود

البشري تحويل العالم إلى نظام مثالي متفق مع معطيات الوحي ومتطلباته (٣: ٥٢٥). ومع ذلك فالتأويل الإنساني للعقائد يظل مشروعاً ومنهجاً خاصة في مجال الربط بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، وتحويل الأول إلى الثاني من خلال صياغة مفهوم إنساني للوحي، مفهوم يستبعد الميتافيزيقي وينحاز للتاريخي. إن الإصرار على تاريخية واقعة «الوحي» من جهة، والتمسك بجوهرية دور الفهم الإنساني من جهة أخرى، إضافة إلى ما سبق من تأويل الإلهيات بالإنسانيات، تؤدي كلها إلى تحويل الوحي إلى خبرة بشرية، كما تؤدي إلى تحويل العلم الإلهي إلى علم إنساني في التحليل الأخير. وهكذا يقارب اليسار الإسلامي تخوم حل ثنائية النقل/العقل حلًا جدليًا.

«إن تعريف العلم لا يكون إلا للعلم الإنساني، فالعلم الإلهي ليس صفة مشخّصة للذات، بل هو الوحي المنزل الذي أصبح علمًا إنسانيًا بمجرد قراءته وفهمه وتفسيره ... ولا نعلم عن علم الله إلا ما هو موجود في كتاب مدون بلغة معروفة، وب عقل يفسر ويفهم ويعقل ويتمثل ويحقق وهو الإنسان المكلف» (١: ٢٧٧). «العلم الإلهي في حقيقته علم إنساني، بمعنى أنه يتحول إلى علم إنساني بالفهم والتأويل. إذا كان القرآن — الوحي — هو التعبير عن العلم الإلهي، فإن الفهم الإنساني المرتبط بأفاق الزمان والمكان هو الذي يحول هذا الوحي إلى معنى ودلالة، وهكذا يتحول الإلهي إلى الإنساني» (١: ٤٣٧). «إن الوحي ذاته بعد نزوله وفهمه يصبح علمًا إنسانيًا سواء كان أصول دين، أو أصول فقه، علوم حكمة، أو علوم تصوف» (١: ٢٤٨ وانظر أيضًا: ١: ٢٣٣). «إن الوحي علم مستقل بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله ... وإن كل ما يمكن التوجه به ضد العقل الإنساني والقدرة البشرية يمكن التوجه به أيضًا إلى تفسير النبوة وتأويل الوحي الذي يقوم به عقل الإنسان، وتظهر فيه مصالحه، ويفرض فيها إرادته» (٤: ٣٦).

وقد كان من الضروري لتأكيد مفهوم «إنسانية» الوحي والعلم الإلهي التركيز على بعد «الرسالة» دون بعد «النبوة»، أو بعبارة أخرى التركيز على البعد الأفقي — علاقة الوحي بالواقع — دون البعد الرأسي المتمثل في أصل الوحي ومصدر الرسالة. «لا يهمننا طريقة الاتصال؛ الوحي أو من وراء حجاب أو بالرسول أو بالخيال، في النوم أو في

اليقظة. المهم الرسالة ذاتها التي بها صلاح العباد» (٢٣:٤-٢٤). «ليس مهمًا في النبوة، مصدرها أو أدواتها أو المعجزة، لأنها واقعة تاريخية، والبعد الأفقي هو الأهم. النبوة الرأسية ليست جزءًا من النبوة، أي من السمعيات بل هي جزء من الإلهيات أي العقليات في صفتي الكلام والإرادة» (٣٩:٤).

ولقد كان من شأن التركيز على البعد الأفقي في النبوة — الرسالة — الوصول إلى صياغة علمية إلى حد كبير لجذلية الوحي/الواقع، وهي الجدلية التي يغفلها الخطاب اليميني بالتركيز على البعد الرأسي. ورغم أن الخطاب اليميني لا ينكر الحقائق التي تطرحها علوم القرآن، والتي تؤكد عدم مفارقة حركة الوحي وتطوره لحركة الواقع وتطوره تنزيلاً وتأويلًا، فإن هذا التسليم لا يكاد يعدّل من المنظور الميتافيزيقي الذي ينطلق منه هذا الخطاب. الوحي في منظور اليسار على النقيض من ذلك يرتبط بالواقع ارتباطاً حميماً، فهو على مستوى التنزيل نزل: «بناء على نداء الواقع واكتمل بناء على تطوره، وأعيدت صياغته طبقاً لقدراته وأهليته على ما هو معروف في الناسخ والمنسوخ. وهي عملية جدلية بين الفكر والواقع ... الواقع الذي ينادي على الفكر ويطلبه، والفكر يأتي مطوراً للواقع ويوجهه نحو كماله الطبيعي، ثم يعود الواقع فينادي فكراً أدق وأحكم حتى يتحقق الفكر ذاته، ويصبح واقعاً مثاليًا يجد فيه الواقع الطبيعي كماله» (٥٠٤-٥٠٥:٢).

وعلى مستوى التأويل يدخل الواقع كذلك طرفاً ثالثاً فاعلاً بوصفه الجامع بين العقل والنقل، فليست العلاقة بينهما تلك العلاقة الثنائية التي تحتاج إلى التوفيق الشكلي الخالص: «ولكنها علاقة ثلاثية طرفها الثالث هو الواقع، يكون بمثابة مرجع صدق وتحقيق لو حدث تعارض بين العقل والنقل. اللغة وحدها ليست مقياساً لفهم النصوص والتوفيق بين المعاني، تحتاج إلى حدس، وهو عمل العقل وتجربته، وهو دور الواقع» (٣٩٧-٣٩٨:١).

وهكذا يكاد الخطاب اليساري أن يحوّل الوحي إلى الطبيعة، ويرد الميتافيزيقي إلى الفيزيقي، ويبلور فهماً تنويرياً للعقيدة والوحي، فهماً يجعل من كل إنجاز بشري عقلاني في مجال معرفة الطبيعة والواقع إضافة للوحي واستمراراً له. وفي هذا الفهم لا يكون الوحي مجرد واقعة حدثت في الماضي عدة مرات ثم توقفت، تاركاً شأن البشرية سدى، بل الوحي اسم يطلق على النشاط الذهني للإنسان في كل زمان ومكان:

«الوحي تعبير عن الطبيعة الإنسانية، مفهوم لا ينكر النبوة بل يعني استمرارها ودوامها عن طريق نزوع الطبيعة، فالطبيعة هي الوحي والوحي هو الطبيعة. وكل ما

يميل إليه الإنسان بطبعه هو الوحي، وكل ما يتوجه به الوحي هو اتجاه في الطبيعة. الوحي والطبيعة شيء واحد. ولما كانت الطبيعة مستمرة فالوحي بهذا المعنى مستمر، والنبوة دائمة ولكننا أنبياء يوحى إلينا من الطبيعة، وصوت الطبيعة هو صوت الله. والوحي الطبيعي هو أكبر رد فعل على الوحي الرأسي، فهو وحي بلا معجزات ولا ملائكة ولا أنبياء، ومع ذلك يقر بالتوحيد والبعث وبالجزاء، مما يجعل استعمال لفظ الوحي هنا استعمالاً مجازياً خالصاً، أي إدراك العقل القائم على الطبيعة. وبطبيعة الحال يستمر الوحي بهذا المعنى، ما دام هناك عقل وهناك طبيعة» (١٥٢:٤-١٥٣).

والآن ثمة سؤال جوهري يطرح نفسه: ألا تتعارض مسألة استمرارية الوحي — ولو بالمعنى المجازي المطروح في النص السابق — مع تاريخيته المطروحة قبل ذلك؟ وبعبارة أخرى: ما الهدف والغاية من استمرار الوحي بكل ما يرتبط به من عقائد التوحيد والبعث والجزاء؟ ولقد احتزننا فيما سبق بالقول بأن اليسار الإسلامي قارب تخوم حل ثنائية النقل/العقل حلاً جديلاً، دون أن نقرر أنه حلها فعلاً.

وإذا كان الخطاب اليساري في تأويلاته للعقائد، وفي المفهوم التاريخي الذي يطرحه للوحي تنزيلاً وتأويلاً يتصادم بشكل جذري مع الخطاب السلفي، فإن هاجس «التوفيق» و«التوحيد» يعود ليفرض نفسه على الخطاب اليساري فيأخذ باليمين ما أعطاه بالشمال. إن النقد الذي يوجه كثيرًا في ثنايا هذا الخطاب إلى بعض الظواهر الفكرية التراثية: «خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف» يتوجه إلى هذا الخطاب ذاته. إن ذلك الهاجس التوفيقي التوحيدي قد تجاوز «الفرقاء» في واقع الأمة الراهن إلى توحيد اتجاهات التراث والانتقال من «الفرق بين الفرق» إلى «وحدة الفرق». ولم تسلم ثنائية النقل/العقل من التأثير الضار لهذا الهاجس فشوش الإمكانات الخصبة التي كانت كفيلة بتحقيق طرح جدي لها. إن الإصرار على استمرارية الوحي بالمعنى المجازي — الوحي الطبيعي — إصرار يكشف عن الطابع المتردد الذي يحاول أن يلوذ بالتأويل عن طريق التحويل الدلالي، فيقع في التلوين. وفي هذا التلوين يفقد مفهوم الوحي بعده التاريخي، ويتحول إلى مبادئ ونظريات عامة ذات طابع يقيني مطلق خارج الزمان والمكان، أي خارج التاريخ.

«الوحي علم مستقل بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله، لا هو بعلوم الدين ولا هو بعلوم الدنيا، وهو علم المبادئ الأولى التي تقوم عليها العلوم جميعاً، وهي مبادئ عقلية وطبيعية، شعورية ووجودية في آن واحد» (٣٦:٤).

«يعطي الوحي بداية يقينية مطلقة حتى يتجنب الإنسان محاولات الخطأ والصواب إلى ما لا نهاية، ويبقى احتمال الخطأ في الفهم والتطبيق أقل. صحيح أن العقل قادر على الوصول إلى هذه البدايات اليقينية ولكن الوحي يقصر الوقت ويقلل الجهد، ويعطي دفعة للعقل بالأوليات الأولى ... وعندما يقوم ذهن واحد بوضع النظريات والتشريعات المستنبطة منها، يكون ذلك أقل احتمالاً للخطأ من وضع النظريات وحدها وترك التشريعات لاستنباط ذهن آخر ... يعطي الوحي نظرة كلية شاملة للحياة تقابل النظرة الإنسانية المتجزئة ... فالوحي باعتباره تعبيراً عن الوعي الخالص يعطي تصوراً محايداً لا يقوم على هوئى أو مصلحة أو انفعال ... حقائق الوحي منصفة غير متحيزة، لا تأخذ نظر فرد دون فرد، أو مصلحة جماعة دون جماعة، وكأن التاريخ قد اكتمل والحقائق البشرية قد عُرفت» (٦٣-٦٢:٤).

إن العقل الإنساني الذي يمثل أساس النقل ومعياري صحته وصدقه يتحول في النصوص السابقة إلى تابع للوحي، لا يستطيع الاعتماد على نفسه، لأنه عرضة للخطأ والتحيز والقصور عن التأمل الشامل ووضع الكليات. وحتى لو سلمنا بإمكانية قدرته على الصواب والحياد ووضع الكليات فإن ذلك يستغرق منه وقتاً طويلاً، ولذلك فمن الأوفق والأهدى له أن يترك ذلك للوحي والنقل. وأن يبذل قصارى جهده في الفهم والتطبيق. وهنا بالضبط يحطّ اليسار في حبل اليمين، ويتحدّ بنقيضه السلفي اتحاداً مذهلاً. إن الدعوي السلفية — في أشد تياراتها تطرفاً — لا تكاد تتجاوز هذا الطرح لدور كل من العقل والنقل، الدور الذي يتحول فيه العقل إلى تابع ذليل يتشكك في قدراته الذاتية، ويحتمي دائماً بالنصوص.

إن صفة «التردد» بين الموقف ونقيضه في مشروع الخطاب اليساري، وهي صفة طبيعية في مشروع توفيق في جوهره، هي التي تميز هذا الخطاب عن نقيضه السلفي، الذي يعتمد في طرح أطروحاته على اليقين والقطع والحسم مؤمهاً أن ما يقوله هو الحقيقة المطلقة. وهذا التردد على ما يؤدي إليه من نتائج ضارة على المستوى المعرفي الخالص لا يخلو من فائدة، تتمثل فيما يحدثه من خلخلة في بنية الفكر الديني المسيطر والمستقر. في سياق هذا التردد يكون العقل سابقاً على النقل (٤٥٩:٣). وأحياناً يكونان متزامنين تسليماً بمعطيات الوحي (٤٣٩:٣) هذا من الناحية الأنطولوجية. وأما من ناحية الأسبقية المعرفية فهما إما متحدان من حيث فعّاليتهما، أي لكل منهما من

المشروعية المعرفية مثل ما لصاحبه (٤٧٣:٣-٤٧٤) أو يتبادل كل منهما الأسبقية مع الآخر. ومن مهمة قراءتنا الحالية نفي هذا التردد بالكشف عن أسبابه وعواقبه في بنية الخطاب اليساري، حتى ننقل به من مجرد إحداث خلخلة في بنية الخطاب الديني، إلى تحقيق طموح الانتقال «من العقيدة إلى الثورة».

