أدونيس

الثابت والمتحول

بحث في الإبداع والاتباع عند العرب

الجزء الثالث

دار الساقي

٢٢٦٣

الثابت والمتحول

بحث في الإبداع والإتباع عند العرب

أدونيس

الثابت والمتحول

بحث في الإبداع والإتباع عند العرب

الجزء الثالث

III ـ صدمة الحداثة
وسلطة الموروث الدينيّ

دار الساقي

© دار الساقي
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الثامنة ٢٠٠٢
الطبعة التاسعة ٢٠٠٦

ISBN 1-85516-803-0

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

مُدْخَل

- ١ -

«الإمبريالية الثقافية هي مجموعة الوسائل التي تمكّن من ادخال مجتمع ما في إطار النظام العالمي الحديث، وهي الطريقة التي تؤدي بالطبقة التي تقود هذا المجتمع إلى أن تكيّف مؤسساته الاجتماعية، سواء بفعل الإغراء أو الضغط أو القوة أو الإفساد، لكي تجعلها متطابقة مع القيم والبنى في المركز المهيمن لذلك النظام، أو لكي تجعلها وسيطاً لها».

هذا تحديد أستعيده من الذاكرة، تقريبية تحافظ على معناه الأساسي، ذلك أنني لم أعد أذكر أين قرأته، وإنما أذكر أنه لعالم اجتماعي أميركي، استشهد به الباحث الفرنسي برنار كاسن في إحدى دراساته عن الإمبريالية الثقافية.

تشير عبارة «النظام العالمي الحديث» إلى النظام الأميركي - الأوروبي. أما عبارة «المركز المهيمن» فتعني الولايات المتحدة، وحدها.

ربما كان هذا التحديد خير ما يصف العلاقة القائمة بين المجتمع العربي، والنظام الأميركي - الأوروبي، الاقتصادي - الثقافي. أرجىء البحث في المستوى السياسي المباشر لهذه العلاقة، وفي دلالته وأبعادها، وأبحث في مستواها الثقافي.

غير أن البحث في هذا المستوى سيكون سطحياً ومبتوراً، إذا لم ينطلق من بحث الصلات العربية الحضارية مع الخارج، في جذورها الأولى. ولعلنا نعرف جميعاً أن النموذج الأول لهذه الصلات تمثل في العلاقة مع فارس، من جهة، ومع اليونان، من جهة ثانية.

أما فارس فلم تكن، بالنسبة إلى المجتمع العربي مشكليّة حضارية. العرب، على العكس، هم الذين كانوا مشكلية فارس: ذلك أنها أخذت، هي المتحضرة، عن شعب بدوي، أعمق وأعلى ما شكل حياتها وثقافتها، أخيراً: الدين الإسلامي. وسواء أخذت ذلك، بإكراه الفتح، أو بطواعية الإيمان، فإن ذلك لا يغير من هذه المشكلية شيئاً. وما أثير، في ما بعد، كان، في جوهره، سياسياً ـ قومياً، ضمن ثقافة دينية واحدة، ونبوّة واحدة، ولم يكن حضارياً، في المعنى الدقيق الخاص للكلمة.

ـ ٢ ـ

كانت اليونان هي المشكلية الحضارية الأولى التي واجهها المجتمع العربي. وكلنا نعرف المواقف التي تولدت عن هذه المواجهة:

١ ـ نأخذ من اليونان آلة التفكير (المنطق، خصوصاً)... فهي آلة لتزكية العقل والفكر، و«الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها، كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة» (ابن رشد). ونأخذ أيضاً العلوم «التي هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها... وليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً» (الغزالي). ولكن يجب التنبيه إلى ما يسميه الغزالي

«آفات» هذه العلوم، التي قد تولد، عند غير العارفين بالدين، الشكوك في دينهم وتدفعهم إلى التخلي عنه. وهذه العلوم هي، كما يعددها الغزالي: الرياضية والمنطقية والطبيعية والسياسية والخلقية.

٢ ـ التوفيق بين الدين (الوحي) العربي والعقل (الفلسفة) اليوناني، فهما في جوهرهما واحد، لأنهما من مصدر واحد. والفرق بينهما ليس فرقاً في الطبيعة، بل في الوسيلة: الدين يتوسل الوحي، والفلسفة تتوسل العقل.

٣ ـ رفض الفلسفة اليونانية وآلتها المعرفية (العقل والمنطق) (ابن تيميّة). وهذا هو الرد الأقصى على رفض الدين (الوحي والنبوة)، كما نرى عند ابن الراوندي والرازي.

لا بد من أن نلاحظ هنا أن الموقفين الأولين، كما يمثلهما الغزالي، لا ينطلقان من الإقرار بأن لدى اليونان معرفة حقيقية، مثلنا نحن العرب، وبأن علينا أن ندخل مع اليونانيين في حوار، وتفاعل، لكي نصل معاً إلى تقارب في معرفة الحقيقة وفهمها. وإنما ينطلقان من الإيمان المسبق بأن اليونان، على صعيد المعرفة الحقيقية، في ضلال مبين. لكن لديها آلة للمعرفة يجب أن نفيد منها، ولديها علوم لا تتعارض مع الدين يجب أن نفيد منها أيضاً.

غير أن ابن رشد يختلف عن الغزالي اختلافاً أساسيّاً، فهو يقر بأن لدى اليونان معرفة حقيقية، كما عند العرب، من حيث أنه يؤكد على أن معرفة الحقيقة من شأن العقل، وأن «الغاية من الشريعة (الوحي، الدين) ليست معرفة الحقيقة، بل إيجاد الفضيلة والحث على الخير، والنهي عن المنكر». (ابن رشد).

ولا بد من أن نلاحظ أن الموقف الثالث بوجهيه جدير جداً بالدراسة، وأنه لم يدرس، حتى الآن، بالشكل الذي يجدر به.

يكشف الموقف الذي يمثله الغزالي عن تناقض أساسي: فهو، من جهة، ينطلق من الإيمان بأن الوحي هو الحقيقة الصحيحة الكاملة، وبأن المعرفة نوع من تفسير الوحي، ومن تفسير العالم بمقتضى الوحي. وهو، من جهة ثانية، يحرص على أخذ الآلة والعلوم من الآخر الذي لا يملك المعرفة الصحيحة. وهذا يعني أن وجود العربي يقوم على حقيقتين: الأولى تتطابق مع الوحي، والثانية بحث دائم، وهي، في أية حال، لا تتطابق مع الوحي. كأن الحقيقة الأولى خاصة بـ «الروح»، والحقيقة الثانية خاصة بـ «الجسد». أو كأن «الروح» للدين، أو للعرب، و«الجسد» للعقل، أو لليونان. وكما أن الروح والجسد مجتمعان، لكن لا وحدة بينهما، ولكل منهما طبيعة تغاير، جوهرياً، طبيعة الآخر، فإن العرب واليونان يمكن أن يجتمعا معاً، من دون وحدة أو اتحاد، وأن يشكلا روح «العالم» وجسده. هكذا يعيشان مجتمعين، لكنهما في الوقت ذاته منفصلان. يستحيل، بتعبير آخر، أن يصيرا واحداً، مع أنهما يمكن أن يكونا في لباس واحد. وبهذا المعنى، يصح القول، استطراداً: الإسلام «مضمون» يُفهم، مثالياً، في معزل عن «الشكل» الذي يأخذه في الممارسة الحضارية. وإذا كان الإسلام أخذ «الشكل» الجاهلي، على مستوى الأدب، من دون أن يضير ذلك «مضمونه» في شيء، فمن الممكن، أيضاً، أن يأخذ، على مستوى الممارسة العلمية الحضارية «الشكل» الجاهلي الآخر: آلة اليونان وعلومهم، من دون أن يضير ذلك «مضمونه» في شيء.

- ٣ -

ذلك هو، جوهرياً، الموقف الذي اتخذناه في علاقتنا المتجددة بالغرب الأوروبي، بدءاً من اصطدامنا بالحداثة الأوروبية، عبر دخول نابليون إلى مصر، سنة ١٧٩٨. وهو نفسه الموقف الذي استعاده مفكرو «عصر النهضة» الطهطاوي، والأفغاني، ومحمد عبده، والذي يسود حياتنا اليوم، على مستوى النظام والمؤسسات. لقد استعدنا التوفيقية والتلفيقية الغزاليّة: «جسدياً»، نأخذ الحضارة الغربية ووسائلها، أمّا «روحياً»، فنبقى في ثقافة الوحي.

غير أن الإمبريالية الثقافية تخلخل، اليوم، جذرياً، هذه التلفيقية. تقذف بالمجتمع العربي في مفترق حاسم، بحيث أنه لا يبدو أكثر من ملحق اقتصادي ـ ثقافي بالغرب، وعلى الأخص بمركزه الإمبريالي المهيمن: الولايات المتحدة. إنه الآن، بتعبير آخر، في مرحلة انشقاق على مستوى الأصل. ولئن قدرنا في الماضي أن «نلغي» أو «نعلّق»، بمعنى ما، الغرب، ممثلاً باليونان، فإن الغرب، اليوم، يقيم في عمق أعماقنا، فجميع ما نتداوله، اليوم، فكرياً وحياتياً، يجيئنا من هذا الغرب. أما في ما يتصل بالناحية الحياتية، فليس عندنا ما نحسّن به حياتنا إلا ما نأخذه من الغرب. وكما أننا نعيش بوسائل ابتكرها الغرب، فإننا نفكر بـ «لغة» الغرب: نظريات، ومفهومات، ومناهج تفكير، ومذاهب أدبية... إلخ، ابتكرها، هي أيضاً، الغرب. الرأسمالية، الاشتراكية، الديموقراطية، الجمهورية، الليبرالية، الحرية، الماركسية، الشيوعية، القومية... إلخ/المنطق، الديالكتيك، العقلانية... الخ/الواقعية، الرومنطيقية، الرمزية، السوريالية...

إلخ/، . . . هذا من دون أن ندخل في ميدان العلوم، وبخاصة العلوم البحتة.

كيف نواجه، في ضوء هذا كله، مشكلية الحداثة في المجتمع العربي؟ ولكن، قبل ذلك، ما الشيء الباقي لنا، بوصفه خصوصية مميزة؟ الدين والشعر. وحتى الدين والشعر لا بد من أن نتساءل حولهما: أي دين؟ وأي شعر؟

ليست هذه المسألة مجرد مشكلية حضارية، وإنما هي كذلك مسألةٌ مصيرية، وهي ما سمّيتُه بصدمة الحداثة.

- ٤ -

ماذا تفرض علينا، بشكل أولي مباشر وملح، صدمة الحداثة؟ الجواب، ببساطة، هو: أن نعرف ما كنا، وما نحن، من أجل أن نعرف ما نكون.

في هذا الإطار يتحدد، اليوم، في المجتمع العربي، كما يبدو لي، دور المبدع ـ فكراً وفناً، أي دور الشخص الذي هو وحده المهيأ، القادر على أن يطرح الأسئلة الأساسية. (السياسة، بمعناها الحصري، (السائد)، تبدو، في هذا المستوى، سؤالاً تالياً، تتحدد أهميته في ضوء تلك الأسئلة، وفي ضوء الأجوبة عنها).

لا تعني هذه المعرفة مجرد تحديد نظري لموقف نظري من التراث. لا تعني، بالتالي، إرساء نظرية محددة لفهمه وتقويمه، سواء كانت هذه

النظرية مثالية أو مادية، هيجلية أو ماركسية، «دينية» أو «علمانية». وإنما تعني، ضمن إطار مشكلية التعبير الفكري ـ الفني، مشكلية الكتابة، التي نحن في صددها، أن نحدد موقفنا منه، إبداعياً، بالمعنى الدقيق الخاص لهذه الكلمة.

ذلك أن المسألة ليست في أن نحلل، مثالياً أو مادياً، كيف أن طرفةَ بن العبد، مثلاً، وأبا نواس، والغزالي، . . . إلخ، يشكلون، على تناقضهم وتباينهم، وحدة تراثية. وهي ليست كذلك في أن نحدد، نظرياً، عناصر التراث، التي نرى أنها مفيدة لنا، اليوم، فنستعيدها ونتبناها، والعناصر التي نرى أنها غير مفيدة، فنهملها. فهذا كله نافل، وليست له أية أهمية على الصعيد الذي نقصده: الإبداع.

المسألة، كما تبدو لي، هي: هل يمكن للعربي، اليوم، أن يتابع، في فكره وفنه وشعره، المشكلية ذاتها التي طرحتها حضارته في الماضي؟ وهي، تبعاً لذلك: هل مشكليتنا اليوم، في الربع الأخير من القرن العشرين هي، إبداعياً، مشكليتنا نفسها في القرن السادس أو العاشر أو التاسع عشر؟ وإذا كانت مغايرة، فإن الأسئلة الناشئة عنها لا بد أن تكون مغايرة هي أيضاً. لا بد، كذلك، أن تكون أجوبتنا عن هذه الأسئلة مغايرة لأجوبة الماضي. لا بد، بالتالي، أن يكون علم جمال التعبير عن هذه الأسئلة مغايراً لعلم جمال التعبير عن الأسئلة القديمة.

- ٥ -

لننطلق من تحديد المشكلية القديمة للحضارة العربية. من جهتي، أحددها بأنها **مشكلية الوحي/العقل، الدين/الفلسفة، الروح/الجسد، القديم/المحدث**، على المستوى النظري العام، **والمضمون/الشكل أو المعنى/اللفظ**، على المستوى الأدبي الخاص.

ولنتذكر أن طبيعة هذه المشكلية هي في أساس ما أدى إلى الثنائية التبسيطية الحديثة (الإمبريالية): العرب/الغرب، النبوة/التقنية.

من الطبيعي أن نقد هذه المشكلية ليس أمراً سهلاً. لكن تجاهله أو إهماله أو تأجيله، لسبب أو آخر، يخفي عجزاً إزاء الواقع والتراث معاً، نظرياً وعملياً. ويعني، بالتالي، إما استلاباً إزاء تراث الشعوب الأخرى وواقعها، وإما اقتلاعاً، إزاء التراث القومي، وإما خضوعاً، بشكل أو آخر، للهيمنة الإمبريالية التي تتلبس، اليوم، التراث القومي على مستوى النظام السائد والثقافة السائدة.

لنقل، إذن، إن اكتشاف المطلق الإلهي، وتنظيم العالم المحسوس بمقتضى هذا الاكتشاف، هو المحور الذي دارت حوله الحضارة العربية، والمبدأ الذي وجه الفكر العربي. ثمة، إذن، في طبيعة الرؤيا العربية ذاتها إلى الكون والإنسان، انشقاق أصلي يتمثل في الثنائية التي أشرت إليها.

ونعرف جميعاً أن هذه الثنائية إنما هي ثنائية تفاضل. فالأولية المطلقة

فيها هي للروح. الروح مبدأ النظام والانسجام والثبات والوضوح. إنها المبدأ القديم (بالمعنى الفلسفي) الذي يحرك ويوجّه. هكذا يكون القديم (الماضي) في مرتبة السبب، والحديث (الحاضر والمستقبل) في مرتبة النتيجة. إنه ترابط يرسم، بدوره، ترابط الفكر ويحدد وظيفته. فالفكر هو التذكر، أو هو استعادة القديم. ولا بد، في هذا التذكر، من ضوابط وكوابح، هي القواعد والمبادىء والمسلمات والمعايير والموازين والمقاييس. ولا بد، في هذا كله، على صعيد التعبير، من لغة ملائمة هي، طبعاً، اللغة الواضحة، المحددة، المباشرة. فالروح هي مدار ثقافة الوحي/النبوة، وتقتضي هذه الثقافة علم جمال يستجيب لها، وقد أسسه العرب، بامتياز: إنه علم جمال الخطابة.

تفيدنا الإشارة هنا إلى أن مبدأ الروح هو الذي كان مهيمناً، في الممارسة التاريخية العربية، ثقافياً وسياسياً. ومن هنا نفهم أهمية التوكيد الدائم على المبادىء القديمة، وعلى استخدام البنى المسبقة لتنظيم الفكر، وعلى تصنيفه إما إلى جهة الحق، وإما إلى جهة الباطل: أي تصنيفه، وفقاً لمعيار ديني (روحي).

ومن هنا نفهم كيف أن هذا الفكر تَكَوَّنَ إيديولوجياً: صار وسيلة امتلاك، وأداة سيطرة. ثمة طريق مستقيمة واحدة لا يجوز الخروج عنها، ومهمة الفكر (والشعر) أن يدل الناس على هذه الطريق، ويدفعهم إلى متابعتها والدفاع عنها.

الفكر العربي، إذن، (والشعر) هو، في أساسه، تعليمي. وهو، شأن كل فكر تعليمي، يؤكد للإنسان ما يعرفه ـ أي ما نسيه ويجب أن

يتذكره. فليست مهمة الفكر أن يجرب أو يغامر أو يفتح طريقاً أخرى، وإنما مهمته أن يتذكر ويستعيد. الفكر، بتعبير آخر، هو ما يكون قياساً على الأصول (الدينية). ولكي تتكامل بنية التعبير، تحتم قياس الأدب على الدين، وقياس علم جمال الشعر على علم جمال الخطابة.

ولئن كانت الاستعادة التكرارية (التذكير)، على المستوى الديني، صحة وعافية، فإنها في الأدب مرض وآفة. ومن هنا نفهم كيف استنفدت، في الممارسة الشعرية، لغة الشعر العربي، بحيث تحولت إلى أداة لنوع من التبادل أو التواصل العادي الذي كاد أن يكون تجارياً مبتذلاً ـ خصوصاً في جوانبها السياسية: المدحية/الهجائية. ونفهم كيف أخذت الثقافة المهيمنة تعدّ الخروج على هذه الأداة، أي تعدّ الإبداع «إفساداً»، بل خطأ من أخطاء اللغة.

وهكذا أدت هذه الثنائية التفاضلية التعليمية إلى أن يدور الفكر العربي (والشعر) في إطار مغلق وضيق، بين ثنائي تقويمي: حق/باطل، خير/شر، إيماني/إلحادي، أصولي/خارجي، عربي/شعوبي، قديم/محدث.

ـ ٦ ـ

مع ذلك، حدث في مناخ هذه الهيمنة، ما يمكن أن أشبهه، دون مبالغة، بنوع من **الثورة الكوبيرنيكية**: لم يعد المطلق الإلهي، وحده، مركزاً، بل صار الإنسان شريكاً له. ذلك هو الجانب الصوفي (والعقلاني ـ الإلحادي، لكن على مستوى آخر) من هذه الثورة. المطلق الإلهي، في منظور التجربة الصوفية، معنى، لكن هذا المعنى

مقترن، وجودياً، بالصورة ـ أي بالمطلق الإنساني. الكون، بدئياً، معنى (إلّه) وصورة (إنسان): لا معنى تضاف إليه صورة، بل معنى/صورة.

هكذا تغيرت رؤيا العالم: كان مكتملاً، وليس هناك ما يخلق أو يصنع. وكل ما يحدث إنما هو نقص بالقياس إلى كماله الأول. لا بد، إذن، من تسويغ العالم كما هو، وقبوله، والمحافظة عليه. فهو، أمس، أفضل منه اليوم. وهو، اليوم، أفضل مما سيكون غداً. وتلك هي الأصول التي تقوم عليها رؤيا تسويغ السائد الراهن، والمحافظة عليه، والدفاع عنه.

غير أن الكمال، في التجربة الصوفية، لم يعد ثباتاً، أو فعلاً اكتمل وانتهى، وإنما صار حركة. وأصبح العالم تفجراً مستمراً صوب تكامل مستمر. ولم يعد المطلق الإلهي، وراء العالم أو قبله وحسب، وإنما أصبح أمامه أيضاً. لم يعد يجيء من الماضي وحده، وإنما أخذ ينبثق في الحاضر ويجيء من المستقبل أيضاً. ولم يعد المطلق الإلهي، في هذا المنظور، جواباً لا سؤال بعده، وإنما أصبح سؤالاً. والعالم، إذن، لم يخلق كاملاً، دفعة واحدة وإلى الأبد، وإنما صار كل شيء فيه للخلق المستمر.

الصوفية، في هذا الأفق وضمن هذا الإطار التاريخي، فهمٌ جديدٌ للإسلام، ورؤية جديدة للإنسان والكون.

يتمثل الجانب الثاني من هذه الثورة الكوبيرنيكية في **إبطال قياس الأدب والشعر على الدين**، من جهة، وفي **إبطال قياس علم جمال الكتابة على جمال الخطابة**، (ويمكن القول، استطراداً، إبطال قياس

علم جمال الحضارة على علم جمال البداوة)، من جهة ثانية: أي في تجاوز القديم، من حيث هو أصل ونموذج. وهذا مما أدى، فنياً، إلى رؤية العالم بوصفه بحثاً مستمراً، وسؤالاً مستمراً. في هذا البحث/السؤال يؤسس الشاعر (والمفكر)، من وجهة نظره، صورة عن عالم يجدر به الإنسان، ويجدر هو بالإنسان. وليس للشاعر في مغامرة هذا البحث/السؤال، غير اللغة: إنها طينه المخلوق/الخالق.

ومن هنا لا يعود علم الجمال، بالنسبة إليه، علم جمال النموذج أو الأصل أو الثابت، بل علم جمال المتغير، المتحول، المتجدد. ويصبح الإبداع ممارسة الشاعر، الأولى، من أجل تأسيس وجوده في أفق البحث/السؤال. لم يعد الشاعر، بتعبير آخر، يكتفي بمحاكاة العالم، وإنما أصبح يمارس هو نفسه خلق العالم. وبدلاً من أن يردنا علم جمال الثابت إلى العالم البديع الفائق، الكامل الصنع، أخذ يردنا علم جمال المتحول إلى القصيدة البديعة الصنع، كصورة جديدة عن هذا العالم من صور ممكنة لا نهاية لها.

هذا الجانب من الثورة كشفت عنه وأشارت إليه تجربة أبي نواس وأبي تمام. ولئن كان الجانب الأول من هذه الثورة قد أدخل بُعد الإنسان إلى صورة الكون، من حيث أنّه عَدَّهُ الكائن أو «العالم الأصغر» الذي ينطوي فيه «العالم الأكبر»، ووحَّد فيه بين «معنى» الكون و«صورته»، فإن الجانب الثاني أضاف بعد الحضارة/الحداثة، أي بُعد الفن/«التقنية».

- ٧ -

هكذا نرى أن لهاجس الحداثة جذوراً في نتاج أبي نواس وأبي تمام، وفي كثير من النتاج العربي، العلمي والفلسفي (الرازي، ابن الراوندي، ابن رشد) والصوفي. ذلك أن الخاصية الرئيسية التي تميز هذا النتاج هي إدانة التقليد أو المحاكاة ورفض النسج على منوال الأقدمين، والتوكيد على التفرد والسبق، وعلى الابتكار. ومما يزيد في أهمية الهجس بالحداثة وعمقه، لدى أسلافنا هؤلاء هو أنه لم يأت مصادفة أو بشكل مجاني، وإنما كان يرتكز إلى نظرة جديدة.

من عناصر هذه النظرة، مثلاً، نشوء مفهوم للزمن عندهم يغاير المفهوم الديني. وفي نتاجهم نقد لمفهوم الزمن الديني، نشأ ما يناظره في أوروبا، فيما بعد، حين نقد مفهوم الزمن كما ترى إليه المسيحية. ونعرف جميعاً أن هذا النقد كان في أساس الحداثة الغربية.

هكذا أدخلت نظرة أسلافنا أولئك إلى الحياة العربية بُعد العلم، أي أنها أحلت حركية التقدم، محل سلفية الأصول. وبما أن هذا البعد يمتزج حكماً، بالعقل، فقد صار هاجس الحداثة عندهم محكوماً بفكرة التجاوز. وتعني هذه الفكرة، على صعيد الإبداع، وبخاصة الشعري، ان يعيش المبدع دائماً في حركة تدفعه إلى أن يكون دائماً، غير ذاته، وغير الآخرين. فكأنها تقول له: لكي تظل موجوداً باستمرار، لا بد لك من أن تتجاوز نفسك وغيرك، باستمرار.

من هنا تغير، تبعاً لذلك، موضوع النقد: لم يعد يستند إلى حقيقة ماضية ثابتة يعود إليها دائماً، إنما أصبحت الحقيقة نفسها نقداً، وأصبحت مرادفة للتغير. وهذا ما نراه في النقد الشعري، عند الصولي

أولاً، وعند الجرجاني فيما بعد. ونراه في الحركة العقلية، الفلسفية والعلمية، عند ابن الراوندي، والرازي وجابر بن حيان. ونراه في الحركة الصوفية. ونراه، بشكل عام، في التيارات الإلحادية، أو ما سمي حركات الزندقة والشعوبية، وفي طليعتها الحركة القرمطية.

وكان من نتائج ذلك أن تزعزعت فكرة النموذج أو الأصل. أي أن الكمال لم يعد موجوداً، كما يقول التقليد الديني، خارج التاريخ، وإنما أصبح موجوداً داخل التاريخ. أصبح الكمال، بمعنى آخر، كامناً في حركة الإبداع المستمرة، أي في الحاضر ـ المستقبل، ولم يعد قائماً في الماضي، كأنه ابتكر للمرة الأولى والأخيرة.

ويبدو لي أن الفكرة ـ الأساس في نزعة الحداثة على الصعيد الشعري، في المجتمع العربي تكمن في إدراك التماثل بين اللغة والعالم، بوجهيه: الظاهر والباطن، الموضوعي والذاتي. أعني في رفض القول بأن اللغة هبوط على العالم، وفي القول على العكس، بأنها انبثاق منه. أي في التوكيد على أنها إبداع أو اصطلاح إنساني وليست توقيفاً إلهياً، كما يعبر بعض اللغويين العرب.

انطلاقاً من إدراك هذا التماثل، أخذ الشعراء، وفي طليعتهم أبو نواس وأبو تمام والمتصوفون، يستكشفون عالم الأشياء ويستقرئون كتاب الكون. أخذوا يخلقون المطابقات (قبل بودلير، بزمن طويل) بين الكون ولغتهم، بينه وبين ذواتهم وتخيلاتهم.