(انظر بالإضافة إلى ما سبق: ١٦:١، ٣٤٥، ٤٠١-٤٠٢، ٤٠٤-٤٠٥؛ ٢: ١٠٦، ٢١٨؛ ٣: ٣٩٢، ٤٤٦، ٤٤٧؛ ٤: ٥١، ٤٨١؛ ٥: ١٩٥).

إن المشروع اليساري الذي يستشهد في كتاباته دائماً بالقول: «احتamina بالنصوص فدخل اللصوص» والذي يدافع بحرارة عن منهج العقل، ويهاجم بضراوة «عبدة النصوص»، يقوده تردده إلى نقد منهجه العقلي والدفاع عن منهج النص. ومن الواضح أن الدفاع عن منهج النص يعتمد على فرضيات ذهنية لم يتأت فحوصها بشكل تأويلي، فكتاب «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام مثلاً — أحد قيادات تنظيم الجهاد في اغتيال الرئيس السابق — لم يعتمد على «النصوص الخام» إن صح وجود مثل تلك النصوص. ونقد ابن تيمية لمنطق أرسطو لم يعتمد على تلك النصوص الخام. والحقيقة أن مفهوم «النصوص الخام» هو في ذاته مفهوم تلفيقي، فالتراث التفسيري يلامس النصوص دائماً في كل عصر، وعقل القارئ وثقافته يستحيل أن ينغزلا عن تراكم التراث التفسيري حول النصوص. وما يقال عن اختلاف مناهج الفقهاء بين الرأي والنقل ليس إلا توصيفاً للميل الغالب عند هذا الفقيه أو ذاك. وإذا كان التراث كله «نظرية في التأويل، وهي صلة العقل والنقل» (٩٢:٣-٩٣) فمن أين يتأتى لنا الحديث عن النصوص الخام. لذلك نضع الدفاع عن منهج النص في سياق التردد النابع من الطبيعة التوفيقية للمشروع كله، وهي الطبيعة التي لا تنفصل عن موقف اليسار الإسلامي من الواقع العيني الذي تم تشخيصه كما سبقت الإشارة من خلال ثنائيات: السلفية/العلمانية، الماضي/الحاضر، والنقل/العقل.

ولأن السلفية قد حققت على مستوى الفعل السياسي ما اعتبره الخطاب اليساري إنجازاً في إيران ومصر، ولأن علاقة أنظمتنا السياسية بالآخر الغربي — منذ بداية السبعينيات حتى الآن — تبلورت في علاقة تبعية كاملة، فقد حدث الخلط بين مستويات الفعل السياسي والإنجازات الفكرية من جهة، وبين واقع تبعية الأنظمة السياسية للغرب وحدود جدولنا الفكري والثقافي معه من جهة أخرى. لهذا أصبح لمنهج النص «في فترات تاريخية محدودة» ميزات:

«ربما يؤدي فهم النص وتحليل معناه إلى عثور على منطق داخلي للنص يكون منطقاً للوحي، ثم استعماله لنقد كل أنواع المنطق الأخرى صورية أو مادية أو كشفية. وهذا حدث في القديم عند الفقهاء، خاصة ابن تيمية في نقده لمنطق أرسطو الصوري. وهي قضية فيما يبدو ملحة هذه الأيام، حيث استأنفت السلفية المعاصرة منهج النص كما هو واضح في الفريضة الغائبة لمحمد عبد السلام، فالعودة إلى النص تعطي قوة على الرفض الحضاري حيث يقوم النص هنا بعملية تطهير، فترجع الحضارة إلى الأنا في مواجهة الآخر» (٤٠١:١-٤٠٢).

ولا نريد هنا أن نخوض في شأن ما حدث لكثير من مفكرينا من توبة و«تطهر» من دنس الغرب والفكر الغربي الوافد — دون تفرقة بين زائف وأصيل ودون تمييز بين المعرفة والأيدولوجيا — وإن كانت كثير من المؤشرات في بنية الخطاب اليساري تسمح بوضعه في ذلك السياق. لا نريد الخوض في هذا انتظاراً للجزء الثاني من مشروع «التراث والتجديد» عن الموقف من الفكر الغربي. والذي يهمنا هنا أن الدفاع عن منهج النص جنباً إلى جنب الدفاع عن منهج العقل يؤكد أن التوفيق بين العقل والنقل — الثنائية الكبرى في تاريخ فكرنا الديني، وفي بنية ثقافتنا المعاصرة أيضاً — لم يتحقق بشكل جدي تام، وإن لامس الخطاب اليساري حدود تحقيقه.

والثنائيات التي لم يحلها النهج التوفيقي للخطاب اليساري كثيرة، وتظل مؤشرات النجاح في هذا النهج مؤشرات جزئية متناثرة داخل هذا الخطاب. وقراءتنا هذه بمحاولتها الكشف عن الأسباب والنتائج في بنية الخطاب اليساري، تأمل أن تكون قد حققت تأويلاً لهذا الخطاب، تأويلاً يتجاوز آفاق وحدود إنجازهِ. وكما سبق أن أشرنا فإن مما أنجزه «التراث والتجديد» خلخلة كثير من الثوابت والمسلمات المستقرة في وعينا الديني، وقد ساهم بهذه الخلخلة ذاتها في جعل الكشف عن الخلل في بنيته هو ممكناً. بهذا يمكن القول إن ما تحقق على جزئيته هام جداً، إنه خطوة لا سبيل إلى إنكار أنها تقودنا في اتجاه التنوير، الذي يتحتم أن يتطور إلى «التثوير». وإذا كان في بنية الخطاب ما يميل به إلى السلفية اليمينية المتزمتة، فإن مهمة القراءة التأويلية المنتجة أن تجذبه إلى آفاق إنتاج وعي علمي بالواقع والتراث في الوقت نفسه. وبعبارة أخرى على القراءة التأويلية المنتجة أن تنقل الخطاب اليساري من وهدة «التلوين» إلى أفق «التأويل» في إدراك الواقع والتراث معاً.

الفصل الثالث

قراءة النصوص الدينية: دراسة استكشافية لأنماط الدلالة

أصبح في حكم الحقائق المسلّم بصحتها أن الفكر البشري، أي فكر بما في ذلك الفكر الديني، نتاج طبيعي لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره. وليس معنى ذلك أنه نتاج سلبي، بل الأحرى القول إن الفكر الجدير حقًا بهذا الاسم هو الفكر الإيجابي الذي يتصدى لحقائق العصر الذي ينتمي إليه بالتحليل والتفسير والتقويم، ويسعى إلى الكشف عن عناصر التقدم ومساندتها، وعزل عناصر التخلف ومحاربتها. والفكر الذي يكتفي بتبرير الواقع والدفاع عنه، إنما ينتمي إلى مجال الفكر على سبيل المجاز لا الحقيقة. ولا مجال هنا للحديث عن الفكر الذي يسعى إلى الارتداد بالواقع الاجتماعي التاريخي إلى عصور سابقة، فليس ذلك فكرًا على الإطلاق، إذ الفكر في جوهره وحقيقته حركة لاكتشاف المجهول انطلاقًا من آفاق المعلوم.

وليس الفكر الديني بمعزل عن القوانين التي تحكم حركة الفكر البشري عمومًا، ذلك أنه لا يكتسب من موضوعه — الدين — قداسته وإطلاقه.

ولا بد هنا من التمييز والفصل بين «الدين» والفكر الديني، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخيًا، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضًا أن تختلف من بيئة إلى بيئة — واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدد — إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تتعدد الاجتهادات بالقدر نفسه من مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعينة.

كل ذلك أصبح في حكم الحقائق المسلّم بصحتها، والتي كافح رواد النهضة والتنوير طويلاً من أجل إقرارها وتثبيتها في تربة ثقافتنا. فعل ذلك — كلٌّ في مجال نشاطه المعرفي وتخصصه — الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده ولطفي السيد وطه حسين وعلي عبد الرازق وقاسم أمين وسلامة موسى والعقاد وأحمد أمين وأمين الخولي وغيرهم كثيرون.

لكن ثمة سؤالاً مؤلماً جارحاً يفرض نفسه ونحن في زخم الاحتفال بأولئك الرواد أو ببعضهم: كيف استطاع الفكر الديني المعاصر أن يخفي تلك الحقائق ويحاول أن يهيئ عليها تراب النسيان لحساب إطلاقية تقارب حدود القداسة ينسبها إلى نفسه بطريقة غير مباشرة؟ وقبل محاولة الإجابة عن السؤال، نشير إلى مظاهر الإطلاقية والقداسة في المحاولات التي تبذل في شكل مؤتمرات وندوات ولقاءات ومؤلفات موضوعها جميعاً ما يطلقون عليه اسم «الأسلمة» في جميع مجالات النشاط الإنساني. وإذا كانت الدعوة إلى أسلمة القوانين بالاحتكام إلى الشريعة الإسلامية أمراً مفهوماً في سياق تاريخنا الثقافي — رغم الخلاف حول مجالات التطبيق وآلياته — فإن الدعوة إلى أسلمة العلوم والآداب والفنون دعوة ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب. إنها دعوة تؤدي إلى تحكيم الفكر الديني الخاضع للملابسات الزمان والمكان والموقف الاجتماعي في مجالات فكرية، عقلية وإبداعية، لم تتعرض لها النصوص الدينية، وإن حاول الفكر الديني دائماً بطرق تأويلية ملتوية أن يستنتق النصوص الدينية بما يراه في المجالات المشار إليها.

لقد تعرضت النصوص الدينية بالذكر لكثير من الظواهر الطبيعية والإنسانية في سياق تعداد النعم التي وهبها الله للإنسان، وحاول الفكر الديني على امتداد تاريخنا الثقافي والعقلي أن يفسر تلك النصوص. وكان التفسير دائماً يعكس مستوى التطور العلمي والعقلي للعصر والبيئة والشخص. ومن اللافت للانتباه أن أحداً من المفسرين أو المفكرين لم يفرض تفسيره للظواهر الطبيعية والإنسانية على أساس أنه «الإسلام». وإذا كان الصحابي عبد الله بن عباس الذي استحق ألقاب «ترجمان القرآن» و«حبر الأمة» قد فسر «الرعد» بأنه: «ملك يسوق السحاب بمقلع من فضة» — وهو تفسير ينسب إلى الرسول عليه السلام في بعض كتب الحديث^١ — فإن المسلمين لم يأخذوا هذا التفسير

^١ انظر: الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٦٩م، الجزء الأول، ص٣٣٨-٣٤٩.

بوصفه معنى دينياً مقدساً مطلقاً يتحتم ألا يخالفه البحث العلمي. لقد فهم المسلمون أن النصوص الدينية لا تطرح تفسيراً للظواهر الطبيعية والإنسانية، وأن تفسيرها متروك لفاعلية العقل البشري المتطور دائماً لاكتشاف الآفاق الطبيعية والإنسانية. ولقد كان هذا الفهم من أهم أسباب الإنجازات العلمية والتقنية التي حققها العلماء المسلمون الذين لا يكف الفكر الديني المعاصر ذاته عن الإشادة بهم والفخر بما قدموه لأوروبا في بدايات عصر النهضة من بواكير المنهج التجريبي وإرهاصاته. ولو كان أسلافنا قد شُغلوا بهاجس الأسلمة الذي يشغل رجال الدين المعاصرين لحدث التصادم الذي حدث في أوروبا، ولأنْتَفَى التفاخر الذي يمتلئ به الخطاب الديني المعاصر، والقائم على دعوى عدم التعارض بين العقيدة والبحث العلمي العقلي الحر.

وفي مجال الفكر والثقافة والإبداع الأدبي والفني يحلو للخطاب الديني أن يتورط باسم «الإسلام» ويدعو إلى جعل القرآن والسنة مرجعاً للحكم والتقييم. وقد نشرت جريدة الأهرام في عددها الصادر في ٢٩/١/١٩٩٠م مجملًا للتوصيات الصادرة عن «ندوة الأدب الإسلامي العالمية» التي عُقدت بمقر جمعية الشبان المسلمين، وشارك فيها عدد من وجوه القوم المعبرين عن الاتجاه الرسمي للنظام الحاكم في مجالات الفكر والثقافة والإبداع، والذين لا يمكن أن يتهمهم أحد بالتطرف.

ومن أهم ما ورد في تلك التوصيات الدعوة للعمل: «بكل الوسائل على أسلمة الأدب والابتعاد بالأجيال الجديدة عن خطورة الأفكار الشيوعية والماركسية والعلمانية، والتصدي لمبادئها الهدامة في مقابل إعلاء وتوضيح مكانة الأدب والفكر الإسلامي». وأسلمة الآداب والفنون والفكر والثقافة دعوة لا تقل خطورتها عن الدعوة لأسلمة العلوم، إذ تنتهي كليهما إلى مد سيطرة رجال الدين على كل مجالات الحياة. إنها تنتهي إلى «محاكم التفتيش» التي تُدين بل تجرم كل اجتهاد إنساني في كل المجالات المعرفية فتصمه بالانحراف والضلال والإلحاد، لا شيء إلا لأنه لا يتوافق مع فهم رجال الدين للنصوص الدينية ومع تأويلهم لها. وهكذا تتبدى مغالطة الخطاب الديني، الذي ينكر النتائج المنطقية لكل دعاواه بإنكار أن «الحاكمية» تعني تحكيم رجال الدين في كل شئون الحياة.

ونعود إلى سؤالنا الأساسي: كيف أمكن لإنجازات النهضة والتنوير أن تنزوي في دائرة ضيقة مفسحة المجال لسيطرة خطاب ديني غاشم يسعى إلى إطفاء كل المصابيح

الإنسانية التي جاءت الأديان السماوية لتُقَوِّي وهَجها، وتمنحها زيتًا جديدًا؟ ولا شك أننا نتفق مع التحليلات التي تفسر هذا النكوص برده إلى الطبيعة التلقيفية لمشروعات النهضة، تلك الطبيعة التي تفسر بدورها بهشاشة الطبقة الوسطى حاملة لواء النهضة وتهافت تكوينها وتبعيتها الاجتماعية والاقتصادية، الأمر الذي أدى بها إلى التبعية السياسية. لكن الذي نود التركيز عليه هنا أن خطاب التنوير ظل يدور مع نقيضه السلفي داخل دائرة السجال الأيديولوجي، ولم يتجاوز ذلك إلى تأسيس أفق جديد. لذلك لم يكن غريبًا أن تكثر حالات الارتداد فيتحول البعض إلى السلفية مع تقدم السن ومع ميلاد تيارات أكثر جذرية، فكرية ثقافية إبداعية.

وفي مجال تاريخية الظاهرة الثقافية الفكرية الإبداعية، وتاريخية الفكر الديني بصفة خاصة، استطاع خطاب التنوير كما سبقت الإشارة أن يرفع غطاء القداسة عن الخطاب الديني القديم والحديث على السواء. واستطاع بذلك أن يضع بذور التعامل مع التراث بكافة جوانبه بوصفه تاريخية متطورة، والأهم من ذلك بوصفه قائمًا على التعدد والصراع بين تياراته واتجاهاته، وكان هذا إنجازًا حقيقيًا لا سبيل إلى التراجع عنه، لكنه لم يكن كافيًا. وبسبب الطبيعة السجالية الأيديولوجية للعلاقة بين خطاب التنوير والخطاب السلفي لم يستطع التنويريون أن ينقطعوا عن السلفيين بإنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية ذاتها، وظلت الرؤية اللاتاريخية للنصوص الدينية هي الرؤية المسيطرة عند كلا الفريقين على السواء. ولا شك أن هذا القصور في الإنجاز التنويري ساهم — في إطار عوامل موضوعية اجتماعية اقتصادية — في تمكين الخطاب الديني من استعادة الأرض التي فقدها.

لكن ما هو المقصود بإنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية؟ من المؤكد أننا لا نعني بذلك الحقائق التاريخية المعروفة للخطاب الديني ذاته عن نزول النصوص الدينية منجّمة — أي مفرّقة — بحسب الظروف والملابسات والوقائع العينية المباشرة، وهو ما يعرف باسم «أسباب النزول»، وذلك رغم أهميتها ودلالاتها على واقعية الظاهرة الدينية والطابع العملي لنصوصها. ومن المؤكد كذلك أننا لا نعني حقائق «النسخ»، أي تغيير الأحكام الدينية واستبدال أحكام أخرى بها مع تطور حركة واقع المسلمين الأوائل، وهي حقائق لا تقل من حيث الأهمية والدلالة على واقعية الوحي من «أسباب النزول».

إن ما نعنيه بالوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية يتجاوز أطروحات الفكر الديني قديمًا وحديثًا، ويعتمد على إنجازات العلوم اللغوية خاصة في

مجال دراسة النصوص. وإذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص —
الله — محور اهتمامه ونقطة انطلاقه فإننا نجعل المتلقي — الإنسان —
بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي — هو نقطة البدء والمعاد.
إن معضلة الفكر الديني أنه يبدأ من تصورات عقائدية مذهبية عن الطبيعة
الإلهية والطبيعة الإنسانية وعلاقة كل منهما بالأخرى، ثم يتناول النصوص
الدينية جاعلاً إياها تنطق بتلك التصورات والعقائد. وبعبارة أخرى نجد
المعنى مفروضاً على النصوص من خارجها، وهو بالضرورة معنًى إنساني
تاريخي يحاول الفكر الديني دائماً أن يُلبسه لباساً ميتافيزيقياً ليضفي عليه
طابع الأبدية والسرمدية في آن واحد.

وثمة واقعة شديدة الدلالة والطرافة في الوقت نفسه. ولعل طرافتها لا تنفى على
دلائلها فيما نحن بصده من كشف تناقضات الفكر الديني النابعة من لالتاريخيته،
أو بالأحرى من نهجه اللاتاريخي. في أحد اللقاءات الدورية للجمعية الفلسفية المصرية
كان الموضوع المطروح للنقاش ورقة مقدمة من حسن حنفي رئيس قسم الفلسفة
بكلية الآداب جامعة القاهرة بعنوان «الوحي والواقع». ورغم أن تحليل العلاقة بين
الوحي والواقع اعتمد في تلك الورقة على معطيات «أسباب النزول» في كتاب بالاسم
نفسه من تأليف أحد علماء القرن الخامس الهجري (أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي
النيسابوري) فإن الاستجابات والتعليقات اتسمت بطابع الحدة والعنف الفكري الذي
وصل إلى إدانة المؤلف لأنه يعطي للواقع أولية على الوحي. ووصل الأمر إلى حد استتابة
المؤلف عما يمكن أن يكون في بعض عباراته من إيهام ببشرية الوحي، الأمر الذي لا
يُتخيل حدوثه في مجمع كهنوتي ناهيك بجمعية الفلسفة.

وكانت المفاجأة الحقة — والطريفة في الوقت نفسه — التعليق الشامل الذي قدمه
أستاذ جليل من أعلام رجال الدين سقّه كل ما قيل عن علاقة بين الوحي والواقع.
وتساءل في سخرية لا تخلو من دلالة: عن أي وحي وأي واقع نتحدث؟ والوحي في
الإسلام هو القرآن والسنة، القرآن هو كلام الله القديم وصفة ذاته القديمة الأزلية، وهو
مدون في اللوح المحفوظ باللغة العربية قبل خلق السموات والأرض، وقبل خلق البشر،
وقبل أن يكون هناك أي واقع. وأما الحديث عن أسباب النزول أو النسخ فقد كان ذلك
معلوماً لله منذ الأزل ثم تركب التنزيل على الوقائع في خطة إلهية محكمة معدّة سلفاً.
على ذلك فلا أولية للواقع على الوحي، ولا تأثير ولا علاقة ما دام علم الله شاملاً للحاضر

والماضي والمستقبل، ومحيطاً بالجزئيات إحاطته بالكليات. بل إن كل ما نقوله من أقوال وما قيل قبل ذلك وما سيقال، معلوم لله مراد له، فكل ما في الكون من أشياء وأحداث ووقائع وأفكار وعبارات مراد له وجزء من كلماته التي لا تنفد كما ورد في القرآن.

ولم يكن ثمة رد على ذلك التعليق الشامل سوى القول بأن كل الأقوال لا بد أن تكون مشروعة، بل وتتمتع بدرجة واحدة من المشروعية والمصادقية، ما دامت جميعها معلومة لله ومرادة له، وليست في التحليل النهائي سوى جزء من كلمات الله. والأمر كذلك فلا بد من التسليم بمشروعية القول بوجود علاقة تفاعل وتأثير — ناهيك بعلاقة جدلية ينفر الجميع من الإقرار بها — بين الوحي والواقع. لكن الأهم من الرد السجالي اكتشاف طبيعة المعنى الذي يُفرض على النصوص من خارجها ويتزيا بأزياء الأزلية والأبدية إخفاء لطبيعته التاريخية بل والأيدولوجية. والمعنى المطروح في ذلك التعليق — وهو معنى شائع ومستقر في الفكر الديني عمومًا — يستحضر المعنى السلفي لقدم كلام الله (القرآن)، وهو المعنى الذي كانت تتبناه وتدافع عنه إحدى الفرق الكلامية الدينية. وهو جزء من بنية فكرية تطرح رؤية للعالم والطبيعة والإنسان تضعهم جميعاً في علاقة مقارنة مباشرة مع الله، ومن الطبيعي أن تؤدي المقارنة إلى تهميش النسبي والجزئي والحادث لحساب المطلق والكلي والقديم. ولم تكن تلك الرؤية في حقيقتها سوى تجذير — وتبرير ديني — لوضع اجتماعي يحتل فيه الحاكم والطبقة مكان المطلق والكلي والقديم، في حين يحتل المحكومون مكان النسبي والجزئي والحادث. وحين يتبنى الفكر الديني المعاصر تلك الرؤية، وما يرتبط بها من معنى القرآن وأزلية الوحي، فإنه إنما يحقق أهدافاً شبيهة أو قريبة. وهو علاوة على ذلك يضيف على رؤيته تلك قداسة يستمدّها من امتدادها التراثي وعبق التاريخ مُوهماً أنها الإسلام ذاته.

لكن ذلك المعنى لم يكن في تاريخنا الثقافي هو المعنى الوحيد، ولم تكن رؤية العالم التي تعتمد عليها هي الرؤية الوحيدة كذلك، على خلاف ما يحاول الفكر الديني أن يؤكد. كان المعنى النقيض الذي ساد بعض الوقت ثم تم تهميشه بعد ذلك هو أن القرآن حادث مخلوق ارتبط إيجاده وإنزاله بحاجة البشر وتحقيقاً لمصلحتهم. ومن السهل أن ندرك أن هذا المعنى النقيض كان جزءاً من بنية فكرية أخرى تطرح رؤية للعالم والطبيعة والإنسان تتسم بالحيوية والديناميكية، رؤية لا تلغي من أفقها المطلق والكامل والقديم، ولكنها في الوقت نفسه لا تتجاهل القوانين المستقلة لحركة النسبي والجزئي والحادث. وغني عن القول أن تلك الرؤية النقيضة هي التي أبدعت وأنجزت في مجال

المعرفة العلمية تلك الإنجازات التي أفادت منها أوروبا، والتي يفخر بها الخطاب الديني ذاته رغم أنه يتنكر لأصولها الفكرية، ويعادي رؤية العالم التي حققتها.

وإذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمد النصوص ويثبت المعنى الديني، فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني — بالفهم والتأويل — من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية. لكن ليس معنى ذلك أننا يجب أن نتبنى ذلك المعنى لنواجه المعنى النقيض التثبتي الذي يتبناه الفكر الديني. إن القول بحدوث القرآن يظل ذا أهمية تاريخية من حيث المعنى والدلالة، وهو من هذه الزاوية ليس كافياً لتأسيس الوعي العلمي التاريخي بالنصوص الدينية. وتبني ذلك المعنى التاريخي وحده يضعنا في خندق واحد مع الفكر الديني، الخندق الذي نخوض منه معارك الحاضر استناداً إلى خبرة التراث، دون إبداع وسائلنا الخاصة لكسبها.

إن الاستخدام النفعي الذرائعي للتراث كان نهج مفكري التنوير، وهو الذي عاقهم عن تحقيق انقطاع جذري عن النقيض السلفي، ومكن السلفية من الانقضااض على ما حققته التنويرية من إنجازات جزئية. وليس معنى ذلك أننا ندعو إلى الانقطاع الكامل عن منجزات التراث في اتجاهاته ذات الطابع التقدمي في سياقها التاريخي، وإنما الذي ندعو إليه هو عدم الوقوف عند المعنى في دلالاته التاريخية الجزئية، وضرورة اكتشاف «المغزى» الذي يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعي العلمي التاريخي.

١

إن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة، تم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تُعد اللغة نظامها الدلالي المركزي. وليس معنى ذلك أن النصوص تمثل قابلاً سلبياً في تعبيره عن البنية الثقافية من خلال النظام اللغوي، فللنصوص فعّالياتها الخاصة الناشئة عن خصوصية بنائها اللغوي ذاته. إن تفرقة عالم اللغة «دي سوسير» بين «اللغة» و«الكلام» يمكن أن تفيدنا هنا في توضيح الفارق بين البناء اللغوي للنصوص — خاصة النصوص الممتازة — وبين النظام اللغوي الثقافي الذي ينتجها. «اللغة» هي النظام الدلالي للجماعة في كليته وشموله وتعدد مستوياته الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، هي المخزون الذي يلجأ إليه الأفراد في صياغة «الكلام». وإذن فالكلام يمثل من حيث علاقته باللغة

الجزئي والعيني، يمثل نظامًا جزئيًا — أو شَفرة خاصة — داخل النظام الكلي المخزون في ذاكرة الجماعة.^٢ وإذا كان الكلام رغم جزئيته وخصوصيته هو الكاشف عن بنية النظام اللغوي الكلي فمعنى ذلك أن العَلاقة بين الكلام واللغة عَلاقة جدلية، وأن الفصل بينهما من قبيل التبسيط الذي لا غنى عنه للتحليل العلمي. ويمكن لنا الآن أن نستخدم تلك التفرقة لتحديد طبيعة العَلاقة بين النصوص والنظام اللغوي الذي تنتج من خلاله.