لم يعودوا، بدءاً من ذلك، ينظرون إلى الكون من حيث هو مجموعة من الأشياء المخلوقة بل أصبحوا على العكس ينظرون إليه من حيث هو مجموعة من الإشارات والرموز والصور. ولم يعد العالم مكتوباً في

نص أصلي أولي، بشكل نهائي، وإنما أصبح على العكس كتاباً يكتب باستمرار.

هكذا تراجعت المفهومية الكلية، وتراجع عالم «الكل»، أمام الشيء المفرد، وأمام الجزئية وعالم الأجزاء. وأخذ الوعي بالموت يعصف بحياة الشعراء ويملؤها بشرارات العبث والغرابة. وصار اللهو والمجون والتشرد والصعلكة فضاء يتنشق فيه الشعراء هواءهم الطيب الآخر. وفي هذا الفضاء أخذت تحدث التفجرات المختلفة حيناً والمؤتلفة حيناً: الثورة على العقل والدين معاً، والهيام بالجسد وأشياء العالم، ورفع راية الحلم والسحر والجنون.

وفي هذا ما خلق جواً، فكرياً واجتماعياً، أخذ يبدو للنظام، شيئاً فشيئاً، أنه يزداد خطورة وأنه يصبح أكثر فأكثر عصياً على الترويض.

لم يكن بدٌّ إذن من إدانته: هكذا سمّته السياسة في «مدينة الله» عالم الزندقة والشعوبية. وهكذا رأت أنه انحراف ومرض. وهكذا نفته، تماماً كما فعلت الكنيسة القروسطية بالهراطقة، في مختلف أنواعهم.

غير أن هذا التحول في النظرة لم يأخذ نتائجه وأبعاده في المجتمع العربي، على مستوى النظام والبنى والمؤسسات كما حدث في أوروبا فيما بعد. ففي أوروبا حلت كنتيجة لازمة وضرورية، فكرة المجتمع ـ المدينة، محل الأفراد الذين يعيشون في «مدينة الله» والذين تسوسهم فيها علاقات الخلاص الفردي السماوي. وحلت فكرة العمل محل التوبة. وحل التقدم محل النعمة الإلهية. وحلت السياسة محل الدين.

انتقلت الحياة، بتعبير آخر، من «مدينة الله» إلى مدينة الإنسان.

هناك تكمن الفجوة الأساسية في الحياة العربية: بقيت الحداثة فيها على مستوى النظر، أي أنها بقيت هامشية تدور في زوايا وحلقات، لكن ضمن «مدينة الله»، ولا تزال تدور حتى الآن. وبهذا المعنى بقي المجتمع العربي على مستوى النظام والبنى والمؤسسات «قديماً»، ولم تنفصل السياسة عن الدين، بل استمرت، على العكس، في وحدة متينة معه، وبقيت الإدانة السياسية، كما كانت في الماضي، شكلاً من أشكال الإدانة الدينية. كذلك استمرت الإدانة الدينية كشكل من أشكال الإدانة السياسية.

التاريخ لا يعيد نفسه. صحيح، لكن بشرط واحد: حين يكون تاريخ الإبداع. أما تاريخ التقليد فإنه لا يفعل إلا أن يعيد نفسه وإنتاج ما كان قد أنتجه. الموت تكرار أما الحياة فهي، تحديداً، الإبداع.

ألسنا نعيش، اليوم، على جميع المستويات في «مدينة الله»؟ ألا يبدو التقدم في هذه المدينة كأنه ابتكر خصيصاً لخدمة التخلف؟ أليس عالمنا قسمين: متديناً وزنديقاً ـ إن كنت في هذه الجهة فأنت في «الجنة» وإن كنت في تلك الجهة، فأنت في «الجحيم»؟

في هذا، كما يبدو لي، تكمن الأزمة ـ المأزق، لا بالنسبة إلى الحداثة وحسب، بل بالنسبة إلى الشخصية العربية ذاتها أيضاً.

أصوغ هذا المأزق بهذه العبارة التبسيطية: إننا اليوم نمارس الحداثة الغربية، على مستوى «تحسين» الحياة اليومية ووسائله ـ لكننا نرفضها

على مستوى «تحسين» الفكر والعقل، ووسائل هذا التحسين، أي أننا نأخذ المنجزات ونرفض المبادىء العقلية التي أدت إلى ابتكارها. إنه التلفيق الذي ينخر الإنسان العربي من الداخل. ولئن كان علامة على انهيار الفكر الفلسفي العربي في مرحلة التوفيق بين الدين والفلسفة، أي بين الإسلاموية واليونانوية فإنه اليوم يبدو إيذاناً بانهيار الشخصية العربية ذاتها.

يتخذ هذا المأزق شكله الشعري السائد في السؤال الآتي: هل يجب التخلي عن الإبداع الشعري في سبيل الالتزام السياسي (كما ترى العقائد «التقدمية»)، ومن أجل الالتزام بالقواعد الجمالية الموروثة (كما ترى العقائد «السلفية»)؟ بتعبير آخر: هل يجب التخلي عن المغامرة الخلاقة في سبيل الفاعلية السياسية المباشرة، من جهة، وفي سبيل المحافظة على «التراث» و«الأصالة» من جهة ثانية؟

هنا تلتقي، شعرياً، «التقدمية» و«السلفية». فليست الفاعلية السياسية المباشرة، في الجمهور العربي الراهن، إلا الاسم الآخر للمحافظة على التراث بأكثر أشكال المحافظة تقليداً وسلفية.

- ٨ -

ما طريق الحداثة العربية في هذا المناخ الذي تؤسسه تلك الأزمة - المأزق؟

لا بد أولاً من التوكيد على أننا لا نقدر أن نفصل الحداثة العربية عن الحداثة في العالم. إن إرادة الفصل باسم «الأصالة» حيناً، وباسم «التراث» حيناً آخر، هي في التحليل الأخير ضد الأصالة وضد

التراث. التفاعل والتبادل هما خصيصة أولى في الثقافة العربية، منذ نشوئها. ولا يضير مبدأ التفاعل والتبادل أن يكون قد غالى فيهما أحياناً بعض ممثلي هذه الثقافة، بحيث أديا إلى ما يناقض الغاية منهما: التوفيق والتلفيق.

والتفاعل والتبادل هما، اليوم، خصيصة أساسية من حركة الثقافة في العالم. الحداثة الشعرية في أميركا اللاتينية مثلاً، تؤسس فضاءها في الأفق الفرنسي. والحداثة الفرنسية تؤسس فضاءها في الأفق الأميركي. وهناك بلدان بكاملها، الصين ـ تمثيلاً لا حصراً، تؤسس حداثتها على فكر يناقض تراثها كلياً. وليس في هذا كله، مع ذلك، ما يتنافى مع الخصوصية وأصالة الابداع، وإن تنافى مع «أصالة الموروث» و«خصوصيته». ولا يكون الكلام، اليوم، على الحداثة في المجتمع العربي، حقيقياً خارج هذه التجارب وخارج الأفق الذي فتحته على الأخص العلوم الحديثة.

ذلك، فيما يبدو لي، هو الأفق الذي يجب أن يتحرك فيه نقدُ مشكلية الحضارة العربية، ويتأسس فيه بحثُ مشكلية الحداثة في المجتمع العربي. وتبدو صحة هذا الأفق، بشكل أجلى، حين نتذكر فشلنا (أو تقصيرنا) في إحداث الجوانب الأخرى من الثورة: في العلوم الرياضية، والعلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية الأخرى، وبخاصة الاقتصادية. فعلى الرغم من المغامرة المدهشة التي قام بها بعض أسلافنا، كل في مجاله، لم نقدر أن ندخل الفلسفة، مثلاً، بالمعنى الدقيق، في بنيتنا الثقافية. وما ينطبق على الفلسفة ينطبق على العلم أيضاً. وفي هذا الفشل ما قد يفسر بقاء ما نجحنا فيه، على هامش

الحياة العربية: التجربة الصوفية، والتجربة الشعرية. وما يبدو من الشعر أنه في متن الحياة العربية، كما يتوهم بعضهم، ليس في الواقع إلا صيغة من النثر الموزون. إنه تفريع وتنويع، بالمعنى الاجتماعي، على «الأدب» الموروث، بالمعنى التقليدي.

غير أن الدخول في الأفق الذي أشير إليه يقتضي، بادىء بدء، إعادة تقويم للثقافة العربية السائدة، بشكليها القديم والسائد. إن فهم حاضرنا الثقافي فهماً عميقاً والعمل على تكوين قيم ثقافية جديدة، يفترضان، بدئياً، فهم ماضينا الثقافي فهماً عميقاً.

ويخيل إلي أن التشتت والاعتباط والتبلبل التي تخيم على الساحة الثقافية الراهنة، عائدة، بجانبها الأكبر على الأرجح، إلى ما في الصورة التي نكونها عن الماضي من تشتت واعتباط وتبلبل.

تتضمن إعادة تقويم الثقافة العربية الأمور التالية:

١ ـ إعادة تقويم النتاج الثقافي القديم ذاته.

٢ ـ إعادة تقويم المفهومات والنظرات التي تولدت عن هذا النتاج.

٣ ـ إعادة النظر في إعادات النظر السابقة.

٤ ـ تقويم النتاج الثقافي الراهن.

٥ ـ رسم الصورة الممكنة، في ضوء هذا كله، للثقافة العربية الحديثة المقبلة.

ويخيل إليّ أن بحث هذه القضايا يجب أن يتم في ضوء المبادىء التالية:

أولاً: يحتاج المجتمع العربي إلى تغير جذري وشامل، يتضمّن أولاً تغييرَ الإنسان العربي في أعمق أعماقه. وهذا لا يتم بمجرد تغيير نظام الحياة حوله، بل يجب أن يرافقه تغيير لنظام الفكر. فلا يكفي لتغيير الإنسان أن نغير الحياة على مستوى الشيء والعمل وحسب، وإنما يجب أن نغيرها أيضاً على مستوى الرمز والنظر.

ثانياً، يفترض هذا التغيير مفهوماً للثقافة أكثر شمولاً من المفهومات التقليدية، وأكثر جذرية. لا تعود الثقافة في هذا المفهوم مجرد بنية فوقية، وإنما تصبح الأساس الكلي الذي يوجد كل شيء، بدءاً منه.

ثالثاً، الثقافة هنا هي ممارسة التحرر، بجميع أشكاله وعلى مختلف المستويات. إنها الثقافة التي لا تتوقف عند تلبية الحاجة، وإنما هي التي تلبي الرغبة أيضاً. فلا يمكن أن تنشأ ثقافة مغيرة أي ثورية، إلا بدءاً من تلبية الرغبة. والعمل الثوري الحقيقي هو الذي يستمد حيويته وأشكاله من الأشكال التي تتخذها الرغبة.

رابعاً، إن قوة الثقافة الموروثة، ثقافة الطبقات القديمة التيوقراطية ـ الإقطاعية، لا تكمن في كونها منظومة متماسكة من المفهومات، وإنما تكمن في كونها تمثل المجموعة الكاملة لرموز الشعب على مستوى المؤسسات السائدة، أي على مستوى النظام السائد.

ومن هنا لا يكفي الصراع الإيديولوجي لتجاوز الثقافة الموروثة، ولا يكفي مجرد التغيير السياسي، كما أشرت سابقاً. لا يكفي حتى هدم المؤسسة الإيديولوجية القديمة (تغيير الإدارة، العناصر، البرامج...إلخ)، ذلك أن المؤسسة ليست أشخاصاً، وإنما هي مجموعة من العلاقات. والمؤسسة ليست سبباً، بل نتيجة. ولا نستطيع أن نهدم

العلاقات (الأسباب) بهدم نتائجها (المؤسسات).

إن الجانب المؤسسي في المدرسة، مثلاً، لا يكمن في إدارتها ومدرسيها وتلامذتها. فالإداري هنا غير موجود بذاته كفرد مستقل. كذلك المدرّس، والتلميذ. إنهم قطع في آلة علائقية. وينتج عن ذلك، بين ما ينتج، أن تأثير المدرسة لا يكمن في المادة التي تعلمها بقدر ما يكمن في فرض التعود على نموذج محدد من التفكير. وإذا أدركنا مدى تأصل المدرسة العربية في الماضوية، يتجلى لنا مدى تأثيرها كجهاز إيديولوجي في الثقافة الراهنة فهو لا يطيل أمد الثقافة الماضوية وحسب، وإنما يجعلها أيضاً في مستوى القانون الطبيعي.

خامساً، لهذا كله، يفترض البحث في الثقافة العربية البحث في الجذور التي تنهض عليها العلاقات التي تمثل للشعب مجموعة رموزه الحياتية والفكرية. وهذا مما يؤكد، تبعاً لذلك، أن تغيير الثقافة العربية لا يتم إلا ضمن إنتاج سياق جديد، جذري وشامل، للحياة العربية في شتى وجوهها وأبعادِها.

- ٩ -

لكن ثمة أشياء لا بد أولاً من ايضاحها. فمن يعيد تقويم الثقافة العربية، اليوم، وبخاصة في ماضيها، هو كمن يسير في أرض ملغومة: يجد نفسه محاصراً بالمسلَّمات، بالقناعات التي لا تتزحزح، بالانحيازات، بالأحكام المسبَّقة. وهذه كلها تتناسل في الممارسة شكوكاً واتهاماتٍ وأنواعاً قاتلة من التعصب. فليس الماضي هو الذي يسود الحاضر، بقدر ما تسوده صورة مظلمة تتكوّن، باسم هذا الماضي.

لذلك ليس الماضي هو ما يجب أن نبدأ بالكلام عليه، وإنما يجب أن نبدأ أولاً بالكلام على تلك الصورة السائدة.

أعني بالصورة السائدة، المفهومات والأحكام التي تتبناها المؤسسة، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو ثقافية، وتحافظ عليها وتدافع عنها. ويدخل في تكوين هذه الصورة عاملان أساسيان: غيبي هو الدين، وتاريخي، هو من جهة، مرتبط بالصراع العنفي المستمر داخل المجتمع الإسلامي، منذ نشوئه، بين تصورين للإسلام أو منحيين رئيسيين فيه، وهو، من جهة ثانية، مرتبط بالصراع المستمر بين المجتمع الإسلامي ككل، منذ نشوئه أيضاً، والعالم الخارجي «الأعجمي ـ الرومي».

من الناحية الأولى، قلّما عرف المجتمع العربي استقراراً إلا بقوة القمع. كذلك، قلّما عرف الاستقرار، من الناحية الثانية، طولَ خمسة عشر قرناً: فقد كان دائماً في مواجهة خطر خارجي. ولعل في هذا ما يوضح كيف أن الصراع الثقافي داخل المجتمع العربي، وبينه وبين العالم الخارجي العدو، يتخذ طابعاً دينياً ـ سياسياً في الدرجة الأولى، وكيف أن السياسة نفسها امتداد للدين. لعل فيه أيضاً ما يوضح كيف أن الماضي كان بالنسبة إلى العربي، ضمانه الدائم، وكيف كان يغالي في تمجيده واللجوء إليه بقدر ما يشعر بأن الخطر الذي يهدده من خارج قريب أو قوي. وهكذا كان في اللجوء إلى الماضي نوع من التسلح، ونوع من العزاء. بل كان هذا اللجوء، على الصعيد النفسي، تعويضاً عن تراجع الحاضر أو سقوطه. ومن هنا صار الماضي، أي صار النتاج الثقافي الذي تم في الماضي، رمزاً لشخصية العربي، وصار النقد الذي

يوجه إليه يفسر كأنه نقد للشخصية العربية ذاتها، وصار كل ما يخلخل صورته المستقرة، كأنما يخلخل هذه الشخصية ذاتها. وبهذا أصبح الماضي مقياساً كاملاً وثابتاً. فالعربي، اليوم، سواء حارب أو تحدث عن الشعر أو الفلسفة أو الأخلاق أو العلم أو العائلة أو الاقتصاد أو أي شيء آخر، إنما يخضع مسبقاً لمعيارية الماضي، وسَنَدية التراث، ومرجعية السلف.

ومن هنا يبدو الماضي أو التراث كأنه فضاء من النصوص مثالي، مطلق، يكاد أن يكون رياضياً: لازمنياً، ولا يجري عليه التاريخ. وقد ساعدت في تثبيت هذا كله، نوعية النظام الذي ساد المجتمع العربي. فقد سيطر عليه، بعوامل عديدة، نظام تيوقراطي ـ إقطاعي، ولذلك فإن الثقافة التي سادت، والصورة التي سادت عن الماضي تتأسسان في منظورات تيوقراطية ـ إقطاعية.

نظرياً تحول النص التراثي إلى سلطة، وصار في مستوى المؤسسة: يفرض قيماً معينة وعلاقات معينة. وتتضح مؤسسيّته، على الأخص، في ارتباطه بتفسيره المنقول أو الموروث، قولاً وعملاً، أي باستمراريته كتقليد راسخ. ويشارك هذا النقل في ربط الحاضر بالماضي، وفي رؤية المستقبل. التراث، في هذا المنظور، شبيه بمملكة عائمة، لها قوانينها وسلطانها. والحاضر هو دائماً بمثابة المتّهَم أمام سلطان هذه المملكة. وعلاقته بالماضي أكثر من علاقة تابع بمتبوع: إنها علاقة محاكمة، يُدان فيها الحاضر باستمرار، ويُدان سلفاً. فلا خيار أمام العربي المعاصر: إما الخضوع والتبعية لسلطان الماضي، وهذا هو الاهتداء، وإما رفض الخضوع، وهذا هو المروق أو الخروج.

والمروق هنا عقاب مطلق يصدر باسم معرفة مطلقة. ومن هنا تتأكد الناحية الخرافية، اللاعقلية، في الصورة السائدة عن الماضي، أي في بنية المؤسسة التي تحفظ هذه الصورة. ومن هنا تبدو هذه المؤسسة تبعاً لذلك، كياناً فيما وراء الثقافة وفيما وراء التفكير، بل تبدو أنها تنفي الثقافة والتفكير.

أما في الممارسة فقد نشأت عن الرقابة الأولى، المسبَّقة، الضمنية في النص التراثي بذاته كشيء كامل لا يضاهى ولا يمس، رقابة ثانية، هي تلك التي تمارسها المؤسسة. الرقابة تتم باسم معصومية تجيز هذا وتمنع ذاك. تقول هذا خطأ وهذا صواب. والفاجع ـ المضحك في هذه المعصومية، اليوم، هي أنها خبط عشواء لا تعرف القانون (التراث، الماضي) الذي تدين باسمه ولا تعرف المتهم (الحاضر، المستقبل) الذي تحاكمه وتدينه.

لكن المؤسسة، وهنا خطر التمويه الإيديولوجي، لا تعرض نفسها عارية على حقيقتها هذه، وإنما تقدم نفسها كخادمة وحامية وحافظة. فهي تحضن التراث ـ الوديعة، وتنقله. وباسم هذه الأمانة لا بد من أن تفحص أو تسوِّغ كل منطوق أو مكتوب. ومن هنا لا يعرف أحد ولا تعرف هي نفسها أين تنتهي سلطتها، وبالتالي أين تنتهي الرقابة التي تمارسها.

ولا تموه المؤسسة ذاتها وحسب، وإنما تموه أيضاً عملها. تموه اجترار التراث، مثلاً، بالقول إنه احترام وتقدير لما أنتجه السلف، وبأنه محافظة عليه. ومن هنا تتحرك الثقافة العربية في صحراء من شرح التراث، ومن شرح الشرح، وإعادة للشرح، وصياغة جديدة لهذه

الإعادة. يكفي للتأكد أن ننظر في البرامج التربوية العربية، وفي المادة التدريسية الجامعية، وفي «النقد» الشائع، وعلى الأخص في الكتب المدرسية والجامعية. إن مراكز التربية والثقافة في المجتمع العربي، مدارس ومعاهد وجامعات، ليست، في ما يتعلق بالتراث، إلا أكياساً تعبّأ بأشلاء الماضي وقد قلّبها الاجترار وأعاد تقليبها تحت اضراسه التي لا تحصى، مراراً لا تحصى. إنها آبار مسدودة يختنق فيها التراث يوماً يوماً، ويختنق العقل.

أصل إلى القول إنني أؤكد في إعادة تقويم الثقافة العربية، بجوانبها التراثية خصوصاً، على النقاط التالية:

أولاً، النظر إلى النتاج الثقافي بذاته، في معزل عن المنظور الديني - العقدي، والنظر إلى الفكر الديني كنتاج ثقافي.

ثانياً، ليس للمؤسسة، كمؤسسة سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو ثقافية، أن تعدَّ التراث كأنه إرثها الخاص، وليس لها، كمؤسسة، أن تجيز، باسم التراث، أو تمنع أو تقوّم أو تدين. المؤسسة هي وسيط لا غير: وسط ومناخ لا غير، وللحرية أن تكون الهواء والماء.

ثالثاً: لا قدسية للتراث: ليس كاملاً، ولا مقياساً مطلقاً، ولا حاكماً، وهو غير ملزم. إنه حقل ثقافي عمل فيه وأنتج بشر مثلنا، يصيبون ويخطئون، يبدعون ويبتدعون. والحكم لهم أو عليهم يعني حكماً على نتاجهم المحدد أو له، ولا يعني الحكم على الشخصية العربية، أو لها. لذلك يمكن أن ينهض شاعر عربي، اليوم، أو فيلسوف عربي يضيف إلى التراث الشعري أو الفلسفي جديداً لم يعرفه الماضي وقد يكون أعظم مما عرفه، دون أن يعني ذلك أنه يهدم هذا التراث أو يرفضه.

أخيراً، أرى أن من المقتضيات البدَهيّة الأولى لإعادة التقويم هذه، أي لهذا النقد/البحث، تجاوز مشكلية الثنائية، وبخاصة ثنائية النبوة التقنية، العرب/الغرب. ليس هناك «غربي» متفوق نوعياً على «العربي»، بحيث يتحتم على الثاني أن «يفيد» دائماً من الأول، ويظل تابعاً له، إلى أن يأتي وقت قد تنقلب فيه المعادلة، ويصبح الأول تابعاً للثاني. وإنما هناك إنسان واحد، حدث له، في ظروف وأوضاع معينة، أن «يتقدم»، أو حدث له أن «يتأخر». فليس «التقدم» مسألة «غربية»، كذلك ليس «التخلف» مسألة «شرقية». إن هذه الثنائية هي أيضاً من «ابتكار» الهيمنة الإمبريالية.

- ١٠ -

أحاول، في هذا الكتاب، أن أضعَ هذه المشكلات جميعاً على «المسرح» من جديد، فأعرضها بلسانِ ممثّليها. وقد اخترت للتمثيل عليها، تراثياً، أربعة مفكّرين: القاضي عبد الجبّار المعتزلي («النظر» و«فساد التّقليد»)؛ الإمام الغزالي (الفكر، وحدود العقل)؛ الفارابي (اللّغة والمُحدَث)؛ ابن تيميّة (الفكر، بدعةً). وهذا، سيشكّل الفصل الأول، وهو بعنوان: حدود العقل.

أمّا الفصل الثاني وعنوانه «الفكر المستعاد أو عصر النهضة»، فيشمل المفكّرين الذين رأيت أنهم يمثلون مرحلة «عصر النهضة» في ما يتصل مباشرةً بهذه المشكلات، وهم: محمد بن عبد الوهاب (الفكر،

تقليداً)؛ محمد عبده، رشيد رضا، الكواكبي (الفكر، توفيقاً)(*).

وقد أضفتُ إلى هذين الفصلين ملحقاً بثلاثة أجزاء: «الثورة الإسلامية» ـ الإيرانية، حوار، وفواصل.

وأختم هذين الفصلين بخلاصةٍ تأمّلية.

أدونيس

(باريس، أيار ١٩٩٠)

(*) هناك، ظاهرياً، خَلَلٌ في الاكتفاء، للتمثيل على مرحلة ما سُمّي «عصر النهضة»، بهؤلاء المفكّرين. غير أنني اختارهم لدراسة ما هو سائد، وما يخدم قَصْدي الأساس، دون أن يعني ذلك إهمالاً متعمّداً أو نسياناً للمفكّرين الآخرين الذين حاولوا أن يؤسّسوا لمنحى فكريّ علميّ وعَلْمانيّ. ونعرف جميعاً أن هذا المنحى هُمِّش، وهو ليس فاعلاً في الثّقافة العربية. غير أن دراسة هذا المنحى، ضروريّة، لكن في مسارٍ آخر.

الفصل الأول
حدود العقل

١ ـ القاضي عبد الجبار: «النظر» و«فساد التقليد».
٢ ـ الإمام الغزالي: الفكر، وحدود العقل.
٣ ـ الفارابي: اللّغة والمُحدَث.
٤ ـ ابن تيميّة: الفكر، بِدْعةً.

القاضي عبد الجبّار:

«النظر»، و«فساد التقليد»

يعرّف القاضي عبد الجبار النظر بأنه «نظر القلب»، وحقيقة ذلك هو **الفكر**، لأنه «لا ناظرٌ بقلبه إلّا مفكّراً ولا مفكّر إلا ناظراً بقلبه، وبهذا **تُعلم الحقائق**... والفكر هو **تأمّل حال الشيء**، والتمثيل بينه وبين غيره»[1].

والناظر يجد نفسه ناظراً ليس لأنه «**يفعل** النظر»، بل «لأنه **يعقل** الفرق بين أن يكون ناظراً وبين سائر مايُختصّ به من الأحوال، كما يعقل الفرق بين كونه معتقداً ومريداً»[2]؛ إذ «لو كان الناظر ناظراً لأنه فعل النظر، لما جاز أن يعلم نفسه ناظراً، مع فَقْد العلم بالنظر على جملةٍ أو تفصيلٍ، وتعلّقه به على طريقة الفعلية»[3].

والنّظر ليس لذاته، وإنما يجب أن **يتعلّق بشيء** غيره. وهو، من هذه الناحية **كالاعتقاد**. غير أن بينهما فروقاً. منها أن الاعتقاد «يتعلّق بكون الشيء على صفة. والنّظر لا يتعلّق بصفةٍ واحدة، بل يتعلّق بهل هو **على صفة أو على ضدّها، أو ليس هو عليها**»[4] أي «يتعلّق بالأشياء على سائر وجوهها»[5].