إن النصوص لا تنفك عن النظام اللغوي العام للثقافة التي تنتمي إليها، لكنها من ناحية أخرى تبدع شَفرتها الخاصة التي تعيد بناء عناصر النظام الدلالي الأصلي من جديد. وتقاس أصالة النصوص وتتحدد درجة إبداعيتها بما تحدثه من تطور في النظام اللغوي وما تحققه نتيجة لذلك من تطور في الثقافة والواقع معًا. وعلى ذلك يمكن القول إن النصوص ترتبط بواقعها اللغوي الثقافي، فتتشكل به من جهة، وتبدع شَفرتها الخاصة التي تعيد بها تشكيل اللغة والثقافة من جهة أخرى. وهناك منطقة تماس بين الجهتين هي التي تمكن النصوص من أداء وظيفتها داخل البنية الثقافية في مرحلة إنتاج النصوص، أي تجعل النصوص دالة ومفهومة للمعاصرين لإنتاجها، وهي المنطقة المترعة بالدلالات المشيرة إلى الواقع والتاريخ. وخارج منطقة التماس تلك تكون الدلالات مفتوحة وقابلة للتجدد مع تغيير آفاق القراءة المرتهن بتطور الواقع اللغوي والثقافي.

وهنا يطرأ سؤال لا بد من التعرض له إذا كان الحديث عن النصوص الدينية بصفة خاصة، وهو سؤال يطرح إشكالية الفارق بين النصوص الدينية وغيرها من النصوص اللغوية التي تخضع بسهولة لمنهج التحليل طبقًا لنموذج تفرقة «دي سوسير» بين اللغة والكلام. والعائق أمام إخضاع النصوص الدينية للمنهج المشار إليه هو توهم إخضاع الكلام الإلهي — الذي لا بد أن يكون مخالفًا للكلام الإنساني — لمناهج التحليل العقلية الإنسانية. و«التوهم» هنا مبني على افتراض أن العَلاقة بين الإلهي والإنساني تقوم على

^٢ De Saussure, Ferdinand, Course in General Linguistics. Trans. by Wade Baskin, McGraw-Hill Book Company, New York, London, 1966, pp. 9-13

الانفصال، بل على التعارض والتضاد، وهو توهم أسسه التصور الأشعري للعالم والذي ناقشنا امتداده في حياتنا المعاصرة قبل ذلك. ولعل إشكالية العلاقة بين الإلهي والإنساني يمكن أن تنجلي ويتبدد عنها التوهم المشار إليه إذا ناقشناها في مجال آخر غير مجال النصوص الدينية، والمجال الذي نختاره للكشف عن التوهم وبيان أسبابه ونتائجه هو مجال «العقائد المسيحية» المرتبطة بحقيقة السيد المسيح عليه السلام. وغني عن القول أننا هنا لا نناقش المسألة من منظور لاهوتي يدخلنا طرفاً في قضية عقيدية خلافية بقدر ما نتعامل معها بوصفها نموذجاً كاشفاً لتناقض الفكر الديني الإسلامي، وذلك حين يتبنى المنظور المسيحي العام لطبيعة السيد المسيح في فهمه لطبيعة القرآن رغم أنه يرفضه في مجاله الأصلي.

يقف الفكر الديني الإسلامي من مسألة طبيعة السيد المسيح موقفاً نافياً لأي طبيعة أخرى سوى الطبيعة الإنسانية النقية الخالصة. وليس هذا موقفاً خارجياً مفروضاً على النصوص الدينية الإسلامية، بل هو موقف يستند إلى الدلالات المباشرة للنصوص، الدلالات التي تؤكد عبودية المسيح لله، وتؤكد أن الطبيعة الخاصة لمولده من أم دون أب لا تعني شيئاً يغير من طبيعته البشرية، فشان عيسى في ذلك كشأن آدم: ﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ (سورة آل عمران: آية ٥٩). والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة «نزل» الأول وطبيعة «ميلاد» الثاني تكشف عن أوجه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه.

ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إنهما ليستا بنيتين، بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكونة لكل منهما، فالقرآن كلام الله وكذلك عيسى عليه السلام: ﴿رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ﴾ (النساء: ١٧١). وقد كانت البشارة لمريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ (آل عمران: ٤٥). وإذا كان القرآن قولاً أُلْقِيَ إلى محمد عليه السلام، فإن عيسى بالمثل كلمة الله ﴿أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ (النساء: ١٧١)، أي إن محمداً = مريم. والوسيط في الحالتين هو الملاك جبريل الذي تمثل لمريم ﴿بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مريم: ١٧) وكان يتمثل لمحمد في صورة أعرابي. وفي الحالتين يمكن أن يقال إن كلام الله قد تجسد في شكل ملموس في كلتا الديانتين: تجسد في المسيحية في مخلوق بشري هو المسيح، وتجسد في الإسلام نصاً لغوياً في لغة بشرية هي اللغة العربية. وفي كلتا الحالتين صار الإلهي بشرياً، أو تأنسن الإلهي. واللغة العربية في الوحي الإسلامي تمثل الوسيط الذي تحقق فيه وبه التحول، ويمثل اللحم والدم — مريم — الوسيط الذي تحقق فيه وبه في المسيحية.

وإذا كان الفكر الديني الإسلامي ينكر على الفكر الديني المسيحي «توهم» طبيعة مزدوجة للسيد المسيح، ويصر على طبيعته البشرية، فإن الإصرار على الطبيعة المزدوجة للنص القرآني وللنصوص الدينية بشكل عام يعد وقوعاً في «التوهم» نفسه. وينتج التوهم في الحالتين عن إهدار الحقائق التاريخية الموضوعية الملائمة للظاهرة، والتمسك بأصلها الميتافيزيقي والإصرار على أنه وحده المفسر لها والمحدد لطبيعتها. ويُعد «التوهم» من ثم حالة فكرية ثقافية تعكس موقفاً أيديولوجياً في واقع تاريخي محدد. وإذا كان هذا التوهم قد أدى إلى عبادة ابن الإنسان في العقائد المسيحية، فإنه قد أدى في العقائد الإسلامية إلى القول بقدوم القرآن وأزليته بوصفه صفة قديمة من صفات الذات الإلهية كما سبقت الإشارة. وفي الحالتين يتم نفي الإنسان وتغريبه عن واقعه لا لحساب الإلهي والمطلق كما يبدو على السطح، بل لحساب الطبقة التي يتم إحلالها محل المطلق والإلهي. ولأن الواقع ليس كلاً متجانساً موحدًا، فإن القوى النقيضة تطرح البديل الفكري الديني متمثلاً في حالة الإسلام في قول المعتزلة بحدوث القرآن وبأنه مخلوق لا أزلي، ومتمثلاً في حالة المسيحية في القائلين بالطبيعة البشرية الإنسانية للمسيح. وإذا كانت التيارات الفكرية الدينية التبريرية هي التي سادت وهيمت في تاريخ كل من المسيحية والإسلام، فليس معنى ذلك أن أطروحاتها صحيحة لا تقبل النقاش والرد، فسيطرة تيار فكري وسيادته ليس إلا محصلة لصراع قوى اجتماعية/سياسية في واقع تاريخي محدد.

ولعلنا الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج إلى منهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة.

إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة. وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي — مقصد الوحي وغايته — وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة. وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه ويناجي ذاته، وتتغفي عن النصوص الدينية صفات «الرسالة» و«البلاغ» و«الهداية» و«النور» ... إلخ. وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبني لا

يقوم على أساس نفعي أيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها. وفي مثل هذا الطرح يكون الاستناد إلى الموقف الاعتزالي التراثي وما يطرحه من حدوث النص وخلقه ليس استناداً تأسيسياً، بمعنى أن الموقف الاعتزالي رغم أهميته التاريخية يظل موقفاً تراثياً لا يؤسس — وحده — وعينا العلمي بطبيعة النصوص الدينية. الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقدمي علمي، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمننا لتأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية.

وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تُعد جزءاً منه. من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل. وتدخل في مرجعية التفسير والتأويل تلك كل علوم القرآن، وهي علوم نقلية تتضمن كثيراً من الحقائق المرتبطة بالنصوص، بعد إخضاعها لأدوات الفحص والتوثيق النقدية. ومن أهم تلك العلوم اتصالاً بمفهوم تاريخية النصوص علوم «المكي والمدني» و«الناسخ والمنسوخ».

وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك أن اللغة — الإطار المرجعي للتفسير والتأويل — ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع. وإذا كانت النصوص — كما سبقت الإشارة — تساهم في تطوير اللغة والثقافة، من جانب أنها تمثل «الكلام» في النموذج السوسيري، فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز. وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض أمثلة من النص الديني الأساسي وهو القرآن.

تتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكاً (بكسر اللام) له عرش وكروسي وجنود، وتحدث عن القلم واللوح. وفي كثير من المرويات التي تُنسب إلى النص الديني الثاني — الحديث النبوي — تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكروسي والعرش، وكلها تساهم — إذا فهمت فهماً حرفياً — في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس، وهو ما يطلق عليه في الخطاب الديني اسم «عالم الملكوت والجبروت». ولعل المعاصرين لمرحلة تكون النصوص — تنزيلها — كانوا يفهمون هذه النصوص فهماً حرفياً، ولعل الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من

التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة. ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك، لكن من غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري.

إن صورة الملك والمملكة بكل ما يساندها من صور جزئية تعكس دلاليًا واقعًا مثاليًا تاريخيًا محددًا، كما تعكس تصورات ثقافية تاريخية، والتمسك بالدلالة الحرفية للصورة — التي تجاوزتها الثقافة وانتفت من الواقع — يُعد بمثابة نفي للتطور وتثبيت صورة الواقع الذي تجاوزه التاريخ. وعلى النقيض من الموقف التثبتي يكون التأويل المجازي نفيًا للصورة الأسطورية، وتأسيسًا لمفاهيم عقلية تحقيقًا لواقع إنساني أفضل. من هنا نفهم أن الممارك التي خاضها المعتزلة في مجال تأويل النصوص الدينية ضد الحرفيين لم تكن مجرد معارك فكرية ذات طابع نخبوي، بل كانت معارك حول صورة الواقع الاجتماعي وما يرتبط به من مفاهيم ثقافية. وليس غريبًا والحال كذلك أن يتمسك الأشاعرة بصورة الملك المتسلط الذي يعذب ولا يبالي، والذي: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣)، في حين يتمسك المعتزلة بنفي الظلم عن الأفعال الإلهية تثبيته لمبدأ «العدل» في الواقع والمجتمع.

والنص ذاته يطرح علينا بطريقة غير مباشرة مؤشرات القراءة المجازية لكثير من عباراته. ولن نستشهد هنا بما استشهد به المعتزلة من مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، حتى لا ندخل في إشكالية أخرى عن طبيعة النص وآلياته في إنتاج الدلالة، وهي إشكالية «المحكم والمتشابه»، وهي إشكالية ناقشناها في دراسات سابقة.^٢ المؤشر الذي نستشهد به هنا من النص هو اعتراضه على قراءة اليهود — أو بالأحرى فهمهم — للآيات التي تطلب من المؤمنين أن يُقرضوا الله قرضًا حسنًا. (المائدة: ١٢، الحديد: ١٨، التغابن: ١٧، البقرة: ٢٤٥، الحديد: ١١، المزمّل: ٢٠). طرح اليهود للآيات فهمًا حرفيًا جعلهم يقولون: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ (آل عمران: ١٨١)، وحين نزل تحريم الربا — عصب الاقتصاد عند اليهود آنذاك — قالوا: «عجيب أمر رب

^٢ انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ١٨٠-١٨٩. وانظر أيضًا: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الباب الثاني، الفصل الثالث.

محمد، كيف يمنعنا أخذ الربا ويعطينا إياه.»^٤ اعتراض النص على فهم اليهود الحرفي لتلك الآيات يمثل لنا مؤشراً دالاً على ضرورة القراءة المجازية.

وهكذا قرأ المسلمون كل ما ورد في القرآن عن بيع المؤمنين أنفسهم وأموالهم لله في مقابل الجنة، وكذلك فهموا كل ما ورد من وصف للعلاقة بين الله والمؤمنين بأنها علاقة «تجارة». إن مفردات «التجارة» و«القرض» و«البيع والشراء» ومثيلاتها مفردات لغوية تنتمي إلى مجال دلالي محدد. وكثرة ورودها في النص القرآني تكشف عن انعكاس الواقع الثقافي دلالياً في النص، ولكن ورودها المجازي لا الحقيقي كاشف عن أن الانعكاس ليس ألياً مرآوياً، إذ للنص آلياته اللغوية الخاصة التي يُعدّ المجاز من أهمها.

والخطاب الديني المعاصر لا يعارض التأويل المجازي للنماذج السالفة من النص القرآني، بل يؤكد هذا التأويل ملحاً على طابعه البلاغي. ولأنه خطاب لا ينطلق من فهم علمي للنصوص يناقض نفسه حين يرفض تأويل صورة الملك والمملكة وكل ما يساندها من صور جزئية — كالعرش والكرسي — تأويلاً مجازياً، يتمسك بدلالاتها الحرفية تمسكاً يكشف عن الطابع الأيديولوجي له. ويتكشف الطابع الأيديولوجي للخطاب الديني في تعامله مع النصوص الدينية، حين يلجأ في بعض الأحوال للوثب على المعنى الحرفي التاريخي ملبساً إياه معنى جديداً يخدم أهدافه وتوجهاته.

والأمثلة كثيرة نكتفي منها هنا بمثال واحد مؤجلين الأمثلة الأخرى لأهميتها ومحوريتها، والمثال هو تأويل عبارة «لهو الحديث» في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ. وَإِذَا تَتَلَّى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَن فِي أُذُنِهِ وَقْرًا فَبَسَّطَ بَعْذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (لقمان: ٦-٧)، إذ يلجأ الخطاب الديني إلى انتزاع العبارة من سياقها اللغوي أولاً، ومن سياق نزولها ثانياً — سبب النزول — ليفسر «لهو الحديث» بأنه «الغناء»^٥. والأخطر من ذلك أن يستنتج من ذلك أن الإسلام يحرم فن الغناء. ولا يقتصر التحريم على الغناء الذي يعمد به صاحبه إلى الإضلال عن ذكر الله بحسب السياق اللغوي الذي

^٤ النيسابوري (أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي): أسباب النزول، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢،

ص ٧٦.

^٥ المرجع السابق، ص ١٩٧-١٩٨.

يجعل الإضلال هدفًا وغاية باستخدام لام التعليل أو لام العاقبة، بل يجعل الخطاب الديني التحريم لكل أنواع الغناء بصرف النظر عن الغاية والهدف. والخطاب الديني المعتدل حين يرد على المتشددین لا يستثنی من التحريم إلا الأغاني الدينية والأغاني التي تحض على الكفاح والعمل ومناهضة الاستعمار والصهيونية كما نرى في كتابات الشيخ محمد الغزالي.^٦ لكن العودة إلى سياق سبب النزول تنفي نفياً تاماً أن «لهو الحديث» هو الغناء، وتكشف عن الطبيعة الأيديولوجية لهذا التأويل الذي يعادي الفنون والآداب.

إن عدم التفرقة بين ما هو تاريخي وما هو دائم مستمر في دلالة النصوص الدينية يؤدي إلى الوقوع في كثير من العثرات والمتاهات. وإذا كان الأمر — أمر التفرقة بين الخاص والعام — في دلالة النصوص عمومًا أمرًا هامًا، فإن الشأن في دلالة النصوص الدينية خطير لارتباطه بالعقائد والقيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية للجماعة الدينية. ولسنا بحاجة هنا إلى التفرقة بين مفهوم هذه الدراسة للعام والخاص، وبين المفهوم المطروح عند علماء أصول الفقه وفي علوم القرآن، فالعموم والخصوص في التراث الديني يتعلقان بالنصوص الخاصة بالأحكام التشريعية من ناحية، ويناقشان في إطار الجملة والعبارة والآية أو الآيات المتحدة الموضوع من ناحية أخرى.

والذي نعينه بالخصوص والعموم هنا هما جانباً الدلالة في النصوص، فالخاص هو ذلك الجانب الدلالي المشير إشارة مباشرة إلى الواقع الثقافي التاريخي لإنتاج النص، والعام هو الجانب الحي المستمر القابل للتجدد مع كل قراءة. إنه بعبارة أخرى الفارق بين الدلالة الجزئية الوقتية والدلالة العامة الكلية. والحديث عن جانبين هو من قبيل التبسيط والفصل المنهجي لأغراض الدرس والتحليل، وقد سبق لنا بيان أن الجزئي والخاص يمكن أن يتحول بالتأويل المجازي إلى الكلي والعام.

لكن بعض الدلالات الجزئية — خاصة في مجال الأحكام والتشريع — يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحول من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية. ومعنى ذلك أننا بإزاء ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينية: المستوى الأول مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره، والمستوى

^٦ انظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، ط٦، ص١٤، ص٧١ وما بعدها.

الثاني مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي، والمستوى الثالث مستوى الدلالات القابلة للتوسع على أساس «المغزى» الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي/الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالتها. وكل مستوى من هذه المستويات الثلاثة يحتاج إلى دراسة خاصة لا بد لها من الاشتباك مع أطروحات الخطاب الديني القديم والحديث على السواء.

٢

كان المجتمع العربي قبل الإسلام مجتمعاً قبلياً عبودياً تجارياً، وكانت تجارة العبيد جزءاً جوهرياً من بنائه الاقتصادي. وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الواقع في النص لغة ودلالة وأحكاماً وتشريعات. ففي أحكام الزواج مثلاً أحل النص «ملك اليمين» للمعاشرة إلى جانب الزوجات الأربع. وفي أحكام الزنا وحده جعل عذاب الجارية — في عدد الجلدات — نصف ما على الحرة. وجعل من كفارات بعض الذنوب «عتق رقبة». وقد يمكن القول بأن الإسلام وإن لم يلغ الرق والعبودية إلغاءً مباشراً، فإنه قد ضيق الطريق إليها ووسع في الوقت نفسه طرق القضاء عليها، هذا إلى جانب الوصايا الكثيرة بحسن المعاملة والأخوة بين الأحرار والعبيد، حتى أنه جعل الزواج من العبد المسلم أو الأمة المسلمة خيراً من الزواج من الحر الكافر أو الحرة المشركة. لكن من المؤكد أن هذه الأحكام الكثيرة قد أسقطتها التطور التاريخي وألغاهها حين سقطت العبودية نظاماً اجتماعياً اقتصادياً في جب الماضي التاريخي. وليس من الممكن، والحال كذلك، التمسك بأي من الدلالات السابقة، بل وليس من المجدي أيضاً التمسك بمغزى الموقف الإسلامي — كما يتضح من النصوص — من قضية العبودية، إلا على سبيل الاستشهاد التاريخي لا غير. لذلك من الغريب أن نجد في برامج التعليم الديني في المدارس المدنية إشارات إلى «ملك اليمين» بوصفها إحدى الحالات التي تحلل معاشرة الرجل للمرأة.^٧

ومن الدلالات التي أسقطتها التطور التاريخي ويجب على الفكر الديني مناقشتها بوصفها شواهد تاريخية، مسألة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين. وفي الخطاب الديني

^٧ انظر: التربية الدينية للصف الثاني الثانوي، وزارة التربية والتعليم، القاهرة، ص ١٠٠، نقلاً عن: حامد عمار: حول الكتب المدرسية، جريدة «الأهالي» المصرية، ١/٢/١٩٨٩م.

المعاصر نجد المتشددين يتمسكون بحرفية «أخذ الجزية» و«الخضوع» بينما يحاول المعتدلون تأكيد مبدأ «المساواة» والإلحاح على المشاركة في الوطن أو التساوي من حيث «المواطنة». ومن المؤكد أن الاستناد إلى دلالة النص الحرفية يقوي موقف المتشددين في مواجهة المعتدلين الذين لا يقدمون حلاً أو تأويلًا لتلك النصوص. لقد أدرك المسلمون أن ما ورد في النصوص عن ضرورة قتل المشركين الذين لا ينطبق عليهم مصطلح «أهل الكتاب» ورد على سبيل التهديد والوعيد، لذلك لم تحدث عمليات قتل جماعية لأولئك الذين لم يدخلوا الإسلام ولم يكونوا من أهل الكتاب. ولقد اجتهد فقهاء المسلمين واعتبروا أهل فارس من المجوس عبدة النار، وكذلك المانوية والزرادشتية، بل والهندوس، مثل أهل الكتاب على سبيل القياس، وقبلوا منهم الجزية. وكان الدافع وراء الاجتهاد مصلحة الأمة التي كانت ستصاب بالضرر دون شك لو تم ارتكاب مذابح جماعية للقوى المنتجة في المجتمعات المفتوحة. كانت المصلحة بحسب واقعهم الاجتماعي/التاريخي وبحسب رؤية الفقيه لهذا الواقع هي أخذ الجزية. والآن وقد استقر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس لا يصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسألة الجزية.

وإذا كنا على المستوى الوطني والقومي نحارب العنصرية الصهيونية التي تصنف الناس حسب عقائدهم، ونرفض قيام الكيان الصهيوني على أساس العقيدة، ونطالب بدولة واحدة لكل الأديان، فما بالنا على مستوى الخطاب الديني نكرس ما نرفضه في الخطاب السياسي. إن التمسك بالدلالات الحرفية للنصوص في هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب، ولكنه يضر الكيان الوطني والقومي ضررًا بالغًا، وأي ضرر أشد من جذب المجتمع إلى الورا، إلى مرحلة تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عالم أفضل مبني على المساواة والعدل والحرية.

ومن النصوص التي يجب أن تُعتبر دلالاتها من قبيل الشواهد التاريخية النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين. وقد حاولت بعض التفسيرات الحديثة والعصرية تأويل الجن والشياطين على أساس من معطيات علم النفس الفرويدي بصفة خاصة بأنها بعض القوى النفسية، لكن هذه التأويلات لم تنطلق من أية أسس معرفية عن طبيعة النصوص، بقدر ما كانت تهدف إلى غايات نفعية لنفي التعارض بين الدين والعلم.^٨ إنها محاولة لتفريقية لا تزال مستمرة في الخطاب الديني وإن اتخذت صيغاً

^٨ انظر: محمد عبده ورشيد رضا: تفسير المنار، المجلد الأول، ص ٢٢٤، ص ٣٢٩-٣٣٠.

أخرى مثل «أسلمة العلوم»، والفارق بين هذه الصيغة الأخيرة وسابقتها يتمثل في أن الأخيرة تجعل الإسلام نقطة ارتكازها للتوفيق، في حين كانت الأولى تجعل العلم نقطة الارتكاز.

السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني، وقد حوّل النص الشياطين إلى قوى معوّقة، وجعل السحر إحدى أدواتها لاستلاب الإنسان: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينُ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرُّوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٠٢).

ومما له دلالة أن كل الإشارات القرآنية إلى السحر إنما وردت في سياق القص التاريخي، بمعنى أن النص يتحدث عنه بوصفه شاهداً تاريخياً. وموقف النص منه هو موقف التجريم كما هو واضح من سياق النص السابق. ولا يصح الاستشهاد بما يروى من السحر الذي حدث للنبي على يد أحد اليهود، فقد كان الواقع الثقافي يؤمن بالسحر ويعتقد به. وإذا كنا ننطلق هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة، فإن إنسانية النبي بكل نتائجها من الانتماء إلى عصر وإلى ثقافة وإلى واقع لا تحتاج إلى إثبات.

وما ينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة «الحسد» وما يلابسها من ممارسات وطقوس كالرقي والتعاويذ، ومعتقدات كالإيمان بقوة العين وسحر اللغة ... إلخ. وليس ورود كلمة «الحسد» في النص الديني دليلاً على وجودها الفعلي الحقيقي، بل هو دليل على وجودها في الثقافة مفهوماً ذهنياً. وعلى عكس التصنيف التراتبي الفلسفي التراثي القديم لمراتب الوجود: العيني فالذهني فاللفظي ثم الكتابي يرى علم اللغة الحديث أن المفردات اللغوية لا تشير إلى الموجودات الخارجية ولا تستحضرها، ولكنها تشير إلى المفاهيم الذهنية،^٩ لذلك قد تشير اللغة إلى مدلولات ليس لها وجود عيني، وفي اللغة

^٩ دي سوسير: مرجع سبق ذكره في الهامش رقم ٢، [الفصل الثالث: قراءة النصوص دينية: قراءة استكشافية لأنماط الدلالة].

العربية دوال لغوية مثل كلمة «العنقاء» ليس لها مدلول عيني واقعي. والذين يستدلون على وجود ظواهر السحر والحسد بوجود الألفاظ الدالة عليها في النص الديني يقعون في خطأ التسوية بين الدال والمدلول، ويقعون في التسوية التراثية القديمة بين مستويات الوجود العيني والذهني واللغوي.