ومنها أن النّظر «لا يتعلّق إلا والناظر غيرُ ساهٍ عن المنظور فيه»[6] وهو هنا يتّفق مع الإرادة والكراهة، ويختلف مع الاعتقاد.

وهو «**يختصُّ** بأن ينظر في الشيء **لغرضٍ سواه**»[٧] كالظنّ أو العلم أو غيرهما. وأن «**يتعلّق بعضه ببعض** كتعلّق العلوم المكتسبة بعضها ببعض»[٨]، وهو **كالإرادة** «في أنه قد **يتوالى** حدوثُه، وقد **لا يتوالى**»[٩]. ومع أن من حقّه أن يكون فيه «ما يولّد العلم» و«ما لا يولّد العلم» و«ما لا يحصل عنده الوجهان جميعاً»، فلا «**يصحّ أن يكون فيه ما يولّد الشّبهة أو الجهل**»[١٠]. والنّظر لا يولِّد ما يشابهه «لما فيه من **توليد ما لانهاية له**»، ولا «**يولّد ما خالفه**، لأنه قد يخلو من نظر فيما بعد، ولو كان مولّداً له»[١١]. وهو «لا يصحّ إلاّ مع **الشكّ** في المدلول»، أي أنه، بتعبير آخر «لا يصحّ مع العلم بالمدلول». لكن هذا لا يعني أنه «تجب **مجامعة الشك** له في المدلول»، بل يعني أنه «قد يصحّ مع **اعتقاد** المدلول، ومع **الظنّ** به»[١٢]. وهو هنا يميّز بين العلم والاعتقاد والظنّ. ويتجلّى هذا **التّمييز** في قوله إن «النّظر» لا يصحّ أن يجامعه ما يقتضي العلم بالمدلول، نحو أن ينظر ويعلم أنّه «يولّد العلم **بشيء مخصوص**، على **وجهٍ مخصوص**»[١٣].

والخلاصة أنّ النّظر لا يصحّ إلا إذا قارنَه تجويز «كون المدلول على الصّفة وأنه ليس عليها... وقد يحصل ذلك مع «**الشكّ**»، و«**الظنّ**» و«الاعتقاد» على جهة **التّبخيت**، ولا يصحّ ذلك مع **العلم** ولا مع الجهل الواقع بالشّبهة، لأن العالم والجاهل بهذا العلم والجهل **يتساويان** في أنّهما لا يجوّزان خلاف ما اعتقداه»[١٤].

والنّظر إذن يولِّد العلم ولا يولّد سواه[١٥]. و«العلم هو **المعنى** الذي **يقتضي سكونَ نفس العالم إلى ما تناولَه**، وبذلك ينفصل من غيره»[١٦]. و«الذي يدلّ على العلم أنّ الواحد منّا يجد نفسَه معتقداً للشيء، ساكنَ

النّفس إلى ما اعتقده، **ويفصل بين حاله كذلك وبين كونه مُبْخِتاً ظانّاً مقلِّداً**». و«هذا المعنى الذي يقتضي سكونَ النّفس يُسمّى **معرفةً**، كما يُسمّى علماً. . . ويُسمّى العلم **تبيّناً وتحقّقاً واستبصاراً**، إذا كان مستدرَكاً بعد شكّ. . . ويوصف بأنه **فهمٌ وفقه وفطنة**، إذا كان **علماً بمعنى الكلام** أو ما شاكله»[١٧]. ومن هنا لا يصح أن يكون العلمُ تقليداً ولا ظنّاً أو بخْتاً، كذلك لا يصح أن يكون العالِمُ مقلّداً أو مبْختاً، «لأنّ المبخت والمقلّد قد يعتقدان الشيّء على ما هو بهِ ولا يكونان عالمين»، وهذا يعني أن العلم ليس «اعتقاد الشيء على ما هو به»، كما يذهب بعضهم[١٨]، لكنه، مع ذلك «من جنس الاعتقاد»[١٩]، لأن الاعتقاد متى «تعلّق بالشيء على ما هو به، ووقع على وجهٍ يقتضي سكونَ النّفس، كان علماً. . . ومتى تعلّق بالشيء على ما ليس به، كان جهلاً»[٢٠]. ففي العلم، إذن، صفة زائدة على الاعتقاد «**تقتضي سكونَ النّفس**». وقد وُصف العلم «بأنه اعتقادٌ من حيث شُبِّه **بعَقْد الحبل وإحكامه**؛ ووصف العالم معتقداً من حيث كان العلم الذي به عَلِم اعتقاداً»[٢١]. ووصف المعتقِد بأنه معتقد «لأنه **عقَد بقلبهِ على ما اعتقده**»[٢٢].

وعلى هذا يقال إن «العلم صحيح»، أي أن «نفس العالم **تسكن** إلى ما علمت به، وأنه لا يجوز أن يرتابَ في ما علمه، ولا يلحقه فيه ما يلحق الظانّ والمبخت»[٢٣]، ولذلك ينصرف العالم في ما علمه «على الوجه الذي يقتضيه الاعتقاد»، يرى النار فيتوقّاها ويرى الأرض فيمشي عليها[٢٤]. وهكذا يصحّ القول إن «علامة صحة النظر كونُه يولّد العلم»[٢٥]، لكنه لا يولّد إلا إذا تعلّق بدليل[٢٦].

وكونُ النّظر يـولّد العلمَ، يتضمّن أنّ الخـبَر لا يولّـده[٢٧]. و«يختصّ النظر بأن يـولد مـا لا يصحّ وجـوده معه البتّـة، ويخالف بـذلك سـائر الأسباب التي لا تولّد إلاّ ما يُوجَد معها»[٢٨]، ومن حقه «أن يولّد العلم في ثانية» و«أن يولّد ما لا يصحّ أن يعلمَـه النّاظـر على التّفصيـل، قبل وجوده»[٢٩].

والنّـظر لا يمكن أن يوجبَ الجهـل أو يولِّـده. ذلـك «أن النّـظرَ من جميع الناظرين في دليل الشيء الواحد يقع على وجـهٍ واحد، فَيجـب أن لا يختلف ما يتولّد عنه. فإذا صحَّ أن يولّد لبعضهم العلم، فليجب أن يولّد مثله لسـائرهم. فلو كـان يولّـد لبعضهم الجهل لـوجَب أن يولّـد لسائرهم مثله. يبيّن ذلك أن الرَّمي من جميع الرّماة إذا وقع على سمْتٍ واحد، لم يختلف ما يتولّد عنه من الإصابـة»؛ فالنـظر «إنما يـولّد العلمَ فقط»[٣٠]. ولـو «كان النـظر يولّـد الجهـل، لم يكن بـين العلم والجهـل فَصْلٌ في ما يقتضي صحّتهما، لأنهما قد وقعا عن النّظروالاستـدلال» أو بتعبير آخر: لو كان النظر يولّد الجهل «لـوجب أن لا يُفصل بـين الحقّ والبـاطل، والمحقّ والمبـطل، من حيث يصحّ لكـل واحد منهـما التعلّق بنظرٍ يولّد له ما اعتقده ويتساويان في الـرّجوع إلى الـطريقة التي اقتضى النظر فيها الاعتقاد»[٣١].

ثم إن «اعتقاد الشيء على ما هو بـه، على جهـة التقليد، لا تسكن النفس إليـه، فبأن لا تسكن إلى الجهـل أولى». . خصـوصـاً «أن الحقّ يسلم من الانتقاض، وليس كذلك الباطل»[٣٢].

وإذا كان النّظر لا يـولّد الجهـل، فبالأحـرى أن لا يولّـد الشكّ ولا الـظنّ. ذلك أنّ الشـكّ ليس معنى ليجوز القـول إن النّظر يـولّده[٣٣].

وحتى لو عُدَّ معنىً، فإنّ كونَ «النّظر لا يولّد الجهل يقتضي أنّه لا يولّد الشكّ»[٣٤].

أمّا الظنّ فإنّ فيه «قبيحاً وحسناً، فلو ولّده لم يكن بأن يولّد الحسَنَ منه أولى بأن يولّد القبيح. وهذا يُوجِب أن في النّظر قبيحاً» ممّا قام الدّليلُ على فساده[٣٥].

وأما أن النّظر لا يولّد النّظر، فذلك عائدٌ إلى أنه لو كان يولّده «لوجَب أن يولّده حالاً بعد حال، فكان يجب إذا لم تنقطع أجزاء النّظر أن لا يجوز أن ينقطع العلم، وأن لا يخرج المستدِلّ من أن يكون عالِماً أبداً»[٣٦]. وهناك دليلٌ آخر هو «أنه لو ولّد النّظر النّظر لم يخل من أن يكون ما يتولّد عنه مثلَه أو مخالفه. فإن كان مثله، فيجب أن يوجد منه في وقتٍ واحد ما لا نهاية له، لأنّ كلّ واحدٍ منه يولّد في حاله مثلَه، وإن كان يولّد ما يخالفه. فقد كان يجب في من نظر في إثبات الأعراض، أن لا يمكنه من بعد أن لا ينظر في حدوثِها، وفي أنّ الجسم لا يخلو منها». وفساد ذلك ظاهر، ممّا يبطل هذا القول[٣٧]. وثمة دليلٌ آخر هو «أن من حق النّظر أن لا يولّد الشيء إلاّ وللمنظور فيه تعلّق بما يتعلّق به ذلك الشيء» لأن «من توليد النّظر في الدلالة العلم بالمدلول. وذلك لا يصحّ في النّظر لو ولَّد النّظرَ، فيجب أن لايصحّ أن يولّده»[٣٨]. وعلى هذا، فإن النّظر متى ولَّد، لا يولِّد إلا العلم. وحين لا يولِّد، فلعلّةٍ: لا يكون وقع على الوجه الذي يولّد، أو لا يكون السّبب قد حصَل على الوجه الذي يولِّد[٣٩]، أو لا يكون النّاظر قد فعل النّظر «على الوجه الذي يؤدّي إلى العلم»[٤٠].

ويعرض القاضي عبد الجبّار إلى «الشُّبَه» التي يثيرها أهل التّقليد

ضدَّ النّظر، وبما أنّها لا تدخل في مجال بحثنا، بشكل مباشر، فسأكتفي بإيراد نماذج من هذه الأسئلة التي تثار لتعجيز النّظر ومن الأجوبة عنها.

يقول، مثلاً، أهل التّقليد: لو سلّمنا أن النّظر يوجب العلم، فلا تجوز الثقة بصحّته كلّه، لأن دقّة الشيء وغموضه يقتضيان طول التفكير فيه، وهذا مما يضعف القوة، ويحول دون ما يطلبه، لأن آلة التفكير لا تعود قادرة على التوصل إلى المطلوب. ولهذا، لو صحّ النّظر، لما صحّ منه إلاّ «أوّلُه وما جلَّ منه، دون آخره وما لطف منه».

ويردّ القاضي عبد الجبار أن الوهنَ قد يخرج القلبَ من صحة وقوع النّظر أصلاً، لكن إذا بقيت قوّته «وصحّ أن يعتقد ويعلم، صحَّ أن ينظر». وصحّ أن يتولّد العلم ثانياً كما تولّد أوّلاً. والأصحّ أن يقال في هذا الاعتراض: «إن الإكثار من النّظر قد يسهّل التوصّل إلى الغامض، كما قد يوهن القوّة»[٤١].

ويقول أهل التقليد: قد يخطىء الوافرُ العقل، وهذا يقتضي جواز دخول الخطأ في العقل نفسه، لذلك لا تجوز الثقة بالنّظر.

والردّ هو أن وقوع الخطأ لا ينكر، لكنه «لا يؤثر في صحة العقل، كما لا يؤثر إقدام العاقل على القبيح لشهوةٍ غالبة عليه في صحة علمه بقبح ذلك». ولو صحّ الاعتراض لأدّى إلى عدم صحة أي فعل من أفعال العاقل. ولهذا فإنّ العقلَ ليس سبَب الخطأ[٤٢].

ويقول أهل التّقليد: العقل آلة النّظر، فنقصانه يؤثّر في صحته. ومن الثابت أنّ العقل في أكثر العقلاء يلحقه النقص، لذلك لا تجوز الثقة بالنّظر.

ويردّ القاضي عبد الجبّار أنّ «ما يلحق الآلة من النّقص يخرجها عن الصّفة التي لكونها عليها تصير آلة، فلذلك تخرج من كونها آلـة». وإذا كان النقص على خلاف ذلك، فلا يؤثّر فيها. ثم إن القول بأن نقصان الآلة يؤثّر في صحـة النظر يؤدي إلى القـول بأنـه يؤثر في «صحـة سائـر الأفعال المتعلّقة بالعقل. وهذا بيّن الفساد»[٤٣].

ويقول أهل التّقليد: كل ما غاب عن الحواس لا يُدرك بها، وبما أن الحواسّ أصل العقل، فإنّ ما غاب عنه لا يصحّ أن يُعلم به. وكلّ مـا يُعلم بالنّظر غائب، لذلك لا تجوز الثقة به.

والـردّ هو أنّ غيـاب الشيء يقتضي عدم رؤيتـه، إمّـا بـالبعـد وإمّـا بالحَجْب، وهذا يؤثّر في الرؤيـة، ولهذا كـان حالـه مفارقـاً لحال الشيء الحاضر. أما النّظر فعلى الضـدّ من ذلك، لأن من طبيعتـه أن يُعلَم به الغائب. ونحن نعلمُ «بصحة الفعل كونَ فـاعله قادراً، وإن لم يجـز أن يدرك بالعين كونُـه» كذلـك. ولا وجه للقـول بأن «النّـظر أضعف من الحـاسّة، لأنـه لا نسبة بينهـما في هذا البـاب، من حيث كـان يـولِّـد، والحاسة يدرك بها من غـير توليـد»[٤٤]. ثم إننا نميّـز بالعقـل «ما يـدرك بـالحـواس... ولـذلـك لا تتميّـز للبهـائم المـدركـاتُ حسب تميّـزهـا للعقلاء». فالعقل ليس أضعف من الحواس. فبه نعرف خـطأها وهـو «العيارُ عليها» ولذلك هو «المعتمد في المعارف»[٤٥].

ويقول أهل التّقليد، معتمدين على السّمع: لا حاجة إلى النّـظر في أصول الدين وفروعه، والضروريّ يغني عن النّظر والاستدلال، وهـذا مما تؤكد عليه الآية: «اليوم أكملت لكم دينكم»[٤٦].

والردّ هو أن العلم بتوحيد الله وعدله يجب أن يتقـدم العلم بصحة

كتابهِ وصدق قوله: «فلا يصحّ أن يُستدلّ بالكتاب على بطلان ما لا نعرف التوحيد والعدل إلا بهِ». وتشير هذه الآية إلى إكمال الدّين، وهي لا تبيّن بماذا أكمل. وقد يكون هذا الإكمال «بالنّص وبالاستدلال جميعاً». والمراد بذلك إذن هو أنّ اللّه «أكمل الشرائع لا الأمور العقليّة»[٤٧]. وهذا ما يُردّ به عندما يلجأ أهل التقليد إلى آياتٍ مماثلة[٤٨]، فهذه الآيات لا تدل على أن اللّه بيّن الأشياء بالنصّ فقط، بل «يجوز أن يكون مبيّناً لها بذلك، وبالاستدلال». وإذا لم يحمل الكتاب على ذلك، لا يصحّ، «لأنّه تعالى قد بيّن فيه وجوب النّظر»[٤٩].

وحين يقال: إن النبيّ كان، إذا سُئل عمّا لا يُوحى فيه، قال: ليس عندي فيه شيء، وانتظر نزول الوحي. وهذا مما يؤكد أنه «لم يسلك طريقة النظر البتّة» ممّا «يبين فساد النّظر» ـ حين يقال ذلك، يردّ القاضي عبد الجبار بقوله: قد يبين ذلك «أنّ النبيّ ﷺ كان لا ينظر في الشرعيات. فأمّا العقليّات فلو لم ينظر فيها، لما علم ما يقتضي كونه رسولاً. ولو لم يعلم ذلك، لما علم صحّة الوحي. وإذا صحّ أن ينظر الصحابة في الفروع، وإن لم يكن فيها نصّ، لم يمتنع أن يُنظَرفي ما سبيله النّظر، وإن كان ﷺ قد توقّف على الوحي»[٥٠].

وحين يُستدل بالقرآن على تحريم السؤال، أي تحريم النّظر، من الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء﴾[٥١]، يقول القاضي عبد الجبار إن هذه الآية نهت عن السؤال عن «أشياء» لا عن «جميع» الأشياء.

وحين يُستدلّ بأن اللّه هو، وحده، المختصّ بالعلم، من الآية:

﴿ويسألونك عن الرّوح، قل الرّوح من أمر ربّي﴾[٥٢]، يردّ القاضي عبد الجبار، إن ظاهر هذه الآية «يُوجب أن لا يعلم الإنسان شيئاً البتّة». وقد جاء في القرآن: ﴿وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلا﴾[٥٣]، مما يبيّن أن الإنسان أوتي «قليلاً» من العلم، وهذا يبطل ذلك الاستدلال[٥٤].

وإذا قال أهل التّقليد: يجب أن يُرجَع في كلّ ما يُختلف فيه ممّا عُلِمَ بالنظر، إلى اللّه، أي إلى نصّ الكتاب، استناداً إلى قوله تعالى: «وما اختلفتم فيه من شيءٍ فحكمه إلى اللّه». أجاب القاضي عبد الجبار، إن الأخذ بهذا الرأي يُوجب «إذا وقع الخلاف في نفس كتاب الله أن يُرجَع إلى نصٍّ سواه، وهذا يُوجب ما لا نهاية له». غير أن المراد بالآية هو أن «علمه عند الله دون غيره» والوصول إلى ذلك قد يكون بالنص أو بالقياس[٥٥]، أي بقرينة تدلّ على المراد. وهذا ما يوضحه في فهمه للآية: «وما يعلم تأويلَه إلاّ اللّه»[٥٦]، والتي يستدلّ بها أهل التّقليد على بطلان النّظر لأنه «مشتبه بالشبه»، وعلى أن اللّه هو، وحده، مختصٌّ بمعرفة الكتاب، إذ يقول: «لسنا نسلّم أنه تعالى خصّ نفسه بالعلم بذلك، لأنه تعالى لا يجوز أن ينزل كلاماً وخطاباً إلاّ وللمخاطَب طريقٌ إلى معرفته في الوجه الذي قصد إليه. ومتى دلّ ظاهره على الخطأ، فلا بدّ من أن يجعل له طريقاً إلى معرفة القرينة الدالّة على المراد...». وعدم قولنا بهذا يؤدّي إلى القول بوجوب «جواز التعمية والإلغاز عليه تعالى، ويقتضي ذلك بطلان الطّريق إلى معرفة الله سبحانه. ولولا أن الأمر كما قلناه، لم يكن لوصفه تعالى المحكم بأنه أمّ الكتاب، معنى»[٥٧]. ويستطرد القاضي عبد الجبار، قائلاً: «وكيف يجوز أن يقول تعالى لنبيه ﷺ: اتّبع ما أوحي

إليك»[٥٨]، وفي جملته ما لا يصحّ أن يُعرف معناه فيُتَّبع؟ وكيف يقول تعالى: «أولم يكفهم أنّا أنزلنا عليك الكتابَ يُتلى عليهم»[٥٩]، وفي جملته ما لا يصحّ أن يعرفوا معناه؟ وكيف يصحّ أن يَمتنّ عليهم بأنه خاطبهم بلسان العرب، وفي جملته ما لا فرق عندهم بينه وبين الزنجيّة في أنه لا يصحّ أن يعرفوا معناه؟ وكيف يجوز أن ينزل تعالى كلاماً، والغرض به الإيمان به، دون معرفة معناه؟ وهل ذلك إلا بمنزلة الإيمان بصوت الرعد وما شاكله؟[٦٠].

وينتهي إلى القول: «إن ذكر الآي والأخبار في هذا الباب لا يفيد، لأنّا قد بيّنا أنه لولا **صحة النّظر لم يفد الكتاب ولا السنّة**، ولما صحّ أن نعرف صحّتهما، فضلاً عن أن نتعلّق بهما في هذا الباب»[٦١].

ثم يحكم على من يترك النّظر بأنه يتركه «لخبرٍ يظنّه متواتراً ونقله صحيحاً، وليس كذلك. وقد يُقدّر في الخبر أن ترك التمسّك به خروجٌ من الدّين، فيؤثره على اعتقاد الحقّ. وقد يعدل عن ذلك استيحاشاً من مخالفة الجُلّ والجمهور ولا يعلم أن الحقّ لا يتغيّر بقلّة متّبعيه... وقد يترك النّظر تقليداً كما يعتقد الباطل لذلك. وقد يتركه لاعتقاده أنه لا فائدة فيه أو لأنّ في تركه راحة والعاقل قد يختارها على المشقة. وقد يتركه بغضاً لمن ينفيه ويعتقد فساده أو عداوةً لمن يقول بصحّته، أو ابتغاءً للرئاسة على من يقول بنفيه، أو إيثاراً لدخوله في جملة من ينفي النّظر أو لاعتقاده أن في السمع ما يدلّ على فساده، أو على جهة الإغفال له والتهاون بفعل ما يعرف وجوبه أو لاعتقاده أن كلّ مجتهدٍ مصيب في أصول الدين، أو حذراً من دخوله في جملة من يكفّره غيره، أو مساعدةً لمن يشتهي مساعدته من نُفاة النّظر، أو استعمالاً لما يعتقد

أنه أعودُ عليه من النّظر، أو مسبوقاً بفعله وعازماً أن يفعله من بعد، أو خيفةً من أن تلحقه حيرة في الدين وأنّ ترك النّظر أقرب إلى السّلامة، أو ظنّاً منه أنه يلزمه على ما اعتقده عن النّظر مثلُ ما هو فيتركه أو يترك ذلك لما يلحق **النّفس من المشقّة في مفارقة العادة**، أو لما يرى من مخالفة النظر بعضهم لبعض وأنه يلزم فيه ما يلزم في ما هو عليه»[٦٢].

وكان القاضي عبد الجبار قد بنى هذا كلّه على توكيده «فساد التّقليد»، وعلى أن «القول به يؤدّي إلى جحد الضرورة»[٦٣]. ويمثّل على ذلك بقوله: «إن تقليدَ من يقول بقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها. فيجب إما أن يُعتقد حدوثُها وقدمُها وذلك محال، أو يُخرج عن كلا الاعتقادين وذلك محال أيضاً. وكذلك القول في سائر المذاهب»[٦٤]. وليس للمقلد «أن يقول أقلّد أحدهما **لستر أو صلاح**، لأنّ كلا القائلين قد يختصّ بذلك، ولأنّ هذه الحالة لا تمنع من الخطأ ولا تحيله. وليس له أن يقول: أقلّد الأكثر في ذلك، وذلك لأن المحقّ قد يكون واحداً، والمبطل قد يكثر جمعُه، فيجب أن يعرف الحقّ بغير هذه الطّريقة، ثم يعرف متّبعوه هل هم قليلٌ أو كثير». ومن الجائز «أن يكون الحق في القليل»[٦٥].

وممّا «يدلّ على فساد التّقليد أنّ المقلّد لا يخلو من أن **يعلم أن المقلَّد محقّ، أم لا يعلمه**. فإن لم يعلمه **وجوّز كونَه مخطئاً لم يحلَّ له تقليده**، لأنه لا يأمن أن يكون **كاذباً** في الخبر عن ذلك، **وجاهلاً** في اعتقاده. وإن كان **عالماً بإصابة المقلَّد** لم يحلّ من أن يعلمه باضطرار وذلك محال، **أو بدليلٍ غير التّقليد وهو قولُنا**، أو **بالتقليد** فقط. فيجب في المقلِّد أن

لا يعلمَ ما يعتقده إلاّ بالتّقليد، وذلك يوجب إثبات مقلَّدين ومقلِّدين لا نهاية لهم»[٦٦].

«ومما يدلّ على فساد التّقليد أن المقلّد كما يجوز أن يصيب، فقد يجوز أن يخطىء، وليس في حِلْيته ولا في أحواله ما يقتضي كونَه مصيباً. فيجب كما لا يحلّ للإنسان أن يعتقد الشيء تبخيتاً لأنه لا يأمن كونَه خطأً، فكذلك القول في التّقليد. ويدل على ذلك أيضاً أنه تعالى، لم يبعث رسولاً إلاّ مع معجزٍ أظهره عليه. فلو كان التّقليد حقّاً لكان أولى من يحسن تقليده الرّسُل صلوات الله عليهم. وفي بطلان ذلك دلالة على أن **العملَ على النّظر**. ولولا صحة **النّظر** وأن العمل في تصرّف الحقّ عليه، لم يكن بين المعجز الواقع من الأنبياء صلوات الله عليهم، وبين أكلهم وشربهم وتصرّفهم فصلٌ، في أن الكلّ سواء، في أنه لا يؤدّي إلى معرفة نبوّتهم. بل كان يجب أن يكون إظهار المعجز عليهم في حكم الغيب، لأنّ معرفة صدقهم لا تفتقر إليه وإنما تفتقر إلى العلم بخبرهم ودعواهم، وذلك ظاهر الفساد»[٦٧].

ويوضح القاضي دليله هذا بالمثل التالي: «لو علمنا زيداً معتقداً لمذهبٍ من **غير جهته**، لجوّزناه **مخطئاً**. فإذا ادّعى كونه **محقّاً**، لم يتغيّر ما جوّزناه، لأنه قد يدّعي ما يعلم وما لا يعلم. ولو كان دعواه حقّاً، لكان **اعتقاده كمثل**. ولو كان اعتقاده حقّاً، لكانت **أفعالُه كمثل**. وذلك يوجب القطع على **أنّ كلّ أحدٍ مصيبٌ في ما يظهر منه من الأفعال قولاً واعتقاداً أو تصرّفاً**؛ وذلك ظاهر الفساد»[٦٨].

ويهذي أهل التقليد، كما يعبر القاضي عبد الجبار، بأن «إبليس قاسَ وأخطأ، فإذا أوجبَ ذلك فسادَ النّظر، لم يبق إلاّ التقليد». وهذا

غلط. «لأنّ من أخطأ تقليداً أكبر من أخطأ قياساً، فبأن يوجب ذلك فساد التّقليد أولى. ولأن خطأ المخطىء ليس بغيره في خطأ تلك الطريقة، لأنّ أوّل من جلسَ لو أخطأ لم يجب بذلك خطأ الجلوس من كلّ أحد. ومن الذي سلّم للقوم أن إبليس أول قايس؟ وقد كانت الملائكة تقيس وتصيب وتستدل، وإبليس نفسه قبل العصيان، قد استدلّ وأصاب»[٦٩].

ويقول أهل التّقليد إن تقليد العاميّ للعلماء جائزٌ وحَسَنٌ، وبناءً على ذلك، فإن كلّ تقليد لا بدّ من أن يكون حسناً.

والردّ على هذا القول هو أن العاميّ لم يحسُن منه التّقليد لكونه **قَبل قول العالم تقليداً**، بل لكونه قبله لعلمه، **دينيّاً**، أن ذلك حسَن. ولذلك فإن فعله ليس تقليداً **للقول**، وإنّما هو **اتّباعٌ لدلالته**، ولذلك «زال القدْحُ به». ولو كان التّقليد، بغير هذا المعنى «حقّاً لوجب تقليده تعالى، ولاستُغْني عن طريق البيان في ذلك، ولوجَب أن يقتصرَ ﷺ، أيضاً، على الدّعاوى دون إقامة البراهين. فإذا كان دعوى غيره تصحّح مذهبه، فهلّا حسُنَ من الإنسان أن يعتقد تبخيتاً ثم يخبر عن حال نفسه، فيصح اعتقاده لذلك؛ ولم صار بذلك أحقّ من سائر الأفعال؟ وقد ثبت أن الشيء **لا يتغيّر حالُه بالخبر عنه**، بل يجب أن يتعلّق الخبرُ به على ما هو عليه، وكيف يصحّ أن يصير الاعتقادُ حقّاً بالدعوى؟ وإذا لم يصحّ ذلك لم يمكن أن يقال بحسن التقليد».

وربّ قائل بالتّقليد استناداً إلى أن «المقلّد لا يجوز أن يخطىء لطريقة يذكُرها»، وفي هذه الحالة يجب النّظر في هذه الطّريقة، فإذا كانت تقتضي ما قاله، «كنّا متّبعين للدلالة»، أي أن التّقليد هنا لا يعود

تقليداً، وإنما يصبح «اتّباعاً للدلالة». أما القائل: «أسمّي **اتّباع الرسول تقليداً**»، فيخطىء في **العبارة**، وهو يخطىء في المعنى حين يقول: «يجب قبول قوله **لمكان دعواه فقط**». . . «والعجب أن الرّسل لم يُقبل قولها إلّا بإقامة البراهين، ويجوز عندهم قبول قول **الليث ومالك**، من **غير دلالة**»[٧٠].

الإمام الغزالي:

الفكر، وحدود العقل

يحدّد الإمام الغزالي الفكر بأنّه «إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة»[1]. ويتضح هذا المعنى بمقارنة التفكّر بما يسميه الغزالي التذكّر. فالتذكر هو الوقوف عند حدود المعرفتين، دون تجاوزهما إلى معرفة جديدة، ومن لا يطلب «المعرفة الثالثة لا يسمى ناظراً» أي متفكّراً. «فكل متفكّر فهو متذكّر، وليس كل متذكّر متفكّراً. وفائدة التذكار تكرار المعارف على القلب لترسخ ولا تنمحي عن القلب، وفائدة التفكّر تكثير العلم واستجلاب معرفة ليست حاصلة»[2]. ويصف الغزالي الفكر بأنه «زناد نور المعرفة»، وبأن نور المعرفة الذي ينبعث منه يغيّر القلب فيميل إلى ما لم يكن يميل إليه، ثم تنهض الأعضاء للعمل بمقتضى حال القلب. هكذا يمرّ الفكر في خمس درجات: التذكر وهو إحضار المعرفتين في القلب، التفكر وهو طلب المعرفة المقصودة منهما، حصول هذه المعرفة واستنارة القلب بها، تغيّر حال القلب، وأخيراً خدمة الجوارح للقلب بحسب ما يتجدد له من الحال[3].

ويحدد الغزالي مجاري الفكر، أي مجالاته أو موضوعاته، فيقول إنها تنحصر في «المعاملة التي بين العبد وبين الربّ تعالى. **فجميع أفكار العبد** إمّا أن تَتعلق بالعبد وصفاته وأحواله، وإمّا أن تتعلق بالمعبود

وصفاته وأفعاله». وما يتعلق بالانسان يكون إما نظراً في ما هو محبوب عند الله، أو في ما هو مكروه «**ولا حاجة إلى الفكر** في غير هذين القسمين». وما يتعلق بالله يكون اما «نظراً في ذاته وصفاته وأسمائه الحسنى» أو في «أفعاله وملكه وملكوته وجميع ما في السماوات والأرض وما بينهما»[٤]، والفكر في هذا القسم الأخير المتعلق بالله لا يؤدّي إلا إلى معرفة «نزرة حقيرة بالإضافة إلى ما عرفه جملة العلماء الأولياء»[٥]، وما يعرفه هؤلاء «قليل نزر حقير بالإضافة إلى ما عرفه الأنبياء» وما عرفه الأنبياء قليل بالإضافة إلى ما عرفه محمد نبيّنا ﷺ. وما عرفه الأنبياء كلّهم قليل بالإضافة إلى ما عرفته الملائكة المقربون كإسرافيل وجبريل وغيرهما. ثم جميع علوم الملائكة والجنّ والإنس، إذا أضيف إلى علم الله سبحانه وتعالى، لم يستحق أن يسمّى علماً، بل هو إلى أن يسمّى دَهَشاً وحيرة وقصوراً وعجزاً أقرب[٦].

ينقلنا الكلام على مجاري الفكر إلى تحديد معنى العلم، أو الثقافة، بمصطلحنا الحديث، وإلى تعيين حدود العلم. **ويعرّف الغزالي العلم بأنه «معرفة الشيء على ما هو به»، ويقول عنه إنه** «من صفات الله». وعلى هذا يؤكد أن «العلم لا يذمّ لعينه، وإنما يذم في حق العباد». ومعنى ذلك أن للعلم حدوداً يجب البقاء ضمنها، ولا يجوز تخطيها. ويوضح الغزالي هذه الحدود بأن يذكر الأسباب التي تدعو إلى ذمّ العلم، وهو يردّها إلى ثلاثة: «أن يضرّ صاحبه أو غيره، أو يضرّ صاحبه في غالب الأمر، أو يكون خوضاً في علم لا يفيد صاحبه فائدة علم «كتعلّم دقيق العلوم قبل جليلها، وخفيها قبل جليّها، وكالبحث عن الأسرار الإلهية»، التي «لم يستقل بها وبالوقوف على طرق بعضها إلا الأنبياء والأولياء، فيجب كفّ الناس عن البحث عنها، وردّهم إلى ما نطق به الشرع». ويستشهد **الغزالي**، تأييداً لما يذهب إليه، بما

يروى عن النبي من أنه مرّ برجل والناس مجتمعون عليه، فقال: ما هذا؟ فقالوا: رجل علّامة. فقال: بماذا؟ قالوا: بالشعر وأنساب العرب، فقال: «علم لا ينفع وجهل لا يضرّ». والعلم إذن هو كما جاء في الحديث: «إنما العلم آية محكمة أو سنّة قائمة أو فريضة عادلة». وكل علم غير هذا العلم يكون جهلاً[٧].

ويقسم الغزالي العلم، من حيث أنه «فريضة على كل مسلم»، بحسب الحديث النبوي إلى شرعيّ وغير شرعيّ. فالعلوم الشرعية «محمودة كلها» ولها «أصول وفروع ومقدمات ومتممات». فالأصول أربعة: القرآن والسنّة واجماع الأمة وآثار الصحابة. «والإجماع أصل من حيث أنه يدل على السنّة»، وكذلك آثار الصحابة. فقد «شاهدوا الوحي والتنزيل وأدركوا بقرائن الأحوال ما غاب عن غيرهم عيانه، وربما لا تحيط العبارات بما أدرك بالقرائن، فمن هذا الوجه رأى العلماء الاقتداء بهم والتمسّك بآثارهم». والفروع هي «ما فهم من هذه الأصول لا بموجب ألفاظها بل بمعان تنبه لها العقول، فاتّسع بسببها الفهم حتى فهم من اللفظ الملفوظ به، غيره». والمقدمات هي التي تجري مجرى الآلات، كعلم اللغة والنحو فإنهما آلة لعلم كتاب الله تعالى وسنة نبيّه... وليست اللغة والنحو من العلوم الشرعية في أنفسهما، ولكن يلزم الخوض فيهما بسبب الشرع، إذ جاءت هذه الشريعة بلغة العرب.. ومن الآلات علم كتابة الخط، إلا أن ذلك ليس ضرورياً، إذ كان رسول الله ﷺ أمّياً. ولو نصوّر استقلال الحفظ بجميع ما يسمع لاستغني عن الكتابة. والمتَمِّمات هي أولاً علم القرآن لفظاً ومعنى وأحكاماً، أي علم القراءات والتفسير والناسخ والمنسوخ والعام والخاص والنص والظاهر. وهي ثانياً علم الآثار والأخبار أي العلم «بالرجال وأسمائهم وأنسابهم وأسماء الصحابة

وصفاتهم والعلم بالعدالة في الرواة». والعلوم الشرعية «كلها من فروض الكفايات»[٨].

أما العلوم غير الشرعية فتنقسم إلى محمودة ومذمومة ومباحة. وكل ما «ترتبط به مصالح أمور الدنيا» فهي علوم محمودة، وهي إمّا فرض كفاية وإمّا فضيلة وليست بفريضة. و«كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب»، فهو فرض كفاية، أي يكفي أن يقوم به واحد لكي يسقط الفرض عن الآخرين. والحساب والفلاحة والحياكة **والسياسة** والحجامة والخياطة جميعها فروض كفاية. و«التعمق في دقائق الحساب وحقائق الطب» فضيلة لا فريضة، ذلك أن هذا التعمق «مما يُستغنى عنه» مع أنه «يفيد زيادة قوة». أما العلوم المذمومة فالسحر والطِّلَّسمات والشعبذة والتلبيسات، والمباحة هي «العلم بالأشعار التي لا سخف فيها وتواريخ الأخبار». «أما الفلسفة فليست علماً برأسها» وهي أربعة أجزاء «الهندسة والحساب وهما مباحان، **ولا يمنع عنهما إلا** من يخاف عليه أن يتجاوز بهما إلى علوم مذمومة، فإن أكثر الممارسين لهما قد خرجوا منهما إلى البدع»، ثم المنطق ويدخل في علم الكلام، والإلهيات، وهي داخلة في الكلام أيضاً، ولم ينفرد الفلاسفة فيها «بنمط آخر من العلم، بل انفردوا بمذاهب بعضها كفر وبعضها بدعة»، والطبيعيات و«بعضها مخالف للشرع والدين الحق، فهو **جهل وليس بعلم**... وبعضها بحث عن صفات الأجسام وخواصها وكيفية استحالتها وتغيّرها... **فلا حاجة إليها**». ولم تنشأ الحاجة إلى علم الكلام بحيث صار من «جملة الصناعات الواجبة، على الكفاية» إلا من أجل حراسة قلوب العوام عن تخييلات المبتدعة. خصوصاً أن القرآن والأخبار تشتمل على ما يشتمل عليه علم الكلام «من الأدلة التي يُنتفع

بها» والباقي منه فهو «إما مجادلة مذمومة وهي من البدع» وإما «مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترّهات وهذيانات تزدريها الطّباع وتمجّها الأسماع، وبعضها خوضٌ في ما لا يتعلق بالدين، ولم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الأول، وكان الخوض فيه بالكليّة من البدع»[٩].

وعلى هذا فإن العلم، بوصفه محموداً أو مذموماً، ثلاثة أقسام: قسم يُذم قليله وكثيره، وهو الذي لا يفيد في دين ولا دنيا وضرره أكثر من نفعه، كعلم السحر والطلسمات والنجوم، وقسم يُحمد قليله وكثيره وهو العلم «بالله وصفاته وأفعاله وسنته في خلقه وحكمته في ترتيب الآخرة على الدنيا» وهذا علم **يطلب لذاته**، ويطلب للتوصل به إلى سعادة الآخرة، وهو محمود إلى أقصى غايات الاستقصاء... حتى أن «بذل المقدور فيه إلى أقصى الجهد، قصور عن حدّ الواجب». والقسم الثالث هو ما «يحمد منه مقدار الكفاية، ولا يحمد الفاضل عليه، والاستقصاء فيه» كالطب والفلاحة والسياسة وغيرها من العلوم الداخلة في فروض الكفايات[١٠]. ومن هنا يؤكد الغزالي على وجوب «**التوقي من محدثات الأمور، وإن اتفق عليها الجمهور**»، فلا يجوز الاغترار «بإطباق الخلق على ما أحدث بعد الصحابة»، فالحقيقة التي لا يداخلها الشك هي «أن أعلم أهل الزمان وأقربهم إلى الحق أشبههم بالصحابة، وأعرفهم بطريق السلف»[١١].

وينتهي الغزالي إلى القول: «لا تكن بحاثاً عن علوم ذمها الشرع وزجر عنها، ولازم الاقتداء بالصحابة رضي الله عنهم، واقتصر على اتباع السنّة، فالسلامة في الاتباع والخطر في البحث عن الأشياء،

والاستقلال، ولا تكثر اللجج برأيك ومعقولك، ودليلك وبرهانك وزعمك أني أبحث عن الأشياء لأعرفها على ما هي عليه... واعلم أنه كما يطلع الطبيب الحاذق على أسرار في المعالجات يستبعدها من لا يعرفها، فكذلك الأنبياء أطباء القلوب والعلماء بأسباب الحياة الأخروية، فلا تحكم على سنّتهم بمعقولك، فتهلك... فيكفيك من منفعة العقل أن يهديك إلى صدق النبي ﷺ، ويفهمك موارد إشاراته، فاعزل العقل بعد ذلك عن التصرّف ولازم الاتباع، فلا تسلم إلا به»[١٢]، ذلك أن من يتشبه بالخلف يتدلّى بحبل الغرور، خصوصاً أن «كل ما ارتضاه السلف من العلوم قد تدرس، وما أكبّ الناس عليه فأكثره مبتدع ومحدث»[١٣].

نوجز آراء الغزالي في النقاط التالية:

أولاً: العقل محدود، واستخدامه مشروط بالقرآن والشرع. ونسبته إليهما كنسبة البصر إلى نور الشمس. كما أن العين لا ترى إلا في الضوء، فإن العقل كذلك لايرى إلا في ضوء القرآن والشرع.

ثانياً: الفكر هو استخدام العقل للوصول إلى المعرفة.

ثالثاً: مجال الفكر أو موضوعه إما أن يكون الإنسان في علاقته بالخلق، وإما أن يكون الخالق. من الناحية الأولى يبحث الفكر في ما يحبه الله للإنسان وفي ما يكرهه. ومن الناحية الثانية، يظل الفكر عاجزاً قاصراً. فالإنسان يعرف الله أقل مما يعرفه العالم أو الوليّ. وهذان يعرفان أقل مما يعرف الأنبياء، وهؤلاء يعرفون أقل مما يعرف النبي محمد، ومعرفة الأنبياء جميعاً دون معرفة الملائكة المقربين.

رابعاً: العلم لذاته محمود، لأنه من صفات الله. لكن علم

الإنسان يكون مذموماً أو محموداً: مذموماً إذا تناقض مع الشرع، أو إذا لم يكن مفيداً الفائدة التي يقرّرها الشرع ويدعو لها، ومحموداً إذا كان شرعياً. لذلك لا يطلب العلم لذاته إلا إذا كان علماً بالله. وما عداه فيطلب لفائدته في ما لا يتناقض مع الشرع.

خامساً: حتى العلم الذي لا يطلب لذاته والذي لا يتعارض مع الشرع إنما هو فرض كفاية، كالطبّ والفلاحة والسياسة. أي لا يجوز الاستقصاء فيه من جهة، ويكفي، من جهة ثانية، أن يقوم به واحد لكي يسقط عن الآخرين.

سادساً: العلم إذن هو العلم بالقديم أو بما يكون تفسيراً للقديم، أو بما لا يتعارض معه بل يكمله. ويترتب على ذلك أمران، الأول، رفض كل محدث وإن اتفق عليه الجمهور. والثاني هو أن العلم موجود في الماضي وأن أكثر الخلف علماً هم الأكثر شبهاً بالسلف.

سابعاً: الفكر هو الأصل. العلوم والأحوال والأعمال ثمرته. العمل يتبع الحال، والحال يتبع العلم، والعلم يتبع الفكر[١٤].

ثامناً: دور العقل أن يهدي إلى صدق النبي وإلى فهم سنته. وفي ما عدا ذلك يجب اطّراحه، ولزوم الاتباع. فالمعرفة أو الثقافة الحقيقية، حتى حين تكون عقلية، هي الثقافة الدينية وما يعرف في ضوئها وعلى هديها. العقل، بتعبير آخر، يكون شرعياً، أو لا يكون. وهكذا يكون مجال الفكر الظاهر لا الباطن، والمعلوم لا المجهول، والمخلوق لا الخالق.

الفارابي:

اللغة والمحدث

يقول الفارابي: «النّفس تتشوّق إلى الدلالة على ما لا تفي الإشارة بالدلالة عليه»، ومن هنا «تحصل الألفاظ الدالّة أولاً على ما في النّفس. وما في النّفس مثالات ومحاكاةٌ للتي خارج النّفس.. هي أشبه بالمعقولات التي في النّفس، من أن تشبه التي خارج النّفس»[1].

هكذا يعلّل الفارابي حدوثَ الألفاظ بحدوث ما لا تكفي الإشارة بالدلالة عليه، ولا يكون في اللّسان الموروث ألفاظٌ تدلّ عليه.

هذه الحاجة إلى حدوث الألفاظ، عبّر عنها بطريقة غير مباشرة أبو هاشم الجبّائي المعتزلي[2] بقوله: «إن كثيراً مما نقصد تحديده لا نجد فيه عبارة لغوية ملخصة لذلك المعنى، فنحتاج إلى ذكر أحكام تتعلّق به، وأحوالٍ ترجع إليه».

فالملّة، ويعني بها هنا الإسلام، «إذا جعلت إنسانية فهي متأخرة بالزمان عن الفلسفة». و«صناعة الكلام والفقه متأخرتان بالزّمان عنها وتابعتان لها». و«الفلسفة تتقدّم الملّة على مثال ما يتقدم بالزّمان المستعمل الآلاتِ، الآلات»... و«الملّة تتقدم الكلام والفقه على مثال ما يتقدّم الرئيس المستعمل للخادم الخادمَ، والمستعمل للآلة الآلةَ».

لكنّ الملّة تعلّم الأشياء النظريّة **بالتّخييل والإقناع**، وهما طريقان للتّعليم **لم يكن يعرف التابعون لها غيرهما**. وعلم الكلام يدافع عن الملّة ويعلّمها بهذين الطريقين. والإقناع يكون **بطرقٍ خطابية**، وعلماء الكلام يشاركون في ذلك **الجمهور**. ذلك أنهم يتحدثون عن أفكار وآراء وقضايا مشتركة. ولا يفارقون الجمهور إلا من حيث أنهم يستخدمون الجدلَ ويخدمون الملّة بالبراهين. إنهم يفارقون الجمهور بدرجة المعرفة لا بنوعها. ولذلك يمكن اعتبارهم من الخاصّة بالنسبة إلى جمهور الملّة، في حين أن الفيلسوف من الخاصّة، بالنسبة «إلى جميع الناس وإلى الأمم».

أمّا الفقيه، وإن تشبّه بالمتعقّل، فإنه «يستعمل المبادىء مقدمات مأخوذةً منقولةً عن واضع الملّة»، و«المتعقّل يستعمل المبادىء مقدّمات مشهورةً عند الجميع ومقدّمات حصلت **له بالتجربة**». والفقيه، إذن، شأن المتكلّم، من «الخواصّ، بالإضافة إلى ملّةٍ محدودة، والمتعقّل من الخاصّة بالإضافة إلى الجميع».

وهكذا فإن الفيلسوف هو، وحده، من «الخواصّ على الإطلاق» لأنه فيلسوف بإطلاق. وخاصية الفيلسوف إذن تكمن في تجاوز الجزئيّ إلى الكلّي، والمحدود إلى المطلق.

ولّما كان العوام والجمهور «أسبق في الزمان من الخواص»، فإن «المعارف المشتركة التي هي بادىء رأي الجميع، أسبق في الزمان من الصنائع العملية، ومن المعارف» التي تخصّ كلاًّ منها؛ فالعوام والجمهور يُفطرون، في مسكنهم المحدود، على «صور وخِلَق في أبدانهم محدودة، وتكون أبدانهم على كيفية وأمزجةٍ محدودة، وتكون أنفسهم معدّة

ومسدّدة نحو معارف وتصوّرات وتخيلات بمقادير محدودة في الكمية والكيفية، فتكون هذه أسهل عليهم من غيرها، وأن تنفعل انفعالاتٍ على أنحاءٍ ومقادير محدودة الكيفية والكمية».

والإنسان «من أول ما يُفطَر، ينهض ويتحرك نحو الشيء الذي تكون حركته إليه أسهل عليه بالفطرة»، «فتنهض نفسه إلى أن يعلم أو يفكر أو يتصوّر أو يتخيّل أو يتعقّل كل ما كان استعداده له بالفطرة أشدّ وأكثر». «وأول ما يفعل شيئاً من ذلك يفعل بقوّةٍ فيه بالفطرة، وبملكة طبيعية لا باعتياد له سابقٍ قبل ذلك ولا بصناعة. وإذا كرّر فعل شيء من نوع واحد مراراً كثيرة، حدثت له **مَلكة اعتيادية**، إمّا خلقيّة أو صناعيّة».

و«إذا احتاج أن يعرّف غيره ما في ضميره... استعمل **الإشارة** أوّلاً... ثم استعمل بعد ذلك **التّصويت**». ومن التصويت تنتج «الحروف والألفاظ الأول» وتكون «علاماتٍ **لمحسوساتٍ** يمكن أن يشار إليها، ولمعقولاتٍ تستند إلى محسوسات يمكن أن يشار إليها».

وهكذا «تحدث أوّلاً حروفُ الأمّة، وألفاظُها». وتكون نشأة اللّغة، بحسب هذه النظرة، **اصطلاحاً وتواطؤاً**.

وهذه الألفاظ الناشئة تكون «أوّلاً لما عرفوه **ببادىء** الرأي المشترك، **وما يُحسّ** من الأمور التي هي محسوسات مشتركة، ثم بعد ذلك **للأفعال** الكائنة عن قواهم التي هي لهم بالفطرة، ثم **للملكات** الحاصلة عن اعتياد تلك الأفعال من أخلاق أو صنائع، **وللأفعال الكائنة عنها** بعد أن حصلت ملكات عن اعتيادهم، ثم من بعد ذلك

لما تحصل لهم معرفته بالتجربة أولاً، ولما يُستنبَط عمّا حصلت معرفته بالتجربة من الأمور المشتركة لهم أجمعين».

وإذا درسنا وضع اللّغة العربية، قبل الإسلام، استناداً إلى هذه النّظرة، رأينا طغيان المحسوسات المشتركة التي تتشابه في معنى واحدٍ تشترك فيه، ورأينا، تبعاً لذلك، طغيان المعاني العامة المشتركة في الحياة الجاهلية. وطبيعي أن تكون الحياة الجاهلية فقيرةً بما يسميه الفارابي الأشخاص والأعيان، أي المحسوس الذي ليس صفة مشتركة، ولا يشابه شيئاً. ومن هنا كان الشعر الجاهلي، كاللّغة، جماعيّاً، قائماً على المعاني المشتركة العامّة، لا على المحسوس أو المعنى الخاص. وبعبارة ثانية كان الشعر الجاهليُّ نوعاً من ترتيبٍ للألفاظ يساوي ترتيب المعاني في النّفس الجاهلية. وهذا ما يفسّر، إلى حدٍّ ما، رتابة الشعر الجاهليّ.

وبما أن العلاقةَ أو طبيعة اللقاء بين المحسوس والنّفس، تتغيّر بتغيّر أحدهما، فإن تغيّر المكان أو تغيّر الإنسان يؤدّي، بالضرورة، إلى تغيّر العلاقة. ويفترض تغيّر العلاقة تغيّراً في المعاني، وتغيّراً في تسميتها أو التّعبير عنها. وهذا يؤدّي بدوره إلى تغيّرٍ في الألفاظ. وتتجلّى المرحلة الأولى من هذا «التغيّر» في التعبير بالمعنى «**بغير اسمه الذي جُعل له أولاً**» بحيث يُجعل «الاسم الذي كان لمعنىً ما، راتباً له، دالاً على ذاته، عبارةً **عن شيءٍ آخر** متى كان له به **تعلّق**، ولو كان يسيراً، إمّا **لشبهٍ بعيد** وإمّا **لغير ذلك**، من غير أن يجعل ذلك راتباً للثاني دالاً على ذاته». (ص ١٤١) وهكذا تنشأ الاستعارة والمجاز، أي تنشأ الخطابة والشعر. فالخطابة والشعر لغةٌ ثانية، أو لغةٌ «زائدةٌ» على اللّغة الأولى، غير أنهما جماعيّان مُشتركان للجمهور. ذلك أنهما يتألّفان من الألفاظ

التي ألفوها و«تعوّدُوا استعمالها». وهذا التعوّد يجعلُهم يرفضون «كل تشكيل للألفاظ غير التشكيل الذي تمكّن فيهم» و«كل ترتيب للأقاويل سوى ما اعتادوه». والألفاظ التي تمكّنت بتشكيلها وترتيبها، «على ألسنتهم وفي أنفسهم بالعادة» أخذاً عن أسلافهم، هي الفصيحة وهي لغتهم. وما خالفها خطأٌ أو أعجميّ.