ومما له دلالة أن السورة التي تتحدث عن السحر والحسد حديثاً تفصيلياً سورة مكية هي سورة الفلق، حيث تتضمن إشارة إلى «النفاثات في العقد» وإلى شر الحسد والحاسد. فيما عدا هذه السورة نجد أن كلمة الحسد استُخدمت في القرآن استخداماً مجازياً، فقد وردت في (سورة البقرة: ١٠٩): ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتُوا وَاصْطَفُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. وترد في سياق مشابه والدلالة المجازية نفسها في (سورة النساء: ٥٤)، وكذلك في (سورة الفتح: ١٥). تلك كل المواضع التي وردت فيها الكلمة في القرآن، ثلاثة منها بالمعنى المجازي المستخدم اليوم في لغتنا الحية، وموضع واحد بالدلالة الحرفية المرتبطة بنسق من العقائد والتصورات شبه الأسطورية القديمة.

إن التحويل الدلالي الذي أحدثه النص في استخدام كلمة «حسد» له مغزاه دون شك في الكشف عن اتجاه النص لتغيير بنية الثقافة السائدة، ونقلها من مرحلة «الأسطورة» إلى بوابات «العقل». وكل تأويل للنصوص الدينية في اتجاه عملية الانتقال هذه يكون تأويلاً من داخل النص لا مفروضاً عليه من خارج. أما تثبيت المعنى الديني عند مرحلة أراد النص أن يتجاوزها بآلياته اللغوية الخاصة، فهو التأويل المفروض من خارج، بل في الحقيقة «التلوين» الأيديولوجي النفعي البرجماتي، وهو في رأينا التأويل المستكره.

ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطرة في الخطاب الديني المعاصر استدعاء كلمة «الربا» — وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الاقتصادية — للدلالة على نمط من التعامل الاقتصادي يختلف في بنيته وفي مستوى تعقيده عن النمط الذي يدخل الربا في تركيبه. ودون الدخول في محاورات فقهية عن علة التحريم ومناطه نقول: إن استدعاء كلمة «الربا» للدلالة على ما يسمّى في النظام الاقتصادي الحديث والمعقد باسم «الأرباح» أو «الفوائد» إنما هو بمثابة الإصرار على ارتداء الجلباب في وسائل المواصلات المزدحمة ذات الإيقاع السريع، والتعرض من ثم لخطر الوقوع تحت عجلات السيارات في الطريق العام.

وعلينا أن نلاحظ أن الأمرين — ارتداء الجلباب واستدعاء كلمة الربا — يَتَمَّانَ باسم الصحوة الإسلامية. إنه محاولة لإلباس الجديد والعصري ثياب القديم، فتستدعى «الشورى» — مثلاً آخر — بديلاً للديمقراطية، رغم اختلاف بنية الواقع وتطور آليات الفعل السياسي. والأمثلة كثيرة على إصرار الخطاب الديني على استخدام اللغة القديمة وإحيائها طرْدًا للغة الحية المعبرة عن الواقع، وذلك لتغيب الواقع لحساب الحياة في الماضي. لقد شاع استخدام عبارات مثل «الاستكبار العالمي»، و«المستضعفون في الأرض» للدلالة على علاقة الدول الكبرى بالدول الصغرى، وهي عبارات تردُّ العَلاقة المعقدة إلى تصنيفات أخلاقية، فتغيب حقيقة الصراع وتتميع حدوده.

استخدام كلمة «الربا» للدلالة على أرباح النظم الاقتصادية الحديثة وفوائدها ليس مجرد حكم فقهي موضوعي مجرد، فلا وجود لأحكام فقهية من هذا النوع، بل هو جزء من آلية الخطاب الديني لإعادة صياغة الحاضر في قوالب الماضي. وإذا كان النص الديني كما لاحظنا في مناقشة السحر والحسد يسعى لنقل الواقع التاريخي الذي أنتجه إلى مرحلة أكثر تطورًا من خلال آلياته اللغوية الخاصة، فإن الخطاب الديني في سعيه لإحياء اللغة القديمة — لغة النص — التي تجاوزها تطور الواقع يتناقض مع النص ذاته، وإن بدا على السطح أنه يحاول التوافق معه.

إن الخطاب الديني في مناقشته للنظم البنكية الحديثة يلجأ دائماً لآلية القياس الفقهي، الذي يؤدي في الواقع إلى كلٍّ من «التحريم» أو «التحليل». ويتوقف الحكم على طبيعة «العلة» التي يكشف عنها الاجتهاد لتحريم الربا. لذلك لم يكن غريباً — والاجتهاد ليس إلا صياغة لموقف الفقيه من الواقع ومشكلاته — أن يقف أنصار شركات توظيف الأموال المعادون لتدخل الحكومة في شئونها إلى جانب «التحريم»، وأن يقف المفتي ومعه قليلون إلى جانب «التحليل». والحقيقة أن النظم البنكية لا تتعامل بالربا، بل تمنح أرباحاً للمودعين وتجنّي فوائد من المقترضين، ولا علاقة بين النظم البنكية الحديثة وبين الربا الذي حرّمه القرآن وشدد في النكير على أخذه. وعلينا أن نلاحظ أن القرآن لم يتعرض بالنكير — أو حتى باللوم — للمحتاجين المضطرين.

لكن السؤال الجوهرى في قضية النظام الاقتصادي الرأسمالي وما يرتبط به من نظم بنكية تقوم على الأرباح والفوائد لم يُطرح من جانب الخطاب الديني. وتفسير غياب السؤال — أو بالأحرى تغيبه — ليس عسيراً، ما دام الخطاب الديني يتبنى باسم الإسلام مفاهيم الاقتصاد الرأسمالي بكل آلياته من حرية الملكية وإطلاق المجال لآليات

السوق في العرض والطلب، ولكنها مفاهيم لم يعد لها مثل هذا الحضور الحاد الغليظ في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة. مرة أخرى، إنه تناقض الخطاب مع ذاته نتيجة لتناقضه مع النص الذي يوهمنا أنه ينطلق من معطياته.

٣

والانطلاق من معطيات النص الحرفية والتمسك بالدلالات التي تجاوزتها الثقافة وتخطتها حركة الواقع، يكشف عن بُعد الأيديولوجي بشكل واضح في إصرار الخطاب الديني على جعل العلاقة بين الله والإنسان محصورة في بعد «العبودية». والعبودية تستدعي مقولة «الحاكمية» التي تتأسس عليها وجودياً ومعرفياً كما سبق أن قررنا في الفصل الأول من هذه الدراسة، حيث ناقشنا المغزى الأيديولوجي السياسي لها، كما تعرضنا لنتائجها المتمثلة في تكبيل الإنسان بكل أنماط القيود التي تجعله قابلاً لأي نظام اجتماعي/سياسي يستنزف قواه ويقضي على إنسانيته.^{١٠}

وسنلاحظ هنا أن الخطاب الديني في تأسيسه للحاكمية على «العبودية» يلجأ لآليتين متناقضتين، إذ يلجأ إلى آلية الاحتماء بالمعنى الحرفي التاريخي عن عبودية الإنسان لله، ويلجأ في تأسيس مفهوم «الحاكمية» إلى آلية التوسيع الدلالي لكل ما ورد في القرآن من حديث عن «الحكم» أو «التحكيم». وفي كلتا الآليتين يتم تغييب دلالات النصوص بالوثب على بُعدها التاريخي، والوثب على الثقافة والواقع المعاصرين للارتداد بهما إلى عصر إنتاج النصوص الدينية.

والعبودية على خلاف المفاهيم والمفردات اللغوية التي ناقشناها من قبل، مفهوم لا يزال له وجود في الثقافة، ولا يزال الدال اللغوي الذي يشير إليه مستعملاً في اللغة رغم أن النظام الاجتماعي/الاقتصادي الدال عليه في أصل الاستخدام اللغوي وحقيقته لم يعد له وجود. وإذا كانت مفردات السحر والحسد والربا أصبحت مجرد دوالاً تاريخية من حيث دلالتها على الأنساق التي كانت تشير إليها في الماضي، فإن استخدامها المعاصر — خاصة السحر والحسد — لا يكاد يستدعي دلالتها التاريخية.

^{١٠} هذا ما ناقشناه في الفصل الأول من هذا الكتاب: «آليات الخطاب».

وبعبارة أخرى يمكن القول مع عبد القاهر الجرجاني إن النقل الدلالي الذي حدث في هذه المفردات هو من قبيل النقل الدلالي اللازم، أي النقل غير المجازي، إنه — فيما يقرر عبد القاهر — مثل نقل الأسماء والصفات لتدل على الأشخاص، فتنحول من الاسمية أو الوصفية بالمعنى اللغوي لتشير — مجرد إشارة — إلى شخص بذاته وتصبح اسم «عَلَم». وهو نقلٌ لازم بمعنى أنه تحوُّلٌ دلالي غير مؤقت بعكس التحول الدلالي المجازي الذي هو نقل غير لازم، لأنه نقل لا يزال يلاحظ فيه علاقة ما بين الحقيقة والمجاز.^{١١} إننا إذا سمينا شخصاً باسم ما من الأسماء أو الصفات سرعان ما ننسى الدلالة الأصلية، فتختفي العلاقة بين الدلالة الجديدة — العَلَمية — وبين أصلها اللغوي. وبلغة أقرب إلى المعاصرة نقول إن مفردات السحر والحسد في اختفاء دلالاتها الأصلية في الاستخدام المعاصر هي من قبيل المجازات الميتة، التي انتقلت دلالتها من مجال إلى مجال. وليست لفظة «العبودية» في الاستخدام المعاصر من قبيل المجازات الميتة، فأشكال امتلاك الإنسان للإنسان وسيطرته عليه واستغلاله له لا تزال قائمة بأشكال متعددة في المجتمعات المعاصرة. ولعله ليس من قبيل المبالغة أن نعتبر «التفرقة العنصرية» بكل ألوانها وأشكالها، سواء مارسها البيض ضد السود في أفريقيا وأمريكا، أو مارسها الصهاينة المحتلون ضد العرب من أبناء الأرض، شكلاً حديثاً من أشكال الاستعباد. وتتعدد العبودية وتختلف مستوياتها، لكنها لا تعني الامتلاك الكامل للروح والجسد كما كان الحال في النظام الاجتماعي/الاقتصادي المسمى «العبودية».

هكذا يتحدد الفارق الدلالي بين استخدام كلمة «العبودية» في لغتنا المعاصرة وبين كلمات السحر والحسد في أن الأولى تُستخدم استخداماً حياً، وهو المجاز الذي تظل فيه العلاقة بين الدلالة الأصلية والدلالة الفرعية ملحوظة. وحين يحصر الخطاب الديني العلاقة بين الله والإنسان في بُعد «العبودية» وحده، فإنه لا يستحضر المعنى المجازي للعبودية، بل يصر على تأكيد الدلالة الحرفية. وهي الدلالة التي تتأكد بطريقة حاسمة حين توضع في سياق التأويل الحرفي لصورة الإله الملك صاحب العرش والكرسي والصولجان والجنود التي لا حصر لها.

^{١١} انظر: أسرار البلاغة، شرح وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، ط ١، ١٩٧٢م، الجزء الأول، ص ١٢٣-١٢٨.

ويغفل الخطاب الديني بعداً آخر في النص الديني لعلاقة الله بالإنسان — خاصة الإنسان المؤمن — هي علاقة «الحب» التي تنبه لها الخطاب الصوفي وألح عليها. ولسنا نريد هنا أن نساجل الخطاب الديني بقدر ما نسعى إلى بلورة وعي بأنماط الدلالة في النصوص الدينية. وإذا كنا قد ناقشنا فيما سبق مغزى الموقف الإسلامي من قضية العبودية رغم أنها كانت نظاماً اجتماعياً/اقتصادياً مستقرًا، فإن النتائج التي استلهمناها هناك يمكن أن تتأصل من واقع التحليل الدلالي للنصوص التي يستند إليها الخطاب الديني لترسيخ مفهوم العبودية وتأكيده.

وهناك مجموعة من الملاحظات دالة في طبيعة الاستخدام القرآني لكلمة «عبد»: الملاحظة الأولى أن الكلمة لم تُستخدم بمعنى العبد المملوك غير الحر بالمعنى التاريخي إلا ثلاث مرات فقط، مرة بطريقة مباشرة: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ (البقرة: ١٧٨)، ومرة بطريقة ضمنية: ﴿وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢١)، والمرة الثالثة وردت الكلمة محددة دلاليًا بالوصف: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ (النحل: ٧٥). الملاحظة الثانية أن صيغة الجمع «عبيد»، وهي الصيغة التي تُستخدم عادة في الدلالة الحرفية، استُخدمت في القرآن خمس مرات فقط، كلها في سياق نفي الظلم — ظلم العبيد — عن الله تعالى (انظر: آل عمران: ١٨٢، الأنفال: ٥١، الحج: ١٠، فصلت: ٤٦، ق: ٢٩). الملاحظة الثالثة أن صيغة الجمع «عباد» هي الصيغة الأكثر دورانًا في النص القرآني وهي لا تشير إلى العبودية بالمعنى الحرفي إلا في آية واحدة هي: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ (النور: ٣٢). الملاحظة الرابعة أن الدلالة الأكثر دورانًا في القرآن لكلمة عبد هي الإنسان: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ (سبأ: ٩) ﴿تَبَصَّرَةٌ وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ (ق: ٨). وإضافة الكلمة لضمير اسم الله، سواء في صيغة المفرد أو في صيغة الجمع — عباد — تكون دائمًا بمعنى الإنسان أو البشر، أحيانًا تأتي في سياق الحديث عن الأنبياء «عنده» «عبدنا» ﴿عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا﴾ ... إلخ.