وعلى هذا فإن الخطابة نشأت أوّلاً، والمعاني المعقولة الأولى «كلّها خطبيّة»، لأنها «كانت كلّها ببادىء الرأي». وربّما رافق نشوء الخطابة نشوء الشّعر، ولعلّه نشأ متأخّراً. ذلك أن المعاني الشعرية هي «مثالاتٌ وخيالاتٌ» تجعل هذه المثالات مفهومةً، أو تكون بديلاً لها. وربما فُسِّر التأخر في نشأة الشعر، بكون الشعر أكثر «ترتيباً ونظاماً» من الخطابة. ذلك أن زمن الخطابة هو «زمنُ النّطق»، أمّا زمنُ الشعر فهو «زمن الأوزان» ولهذه «رتبة وحسنُ تأليفٍ ونظامٍ بالإضافة إلى زمان النّطق» (ص ١٤٢).

وبما أن الخطابة والشعر «صناعتان عامّتان» فإن الاشتغال بهما أمرٌ مشتركٌ غايتُهُ معرفة «الأخبار عن الأمور السّابقة والحاضرة». ولهذا فإنّ من الطبيعيّ أن يكونَ «رواة الخطب ورواة الأشعار وحفّاظ الأخبار» فصحاء الأمّة وبلغاءَها، وحكماءها، ومدبّريها «والمرجوعَ إليهم».

لكن متى كثرت مادّة الخطابة والشعر لم يعد من الممكن حفظُها، ولهذا لا بدّ من وسيلة أخرى غير الرواية الشفويّة أو الحفظ، وهكذا **استنبطت الكتابة**. وبالكتابة أخذت المعاني تنتقل من مجال السّمع إلى مجال الفكر. هذا عدا أنّها كانت وسيلةً لتدوين ما يصعب حفظه، وما

يمكن أن يُنسى، وما يراد نقلُه من جيلٍ إلى جيل، وما يراد تعليمهُ لمن يُقيم في بلدٍ آخر.

وحين انتقلت اللغة العربية من الصّحراء إلى المدينة جابهت قضايا عديدة: كثرت أعيان المحسوسات، وأخذت المعاني المشتركة بالزّوال لدخول عناصر جديدة في الأمّة، وكثرت الحالات والأعراض، في الأشياء وفي النفوس، مما لا اسْمَ له. وانقسم الناسُ إلى فئتين: فئة تتمسّك باللغة كما هي، أي بفصاحتها الفطرية، فأخذت تجمع الألفاظ وتتعلّمها من «سكّان البراري»... الذين حصّنوا «نفوسَهم عن تخيّل حروف سائر الأمم وألفاظهم، وألسنتهم عن النّطق بها» (ص ١٤٦) وبخاصّةٍ «من كان في أوسط بلادهم ومن أشدّهم توحّشاً وجفاءً وأبعدهم إذعاناً وانقياداً، وهم قيس وتميم وأسد وطيّ ثم هُذيْل» (ص ١٤٧) فهؤلاء معظمُ من نقل عنهم «لسانُ العرب». أمّا الفئة الثانية فأخذت تتمسّك بالحياة الناشئة والأشياء والأحداث المتولّدة عنها، ولذلك أخذت على العكس تبتعدُ عن ألْفاظ الأعراب، و«تولّد» ألفاظاً جديدة. وساعد الصّراع الجنسيّ ـ السياسيّ على تعميق الصّراع اللغويّ. فازدادَ، لدى الفئة الأولى، التعلّق بالفصاحة حتى كادت أن تنفصلَ عن الحياة لأنها كانت تعتقد أن كلّ تغييرٍ في الفصاحة وأسسها مساسٌ بالقرآن ذاته. ولهذا تمسّكت بالأصول والتّقليد ورفضت كل مُحدَث. وهي، في الحقيقة، لم ترفض المحدث بذاته ولذاته، وإنما رفضته لما ينطوي عليه من دلالة، أو لما يرمز إليه، وينتج عنه. ولم تتمسّك هذه الفئة بالبداوة للبداوة بذاتها، بل لما ترمز إليه ـ أي للفصاحة التي تضمن اللّغة، وتصون القرآن. وكذلك يمكن القول في الفئة الثانية إنها لم تتمسّك بالمحدث كرهاً بالقديم، بل استجابةً لحياةٍ تحياها.

غير أن الخطابة والشعر في رأي الفارابي «صناعتان عاميّتان» لاتفيان بما تطمح إليه النفوس. فهما تتحدّثان عن الأمور المحسوسة المشتركة الظاهرة، والنفوس تتوق إلى معرفة «**أسباب الأمور المحسوسة**» أو «عللها».

وتُستخدم في البحث عن هذه العلل «الطرق الخطبيّة» أوّلاً، ثم يرقى البحث قليلاً فتستخدم «الطرق الجدليّة». ثم يتضح أن الطرق الجدليّة لا تكفي لحصول اليقين، فيُلجأ إلى «الطرق التعاليميّة اليقينية»، أي إلى الفلسفة النظريّة، البرهانية. وهكذا تتميز الطّرق في التعليم: «فالتعليم الخاصّ هو بالطرق البرهانية فقط، والمشترك الذي هو العام فهو بالطرق الجدلية أو بالخطبية أو بالشعريّة. غير أنّ الخطبيّة والشعرية هما أحرى أن تُستعملا في تعليم الجمهور ما قد استقرّ الرأي فيه ويصحّ بالبرهان من الأشياء النظرية والعملية». (ص ١٥٢).

وهنا تنشأ مشكلة الصلّة بين الملّة والفلسفة. ويتحدث الفارابي عن هذه الصّلة في الفصل الرابع والعشرين من «كتاب الحروف» حديثاً ينطوي على كثيرٍ من الغموض، لكنّه يؤكّد وقوفه المطلق إلى جانب الفلسفة أي وقوفه إلى جانب المحدث. ويبدأ الفارابي بحثه بعدّة فروضٍ نظرية، تنطبق دون أن يلمح إلى ذلك، على الملّة الإسلامية:

الفرضية الأولى أن تكون «الملّة تابعةً للفلسفة التي كملت... على الترتيب الذي اقتضينا، أي برهانية يقينية» وحينئذٍ تكون «ملّة صحيحة» في غاية الجودة.

والفرضية الثانية أن تكون «الفلسفة لم تصر بعد برهانية يقينيّةً في غاية الجودة» بحيث تمتلىء «بالآراء الكاذبة» وتكون «فلسفةً مظنونةً أو مموّهةً»، وحينئذٍ لا بدّ من أن تقع في الملّة التّابعة لها «آراء كاذبة كثيرة». الملّة في الحالة الأولى تكون «صحيحةً»، وفي الحالة الثانية تكون «فاسدة»، وهي في الحالين «تحدث بعد الفلسفة» يقينيّةً كانت، أو مظنونة.

والفرضية الثالثة أن تكون الملّة منقولة والفلسفة منقولةً: أي أن «تنقل الملّة» من الأمّة التي تدين بها إلى أمّة أخرى، أو أن تؤخذ «ملّةٌ كانت لأمّةٍ» فتُصلَح، ويُزادُ فيها أو يُنقص منها، أو تغيّر تغييراً آخر وتُجعل «لأمّةٍ أخرى»، وحينئذٍ يمكن «أن تحدث الملّة فيهم قبل أن تحصل الفلسفة، وقبل أن يحصل الجدل». ويمكن كذلك أن تحدث فيهم الفلسفة المنقولة إليهم عن قوم آخرين، «بعد الملّة المنقولة إليهم».

وفي حال وقوع الفرضية الأولى، أي كون «الملّة تابعةً لفلسفةٍ كاملة»، ولم يعبّر عن أمورها **النّظرية** بألفاظ الفلسفة، بل «أخذت مثالاتها» بدلاً منها، جزئيّاً أو كلّياً، ونقلت إلى أمّةٍ أخرى لا تعرف أنها «تابعة لفلسفة ولا أنّ ما فيها مثالاتٌ لأمور نظرية صحّت في الفلسفة ببراهين يقينيّة» ثم نُقِلت إلى هذه الأمّة الفلسفة التي تتبعها الملّة، فقد يحصل تناقضٌ بينهما: الملّة ترفض الفلسفة، والفلسفة ترفض الملّة، إذا لم يعلم أهلُها أنها «مثالاتٌ لما في الفلسفة». وحين يعلمون لا يعودون يعاندونها، لكن «أهل الملّة يعاندون أهل تلك الفلسفة»، وتطرح الفلسفة ويُنبذ أهلُها؛ وربّما اضطرّ، حينئذٍ، أهل الفلسفة إلى «معاندة

أهل الملّة طلباً لسلامة أهل الفلسفة». ويحرصون على أن لا يعاندوا «الملّة نفسها» بل «ظنَّ أهلها في أنّ الملّة مضادّة للفلسفة»، ويجتهدون في أن يزيلوا هذا الظنّ وذلك بإفهامهم أنّ الملّة هي «مثالات» الفلسفة.

وفي حال وقوع الفرضية الثانية، أي «إذا كانت الملّة تابعةً «لفلسفةٍ» هي فلسفة فاسدة، ثم نقلت إليهم بعد ذلك الفلسفة الصحيحة البرهانيّة، كانت الفلسفة معاندة لتلك الملّة من كل الجهات، وكانت الملّة معاندة بالكليّة للفلسفة». (ص ١٥٥) ويشير الفارابي هنا إلى أن الجدلَ حين ينقل إلى «أمّة لها ملّة مستقرّة ممكّنة» فإنه يضرّ هذه الملّة، «ويهوّنها في نفوس المعتقدين لها». ولذلك يمنع القيّمون على الملّة، الجدلَ «أشدّ المنع».

ويرجع الفارابي سبب النّهي عن الفلسفة لأمرين:

١ ـ إمّا لأن الأمّة الناهية «ليس سبيلها أن تُعلَّم صريحَ الحقّ ولا الأمور النظرية كما هي، بل يكون سبيلها بحسب فِطَر أهلها، أو بحسب الغرض فيها أو منها أن لا تطّلع على الحقّ نفسه، بل إنما تؤدَّب بمثالات الحقّ فقط، أو كانت الأمة أمّةً سبيلها أن تؤدّب بالأفعال والأعمال والأشياء العملية فقط، لا بالأمور النظرية».

٢ ـ «وإمّا لأن الملّة التي أتي بها كانت فاسدة جاهلية لم يلتمس بها السعادة لهم، بل يلتمس واضعها سعادة ذاته، وأراد أن يستعملها في ما يسعد هو به فقط دونهم، فخشي أن تقف الأمّة على فسادها وفساد ما التمس تمكينه في نفوسهم متى أطلق لهم النظر في الفلسفة». (ص ١٥٦).

وينتهي الفارابي إلى القول بأن الملّة التي تعاند الفلسفة تكون صناعة الكلام فيها معاندة للفلسفة، «وأهلُها يكونون معاندين لأهليها».

وبـيّنَ أنّ حـدوث الملّة يقتضي حـدوثَ ألفـاظٍ تعـبّر عنهـا، وعن شرائِعهـا. ويلجـأ واضـع الملّة في اخـتراع الأسـماء الجـديـدة المـوافقـة للشرائـع الجديـدة إلى أحـد أمـرين: ١) إمـا أن يخـترع أسـماء لم تكن معروفة من قبل، ٢) وإمّا أن «ينقـل إليها أسـماء أقرب الأشيـاء» شبهاً بها، أي «بالشرائع التي وضعها». (ص ١٥٧).

ابن تيمية:

الفكر، بدعةً

- ١ -

قد يكون ابن تيميّة أقوى من نَظّر لنفي المُحدَث، عِبْرَ رَدّهِ على الابتداع وهو يوصف بأنه «سَيْف السنّة المسلول على المبتدعين»[١]. وفي كتابه «درء تعارض العقل والنّقل» يردّ على من يسميهم «المبتدعة». يبدأ ابن تيميّة رَدّه بأن يعرض «القانون الكلّي» عندهم، كما سمّاه[٢]. ويلخصه كما يلي: «إذا تعارضت الأدلّة السمعيّة والعقليّة، أو السّمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقليّة والقواطع العقليّة، أو نحو ذلك من العبارات، فإمّا أن يُجمَع بينهما وهو محال لأنه جمعٌ بين النقيضين، وإمّا أن يُردّا جميعاً، وإمّا أن يُقدَّم السمع وهو محال، لأنّ العقل أصل النّقل فلو قدّمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه فكان تقديم النقل قدحاً في النّقل والعقل جميعاً، فوجَب تقديم العقل، ثم النّقل إمّا أن يتأوّل وإمّا أن يُفوّض، وأما إذا تعارض تعارض الضدّين امتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعهما»[٣].

ويرى ابن تيميّة أنّ الرّازي[٤] قال بهذا القانون، هو وأتباعه، وأنّ الغزالي نفسه، أدلى به في كتابه «قانون التأويل»[٥]. ومن المبتدعين، في

رأيه كذلك: الخوارج[٦] والوعيدية[٧]، والمرجئة[٨]، والإماميّة[٩]. لكن البدعة عند هؤلاء تختلف عنها عند الفلاسفة والجهميّة[١٠]، فهي عندهم مبنيّةٌ على فهمهم الفاسد للنّصوص أو تصديقهم النقل الكاذب عن الرّسول[١١]. أمّا عندَ الفلاسفة والجهمية فمبنيّة «على ما يقرّون هم بأنه مخالفٌ للمعروف من كلام الأنبياء»[١٢]. والمبتدعون جميعاً «يجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنّوا أنّ عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تَبعاً له، فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه»[١٣].

ومن المبتدعين من يفضّل «الفيلسوف الكامل على النبيّ»[١٤]، ومنهم من يفضّل «الولي الكامل على النبي»[١٥]. ويرى المبتدعون أنّ ما أخبره الأنبياء عن اللّه إنما «قصدوا به التّخييل دون التّحقيق»[١٦]. ويلخّص ابن تيميّة آراء المبتدعين، بعامّة، فيقول: «وجماع الأمر أنّ الأدلّة نوعان: شرعية وعقليّة. فالمدّعون لمعرفة **الإلهيّات بعقولهم**، من **المنتسبين إلى الحكمة والكلام والعقليات** يقول من يخالف نصوصَ الأنبياء، منهم: إن **الأنبياء لم يعرفوا الحق الذي عرفناه، أو يقولون: عرفوه ولم يبيّنوه للخلق كما بيّناه، بل تكلّموا بما يخالفه من غير بيانٍ منهم**. والمدّعون للسنّة والشريعة واتّباع السّلف من الجهّال بمعاني نصوص الأنبياء يقولون: إن الأنبياء والسّلف الذين اتبعوا الأنبياء لم يعرفوا معاني هذه النصوص التي قالوها والتي بلّغوها عن الله، أو إنّ الأنبياء عرفوا معانيها ولم يبيّنوا مرادهم للناس؛ فهؤلاء الطوائف قد يقولون: نحن عرفنا الحقّ بعقولنا، ثم اجتهدنا في حمل كلام الأنبياء على ما يوافق مدلول العقل، وفائدة إنزال هذه المتشابهات المشكلات اجتهاد الناس في أن يعرفوا الحقّ بعقولهم، ثم يجتهدوا في تأويل كلام

الأنبياء الذين لم يبيّنوا به مرادهم، أو إنا عرفنا الحق بعقولنا وهذه النصوص لم تعرف الأنبياء معناها، كما لم يعرفوا وقت السّاعة، ولكن أُمرنا بتلاوتها من غير تدبّر لها ولا فهمٍ لمعانيها. أو يقولون: بل هذه الأمور لا تُعرف بعقلٍ ولا نقل، بل نحن منهيون عن معرفة العقليات وعن فهم السمعيّات، وإن الأنبياء وأتباعهم لا يعرفون العقليّات ولا يفهمون السّمعيّات»[١٧].

والأساس الأول الذي ينطلق منه ابن تيميّة للردّ على المبتدعين هو وضوح الرسالة التي جاء بها النبيّ. فهو قد «**بلّغ البلاغ المبين**»[١٨]. وإذا كانت هناك ألفاظٌ وردت في القرآن والحديث يزعم المبتدعون أنّها تحتاج إلى التأويل، أي إلى صَرْفها عن ظاهرها، «فلا بدّ أن يكون الرّسولُ قد بيّن مراده» بهذه الألفاظ في أمكنةٍ أخرى من رسالته. ذلك أنه لا يجوز أن يتكلّم كلاماً بمدلولٍ باطل ولا يجوز أن يريد من الناس أن يفهموا من كلامه ما لم يقصده. فما قاله مبينٌ، به هدَى الناس، وبه أخرجهم من الظلام إلى النّور، ومن الباطل إلى الحقّ. «والرسول أعلم الخلق بالحقّ، وأقدر الناس على **بيان الحقّ**... وهذا يوجب أن يكون بيانه للحق أكمل من بيان كلّ أحد»[١٩]. كيف يصح إذن زعم المبتدعين بأنهم هم الذين يوضحون ما قصده الرسول حقّاً، كأنه كان عاجزاً عن هذا الإيضاح؟ وكأنهم أكثر حرصاً منه على هدي الناس؟[٢٠]

وتنشأ عن مسألة الوضوح مسألة أخرى تتّصل بكيفية مخاطبة الذين لا يعرفون العربيّة. ويقرّ ابن تيميّة هنا ثلاثة أمور مترابطة هي في الواقع واحد:

١ ـ «مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم، إذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة». لكن الأئمة كرهوا ذلك «إذا لم يُحْتَجْ إليه»؛ ويدعم هذا بما روي عن النبي من أنه قال لأمّ خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص، وكانت صغيرة فولدت بأرض الحبشة لأن أباها كان من المهاجرين إليها: «يا أم خالد، هذا سنا»، أي هذا حسن. وكانت هي من أهل اللغة الحبشية، وسنا بالحبشية تعني حسن.

٢ ـ ترجمةُ القرآن والحديث لمن لا يقدر أن يَتفهّمهما إلّا بالترجمة.

٣ ـ ترجمة ما يحتاج إليه المسلم من كتب الأمم الأخرى، إلى اللغة العربية. وهذا مما أمر به النبيّ زيد بن ثابت أن يتعلّم كتاب اليهود ليقرأ له ويكتب له ذلك[٢١].

السنّة إذن، أي «السّلف والأئمة» لم تذم الكلام لما فيه من الاصطلاحات المولّدة، وإنما ذمّته للمعاني الباطلة التي يتضمّنها، والتي تخالف ما جاء به الكتاب والسنّة، فتثبت ما ينفيانه، وتنفي ما يثبتانه. أما إذا وافقت معاني هذه الألفاظ[٢٢] «المعاني الصحيحة الثابتة في الكتاب والسنّة»، واستخدمت في مخاطبة الذين يفهمون بهذه الألفاظ لتبيان ما قصده الكتاب والسنّة، فإن ذلك يكون «عظيم المنفعة»[٢٣]. فالأصل إذن، هو معرفة المعاني الثابتة في الكتاب والسنّة، واستخدام هذه الألفاظ للتعبير عن هذه المعاني؛ وهذا على النقيض ممّا يفعله أصحاب هذه الألفاظ، إذ أنّهم يعتبرون معانيها الأصليّة أساساً ثم يقيسون بها الكتاب والسنّة أو يفسّرون ما جاء فيهما انطلاقاً من هذه المعاني، أو يتحاكمون إليها، من دون الكتاب والسنّة.

فالكتاب والسنّة هما الحكم الأوّل والأخير، وكلّ من يتحاكم إلى غيرهما، ضالٌّ «وإن زعم أنه يريد التوفيق بين الأدلة الشرعيّة وبين ما يسميه هو عقليات من الأمور المأخوذة عن بعض الطواغيت من المُشْرِكين وأهل الكتاب»[٢٤].

و«كلّ من لم يقرّ بما جاء به الرسول فهو كافر، سواءٌ **اعتقد كذبه** أو استكبر عن الإيمان به، أو أعرض عنه اتّباعاً لما يهواه، أو **ارتاب** في ما جاء به؛ فكل مكذّبٍ بما جاء به فهو كافر، وقد يكون كافراً من لا يكذّبه، إذا لم يؤمن به»[٢٥].

ومنشأ الضّلال في نظر ابن تيميّة هو الإعراضُ عن الكتاب والسنّة. ذلك أنّ هذا الإعراض يؤدّي إلى طلب الحقّ في مصادر أخرى غيرهما. ويؤدّي من ثمّ إلى إحداث أو ابتداع ألفاظٍ بدلالاتٍ تتناقضُ مع دلالات الكتاب والسنّة، وإلى استخدام هذه الألفاظ ودلالاتها في بحث الأصول الدينيّة. وهكذا يبتعد هؤلاء المبتدعون عن معاني الكتاب والسنّة، فيضلّون ويُضِلّون. والقاعدة الهادية هي اعتبار الكتاب والسنّة إماماً وفرقاناً يجب اتّباعه، نفياً في النفي وإثباتاً في الإثبات؛ وهي، كذلك، الامتناع عن إطلاق «العبارات المحدثة المجملة المتشابهة» نفياً وإثباتاً، بحيث لا يطلق اللّفظُ ولا يُنفى إلّا بعد تفهم القصد منه، في ضوء الكتاب والسنّة، فيُثبَتُ الحقّ فيه، ويُنفى الباطل. إنّ كلام الله ورسوله «حقّ يجب قبولُه وإن لم يُفهَم معناه» لأنّه معصوم، أما الكلام غير المعصوم فلا «يجب قبوله حتى يُفهَم معناه»[٢٦]. «وأمّا المختلفون في الكتاب المخالفون له المتّفقون على مفارقته، فتجعل كل طائفةٍ ما أصّلته من أصول دينها الذي ابتدعته هو

الإمام الذي يجب اتباعه، وتجعل ما خالف ذلك من نصوص الكتاب والسنّة من المجملات والمتشابهات التي لا يجوز اتباعها، بل يتعيّن حملُها على ما وافق أصلهم الذي ابتدعوه، أو الإعراض عنها وترك التدبّر لها»[٢٧].

وينتقل ابن تيمية إلى القول:

«والبدع مشتقة من الكفر» فمن يعارض الكتاب والسنّة بآراء العقل أو الرجال الذين يقدّمون العقل، فإنّ قوله يكون مشتقاً من «أقوال هؤلاء الضُلاّل»[٢٨].

وهؤلاء «الذين يعارضون الكتاب والسنّة بما يسمونه عقلياتٍ من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك، إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبِهة مُجْمَلة، تحتمل معاني متعدّدة، ويكون ما فيها من الاشتباه لفظاً ومعنىً يوجب تناولَها لحقٍّ وباطل. فبما فيها من الحقّ، يُقْبَلُ ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء (. . .) وهذا منشأ ضلال من ضلّ من الأمم قبلنا، وهو منشأ البدع؛ فإنّ البدعة لو كانت باطلاً محضاً لظهرت وبانت وما قُبلت؛ ولو كانت حقّاً محضاً لا شوب فيها لكانت موافقةً للسنّة، فإن السنّة لا تناقض حقّاً محضاً لا باطل فيه، ولكن البدعة تشتمل على حقٍّ وباطل»[٢٩].

ولهذا فإن البدعة ليست في مجرّد الحدوث، سواءٌ كان الحدوث لفظاً أو شيئاً، وإنما هي في فساد المعنى الذي يشتمل عليه الحدوث. فعلم الكلام، مثلاً، لم يذمّه الأئمة «لحدوث ألفاظه» بل ذمّوه «لاشتماله على معانٍ باطلة مخالفة للكتاب والسنّة (. . .) وكل ما خالف الكتاب

والسنّة فهو باطلٌ قطعاً»[٣٠]، **ذلك أنّ المعاني «الصحيحة ثابتةٌ فيها»**.

ومن هنا فإن «كلّ من دعا إلى شيءٍ من الدّين بلا أصل من كتاب الله وسنة رسوله فقد دعا إلى بدعةٍ وضلالة»[٣١]. وكل من دعا إلى ما يوافق النصوص الدينيّة، فقد دعا إلى شيءٍ حسن. ولهذا يقول الشافعي: «البدعة بدعتان؛ بدعة خالفت كتاباً أو سنّة أو إجماعاً أو أثراً عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ، فهذه بدعة ضلالة، وبدعة لم تخالف شيئاً من ذلك، فهذه قد تكون حسنة، لقول عمر: نعمت البدعة هذه»[٣٢]. **فالدين «مبني على اتباع** كتاب الله وسنّة رسوله **وما اتّفقت عليه الأمّة**، فهذه الثلاثة هي أصول معصومة»[٣٣]. وشَرْطُ اللّفظ إذن أن يكون «منقولاً» «مأثوراً»، وأن «يكون معناه معقولاً»، أي واضح المعنى. فاللفظ المنقول المأثور تحصل به الألفة، والمعروف تحصل به المعرفة. أمّا اللّفظ غير المنقول وغير المأثور، اللّفظ المبتدع المجمل المشتبه، فإنه يوقع «الاشتباه والاختلاف والفتنة»[٣٤] وهذا ما يوضحه حديث للإمام مالك: «إذا قلّ العلم ظهر الجفاء، وإذا قلّت الآثار كثرت الأهواء»[٣٥]. ذلك أنّ الألفاظ المبتدعة المشتبهة تحتمل معاني كثيرة، وقلّما يبيّن أصحابها ما يقصدونه منها، بل يتركونها كما هي. وهم قد يتذرّعون بكلام الله نفسه قائلين إن هذا الكلام «يحتمل وجوهاً كثيرة» والله لم «يبين مراده منه»، وهذا زعم باطل، لأنّ الله بيّن كلامه «غاية البيان»[٣٦]. وفي هذا الصّدد يُشار إلى أن الآيات التي ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعلم تأويلها غيره، «إنما نفى عن غيره علم تأويلها لا علم تفسيرها ومعناها»[٣٧]. فحين سئل الإمام مالك عن الآية: «الرحمن على العرش استوى» (طه: ٥)، كيف استوى؟ أجاب: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب،

والسؤال عنه بدعة»[٣٨]، فالاستواء من التفسير وهو معلومٌ بيّنه الله ورسوله، أمّا كيفيته فمجهولة. والكيف المجهول هو من التأويل الذي لا يعلمه إلّا اللّه.

الفصل الثاني

الفكر المستعاد أو «عصر النهضة»

١ ـ الفكر، تقليداً:

ـ محمد بن عبد الوهاب (الوهابيّة)

٢ ـ الفكر، توفيقاً:

ـ محمد عبده

ـ رشيد رضا

ـ الكواكبي

محمد بن عبد الوهاب:
الفكر، تقليداً

- ١ -

التّوحيدُ هو الأساسُ الذي تقوم عليه آراء الإمام محمد بن عبد الوهّاب؛ هو البؤرةُ التي تنطلقُ منها، والمدارُ الذي تتحرّك فيه. لذلك لا بدّ، لكي نفهم النّظرة الوهّابية إلى الإنسان والعالم، من أن نفهم، بادىء بدء، نظرتها إلى التّوحيد، ونعرفَ، بالتالي، ما يقتضيه، في منظورها، أو ما يوجبه.

- ٢ -

التّوحيدُ، كما ترى هذه النّظرة، هو أن نعلَم أنّ الله يتفرّد بصفات الكمال المُطلق، وأن نعترفَ بهذا التفرّد، ونُفْرِدَه وحده بالعبادة. إنه، إذن، يتضمّن توحيدَ أسماء اللّه وصفاته، وتوحيدَ الرّبوبيّة، وتوحيدَ العبادة: نُثْبتُ ما أثبتَه اللّه لنفسه من الأسماء والصّفات الواردة في الكتاب والسنّة، بمعانيها وأحكامها، لا ننفي ولا نُعطّل ولا نُحرّف شيئاً منها. وننفي، تِبْعاً لذلك، ما نفاه اللّه عن نفسه، معتقدين أنّه وحده الخالِق الرّازِق المدبِّر.

هكذا يتمّ لنا الإيمانُ بأنّ التّوحيدَ أصل الأصول، وأساس الأعمالِ، وبأنّه حَقُّ اللّه الواجبُ على البشَر، وبأنّ المقصودَ الجوهريّ من دعوة الرُّسُل كلّهم، إنما هو الدّعوة إليه.

استناداً إلى هذا المعنى، تكونُ الأقوال والأعمال الإنسانية، الظّاهرة والباطنة، مرتبطةً به، كمالاً وقبولاً. بِقَدْر ما يَكْمُلُ ويتمّ، تَكْمُلُ هيَ وتَتِمّ، وتنال قبولاً عند الله. إنّ لمن آمنَ بالتّوحيد هذا الإيمانَ، الهُدَى الكاملَ والأمنَ الكاملَ في الدّنيا والآخرة. إذ لا يدخل النّار أبداً من كان التوحيد كاملاً في قلبه، ولا يخلد فيها مَن كان في قلبه منه «مثقال حبّة خَرْدل».

التّوحيد إذن يُحرّر المخلوق من العبوديّة للمخلوقين، أي من التعلّق بهم، رغبةً أو رهبةً. وفي هذا التحرير يكفل اللّه لأهل التوحيد النّصرَ الدائم، ويدفع عنهم الشّرور، ويمنّ عليهم بالحياة الطيّبة المطمئنّة. ولهذا فإنّ من يحقّق التّوحيدَ، صافياً من الشّرْك ومِن بِدَع القول والعمل «يدخل الجنّة بغير حساب».

- ٣ -

أن يؤمنَ الإنسان بالتّوحيد هو، إذن، أن يكملَ نفسَه. ولا بدّ مِن أن يقترنَ هذا الإكمالُ بإكمال الغير، أي **بالدّعوة** إلى شهادة التوحيد: «لا إله إلاّ اللّه». فلا «يتمّ التوحيد حتى يكمل المخلوق جميع مراتبه، ثم يسعى في تكميل غيره». ذلك أن القيامَ بالتّوحيد يُوجب الدّعوة إليه. ولهذه الدّعوة مستويات، من حيث أنّ كلّ موحّدٍ يدعو بحسب قدرته، قولاً وعملاً.

في هذا ما يؤكّد أساسيّاً على الممارسة. فالتلفّظ بالتّوحيد وحسب، أو معرفة معناه والإقرارُ بـه والدّعـوة إليه فحسب، أمـورٌ لا تكفي، وإنما يجب أن تقترنَ بِـ «الكُفْر بما يُعبَدُ مِن دون اللّه»، قولاً وَعملاً، والبراءة منـه. ولهـذه الـبراءة وجهـان: الأول هـو محبّـة المـوحـدين ومـوالاتهم ونصرتهم. والثاني بغض المشركين ومعـاداتهم. هكذا يتمّ التّـطابق بين العلم والاعتقاد، بين القول والعمل.

- ٤ -

إنّ في ما قدّمناه ما يُوجب أن نعرفَ معنى **الشِّرْك**، من نـاحية، وأن نعرفَ، مِن ناحيةٍ ثانية، ما يُسمّى بِـ «**أحكامِ الأسباب**».

والشّرك نوعان: أكبر وأصغر. الأكبرُ هو الجـليّ: هو أن نجعـلَ لِلّه نِدّاً ندعوه كما ندعو اللّه، أو نخافه أو نرجوه أو نحبّه كأنّـه اللّه. وحَدُّه هـو «أن يصـرفَ العبـد نـوعـاً أو فـرداً من أفـراد العبـادة لغـير اللّه». والأصغـرُ الخفيّ هـو جميـعُ الأقـوال والأفعـال التي تغـالي في المخلوق. وحَـدُّه هو «كـلّ وسيلة أو ذريعـة يُتـطرّق منهـا إلى الشّرك الأكـبر، من الإرادات والأقوال والأفعال التي لم تبلغ رتبةَ العبادة».

أمّـا في ما يتعلّق بِـ «أحكـام الأسباب»، فـلا يجوز أن نعـدّ سبباً إلاّ الثابت **شَرْعاً وقَـدَراً**. ولا يجوز الاعتـماد على السّبب، بـل على المسبِّب المقدِّر. ثم لا بدّ من أن نعلمَ، مؤمنـينَ، أنّ الأسبابَ مـرتبطةٌ بقضـاء اللّه وقَدره، صغيرة كـانت أم كبيرة. إن شـاءَ أبقى سببيّتَها تجـري على مقتضى حكمته، وإن شاء غيّرها، لكي يحول دون اعتماد عباده عليها، ولكي يُظهرَ لهم كمـالَ قدرتـه. فالإرادة المـطلقة والتصرّف المـطلق لِلّه

وحده. وهكذا، فإنّ من يتوسّل أيّة وسيلة ليرفعَ البلاءَ النّازل عليه، أو ليدفعَ نزولَه، معتقداً أنّها هي الرّافعة الدّافعة، فقد أشركَ باللّه الشّرك الأكبر، لأنه في هذا يقول بشريكٍ مع اللّه في الخلق والتدبير، ويعتمد هذه الوسيلة، من دون اللّه، طمعاً بنفعها، أو رجاءً لها.

وهكذا فإن اعتمادَ الوسائل أو الأسباب التي نهى عنها الشّرع كالرّقى والتّمائم ونحوها والتبرّك بالشّجر والحَجر ونحوهما، والسّحر والتّنجيم أو نحوهما، توسّلاً لمعرفة الغيب ليس شِرْكاً فحسب، وإنما هو، إلى ذلك، نقصٌ في العَقل.

ـ ٥ ـ

يزداد وضوحاً مَعْنى التّوحيد وما يُوجبه، حين نعرف ما سنسمّيه بِـ «**التّوثين**». والوثَنُ «اسمٌ جامِعٌ لكلّ ما عُبد من دون اللّه، لا فرقَ بين الأشجار والأحجار والأبنية، ولا بين الأنبياء والصالحين والطّالحين»، «فمن دعا غيرَ اللّه أو عبده، فقد اتّخذه وثناً، وخرج بذلك عن الدّين، ولم ينفعه انتسابه إلى الإسلام».

الغلوّ في الصّالحين، مثلاً، توثين. ويعني الغلوّ هنا «مجاوزة الحدّ، بأن يُجعلَ للصالحين شيءٌ من حقوق اللّه الخاصّة به: كالكمال المطلق، والغنى المطلق، والإنابة والتدبير المطلق». وهذه حقوقٌ تعني «التألّه له وعبادتَه وحده، والرّغبة إليه حبّاً وخوفاً ورجاءً».

ومن أشكال الغلوّ عبادة القبور، أو عبادة اللّه عندها. لأنّ هذا الغلوّ يُحوّلها إلى أوثان تُعبدُ من دون اللّه. وتعني عبادتُها «التمسّحَ بها، والتوسّل إلى اللّه بأهلها، والصّلاةَ عندها، وإسراجَها والبناءَ عليها،

ودعاءَ أهلها والاستغاثة بهم، وطلب الحوائج الأخرويّة والدنيويّة منهم».

والنّذر لغير اللّه، واتّخاذ شفيعٍ من دونه، توثين. والذّبح لغير اللّه توثينٌ، بل هو شِرْكٌ أكبر، لأنه «من المقاصد». وشِركٌ أيضاً **الذّبح لله في مكانٍ يُذبَحُ فيه لغير اللّه**. ذلك أنّ هذا المكانَ مَشْعَرُ شِرْكٍ: فذبح المسلم فيه ذبيحةً، إنّما هو **تشبّهٌ** بالمشركين، ومشاركةٌ في مَشْعَرِهم، ولو أنّه قصدَ ذبيحته للّه. خصوصاً أنّ هذه **الموافقةَ الظاهرة**، تدعو إلى **الموافقة الباطنة**، والميلِ إلى المشركين.

إنّ في ذلك ما يُوضح جانباً أساسيّاً من علاقة المسلم بغير المسلم، على صعيدَي القول والعمل. فالشّرع ينهى «**عن مُشابَهة الكفّار في شعارهم وأعيادهم وهيئاتهم ولباسهم وجميع ما يُختَصّ بهم، إبعاداً للمسلمين عن الموافقة لهم في الظاهر، التي هي وسيلة قريبة للميل والركون إليهم. حتى أنّه نَهى عن الصّلاة النّافلة في أوقات النّهي، التي يسجد المشركون فيها لغير اللّه، خوفاً من التشبّه المحذور**»(*).

- ٦ -

نجدُ في هذا كلّه مفتاحاً لكي نفهم علاقة المسلم، كما يراها الإمام محمد بن عبد الوهّاب، مع ما نسمّيه، اصطلاحاً، بِـ«عالم المعنى»، من جهة، وبِـ«عالم الصّورة» مِن جهةٍ ثانية. فإذا كان التّوحيدُ **تجريداً**، فإنه يوجب، على صعيد «المعنى» أو «النظر»، التّجريدَ على

(*) «كتاب القول السّديد في مقاصد التوحيد»، لعبد الرحمن بن ناصر بن سعدى، (توفي سنة ١٣٧٦ هـ)، المنشور مع «كتاب التوحيد» للإمام محمد بن عبد الوهاب، كشرحٍ له. (مكتبة المعارف، الرّياض، المملكة العربية السعودية، دون تاريخ)، وجميع الجمل والعبارات الواردة بين قوسين مأخوذة عنه.

صعيد «الصُّنْع» أو «العمل». إنه، بعبارة ثانية، يُوجب نَفْيَ التّوثين، في مختلف أشكاله ومستوياته، وفي جميع ما يشير إليه، أو يؤدّي إليه، من الوسائل والذّرائع والأسباب. وليس الموقف من «الصّورة» إلاّ بمثابة الضّوء السّاطع الكاشف.

يَسْتعيد الإمام محمد بن عبد الوهّاب، في هذا الصّدد، ما جاء في الصّحيح عن عائشة: («أنَّ أُمَّ سَلَمة ذكرت لرسول اللّه ﷺ كنيسةً رأتها بأرض الحبشة، وما فيها من الصُّور، فقال: «أولئك إذا مات فيهم الرّجل الصّالح أو العبد الصّالح بَنَوا على قبره مَسْجداً، وصوّروا فيه تلك الصُّور. أولئك شِرارُ الخلق عند اللّه») ؛ إنهم، كما يضيف الإمام، يجمعون بين الفتنتين: «فتنةِ القبور، وفتنةِ التماثيل»[1].

وفي «باب ما جاء في المصوّرين» يُورِد ما يلي:

أ ـ «عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ، قال اللّه تعالى: «ومن أظلمُ ممن ذَهب **يَخْلق كخلقي**؟ فليخلقوا ذرّةً، أو ليخلقوا حبّةً، أو ليخلقوا شعيرةً. أخرجاه» (أي صاحبا الصّحيحين).

ب ـ «ولهما عن عائشة رضي اللّه عنها، أنّ رسول اللّه ﷺ، قال: «أشدّ النّاس عذاباً يوم القيامة الذين **يضاهئون بخلق الله**».

ج ـ «ولهما عن ابن عبّاس، سمعتُ رسول اللّه ﷺ يقول: «**كلّ مصوِّرٍ في النّار**، يُجعل له بكلّ صورةٍ صوَّرَها نفسٌ يُعذّب بها في جهنّم».

د ـ «ولهما عنه مرفوعاً: «مَن صوّر صورةً في الدّنيا، كُلِّف أن ينفخَ فيها الرّوحَ وليس بنافخٍ».

هـ ـ «ولمسلم عن أبي الهياج، قال: «قال لي عليّ: «ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول اللّه ﷺ؟ **أَلَّا تَدَعَ صورةً إلّا طمستها**، ولا قبراً مُشرِفاً إلا سوّيتَه».

ويقول الإمام شارحاً، إنّ في ذلك «مسائل:

الأولى: التّغليظ الشديد في المصوّرين،

الثانية: التّنبيه على **العلّة** وهو تَرْكُ الأدب مع اللّه، لقوله: «ومن أظلمُ ممن ذهب يخلق كخلقي؟»

الثالثة: التّنبيه على قدرته وعجزهم، لقوله: «فليخلقوا ذرّةً أو شعيرة».

الرابعة: التّصريح بأنّهم أشدّ الناس عذاباً.

الخامسة: أنّ اللّه يخلق بعدد كلّ صورة نفساً يُعذّب بها المصوِّرَ في جهنّم.

السادسة: أنّه يُكلَّف أن ينفخ فيها الرّوح.

السابعة: «الأمر بطمسها إن وُجدت»[٢].

تؤكّد هذه الأقوال ما يلي: أن «يخلقَ» (أو يصنع) الإنسانُ صورةً يعني أنه يتشبّه باللّه، ويشبّه «خلقه» بخلق الله. وهذا كذبٌ على الخِلقة الإلهيّة، وهو تمويهٌ وتزويرٌ، عدا أنّه توثينٌ، أي شِرْكٌ وكفر. فكما أنه لا تجوز «مشابهة الكفّار» في أقوالهم وأعمالهم، لا تجوز، بالأحرى، «مشابهة اللّه»، في قوله أو فعله.

من هنا نُدرك أنّ وراء تحريم الصّورة في الإسلام، كما يرى الإمام

محمد بن عبد الوهّاب، رؤيا دينيّة ـ ميتافيزيقيّة، وأنّ هذه المسألة ليست محصورةً في حدود الشّرع، كما يذهب بعضهم، وليست مسألة تفسيرٍ متزمّتٍ أو ضيّق للدين، كما يرى بعضٌ آخر.

ـ ٧ ـ

كانت الوثنيّة تعبّر بالطّريقة التّصويرية، إجمالاً وبالصّورة ـ نحتاً ورسماً، في الغالب. أمّا الوحدانيّة فليست تجاوزاً للوثنيّة وحسب، وإنما هي أيضاً اكتشافٌ لماهيّة الوجود، للجوهر المجرّد. وتعبيرُها الرّئيسُ الأساسُ عن هذا الاكتشاف إنّما هو تجريديّ، وبالطّريقة الأبجديّة. والأبجديّة تجريدٌ، وهي لذلك أغنى، وأعمقُ كشفاً، وأكثر ثبوتيّةً ودَيمومةً من الصّورة. ثم إنّ اللّغة الأبجديّة أشدّ صلةً بالنّفس والوعي من لغة الصّورة التّشكيليّة، وهي لذلك أكثر قابليّة لأَنْ تُشحنَ بالدّلالات. هكذا يطابق التّجريدَ الإلهيّ تجريدٌ تعبيريٌّ، بالكلام، وتتطابق الإشارة اللغوية مع الإشارة الإلهيّة. ذلك أنّ اللّه كلمةٌ لا صورة، والعالم كلمتُه: «كُنْ»، لا صورتُه. والدين، إذن، كلمةٌ أيضاً لا صورة. ولا يُدرَكُ اللّهُ بالصورة لأنّها تقدّم إدراكاً بصريّاً خادعاً، وإنما يُدركُ بالكلمة العقليّة (أو القلبيّة) التي هي تجريدية.

قد يُقال هنا: اللّه «مُصَوِّرٌ» أيضاً. فلماذا، إذن، لا يعبّر الإنسانُ بـ «الصّورة»، كما يُعبّر بـ «الكلمة»؟ والجوابُ هو أنّ «الصّورة» حِسّية، تشدّ الإنسانَ إلى المحسوس المادّي، مِمّا يُضلّله، وممّا يُبعده عن الإلهيّ غير المحسوس. ثم إنّ القولَ بـ «الصّورة» توكيدٌ على **الفَرْق والاختلاف** بين الإسلام والوثنيّة.

في هذا يتّضح أنّ التّعبير الذي تفرضه الوحدانيّة يفرض الخلاصَ من التَّوْثين، ومِن أشكال المُقاربة الوثنيّة للألوهة. إنه يفرض الرَّوْحَنَة، أي جَعْلَ المعنى تجريديّاً، داخليّاً، في ما وراء الشيء /الصّورة، لا فيهما. حتّى أنّ التّعبير بالكلام يجب أن يتمّ، خصوصاً في مُقاربة الألوهة، كما لو أنّنا نعبّر بالموسيقى، صوتيّاً، أو بالهندسة، خَطّياً، بحيث يتحرّر الكلامُ من الطّبيعة ومن المادّة. ولعلّ في هذا ما قد يفسّر الفنّ الإسلاميّ ـ العربيّ، المعروف، باسم «الأرابيسك». فهو رسْمٌ كما لو أنّ الخطّ كلامٌ أو نَغَم. إنه نوعٌ من الموسيقى الخطيّة، أو هو كلامٌ لا يقول إلّا ذاته، إذ ليس له موضوعٌ أو مرجعٌ خارجيّ.

إنّ الذّاتَ تتأمّل الصّورة مِن **خارج**. وفي الكلمة لا وجود لهذا التّمييز. والانطباعُ الذي تولّده الصّورة حِسّيٌّ أوّلاً، أمّا الانطباع الذي يولّده الكلام فتجريدي، يأتي من العقل أو النّفس أو القلب أوّلاً ـ يأتي مِن دُخَيْلاء الكائن. والصّورة انعكاسٌ، بشكلٍ أو آخر، لواقع موجودٍ مسبّقاً، فهي، بشكلٍ أو آخر، «تَقْليد». أمّا الكلام فتسميةٌ للأشياء وخَلْقٌ للواقع: «كن فيكون». وليس التّصوير الإلهي، إذن، «تصويراً» وإنما هو **تكوينٌ** ـ أي أنّه كلمة «كُنْ» الخلّاقة. نُضيف إلى ذلك أنّ الصّورة يمكن أن تُحيلَ المصوَّر إلى وَثَنٍ، أي إلى «إلٰهٍ» يحلّ، بالاحترام والتّبجيل والتّقديس والعبادة، محلّ الإلٰه الواحد الأحد. وهذا يعني أن لا شيء يجب تصويرُه، ويعني بالأحرى أن لا يُصوَّرَ الإنسانُ الحيّ، لأنّ الخطرَ في أن يُحوّلَ إلى «وثنٍ/إلٰه»، أشدُّ من الخطر الكامن في صورة الشيء المادّي.

ربّما نجدُ، في هذا الضّوء، ما يُوضح ظاهرةَ «حَجْب» المرأة في

المجتمع الإسلامي ـ العربي. فهذا الحَجْبُ نتيجة منطقية وطبيعيّة للنظرة التجريديّة التوحيديّة، التي ترفض المحسوسَ وإغراءاته. وفي هذه الحالة، لا يكون الحجاب الذي يُلقى على وجه المرأة إلاّ نوعاً من نَحْو «صورتِها» ـ موطِنِ الإغراء. لا يكون، بعبارةٍ ثانية، إلاّ توكيداً على أوّلية التجريد الروحانيّ، وتجاوزاً لعالم الحِسّ والغريزة.

في هذا الضّوء كذلك، نفهم الأهميّة التي تُعطى، في الإسلام، للكلمة أو للدّالِ اللغويّ، أي البيان. وليس البيان بديلاً للصورة، وإنما هو بَدْء، وهو الطّريقة الأكثر إفصاحاً عن المعنى أو الحقيقة. وطبيعيّ أنّ في البيان «صوراً»، لكنها، من جهةٍ، «لغويّة»؛ وهي لا تُقصد، من جهةٍ ثانية، لذاتِها، ولا يُسْتَمْتَعُ بها مِن حيث هي «صورةٌ لذاتِها وبذاتها»، وإنما يُسْتَمْتَعُ، على العكس، بما تُوحي به أو تنقله: بالمعنى، أو بالفكر ـ أي بالمضمون المَعْقولِ. ومِن هنا ذُمّ «سِحرُ البيان»، حين يكونُ هذا «السّحر» مقصوداً لذاته.

وفي هذا الضوء كذلك، يتكشّف معنى الجمال والقيمة الجماليّة في الإسلام. **فالجميلُ في الإسلام هو ما لا يُمكن تصويرُه.** هو ما يُفْلِت من الحِسّية، وما يتخطّى الإدراكَ الحِسيّ. فالجميلُ مُتَعالٍ سَامٍ، لا يمكن احتواؤه في أيّ شكلٍ محسوس، ولا يمكن أن يَخْضَعَ لمعياريّة الحواسّ. وهذا يعني، فنّياً، أنّ القيمة الجماليّة ليست في «الصّورة» أو «الشّكل»، وإنما هي في «المعنى»، وأنّ الجماليّة هي في اللاّنهائية التي لا تُصوَّر، أو هي في ما «**لا يتشكّل**». ويَعني، تقويميّاً، أنّ الجميلَ هو ما يقول **الشّرْعُ** إنه جميل.

- ٨ -

هكذا تَمّحي ذات الإنسان أمام ذات اللّه، وأمامَ حضوره المُطلَق. ونحنُ نميلُ إلى تَفسير ما نسمّيه بِـ «الظّاهرة» في نتاج الإمام محمد بن عبد الوهّاب، بهذا الامّحاء. هذه الظّاهرة هي «**غيابُ المؤلِّف**» في هذا «النتاج»: فنحن لا نعثر فيه، مع أنّه ضخمٌ واسِعٌ، على قولٍ أو رأيٍ خاصٍّ بالإمام. وإنما هو «نتاجٌ/استعادة» ـ أي أنّه إعادةُ تَصْنِيفٍ وتبويبٍ لما قالَه الإسلام، وإعادة تنظيم لشروحه وتفاسيره.

وهذه، في رأينا، ظاهرةٌ طبيعيّةٌ، يمكن أن نفسّرها كما يلي:

أوّلاً ـ إن «غياب المؤلِّف» تشبّهٌ بشخص النبيّ الذي هو ناقِلٌ مبلِّغٌ، وليس «مؤلِّفاً».

ثانياً ـ «المؤلّف» يقول مِن عنده. لكن، ماذا يمكن أن يقول قائِلٌ بعدَ قول اللّه؟ لا شيء. هكذا لا بدّ من أن تحلّ محلّ كلمة «مؤلِّف»، كلمة شارح أو مصنِّف أو ناقل، يُعيد ترتيبَ ما قاله الإسلامُ في ضوء الحاضر ومشكلاتِه، أي يُصنِّفه وَفْقاً للحالِ والمقام.

ثالثاً ـ القرآنُ والسّنة كاملان شاملان؛ والمسألة، إذن، بالنسبة إلى المسلم، ليست في أن «يُضيفَ» أو «يبتدعَ» قولاً ما، وإنما هي في أن يعرفَ القول السّابق في القرآن والسّنة، حَقَّ المعرفة، وأن يعملَ به. ولا تكونُ الكتابة، في هذا المنظور، إلّا نوعاً من استعادة الكلام الدّيني، توكيداً على المعرفة وعلى العمل بها ـ وإلّا نوعاً من امّحاء الذّات الكاتبة.

- ٩ -

إنّ في تَصانيف الإمام محمد بن عبد الوهّاب، ما يفرض علينا أن نتساءلَ حول بعض القضايا التي تواجه المسلم، كيانيّاً ـ فكراً وحياةً، في المرحلة التاريخيّة الحضاريّة التي يعيشها. فإذا كان التّوحيد أساسَ الخلاص، وكان الإيمانُ به والدّعوة إليه واجباً أوّلَ، أو «أصلَ الأصول»، فإنّ التّعليم الإلهيّ الإسلاميّ، في ما يتعلّق بحياة الإنسان على الأرض بفسادها وصلاحها، جزءٌ مِن التّوحيد لا يَتجزّأ. فاللّه الواحد سيّد السّماء وسيّد الأرض في آن؛ سيّد الكونِ وسيّد تدبيره وسياسته. والإنسانُ في حياته على الأرض، وفيما يعبد الواحدَ، واعياً مآله الأخير، ساعياً إليه، إنّما يعمرُ الأرضَ: ينشىء الحضاراتِ، ويبني التاريخ.