والدلالة التي يمكن الخروج بها من الملاحظات الأربع السابقة أن النص القرآني لا يصوغ العلاقة بين الله والإنسان على أساس «العبودية» بل يصوغها على أساس «العبادية»، والفارق بينهما ليس فارقًا هيئًا، لذلك احتاج للمقابلة

بين الحر والعبد أو للموصف بالملوكية عندما كان السياق سياق حديث عن العبودية (الملاحظة الأولى). ولعل النص في صياغته للواقع لجأ إلى التفرقة الدالية بين العبيد والعباد، تاركًا الصيغة الأولى الأكثر تداولًا في الثقافة لتدل على غير المؤمنين، في حين خصص الصيغة الثانية للدلالة على المؤمنين. ومعنى هذه التفرقة في دلالة استخدام الصيغتين أن القرآن أحدث تحويلًا في دلالة العبودية بحيث صارت تعني عدم الخلاص بالإيمان بالعقيدة الجديدة. لذلك أصبحت صيغة المفرد «عبد» دالةً على الإنسان حرًا كان أم مملوكًا.

وليس ثمة مجال للقول بأن التفرقة بين صيغتي الجمع — عبيد وعباد — كانت معروفة قبل الاستخدام القرآني، كذلك ليس ثمة مجال للقول إن اشتقاق كلمة عبد — التي جمعها عباد — من «العبادية» مسألة كانت مطروحة قبل النص. وما ورد في اللسان من تفرقة بين الدالتين يستند كله إلى الشواهد القرآنية والأحاديث. بل إن اللسان يجعل كلمة العبد معناها «الإنسان حرًا أو رقيقًا، يذهب إلى أنه مربوب لباريه، جل وعز ... والعبد المملوك خلاف الحر، قال سيبويه: هو في الأصل صفة». ولكي يؤكد صاحب اللسان أن معنى العبد الذي هو الإنسان معنًى مرتبط بالإسلام، يورد حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ: «لا يُقْلُ أحدكم لمملوكه: عبدي وأمّتي، ليُقْلُ: فتاي وفتاتي» ويعلق عليه قائلًا: «هذا على نفي الاستكبار عليهم وأن ينسب عبوديتهم إليه، فإن المستحق لذلك الله تعالى هو رب العباد كلهم والعبيد.»

لا شك أن التحويل الدلالي الذي أحدثه القرآن، بالإضافة إلى إلحاح النصوص على المساواة بين البشر وجعل أساس التفرقة الإيمان والعمل الصالح، يجعلنا نؤكد أن الإسلام في اتجاه مناقض لاتجاه تثبيت أركان النظام العبودي. ولعلنا لا نكون مغالين حين نقول إننا إذا وضعنا في الحسبان طبيعة الظرف التاريخي، الاجتماعي/الاقتصادي، الذي تكونت فيه النصوص لاكتشفنا أن الموقف الإسلامي موقف متقدم جدًّا.

ولا بد والحال كذلك أن يكون تعميق الاتجاه الأصلي للموقف الإسلامي هو الغاية والهدف، بل لا بد أن يكون السير في الاتجاه نفسه هو معيار مشروعية الاجتهاد وضمان صحته وسلامته. وإذا كان الموقف الإسلامي من العبودية هو كما رأينا السير في اتجاه إلغائها فإن إصرار الخطاب الديني على اختصار علاقة الإنسان بالله في بعد «العبودية» بالمعنى الحرفي التاريخي، إصرار يصادم الموقف الإسلامي ذاته، بالإضافة إلى أنه يصادم النصوص بإلغاء البعد الآخر المتمثل في علاقة «الحب». إن الخطاب الديني

لا يكفي فقط بتحويل المجاز إلى حقيقة في حركة ارتدادية بدلالة النصوص وبالموقف الذي تصوغه، بل يقوم بعملية إخفاء متعمدة لجانب من دلالة النصوص التي تحدد العلاقة بين الله والإنسان. وإذا كانت العلاقة بين الله والإنسان علاقة «عبادية» لا عبودية، عبادية مشربة بالحب والرحمة — كما يطرح التحليل الدلالي للنصوص — فلا تفسير لأطروحات الخطاب الديني وتأويلاته إلا الأيديولوجيا، أو الوعي الزائف التبريري، سواء كان الخطاب قديماً أم حديثاً أم معاصراً.

«الحاكمية» مفهوم يتأسس في أطروحات الخطاب الديني على مقولة «العبودية»، لكن البناء لا ينهار هنا بمجرد هدم الأساس، إذ لكل من المفهومين جذر مستقل في تأويل الخطاب الديني للنصوص الدينية. وإذا كانت آلية التأويل التي تؤسس العبودية — كما أسلفنا — الارتداد بالمجاز إلى الحقيقة، وهو نوع من «التضييق» الدلالي، إذ المجاز اتساع في الدلالة، فإن آليته — آلية الخطاب الديني في تأويل النصوص — في تأسيس الحاكمية هي على العكس من ذلك: التوسيع الدلالي. لكن هذا التوسيع — أو الاتساع — الدلالي لا ينهض على أساس أي نمط من أنماط الاتساع المجازي، وإنما ينهض على أساس من التماثل الصوتي بين دالتين مختلفتين.

النصوص التي تؤسس الحاكمية طبقاً لتأويل الخطاب الديني تتحدث عن الحكم بمعنى الفصل بين المختلفين في قضية جزئية: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ (النساء: ٦٥). ويؤكد ذلك الاعتراض على اليهود لأنهم أرادوا تحكيم محمد في إحدى قضاياهم — واقعة زنا فيما يروى سبباً للنزول — مع أن حكم التوراة معروف لهم: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُوكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾ (المائدة: ٤٣).^{١٢}

والآيات الأربع من سورة المائدة (٤٤-٤٧) تُنتزع منها ثلاث عبارات خارج السياق، وتُنتزع الآيات كلها من سياق الاستخدام القرآني للدال اللغوي ومشتقاته، ويتم الوثب الدلالي من الحكم بمعنى الفصل في الوقائع الجزئية بين المتخاصمين للدلالة على الحكم بالمعنى السياسي والاجتماعي.

إن الدعوة إلى تحكيم الرسول عليه الصلاة والسلام في أي خلاف يشترج بين اثنين أو بين جماعتين أمر طبيعي في بنية المجتمع العربي آنذاك. ألم يختلفوا في شأن الحجر

^{١٢} انظر: أسباب النزول، سبق ذكره، ص ١١١-١٢٣.

الأسود فاتفقوا على أن يرضوا بحكم أول الداخلين، ولم يكن ذلك يعني إعطاءه أية صلاحيات خارج إطار الخلاف موضوع الحكم. النص لم يتحدث عن الحكم بالمعنى الشامل الواسع الذي يطرحه الخطاب الديني، والتوسيع الدلالي الذي يقوم به لأهداف وأغراض أيديولوجية لا يختلف كثيرًا عن التوسيع الدلالي الذي يقوم به ابن عربي الصوفي المشهور حين يقول إن «العذوبة» من دلالات «العذاب»، وذلك ليؤسس مواقفه الصوفية — خاصة في مسألة الرحمة الشاملة التي ستسع الناس جميعًا مؤمنهم وكافرهم — على سند من النص.^{١٣}

وفي كلتا الحالتين لا يعتمد التأويل على بنية النص اللغوية الدلالية، ولا على السياق الخارجي المحدد لدلالته، وإنما يعتمد على «التلوين» من الخارج. وبصرف النظر عن حسن النوايا أو سوءها فالمحصلة واحدة: إهدار الدلالة لحساب الأيديولوجيا. وسواء كان الإهدار بتوسيع الدلالة أو بتضييقها فالنتيجة هي التصادم مع النص وإفقاد الموقف الإسلامي مغزاه التقدمي الإنساني.

٤

نصل الآن إلى النمط الثالث من أنماط الدلالة في النصوص الدينية، وهو النمط الذي يدخلنا مباشرة في قلب عملية الاجتهاد بالمعنى الذي نراه مناسبًا لسياق النصوص التاريخي الاجتماعي. صحيح أننا في النمطين السابقين لم نكن خارج منطقة الاجتهاد في تأويل النصوص، لكن الاجتهاد المقصود هنا يتعلق بالمعنى الاصطلاحي الفقهي المقصور على نصوص الأحكام. وفي مناقشتنا للنمط الدلالي الأول، النمط الذي أصبح مجرد شاهد تاريخي فقط، كشفنا كيف تجاوزت حركة التاريخ وتطور واقع المجتمعات الإنسانية بعض الأحكام الشرعية المتصلة بنظام الرق. لكننا في النمط الثالث هنا نريد اكتشاف دلالة بعض الأحكام التشريعية التي وردت في النصوص، معتمدين على السياق الدلالي الداخلي للنصوص من جهة، وعلى السياق التاريخي/الاجتماعي الخارجي من جهة أخرى. وبدلاً من الاعتماد على آلية القياس لنقل الحكم من أصل إلى فرع لاتفاقهما في

^{١٣} انظر: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت، مصورة عن طبعة دار الكتب العربية بمصر، ١٣٢٩هـ، المجلد الثالث، ص ٤٦٢-٤٦٣.

العلة — التي هي مسألة اجتهادية أيضًا — فإننا نعتمد هنا على التفرقة بين «المعنى» و«المغزى»، وهي تفرقة مطروحة في مجال دلالة النصوص بشكل عام، وإن كنا سنقدم لها هنا تكييفًا خاصًا يناسب طبيعة النصوص موضوع تحليلنا.^{١٤}

المعنى يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه، وبعبارة أخرى يمكن القول:

إن المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها، وهي الدلالة التي لا تثير كثير خلاف بين متلقي النص الأوائل وقرائه. لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة وتحويله إلى أثر أو شاهد تاريخي. ولأن للنصوص الدينية في الثقافة المعنية مكانة معرفية متميزة، فإن دلالتها لا تتوقف عن الحركة، وكثيرًا ما يقع الصراع بين القوى الاجتماعية المختلفة بين أبناء الدين الواحد، ويكون الخلاف حول دلالة النصوص وجهًا من أوجه ذلك الصراع، بل أبرز أوجهه وتجلياته.

ولأن الخلاف عادة ما يكون ملتبسًا ومعقدًا ومتعدد الجوانب والأطراف تختلط فيه المعرفة بالأيديولوجيا، ويظل الجميع يديرون خلافهم على أرض الدلالة والمعنى، زاعمين — بدرجات متفاوتة من الحذر — أن فهمهم وتأويلهم هو «المعنى» المقصود تحديدًا. وحين يختلط المعنى بالقصد — في النصوص الدينية أو غيرها — يصبح التأويل ضربًا من «التنجيم»، ويتحول في مجال النصوص الدينية بشكل خاص إلى فرض المفاهيم الخارجية الميتافيزيقية عن الله — قائل النص — على دلالة النصوص، وتصبح الدلالة من قبيل تقرير ما سبق تقريره باستنطاق النصوص لا بتحليلها.

والفرق بين المعنى والمغزى من منظور دراستنا هذه يتركز في بعدين غير منفصلين: البعد الأول أن المعنى — كما أسلفنا في الفصل الثاني — ذو طابع تاريخي، أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي. والمغزى — وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه —

^{١٤} اعتمدنا هنا على أطروحة «هيرش»، انظر:

Hirsh, E.D Gr., Validity in Interpretation, Yale University Press, 1969, pp. 1-10.

ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص. وإذا لم يكن المغزى ملامساً للمعنى ومنطلقاً من آفاقه تدخل القراءة داخل دائرة «التلوين» بقدر ما تتباعد عن دائرة «التأويل». البعد الثاني للفرق بين المعنى والمغزى — وهو بُعد يُعَدُّ بمثابة نتيجة للبعد الأول — أن المعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها، أو هكذا يجب أن تفعل.