صحيحٌ أنّ التقدّم في الإسلام، على الصّعيد اللّاهوتيّ، ليس «أفقيّاً»، بل «عموديّ». إنّ غايته «الجنّة»، «الدّار الباقية»، لا «الدّار الفانية». غايته، بتعبير آخر، الأبديّة لا الزّمان. ومن هنا يطرح التقدّم، على الصّعيد الأرضيّ ـ التاريخيّ، مسائلَ معقّدة. فإذا كانَ اللّه هو وحده الموجودُ الحقيقيّ، والذي يُوصف وجودُهُ بأنه هو وحده الوجودُ الحقّ، وكانَ الزّمانُ، في نظرةٍ كهذه، لا يَحمل، بالضرورة، ودائماً قيماً إيجابيّة وحسب، وإنما يحمل كذلك السقوطَ والسَّلْب، فما يكون، إذن، معنى التاريخ؟ خصوصاً أنّ المظاهر الأكثر وضوحاً في مساره: الاقتصاد، الفنون، السّياسة... إلخ، ليست «التاريخ»، أو هي تاريخٌ «زائل». هل يكفي القولُ إنّ التاريخ الحقيقيّ يُكْتَبُ على صعيد آخر: إنه تحقيقُ مشيئة اللّه على الأرض، أو إنه المادّة مصوغةً

بحسب الـرّوح، ووفْقاً لهـا، أو إنّ الله هـو وحـده الـذي «يكتب التّـاريخ»، ويُجـريه بِـ«أمـره»، لأنه وحـده الذي يعـرف مـا كـانَ ومـا يكون؟ وما يكون، إذن، دور الإنسان؟

وإذا افـترضنا أنّ المسلم يؤمن بـالتقدّم التـاريخيّ، فإن هـذا الإيمانَ يفترضُ، منطقيّاً، أنّ ما يأتي أفضَلُ مما أتَى. كيف نوفّق آنئذٍ بين هـذا الإيمان وذلك الإيمان الآخر بـأنّ الزّمنَ واهِنٌ كخيط العنكبـوت، وبأن الوجود الحقّ متحرّرٌ منه، وبأنّ كلّ ما يندرج فيه لا يُوصَف بأنّه موجودٌ حَقّاً؟ بل كيف يمكن القبـول، وفقاً لمنـطق التقدّم، بـأنّ عهداً يـأتي قد يكون، مثلاً، «متقدّماً» على عهد الخلفاء الراشـدين؟ وإذا طرحنـا هذا الإشكالَ بصيغةٍ أكثرَ حِدّةً، نقـولُ: إن القرآن، في نـظر المسلم، يظل «جـديداً»؛ إنّـه «التقدّم» الـذي لا تقدّم بعـده. وفي هذه الحـال كيف يمكنه أن يَقبَل بقراءةٍ «جديدة» للقرآن، تغايرُ القراءات السابقـة؟ ولئن هبطنا قليلاً من النّظر إلى الممارسة، يمكننا أن نطرح قضايا أخرى ترتبط أساسيّاً بتصـانيف الإمام محمـد بن عبد الـوهّاب. فلقـد رأينا أنّـه نقدَ التوثينَ، دينيّاً، في شتّى مستوياته. ونحن نـرى أنّه لا بـدّ من أن يكونَ لهذا النّقد امتدادُه الاجتماعيّ، فننقد، مثلاً، وثنيّةَ المال، نقـدَنا لـوثنيّة الصّورة. وننقد، كمثل آخر، وثنيّة **الواحد** السياسيّ، التي هيَ نقيضٌ للشورى. ثم إنّ المخلوقَ لا يستطيعُ أن **يهدي**، فاللّه وحده هـو الذي يهدي من يشاء. وتقـول الآية الكـريمة: «إنّـك لا تهدي مَن أحببت»، فإذا كان النبيّ، أفضلُ الخلق وأكملُهم، وأعظمُهم عند اللّه، وأقربهم إليـه، لا يَهْدي حتى من يحبّـه، فكيف يقدر عـلى ذلك مَن هـو دونـه؟ والهداية، إذن، هي كلّها بيد اللّه. فكما أنّه تفرَّدَ بالخلق، تفرَّدَ كذلـك بالهدايـة. والمقصود من الهـداية هنـا هدايـة العقول والقلوب، خـلافاً للهـداية التي تشـير إليهـا الآيـة الكـريمـة: «وإنّـك لتهـدي إلى صِراطٍ

مستقيم»، فهذه **هدايةُ البيان**، والنبيّ هنا هو الهادي، مِن حيث أنّه المبلّغ وحيَ اللّه الذي اهتدى به. وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يَهْدي، فكيف يستطيع أن يُكفِّر؟ وهذا يقودنا إلى التساؤل: كيف يقدر هذا الإنسان أن يعيّن الحدّ الفاصل بين **ظاهر** الكافر **وباطنه**، لكي يعرف أن يحدّد معنى **مشابهته**؟ وبأيّ حَقّ نقول إنّ معيارَ إنسانٍ مسلمٍ معيّن، في هذا التحديد، هو المعيار الصّحيح، أو الأكثر صِحّة؟

- ١٠ -

هذه تساؤلاتٌ لا تقلّل في شيءٍ من أهميّة التّصانيف التي تركها الإمام محمد بن عبد الوهاب. وليس هذا مما تهدف إليه. إنّها تساؤلاتٌ مطروحة لغايةٍ واحدة: المزيد من المعرفة، والمزيد من الفهم.

محمد عبده:
الفكر، توفيقاً

- ١ -

يمكن القول إنّ فكر الإمام محمد عبده، يمثّلُ رؤيةً إسلاميّة متجدّدة. تستند هذه الرّؤية، بشكلٍ أخصّ، إلى القرآن، مُفَسَّراً بمقتضى «حالة العصر». ويقولُ الإمام إنّ الغاية من هذا التفسير، ومعناه «فهمُ إجمالهِ بالتّفصيل الذي يزيدنا ارتقاءً وكمالاً» أو فهمه «من حيث هو دينٌ يرشد النّاس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدّنيا، وحياتهم الآخرة»[1]. ويَشْترط أن يكونَ هذا الفهم ابتداءً، لا استعادةً أو نقلاً، إذ لا يجوز الاكتفاء بالتّفاسير السّابقة، مهما كانت عظيمة، لأنّ اللّه «خاطب بالقرآنَ مَن كان في زمن التّنزيل، ولم يوجّه الخطاب إليهم لخصوصيةٍ في أشخاصهم، بل لأنّهم من أفراد النّوع الإنساني الذي أُنزِل القرآن لهدايته». لذلك لا يصحّ أن «نكتفيَ بالنّظر في قول ناظرٍ فيه، لم يأتنا من اللّهوَحْيٌ بوجوب اتّباعه، لا جملةً ولا تفصيلاً».

إذا رَبَطْنا رأيه هذا بقوله: «إن الجاهليّة اليوم أشدّ من الجاهليّة في زمن النبيّ»، أدركنا أن نظرته التفسيريّة تقوم على قاعدتين:

الأولى، نقد، «الجاهليّة» السّائدة، اليوم، في فهم القرآن، والدّين بِعَامّةٍ، وعدم الأخذ، تقليداً، بتفاسير القرآن السّابقة.

الثانية، تفسير القرآن بما يلائم «ارتقاء» المجتمع و«كماله»، بمقتضى «حالة العصر».

في تحقيق هاتين القاعدتين ما يمكّن من وضع المبادىء الأساسيّة لتطوّر المجتمع الإسلاميّ ـ العربيّ، وفتح الطّريق واسعاً أمام تقدّمه.

ـ ٢ ـ

هل يعني هذا الانطلاقُ من القرآن لتطوير المجتمع في اتجاه التقدّم، أنّ في الإسلام سلطةً دينيّة؟ كلاّ، يجيب الإمام محمد عبده. يقول: «ليس في الإسلام سلطة دينيّة سوى سلطة الموعظة الحسنَة، والدّعوة إلى الخير، والتّنفير عن الشرّ». بل إن من أصول الإسلام «**قلب السّلطة الدينيّة، والإتيان عليها من أساسها**» «فلم يَدَعِ الإسلام لأحدٍ، بعد اللّه ورسوله، سلطاناً على عقيدة أحد، ولا سيطرةً على إيمانه»؛ كانَ الرّسول نفسه «مبلّغاً ومذكّراً، لا مهيمناً ولا مسيطراً»/ «فليس في الإسلام ما يُسمّى عند قومٍ بالسّلطة الدينيّة، بوجهٍ من الوجوه».

لكن، هل انتفاء السّلطة الدينيّة في الإسلام يتضمّن انتفاءَ السّلطة السّياسيّة، باسم الدّين؟ نعم، يجيب الإمام محمد عبده. فهو يرى أنّ الحاكم في المجتمع الإسلاميّ «حاكم مدنيّ من جميع الوجوه»، وأنّ «الأمّة هي التي تنصّبه، وهي صاحبة الحقّ في السّيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها». فاختيار الحاكم وعزله خاضعان لإرادة الأمّة، وليسا تابعين لحقّ دينيّ ـ إلهيّ. فليس في الإسلام تيوقراطيّة، أو سلطانٌ إلهيّ.

إذا لم يكن للحاكم سلطانٌ دينيّ أو سلطانٌ سياسيّ باسم الدّين،

فبالأحرى أن لا يكون للقاضي أو للمفتي أو لشيخ الإسلام، ذلك السّلطان. إنّ الإسلام «لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطةٍ على العقائد وتقرير الأحكام. وكل سلطةٍ تَناولها واحدٌ من هؤلاء، فهي سلطة مدنيّة، قدَّرها الشرع الإسلاميّ، ولا يسوغ لواحدٍ منهم أن يَدَّعيَ حَقّ السّيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربّه، أو ينازعَه في طريقة نظره».

غيرَ أنّ مدنيّة السّلطة في الإسلام «لا تَتنافَى مع وجود الشّرع»، فالإسلام «دينٌ وشرع»/ «وضعَ حدوداً، ورسمَ حقوقاً. وليس كلّ معتقدٍ، في ظاهر أمرهِ، بحكمٍ، يجري عليه في عمله. فقد يغلب الهوى، وتتحكّم الشّهوة، فيغمط الحقّ، ويتعدّى المعتدي الحدّ»، لذلك لا تكمل «الحكمةُ من تشريع الأحكام إلّا إذا وُجدت قوّة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحقّ، وصَوْن نظام الجماعة. وتلك القوّة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بدّ أن تكونَ في واحد»، ـ هو الحاكم، الخاضع في حكمه، إلى إرادة الأمّة، أي إلى المبدأ المَدَنيّ.

ويؤكّد الإمام، في هذا الصّدد، أنّ الفكرة الشائعة عن توحيد الإسلام بين السلطة المدنيّة والسّلطة الدينيّة، إنما هي خطأٌ مَحْض. إنها دخيلةٌ عليه، وهي «أصلٌ من أصول الدّيانة المسيحيّة» ـ في صورتها الكاثوليكيّة ـ الباباويّة. إنه، إذن، لَضلالٌ ذلك القول، إنّ الإسلامَ «يُحتِّم قَرْنَ السّلطتين (الدينيّة والمدنيّة) في شخصٍ واحد»، والزّعمُ، تبعاً لذلك، أن السّلطانَ «مقرّرُ الدّين، وواضع أحكامه، ومنفّذها»، وأنّ المسلم «مُسْتَعْبَدٌ لسلطانِه بدينه».

إنّ نَفْيَ دينيّة السّلطة وتوكيدَ مدنيّتها يعنيان التوكيدَ على مَدَنيّةِ المؤسَّسة، والنّظر إلى المجتمع ككلٍّ قوميّ ـ مَدنيّ، دون تَمْييزٍ بين أفراده، بسبب المعتقد الدّيني.

وجَوْهر مَدنيّة الحكم، في نظر الإمام محمد عبده، هو نهوضُه على مبدأ **الشُّورى**. إن «الشُّورى **واجبٌ** شَرْعِيّ، وكيفيّة إجرائها غير مَحْصورةٍ في طريقٍ معيّن، فاختيار الطّريق المعيّن، باقٍ على الأَصْل من الإباحَة والجواز». وهو اختيارٌ يجب أن «يُلائمَ مصالحنا، ويُطابِقَ منافعَنا، ويثبّتَ بيننا قواعدَ العدل، وأركانه».

- ٣ -

في هذا كلّه، شأنَه في غيره، يعتمد الإسلام على **«النظر العقلي»** الذي هو «أوّل أساسٍ وُضع عليه». فالإسلام، في دعوته، «لا يعتمد على شيءٍ سوى الدّليل العقليّ، والفكر الإنسانيّ الذي يَجْري على نظامه الفطريّ... فلا يدهشك بخارقٍ للعادة، ولا يُغشّي بصرَك بأطوارٍ غير مُعْتادة، ولا يخرس لسانك بقارعةٍ سماويّة، ولا يقطع حركة فكرك بصيحةٍ إلهيّة».

إنّما الخارقُ هو القرآن. لكن حتّى هذا الخارق دعا الإسلام النّاس إلى النّظر فيه **بعقولهم**. إنه حجّة اللّه على النّاس، وقد تحدّى أولئك الذين يشكّون فيه، أن يأتوا بحجّتهم التي تؤيّد شكّهم ـ أن يأتوا بكلامٍ «يفوقه ويغلبه»/ «ولم يطالبهم بمجرّد التّسليم على رغمٍ من العقل».

- ٤ -

إذا كان الإسلامُ بُني، أساساً، على النّظر العَقْلي، فما يكون الموقف من النّقْل؟

من الناحية النظريّة، يقول الإمام محمد عبده: «إذا تعارضَ العقل والنّقل، أُخِذ بما دَلّ عليه العقل».

ويقول، من النّاحية العملية: «لكلّ مسلمٍ أن يفهم عن اللّه من كتاب اللّه، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحدٍ، من سَلَفٍ ولا خلَفٍ».

بهذا الأصل العَقْلي القائم «على الكتاب وصَحيح السّنة»/ «مُهِّدَتْ بين يدي العقل كلّ سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتّسعَ له المجال إلى غير حدّ. فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد مِن هذا؟ وأيّ فضاءٍ يَسعُ أهلَ النّظر وطلّاب العلوم، إن لم يسعهم هذا الفضاء؟».

في هذا الفضاء العَقْليّ، تَنْتَفي اللّغة المذهبيّة، وبخاصّةٍ ما اتّصل منها بمسألتيّ «التّكْفير»، وتسود لغة التّسامح. حتى أنه «إذا صدر قولٌ من قائلٍ يحتمل الكفرَ من مئة وجه، ويحتمل الإيمانَ من وجهٍ واحد، حُمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر».

- ٥ -

كيف أظلم، إذن، هذا الفضاءُ النيّر؟ كيف نفسّر «انهيار الإسلام»؟

يجيب الإمام محمد عبده أنّ هذا الانهيار بدأ، تاريخيّاً، في خلافة المُسْتَعْصِم، حيث هَيْمَنَت على المجتمع الإسلامي التقاليد والأفكار «الأجنبيّة»، وسادت «الخرافيّة»، وازدادت سيطرة «الغوغاء» التي أصبحت «عونَ الغاشم ويدَ الظّالم».

وكان لهذا الانهيار «التاريخيّ» امتداده الاجتماعيّ الثقافيّ، فتزعزع النّظر العقلي الذي شَرَعه الإسلام، وحلّت محلّه «الرّغبة عمّا شرعَ اللّه»

وتُـرك «الاهتداء بـالكتاب والسّنـة»، وانقطعت «الصّلة بـأصل الـدّين وينبوعه».

هكذا يكون «جمـود» الإسلام أو «انهيـاره» عائـداً إلى «عِلّةٍ عرضَت للمسلمـين، عندمـا دخلت على قلوبهم عقـائد أخـرى سَاكَنَتْ عقيـدة الإسلام في أفئدتهم، وكـان السبب في تمكّنها من نفـوسهم، وإطفائِهـا لنور الإسلام في عقـولهم، هو السّيـاسة» ـ السّيـاسة التي «اضـطهدت الفكر والدّين والعلم»، والتي ليست، في حقيقتهـا، إلّا «تلك الشجرة الملعونة في القرآن: عبادة الهوى، واتّباع خطوات الشّياطين».

لعلّ في هذا مـا يُوضـح غضبَ الإمام عـلى السّياسـة ونفورَه منهـا: «أعـوذ باللّه من السّيـاسة، ومن لفظ السّيـاسة، ومن كـل حرف يُلفظ من كلمة السّياسة، ومن كلّ خيال يخطر ببـالي من السّياسـة، ومن كلّ أرضٍ تذكر فيها السّياسة، ومن كلّ شخص يتكلّم أو يتعلّم أو يجنّ أو يعقل في السّياسة، ومِن ساسَ ويسوس وسائس ومسوس».

وفي إطـار غضبه ونفـوره، يأسف الإمـام و«يعجب» لانهماك «نُبَهـاء المسلمين» في السّياسـة، و«إهمالهم أمـرَ التّربيـة، الذي هـو كلّ شيءٍ، وعليـه يُبنى كل شيء». بـل إنه ينتقـد أستاذه الأفغـاني نفسه، قـائلاً: «السيـد جمال الـدّين رجلٌ عـالِمٌ، وأعـرف النـاس بـالإسـلام وحـالـة المسلمين، وكان قادراً على النّفع العظيم بـالإفادة والتّعليم؛ لكنّـه وجّه كلّ عنايته إلى السّياسة، فضاع استعداده هذا».

وإذا شئنـا أن نسمّي سبب «الجمود» أو «الانهيـار» باسمٍ مـا، نجد أن «التّقليـد» أكثر الأسـماء قربـاً إلى الصّحة. فـالتّقليد ينـاقض النّـظَر العقليّ، وهو لذلك يناقض أصل الإسلام. وكلّ اطّـراحٍ لهذا الأصـل يؤدّي، حتماً، في نظر الإمام، إلى الجمودِ والانهيار.

- ٦ -

كيف «يتجدّد» المجتمع الإسلامي ـ العربيّ، أو كيف «يتقدّم»، ويحقّق «النهضة»؟

إنّ في ما كتبه الإمام محمد عبده، حول هذه المسألة، ما يُوضِح أنّ «التّقليد» أصبح «راسخاً» في المجتمع الإسلامي ـ العربيّ، ديناً وفكراً وسلوكاً، وأصبح مصدراً أوّل للآراء والأعمال. لا بدّ إذن من نقده، ـ من تبيان ضلاله، وبعده عن الأصول الإسلاميّة، إذ لا يمكن «التّجديد» إلّا إذا عرفنا «التّقليد» ونقدناه، تمهيداً لتجاوزه. وفي ظنّنا أنّ النّواة الأساسيّة لفكر الإمام كامنةٌ في هذا البُعْد النّقْدي. ومن هنا نميل إلى تَسميته **بالفكر النّقدي** لندلّ على غناه وتعقّده، وعلى أنّه أبعدُ من أن يكون مجرّد فكرٍ **إصلاحيّ**، كما اصطلحَ معظمُ دارسيه.

يتجلّى هذا البعد النّقديّ، في ما يتعلّق بالتّقليد والنّظر العقليّ، في النّقاط التالية:

أولاً، الإسلام في ذاته، نشأةً ودعوةً، نقيضُ التّقليد: اقتلعَ «أصولَه الراسخة في المدارك» وهَدّ «ما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم».

ثانياً، علّم الإسلام أنّ «الإنسانَ لم يُخلَق لِيُقاد بالزّمام، ولكنه فُطِر على أن يهتدي بالعلم».

ثالثاً، «صرفَ القلوبَ عن التعلّق بما كان عليه الآباء، وما تَوارثَه عنهم الأبناء، وسجّل الحمق والسّفاهة على الآخذين بأقوال السّابقين».

رابعاً، نبّه الإسلام «على أنّ **السَّبْقَ في الزّمان ليس آيةً من آيات**

العرفان، ولا مُسْمِياً لعقولٍ على عقول، ولا لأذهانٍ على أذهان».

خامساً، أكّد على أنّ «السّابق واللاّحق، في التّمييز والفطرة، سيّان بل لِلاّحق من علم الأحوال الماضية، واستعداده للنظر فيها، والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون، ما لم يكن لمن تَقدّمه من أسلافه وآبائه».

سادساً، «قد يكون من تلك الآثار التي ينتفع بها أهل الجيل الحاضر، ظهور العواقب السّيئة لأعمال من سَبقهم، وطغيان الشرّ الذي وصل إليهم بما اقترفه سَلفهم».

سابعاً، انتقد الإسلام «أرباب الأديان في اقتفائهم أثر آبائهم، ووقوفهم عند ما اخْتطّتْه سِيَرُ أسلافهم».

ثامناً، بهذا كلّه، أطلق الإسلام «سلطانَ العقل ممّا كان قيّده، وخَلّصه من كل تقليدٍ كان استعبدَه، وردّه إلى مملكته يقضي فيها بحكمه وحكمته، مع الخضوع، مع ذلك، لله وحده، والوقوف عند شريعته، ولا حد للعمل في منطقة حدودها، ولا نهايَة للنّظر يَمتدّ تحت بنودها».

تاسعاً، هكذا تمَّ للإنسان المسلم «بمقتضى دينه، أمران عظيمان: استقلالُ الإرادة، واستقلالُ الرأي والفكر».

واضحٌ، إذن، أنّه لا يجوز التّقليد، سواءٌ «كان في العقائد والعبادات» أو في «أحكام الحلال والحرام». ويعني هذا أنّ ما يُتنازع فيه لا يجوز أن يُرَدّ إلى «العلماء» و«الفقهاء»، وإنما يجب «أن يُردّ إلى كتاب اللّه وسنّة رسوله». فليس «العلماء» إلاّ «نَقلةً وأدلاّء، . . . فلا عصمة تحوط أحدهم، فيُعتَمد على فهمه». و«العالِم» الذي يحمل

الآخرَ على رأيه، ويدعوه إلى «اتّباعه فيه، أو في رأي غيره الذي يقلّده هو فيه»، إنما يُعدّ، في نظر الإمام محمد عبده، من «الأئمّة المُضلّين». أمّا المقلّدون فهم أولئك الذين لا تفقه «قلوبهم، أي عقولهم الدّلائل على الحقّ» ولا تنظر «أعينهم الآيات نظر استدلال»، ولا تفهم «أسماعهم النّصوصَ فَهْمَ تدبّرٍ واعتبار».

ويميّز الإمام محمد عبده بين العالم والفقيه، فيقول إن الفقهاء «جمدوا على ظواهر الأحكام المتعلّقة بالجوارح والتّعامل»، وهم دائماً «تَبعٌ للدولة والسّلطة، لحاجة الأمراء والسلاطين إليهم». أمّا العلماء فهم «في انصراف تامّ عن شؤون العامّة، وقد تركوا أهمّ تلك الشؤون إلى الحكّام، ووكلوا بعضها إلى العامّة أنفسهم». وأكثر العلماء سوءاً «أولئك القصّاص الذين يسمّونهم وُعّاظاً أو مدرّسي مساجد»، فهم «يفسدون أكثر ممّا يصلحون».

ويحدّد الإمام صفات الشخص الذي يليق به اسم «العالم» بأنه «العاكفُ على شأنه، البصير بأهل زمانه»، أي أنّ «مَن فَرّط في شيءٍ من زمنه، ولم يستعمله في ما من شأنه أن يستعمله فيه، أو أساء استعماله بسبب جهله بأحوال هذا الزّمان. . . ، فهو خارجٌ عن مفهوم العالم». وهذا تحديدٌ يوضح مدى حِرْص الإمام على تمجيد «العلم» وحِرصه، في الوقت نفسه، على نقد من يَدّعون «العلم» كذباً.

«لا عذرَ لأحدٍ في التّقليد»: هذه هي الخلاصة التي ينتهي إليها الإمام محمد عبده. فالاجتهاد والتّجديد، استناداً إلى النظر العقليّ، وبحسب الزّمان ومقتضياته، هما الأصل. والاجتهادُ تابعٌ لعصره، وليس هناك أيّ اجتهادٍ يُلزم المسلم في جميع العصور. فمتى انقضى العصر، وزالت مقتضياته، فإن الاجتهاد الذي تَمَّ بِحَسبها، يُعدّ هو

أيضاً، منقضياً. وعلى المسلم دائماً أن يتبصّر في القرآن والسّنة، ويجتهد في أعماله وأفكاره، بما يلائم عصره الذي يعيش فيه. وليس عليه أبداً أن يخاف من الاختلاف بين ما يصل إليه باجتهاده، وما وصل إليه السّابقون. فالقرآن «يصرّح بأنّ دين اللّه في جميع الأمم واحد، وإنما تختلف الأحكام بالفروع التي تختلف، باختلاف الزمان». فإذا كانت الفروع، في كلام اللّه نفسه، تختلف باختلاف الزّمان، فبالأحرى أن تختلف الاجتهادات التي يقوم بها النّاس مِن عصرٍ إلى عَصْر ـ خصوصاً أن اختلافَهم في الفِطَر، يفترض اختلافهم في الرأي والاجتهاد. إنما الأساس في الاجتهاد هو «أن يكون القرآن أصلاً تحمل عليه المذاهب والآراء في الدّين، لا أن تكون المذاهب أصلاً، والقرآن هو الذي يُحمَل عليها، ويُرجَع بالتأويل أو بالتّحريف إليها».

ـ ٧ ـ

ما الوسيلة الصّحيحة لتجاوز «الجمود»، وتحقيق «النهضة»؟

في جواب الإمام محمد عبده عن هذا السّؤال انحيازٌ صريحٌ إلى وسيلة «التربية» و«العلم»، فبهذين يتحقّق «إصلاح الأخلاق والأفكار والأعمال» ـ الإصلاح الذي لا يمكن دونه «إصلاح شيء» من أمور الأمّة.

الخلل هو أساساً في داخل الأمّة. وهذا الخَلَلُ الداخليّ هو الذي أتاح لقوى الخارج الأجنبيّ أن تُفسد وتسيطر. لهذا لا بدّ من البدء بالبدايات: إصلاح الدّاخل، وذلك بالقضاء على أمراضه وعللها. ومن هنا نفهم الدّلالة في قوله إنّ الأجدر بالمسلمين أن «يشتكوا من أنفسهم، لا ممن يعتدي عليهم». إنهم في غَفْلةٍ كاملة: عن أصوليّتهم ـ بحيث لم يعودوا يعرفون مَنْ هم، ولا ماذا يريدون. وعن دينهم ـ

بحيث أنهم ابتعدوا عن فهمه على حقيقته، كدينٍ يجمع بين حقّ الرّوح وحقّ الجسد، فهو روحاني ـ جسمانيّ؛ دينُ التّكامل والدّاعي إلى الكمال الإنساني، أو هو الدّين الوسط: لا إفراط ولا تفريط ـ لا إفراط في حَقّ أيّ من الجسد والرّوح، ولا تفريط فيه. وعن الأصل الأول في هذا الدّين ـ أي «العقل»، «القوّة الغريبة» التي «لا يُعقل سرّها، ولا تدرك حقيقتها وكنهُها»، والذي يُعلّم الإسلامُ أنّ الإنسانَ، بفضل هذه القوّة «غيرُ محدود الاستعداد، ولا محدود الرّغائب، ولا محدود العلم، ولا محدود العمل»؛ وأنّه «على ضَعْف أفراده، يتصرّف بمجموعه في الكون، تَصرّفاً لا حدَّ له، بإذن الله وتصريفه»، وأنه، لذلك، «خليفة اللّه» في الأرض، وأجدر بها من الملائكة أنفسهم، «لأنّ علم هؤلاء وعملهم محدودان، وعلم الإنسان وعمَله غير محدودين».