وقد يبدو أن القول بضرورة ملابسة المغزى للمعنى والانطلاق من آفاقه لا يختلف اختلافاً عن اعتماد القياس الفقهي على اكتشاف «العلة»، وجعل هذا الاكتشاف رابطةً لدلالة النصوص إلى وقائع شبيهة لم تنطق بها النصوص. والحقيقة أن التشابه سطحي ظاهري والخلاف جذري عميق. العلة التي هي مناط الحكم عند الفقهاء قد تكون جزءاً من الدلالة والمعنى — أي منصوفاً عليها بالمنطوق أو الفحوى — وقد يكون الوصول إليه محض اجتهاد من الفقيه. وفي الحالتين يكون القياس جزئياً، أي مرتبطاً بحكم جزئي من الأحكام الشرعية، ولا يتجاوزها إلى غيرها من الأحكام، فضلاً عن أن تمتد آلية القياس — مع جزئيتها هذه — إلى نصوص غير نصوص الأحكام. إن الفقيه القديم لم يكن يكشف عن المغزى، وغاية ما وصل إليه الحديث عن المقاصد الكلية التي تم حصرها في الحفاظ على الدين والنفس والعقل والعرض والمال، وكلمة «الحفاظ» هنا ليست خالية من الدلالة الكاشفة عن طبيعة الموقف الفقهي القديم.

ليس «المغزى» إذن هو المقاصد الكلية كما حددها الفقهاء، بل هو ناتج قياس الحركة التي أحدثها النص في بنية اللغة ومن ثم في الثقافة والواقع. ولا بد مع قياس الحركة من تحديد اتجاهها، فبعض النصوص لا تكتفي بتكرار اللغة الشائعة وتقوم من ثم بتثبيت حركة الواقع والثقافة فقط، بل ترتد في بنيتها اللغوية إلى الماضي مكررة إياه ومرتدة بالثقافة والواقع إلى الوراء. وغني عن البيان أن «المقياس» المحدد لحركة النص ولا اتجاهها مقياس معاصر، ومعنى ذلك أن «المغزى» ليس محكوماً فقط بضرورة ملابسته للمعنى، بل توجه حركته آفاق الواقع الراهن والعصر. لذلك قلنا إن «المغزى» متحرك — بحكم ملابسته لآفاق الحاضر والواقع — وإن كانت حركته لا بد أن تكون محكومة بملامسة «المعنى» ولذلك قلنا إن «المعنى» ثابت ثباتاً نسبياً، فاكشاف المعنى التاريخي — الذي فهمه المعاصرون للنص — عملية لا تتحقق مرة واحدة وتتوقف. إنها مثل دراسة التاريخ عملية مستمرة من إعادة الاكتشاف. وإذا كان «المغزى» كما حددناه

يختلف جذرياً عن القياس الفقهي، فهو علاوة على ذلك يمكن أن يكون محدداً أكثر انضباطاً لمقاصد الوحي الفعلية. وربما تتضح الفروق بمثال تطبيقي. أثّرت قضية ميراث البنات منذ عدة شهور في الصحافة المصرية، واقترح البعض الأخذ بالاجتهاد الفقهي الشيعي الذي يساوي بين الذكر والأنثى في الميراث، أو على الأقل جعل البنت الوحيدة تحجب كما يحجب الذكر. وثارت ثائرة الخطاب الديني على هذه الجراءة على التحايل لمخالفة دلالة النصوص. وإذا كنا قد ناقشنا في الفصل الأول طبيعة المبدأ الذي رفعه الخطاب الديني آنذاك حسماً لهذه القضية، مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص»، وكشفنا عما يتضمنه من مغالطة دلالية،^{١٥} فإننا هنا نتناول القضية من زاوية التفرقة بين المعنى والمغزى.

ولقضية ميراث البنت شقان غير منفصلين: يتعلق الشق الأول بقضية المرأة عموماً ووضعيتها في الإسلام خصوصاً، ويتعلق الشق الثاني بقضية الميراث في كليتها كما عبرت عنها النصوص. والمعاني واضحة في أن النصوص لا تساوي بين الرجل والمرأة في الميراث فقط بل في جميع التشريعات، وإن كانت تساوي بينهما في العمل والجزاء الدينيين. وفي قضية الموارث أيضاً لا خلاف حول المعاني، فعلاقات العصبية الأبوية تمثل معيار التقسيم في الأنسبة. وقد كانت الخلافات في مجال الميراث — الذي صار يشار إليه باسم الفروض — تُحسم استناداً إلى معيار العلاقات العصبية الأبوية.

لكن المعاني التي تدل عليها النصوص بشكل مباشر ليست كل القضية، إذ من الطبيعي أن تكون حركة النص التشريعية غير مصادمة للأعراف والتقاليد والقيم التي تمثل محاور أساسية في النسق الثقافي والاجتماعي. وليس معنى عدم التصادم أن النصوص لا تحدث خلخلة في نسق تلك القيم، خلخلة عن المغزى المستكن خلف المعنى. لكنها خلخلة لا تحدث نتائجها إلا من خلال حركة الواقع بما ينتظم في هذه الحركة من صراع اجتماعي فكري. وقد مالت حركة المجتمع العربي الإسلامي في القرن الأول الهجري إلى تثبيت القيم والتقاليد والأعراف التي حاولت النصوص خلخلتها، لذلك مالت الكفة دائماً في الثقافة العربية لتثبيت المعنى الديني، وغاب من أفقها اكتشاف المغزى باستثناء جماعات صغيرة ظل تأثيرها محدوداً.

^{١٥} انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب.

ورغم أن الخطاب الديني يدرك الطبيعة التدريجية للخطاب القرآني وللنصوص عمومًا، فإنه يقصر هذه الطبيعة على ما هو مذكور في الخطاب (تحريم الخمر على ثلاث مراحل، حقيقة نسخ بعض الأحكام). لكن الدراسات الحديثة لا تتعامل مع النصوص من خلال المذکور فقط، بل تعطي اهتمامًا للمضمّر والمسكوت عنه، والمدلول عليه بطريقة ما في الخطاب ذاته. والتدرج في الخطاب الديني التشريعي وغير التشريعي يكشف عن طبيعة العلاقة بين النص والثقافة المنتجة له من جانبين: الجانب الأول جانب التشكل حيث تكون الثقافة/اللغة فاعلاً والنص مفعولاً. والجانب الثاني جانب التشكيل — البنية اللغوية الخاصة للنص — حيث تنعكس العلاقة فيصبح النص فاعلاً والثقافة/اللغة مفعولاً.

والمسكوت عنه في الخطاب يمثل إحدى آليات النص في التشكيل بما هو جزء من بنيته الدلالية. وقد يكون المسكوت عنه مدلولاً عليه في الخطاب بطريقة ضمنية، وقد يكون مدلولاً عليه بالسياق الخارجي. وكلتا الطريقتين في الدلالة على المسكوت عنه موجودة في القضايا التي نناقشها الآن، فالمسكوت عنه المدلول عليه في السياق الخارجي نجده في قضايا المرأة عمومًا وفي مسألة نصيبها في الميراث خصوصًا. أما المسكوت عنه المدلول عليه في الخطاب ضمناً فنجدّه في قضية المواريث بشكل عام.

وكثير من الأحكام الخاصة بالمرأة لا يتكشف مدلولها ومن ثم مغزاها خارج وضعية المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام، فقد كانت تُعامل بوصفها كائنًا فاقد الأهلية لا تستمد قيمتها إلا من الرجل الذي تنتسب إليه أباً كان أو أخاً أو زوجاً. والشواهد على ذلك تخرج عن الحصر، ويكفي أن نستشهد فيما نحن بصددّه باعتراض الناس على توريث البنات، لأنهم كانوا لا يورثون المرأة ولا الطفل الذكر. وكان المعيار اقتصادياً صرفاً. كانوا يقولون: لا نورث من «لا يركب فرساً ولا يحمل كلاً ولا ينكأ عدواً»،^{١٦} وهذا معناه أن المعيار هو القدرة على الإنتاج وما يرتبط بها من تحمل المسؤولية. ولا مجال للاستشهاد على تدني وضعية المرأة بحرّية الرجل في «إعضالها» والإضرار بها، فإن كانت زوجته حقاً له أن يطلقها ثم يردّها كما يشاء بلا غاية إلا الإذلال. وإذا كانت امرأة مات

^{١٦} أسباب النزول، سبق ذكره، ص ٨٢-٨٤.

زوجها فلا يحق لها الزواج إذا ألقى عليها رجل من عصبية زوجها الراحل رداءه، علامة على رغبته في نكاحها، إذ تظل رهن تلك الرغبة إلى أن تفقدي نفسها بكل ما تملك.^{١٧} وال حال كذلك ألا تكون المعاني الواردة في النصوص عن المرأة — بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر — ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص وبتحديد اتجاهها؟ إنها حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في الوقت نفسه. ولا يتم الكشف عن المضمرة في قضية المرأة ومساواتها بالرجل خارج سياق الكشف عن حركة النص الكلية، وهنا تنكشف دلالة المضمرة كاملة حين توضع في سياق حركة النص وموقفه من «العبودية» التي تعرضنا لها فيما سبق. المضمرة الكلي تحرير الإنسان — الرجل والمرأة — من أسر الارتهان الاجتماعي والعقلي، لذلك طُرِحَ «العقل» نقيضاً لـ «الجاهلية»، والعدل نقيضاً للظلم، والحرية نقيضاً للعبودية. ولم يكن يمكن لتلك القيم إلا أن تكون مضمرة مدلولاً عليها، فالنص لا يفرض على الواقع ما يتصادم معه كلياً بقدر ما يحركه جزئياً. ولعل مسار الاجتهاد قد تحدد الآن في مسألة ميراث البنات، بل في كل قضايا المرأة المثارة في واقعنا، والتي يصير الخطاب الديني على التمسك بمناقشتها في حدود معاني النصوص مهدراً للغزى، حاكماً على التاريخ بالثبات وعلى دلالة النصوص بالجمود.

لكن مسألة ميراث البنات كما ناقشناها من زاوية وضع المرأة في مجتمع ما قبل الإسلام يجب أن تُناقش من جانبها الآخر: قضية الميراث في الإسلام بشكل عام. والمعاني المدلول عليها في النصوص تقسم الأنصبة طبقاً لعلاقات العصبية الأبوية، وهذا طبيعي في المجتمع القائم على تلك البنية العصبية. وفي سورة النساء في آية الموارث (رقم ١١) تُدرج عبارة ذات دلالة على المسكوت عنه، تلك هي: ﴿أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾، وهي عبارة يمكن أن تُفهم على وجهين: الوجه الأول أنها ترد على المعارضين على توريث البنات بدعوى عدم النفع، وهذا هو الفهم المتفق مع سياق سبب النزول، أي السياق الخارجي، ولا يتعارض مع البنية اللغوية. والوجه الثاني يربطها بفاصلة الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ ليقصر المعنى على جهل الإنسان في مقابل علم الله، فاصلاً الآية عن السياق الخارجي. في هذا الوجه الثاني يتم التمسك بالمعنى

^{١٧} المرجع السابق، ص ٤٢-٤٥.

المباشر وإهدار المغزى، وإذا كانت العبارة ترد على المعارضين — بحسب الوجه الأول — فإنها تنحّي معيار «المنفعة» في أمر الميراث جانبًا.

والحقيقة أن المسكوت عنه المدلول عليه في مسألة المواريث يتجاوز ذلك إلى خلخلة معيار «العصبية» ذاته، فلا يجوز أن يرث غير المسلم المسلم مهما كانت درجة العصبية والقرباة. وهذا إخلال لا شك فيه بمسألة العصبية معيارًا للميراث. ولحرص الإسلام على عدم تركيز الثروة يمنع أن يجمع فرد واحد — أيًا كانت درجة قرابته وعصبيته للمتوفّي — بين الميراث والوصية. ولكن دلالة المسكوت عنه في مسألة الميراث لا تقف عند هذا الحد، بل تتحرك حركة غير مسبوقة في اتجاه العدل وتوزيع الثروة: «نحن معشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة.» صحيح أن النص هنا خاص لا عام، ولكن مغزاه واضح لمن أراد، غير أن الخطاب الديني الذي يدعو إلى الاقتداء بالنبي فيما هو أهون من ذلك كثيرًا وأشدّ خصوصية — كالثوب واللحية وطريقة الطعام — يصر هنا على الخصوصية. ولم يتساءل أحد عن الحكمة وراء المبدأ، ربما لأن التساؤل يفصح عن المسكوت عنه في شأن الميراث، وهو الإفصاح الذي يراد كتمه.

إن الخطاب الديني لا يعمد إلى إخفاء الأسئلة لأنه يجهلها، بل لأن إثارتها تتناقض ومصالح القوى التي يعبر عنها ويساندها. وقد أثار منذ عدة شهور أمر «ضريبة التركات» و«رسم الأيلولة»، واكتشف فجأة أنهما حرام، وأن الدولة لا يصح أن تكون وريثًا — هكذا — مع الورثة الشرعيين. وما كان للخطاب الديني أن يصل إلى اكتشافه المذهل ذاك، لولا أن توجّه الطبقة المسيطرة والموجهة هو توجّه ضد العدل الاجتماعي الذي هو غاية التشريعات ومغزى دلالة النصوص. إن وقوف الخطاب الديني عند المعاني ينتهي، في التحليل الأخير، إلى الارتداد بالواقع وتجميد النصوص في الوقت نفسه، وهي نتيجة لا يمكن أن يقر بها، لأنها تفقده مبرر وجوده ذاته.