لا يمكن المسلم إذن أن ينهضَ النّهوضَ اللاّئق بدينه إلاّ بدءاً من استعداده للدّخول في هذه اللاّمحدودية من العلم والعمل، التي شَرَعها له الإسلام. ولا يقدر على الشّروع في هذا الاستعداد إلاّ بدءاً من العودة إلى أصول دينه، أعني إلى نبذ التّقليد، وإلى النّظر العقليّ، وإلى الاجتهاد والتّجديد.

في مُناخ هذه العودة، علينا أن نتفهّم عميقاً «حالة العَصْر»: نتفهّم «حالةَ الشعب»، و«الفرق» بينه وبين «الأمم المتمدنة». وأوّل ما يقتضيه فَهمُ هذا «الفَرْق» عدم تقليد هذه الأمم، لأنّ التّقليد، هنا، يعني تكليف «الأمّة بالسّير على ما لا تَعرف له حقيقةً»، والطّلب منها «ما هو بعيدٌ عن مداركها بالكليّة». إنه يقتضي، بمعنًى آخر، أن تُحفظَ للأمّة «عوائدها المقرّرة في عقول أفرادها، ثم يُطلَبُ بعض تحسيناتٍ فيها، لا تبعد منها بالمرّة، فإذا اعتادوها طُلب منهم ما هو أرقى

بـالتّدريـج، حتى لا يمضي زمن طويـل إلّا وقـد انْخَلعـوا عن عـاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعـلى، من حيث لا يشعرون. أمّـا إذا وضع لهم من الحدود ما لم يصلوا إلى كنهه، أو كلّفوا من العمل مـا لم يُعـوّدوه، رأيتهم يتخبّطون في السَّـيْر، لِخفـاء المقصود عنهم، وضـلال الرّأي في ما لم يكن يمرّ على خواطرهم، فيمكن أن يخرجوا عن حالتهم الأولى، ولكن إلى ما هو أتعس منها، بحكم الاستعداد القاضي عليهم بذلك».

إنّ عدم مُراعاة هذا الفَرْق هو الـذي جعل الأمّـة تغرق في التّقليـد الأعمى، وبخاصّةٍ للظواهر المدنيّـة السّطحيّـة، دون أن تمرّ في المعـاناة الـطّويلة التي عانتهـا الأمم الأوروبيّة للوصـول إلى ما وصلت إليـه من التمدّن.

ولا تتيسّر هذه المعاناة إلّا بـ «التّربية»، و«الاستنارة العقليـة»، حيث يصل المسلم إلى «جميع ما يطلبـه، إن كان طـالباً حقّـاً، بدون إتْعـاب فكـر، ولا إجهاد نفس». والـدّليل عـلى فشل الـذين لم يُـراعـوا هـذا الفَرْق، نجده في الواقع الذي نعيشه، فقد «تولّى أمرَ هذه البلاد أناسٌ في أزمنةٍ مختلفة، تظاهرَ كـلّ منهم بأنـه يريـد تقدّمهـا ونقلَها من حـالة الهمجيّـة ـ على مـا يزعم ـ إلى حـالة التمـدّن، التي عليها أبنـاء الأمم المتمـدّنـة، وجعلوا الـوسيلةَ إلى ذلـك أن تُنقـل عـادات أولئـك الأمم المتمـدّنين، وأفكـارهم وأطوارهم إلى هـذه البلاد، وظنّـوا أنّ تقليـدنـا لعاداتهم، وأخذَنـا الآن بأفكـارهم اليوميّـة، وتشبّهنا بهم في الأطـوار، كافٍ في أن نكونَ مثلَهم». والحقّ «أنّ بـداية التقـدّم الأوروبيّ كان في نفوس الأهالي وأفراد الرّعايا»/ و«لو قَدّمنا هذه الزّينة الجـوهريّـة ـ زينة الفضائل الإنسانيّة والشرعيّة ـ على ذلك الرّونق الصُّوري، لكان العالم بأسره ينظر إلينا نظَر الرّاهب الخائِف، أو يرمقنا بِلَحْظ المعظِّم المبجِّل،

وكانت مَعيشتنا البسيطة أوقعَ في نفسه من معيشته الرّفيعة، وكان ذلك سهلاً، لو أنّ الزّاعمينَ فينا حبّ الترقي والتقدّم، ساروا بنا من البدايات، وحجبونا عن النّهايات، حتى لا نراها إلاّ من أنفسنا، لا لأنّها أعجبت النّظر، ولكن لأنّها **بِنْتُ الفكر ونتيجتُه**».

وهكذا يَسْتلزم العمل للتقدّم نواةً تَنْبني على الأوليّات: في الأفرادِ، تغييرُ ما في نفوسهم ـ «بالفضائل الإنسانيّة والشرعيّة»؛ وفي الاجتماع والتّشريع، إنشاء المؤسّسات الأوليّة الملائمة. إذ، كيف يمكن أن يكونَ لشعبٍ مجلسٌ نيابيّ، وهو لا يعرف أن يديرَ مجلس بلديّة، أو ليس له هذا المجلس؟ وما يكون معنى الدستور وقيمته في بلادٍ لا يعرف أهلها كيف يمارسون أبسط القوانين؟ فالحقّ أن القانون «المتقدّم» لا يثمر في بلاد «متخلّفة»، لذلك «لا يجوز وضع قانون طائفةٍ من النّاس لِطائفةٍ أخرى تُباينها في درجة العرفان وتزيد عليها فيه». فأحوال الأمم هي التي يجب أن تكون «المشرِّع الحقيقيّ».

واضحٌ أنّ الإمام محمد عبده يقصد من هذه الآراء أن يُشيرَ إلى أنّ «حالة الرعيّة»، لا «حالة الحكومة» أو «أرباب الأفكار»، هي الأساس الذي يجب أن يُعتَمد في العمل للانتقال بالأمّة من طورٍ إلى طورٍ أرقى. وهو يمثّل على ذلك بقوله: «إنّ ارتقاء حكومة فرنسا من الملكية المطلقة إلى المقيّدة، ثم إلى الجمهوريّة الحرّة، لم يكن بإرادة أولي الحلّ والعقد فقط، بل المساعد الأقوى، حالة الأهالي، وارتفاع أفكارهم، وتنبّه إحساساتهم لطلب الرقيّ إلى ما هو أعلى مما هم عليه، فتغلّبوا على جميع القوى الغريبة التي كانت تحول بينهم وبين الوصول إلى مطلوبهم». ومثل هذا يقتضي، في نظر الإمام، بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي ـ العربيّ، «تغيير الملكات، وتبديل الأخلاق» قبل كل شيء،

أي أنه يقتضي تقديم «التّربية الحقيقيّة على ما سواها» ليتسنّى لهذا المجتمع أن يحصل على هذه الغاية: الرقيّ والتقدّم.

إنّ نقلَ عادات الأمم المتمدّنة، وأفكارها وأطوارَها، وتقليدَها والأخذَ بها، ليس كافياً لتحقيق التقدّم. فهذا يَعْني أنّ المسلمين كناقلين، مقلّدين، يسلكون «مسالك المتمدّنين في ثمرات تمدّنهم»، بحيث يتمدّن الظّاهر، السطحيّ، ويبقى العميقُ الأساسيّ، متخلفاً. إنّ وسائل هذه الأمم وأسبابها في التمدّن وليدة نضالٍ طويلٍ بدّل أخلاقَها، وغيّر عاداتِها، وأيقظ أفكارَها. ولا بدّ للمسلمين، إذا كانوا يريدون التقدّم حَقّاً، من ممارسة ما يشبه ذلك النضال، في حياتهم وعاداتهم وأفكارهم. ودونَ هذا النضال، لا يجدي النّقلُ ولا التّقليد. وها هو «التمدّن الظاهريّ» الذي اقتبسوه، شاهِدٌ يقين: فالقصور، وطرائق العيش، وأشكال اللّباس وما شابَهها أو اتّصل بها من مظاهر التمدّن، إنما هي تَرَفٌ وإنفاقٌ للمال في غير مكانه. وهي لذلك علامة «الطّيش، والانهماك في الشهوات، والسَّفَهِ المفرط»، وآية ذلك أنّها «أخذٌ بالنّهايات الزائدة، قبل البدايات الضروريّة الواجبة».

من هنا ينبغي على كلّ عاملٍ بعلمه للتقدّم، أن يقارنَ أوّلاً بين هذا العلم و«طبيعة الأمّة التي يريد إرشادها، وأن يختبرَ قابليّة الأذهان، واستعدادات الطّباع للانقياد إلى نصائحه»، وذلك أنّ «الجاهل الذي لم يتعوّد على تَصْريف إرادته، وإعمال اختياره، إذا أُطلِق له العمل، وقَع في أشدَّ من الرقّ، وأضرّ من العبوديّة». وتلك هي الحال السّائدة؛ فإنّ «أرباب الأفكار منا» لكونهم «يرومون أن تكون بلادنا، وهي هي، كبلاد أوروبّا، وهي هي، لا ينجحون في مقاصدهم، ويضرّون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدراجَ الرّياح، ويضرّون البلادَ، بِجعل

المشروعات فيها على غير أساسٍ صحيح، فلا يمرّ زمنٌ قريب إلّا وقد بطل المشروع، ورجع الأمر إلى أسوأ مما كان، فيفوت الزّمان، وهم على حالهم القديم».

- ٨ -

في ما تقدّم، نجد الأسباب التي جعلت الإمام محمد عبده يرفض أسلوب «الثورة» و«العنف»، لتحقيق النّهضة والتقدّم. ونعرف أنه رفضَ هذا الأسلوب ممثلاً، كما رأى، بالثّورة العرابيّة. فهي كغيرها من الثورات، عنفٌ، لأنها ثورة «بالقوّة العسكرية». وكلّ ثورة في الأمّة «بالقوّة العسكرية» تعني أنّ الأمّة لمّا تُصبح مستعدّة لتقبّل ما تقدّمه هذه الثورة، أي أنّ وعيها كمجموعٍ، لا يزال متخلفاً. لن تجدي، إذن، هذه الثورة، بل قد تكون مزيداً من الوبال والتخلّف.

ومعنى ذلك، في نظر الإمام، أنه «ليس من الحكمة أن تُعطَى الرعيّة ما لم تستعدّ له»، فإن ذلك يكون «بمثابة تمكين القاصِر من التصرّف بمالِه، قبل بلوغه سنّ الرّشد»؛ ثم إنّ «الأمّة لو كانت مستعدّة لمشاركة الحكومة في إدارة شؤونها، لما كان لطلب ذلك بالقوة العسكرية معنى. فما يطالب به رؤساء العسكرية، الآن، غير مشروع، لأنه ليس تصويراً لاستعداد الأمّة ومطلبها».

إنّ رفض الإمام محمد عبده للثورة العسكرية عائدٌ، بتعبير آخر، إلى سببين:

الأوّل يتّصل بيقينه أنّ «الجاهلية اليوم أقوى مما كانت عليه في زمن النّبي»؛ فكأنّ الثورة بالقوة العسكرية لن تكون، إذن، إلّا ثورةً «جاهلية».

والثاني يتّصل بإيثاره العميق اتّبَاع الطريق النبويّ في «هداية البشر». وقد رأى أنّ «حالة العصر» تفترض أن يتمثل هذا الطريق في «التربية والتّعليم والاستنارة الفكرية» ـ أي في «العلم». فإن «العلمَ إذا انتشرَ في قومٍ أضاءت لهم السّبل، واتّضحت المسالك، وميّزوا الخير من الشرّ، والضارّ من النافع»؛ فالعلم هو ما «يبصّر الإنسانَ في الغاية التي يطلبها، ويهديه إلى الحقّ»، وهو «الكشف عن الأمر الحقيقي» وما يرشد إلى «أقرب طريقٍ مؤدّيةٍ إلى الغاية». إنه «للإنسان كالنّور» وعدمه «يشبه الظلام». وفي هذا ندرك الدّلالة الهادية في أنّ اللّه «افتتحَ الوحيَ بتعليم القراءة» ـ أي بطلب العلم.

لذلك يبدأ التقدّم في الشعب بأن «تعمّ التربية سائر أفراده»، وبأن يتأيّد بينهم «شأن المعارف الحقيقية». وفي هذا ما يضيء مطالبة الإمام، على صعيد الحكم، بديموقراطية الشورى، كامتدادٍ منطقيّ لمطالبته بالتربية والعلم، على الصّعيد الاجتماعي. إنه يُؤْثِر التدرّج ـ أي التطوّر «الديموقراطيّ»، «الشوريّ»، تربويّاً وسياسيّاً، على «الثورة» و«العنف».

ـ ٩ ـ

في رؤية الإمام محمد عبده، فكريّاً ودينيّاً، ما يتلاقى مع الظّاهرة المتنامية في الفكر المعاصر، العربيّ والعالميّ ـ أي ظاهرة العودة إلى الدّين ورموزه، أو ظاهرة التّوفيق بين الوحي والتاريخ، بهدف السّيطرة على التقدّم المادّي وتوجيهه لخدمة الإنسان، في «روحانيّته» على الأخصّ. فالإنسان، في العالم الراهن، آخِذٌ باستعادة يقينهِ أنّه تابعٌ لقوةٍ تتجاوز معرفته وإرادته، وهي قوّة ليست «ماديّة». ومن هنا **حَاليّة**

فكر الإمام، وراهنيّته، وأهميّته في المجتمع العربيّ ـ الإسلامي. إنّ في هذه الظّاهرة ما يغيّر مفهوم التقدّم، السائد، أو مفهوم المستقبل. كأنّ المستقبل لم يعد ذلك الشيء المجهول الذي يسعى إليه الإنسان، وإنما أصبح الماضي الذي فقده، والذي يومىء له من جديد، وينتظره: كأنّ المستقبل يصبح شكلاً آخر من أشكال الماضي. أمّا التّقدم فيبطلُ، هو كذلك، أن يكون كميّاً، ويزداد الإلحاح على ضرورة أن يُصبح نوعيّاً. هكذا يتساءل ممثلو هذه الظاهرة: من يقدر أن يؤكّد، اليوم، أنّ مَن يقود الصّاروخ أكثرُ تمدّناً وتقدّماً ممن يقود المحراث أو الحمار؟ ومن يقدر على الاستمرار في الزّعْم أن بناء الدّولة أكثر أهميّةً وأولى من بناء الإنسان؟ وفي هذا يذهبون إلى التأكيد أن العقلانويّة الوَضْعِيَّة آخذةٌ في الانهيار: الإنسانُ مُتعالٍ وهي لا تعالي فيها ـ مُتعالٍ من حيث أنّه لا يُحدّ بالكمّ، ومن حيث أنّها لا تُحيط بأسرار وجوده. ثم إنّ العالم يبدأ دائماً، بلا نهاية. وهي تضع الإنسانَ داخل منظومةٍ مُغْلقة ونهائيّة. هكذا يبدو أنّ رغبة الإنسان الحديث في العودة إلى القديم والتّعايش مع أبعاده، إنما هي، بحسب هذه الظاهرة، وليدة الحاجة إلى الخروج من آليّة الحداثة العقلانويّة، والتطلّع نحو الأشياء المُتعالية. كأنّه لم يعد بحاجة إلى المغامرة، إلى مُستقبلٍ/أمام، بِقَدْر حاجته إلى الطمأنينة، إلى ماضٍ إمام. وكأنّه، في تفجّر هذه الحاجة، تبدو له أشكال الماضي، إزاء الحاضر الآليّ المتكرّر، عجيبةً وعذراء. ومن هنا يبدو القديم، في منظور الذين يمثلون هذه الظاهرة، أخّاذاً، مدهشاً ـ فبالأحرى أن يبدوَ الماضي الدينيّ كامِلاً ومُعْجِزاً.

ـ ١٠ ـ

غيرَ أنّ العودَة إلى الأصل الدّيني تطرح، على الصّعيد الاجتماعي ـ التطوّري، إشكاليّة معقّدة. إنّ أطروحتها، كما تتجلّى في رؤية

الإمام محمد عبده، هي أنّ الأصلَ الإسلامي حقّق تقدّم المسلمين في الماضي، ولذلك فإنّ شرطَ تقدّمهم، اليوم، هو العودةُ إلى هذا الأصل. ومَنْشأ الإشكال أنّ العودة، هي عودةُ إنسانٍ أو عَقْلٍ يعيش الحاضرَ بمشكلاتِهِ التي تختلف، كمّاً ونوعاً، عن مشكلات الماضي. وهو لا يقدرُ أن يعودَ إلى الأصْل إلاّ مُثْقَلاً، مليئاً بهذا الحاضر ومشكلاته. وبما أنّ تشخيصَ الواقع متعدّد، تعدّد الاتجاهات، ويتباينُ، أحياناً، حتى التناقض، فإنّ عودَة المسلمين لن تكونَ «واحدة»، وإنما ستكون «متعدّدة». ما يكون في هذه الحالة، معيار العودة الأكثر صحّةً؟ وما المقاييس التي تُعتمد في تمييز العودة «الأصلية» من العودة «الدّخيلة»؟ إنّ في هذا ما سيؤدّي بالضّرورة، إلى نشوء «المذاهب» ونموّ «التّمذهب»، وهو مما يشترط الإمام محمد عبده تجاوزَه، لكي تتمّ العودة إلى الأصل. وهكذا نقع في دَوْرٍ، نصوغه، إشكالياً، كما يلي: كيف يمكن «العودة إلى الأصل» أن تكونَ «أصوليّةً»، وما المعيار؟ ومن يحدّده؟ وكيف؟

تلك هي المسألة.

محمد رشيد رضا:
الفكر، تفقهاً

- ١ -

لا يمكن في رأينا، أن نفهم فهماً حقيقيّاً فكر الشيخ محمد رشيد رضا، أو سواهُ من المفكّرين المسلمين في عصر النهضة، الّذين اتُّفِق على تسميتهم بـ «الإصلاحيين» وأن نفهم بالتّالي دورَهُ ومكانته، إلّا بردِّ هذا الفكر إلى جَذْرِه الأساسيّ أوّلاً.

هذا الجذرُ هو الإسلامُ، وحْياً وسُنّةً؛ ولا بُدَّ، بادىء بَدْءٍ، من أن نلاحظَ أنّ النِّتاج الذي تركه محمد رشيد رضا لم يضَعْ هذا الجذْرَ موضعَ تساؤلٍ، ولم يُعِد النّظرَ في المشكلات أو القضايا الأساسيّة التي شغلت المفكّرين المسلمين قبله. وهذا يعْني أنّهُ ينطلقِ في مواجهةِ قضايا «النّهضةِ» مؤمناً إيماناً قبْليّاً بهذا الجذر، وبأنّه الحقُّ الكامل المُطْلَق، وبأنّه وحدَه الصحيح.

إذاً، سيكون تفكيرُه نوْعاً من التفقُّه في المشكلات التي ولَّدتْها المجابهةُ مع الغرب: خارجيّاً، كيف تكون العلاقة معه؟ وداخليّاً، ما العمل للنهوض؟

من وجهة النّظر هذه، لا تبدو المسألة في هذا الفكر تجديداً

للإسلام، أو صياغةً جديدةً لمضمونه العقديّ، أو إعادة نظر فيه جزئيّاً أو كليّاً، وإنّما المسألة، هي فهم المشكلات في ضوئه، بما هو وكما هو، والعمل بِمُقْتَضى ذلك. وستكون النّهضة إذاً بسيطة واضحة: إنّها العَودَةُ إلى الإسلام الصحيح.

- ٢ -

كيف يرى رشيد رضا إمكان هذه العودة؟ بخُطَّةٍ إصلاحيّة ـ تعليميّة دينيّاً واجتماعيّاً، ذلك أن «الإصلاح الحقيقيّ مستحيلٌ من دون دمْج الإصلاح الديني في الإصلاح الاجتماعي»[1]. وواضِحٌ أن الإصلاح السّياسيّ هُنا مُرْجَأٌ، أو بالأحرى، ليس هَدفاً مُباشِراً، وإنّما هو هدَفٌ يأتي كنتيجة للإصلاح الدينيّ ـ الاجتماعي. فمحمد رشيد رضا شديد الحذر، في دعوته للنّهوض، من السّياسة، وممّا هو سياسيٌّ. وفي هذا الصّدَد يتبنّى موقف أستاذه الإمام محمد عبده الذي يُوضِحُه، قائِلاً عن الإمام بأنّه: «استقرّ رأيُه في أواخرِ عُمْره على الإصلاح الديني والاجتماعي واللغوي فقط، وترك السِّياسة بتّةً. وعندنا كتابة في ذلك بخطِّه لعلّنا نطبع صورتها الفوتوغرافيّة في تاريخه عند الكلام على سياستهِ. وعندما كان يشتغِل بالسياسة كانت قاعِدَةُ عمله مُقاومَةَ الاستبداد وجعل سُلطة الأمّة في أيديها بحيث لا يَبْقى لحُكّامها منفَذٌ للاستبدادِ فيها.

أمّا الجريدة فهي تنفيذٌ لفكرتِه من حيثُ هي لجماعةٍ من الأمّة لا لِفرْدٍ منها وقد كتبْنَا في الجُزْء الثاني من مَنار هذه السَّنة (ص ١٦٠) أنّها تنفيذٌ لرأيهِ، وزدنا على ذلك قولنا «وإن لم تكن كما كان يريد من كلِّ وجه» فقد كان يريد أن تكون الجريدة التي دَعَا في آخر عُمره إلى إنشائها اجتماعيّة أدبيّة زراعيّة أكثر مما هي سياسيّة، وأن يكتُب فيها كلّ

يومٍ عن الأخلاق والعادات والتّقاليد الفاشية في البلاد، وأن لا يكتب فيها عن سياسة الدُّول أكثر من عمود أو عمودين في العدد يلخّصُ في ذلك النّابت الذي فيه عبرة وفائدة للجمهور»[٢].

لعلَّ هذا الحذر يعود إلى الخِبْرة، وخُصوصاً، إلى القناعة التي تولّدت في نفسه من النتائج التي أدَّى إليها نشاط الأفغاني. فقد وصف عمل الأفغاني على تحقيق «الجامعة الإسلاميّة» بقوله: «إنّه سعى إليها من الطريق الأقرب، طريق تنبيه الحكومات المسلمة المستقلَّة إلى الاتحاد». ولكنّ هذا السَّعْيَ، كما يُتابع، لم ينجح، بل كرهها بعض الحاكمين لأن في الاتحاد مضيعةً لحكمهم، وأباها بعضهم الآخر، جهلاً أو كرهاً مع علمه بفائدتها[٣]. وهو، استناداً إلى ذلك، يُفسِّر انعطاف الأفغاني ومحمد عبده إلى الإصلاح الديني، بفشل «الدّعوَة السّياسيّة» المُباشرة وقد تجسَّد نهج «الإصلاح الديني» في مجلّة العُرْوَةِ الوُثقى (١٣٠١ هـ/١٨٨٤ م).

من هُنا نُدرك السرَّ في مَيْله إلى التركيز على الإصلاح الديني بجدِّيَّةٍ وعلى العَمل السّياسيِّ بشكْلٍ مُداورٍ، ولقد أعْلن ذلك صراحةً في قوله: إنّه أسَّسَ مجلّة المنار «لإحياء تعاليم العُروة الوُثقى» ويعني: «تعاليمَها الاجتماعيَّة وقواعِدَها التي وضعَتْها الوَحْدَةُ الإسلاميَّةُ» مُضيفاً إلى ذلك «البحث في جُزْئيّات البدَع، وتفصيل القَول في التّعاليم الفاسدة والعقائد الزَّائفة، والتربية المفيدة». وتوكيداً لذلك، أشار إلى أنَّ المنار تسيرُ في طريق «العُروة الوثقى» «إلاّ ما كان فيها من السّياسة، التي تتعلَّق، بالمسألةِ المصريّة، والتحريض على الانكليز، فإن هذا أمْرٌ ذهَب بذهاب وقْتِه». هكذا أهمل الدَّعْوَة إلى «الإصلاح السياسيّ»

بشكل مباشر، معتقداً أنّ الأمر السياسيَّ يتمّ عن طريق «الإصلاح الدينيّ ـ التربويّ» ذلك أنّه نتيجةٌ له.

ـ ٣ ـ

لكن ما المقصودُ من «الإصلاح الديني» عند محمد رشيد رضا؟ إنّه لا يقصد أيَّ نوع من إعادة النّظر في الإسلام كدين، وإنّما الذي يقصدُه هو «ما يؤدّي إلى المحافظةَ على الدِّين، والعمل به، وجمع المسلمين». ولهذا الإصلاح وسائلُ وطرقٌ لا يتمُّ إلاّ بها. فهو، مثلاً، لا يتمُّ «بعَمارةِ المساجد والتَّكايَا، ولا بالإنعام على بعض الشُّيوخ، أو أهل الحجاز، بالرُّتَب والرَّواتب والوسامات»، فلكي يتمّ حقّاً لا بُدَّ «من أعمالٍ تُناطُ بالحكّام»، وأعمالٍ «تُطْلبُ من العُلماء، وأصحاب الوظائف الدِّينيَّة كالأئمة والخُطباء والمدرسين» وأعمالٍ «تتعلَّقُ بالبلاد الحجازيّة». قِوامُ هذا الإصلاح «جمع كلمةِ المسلمين على عقيدةٍ واحدةٍ، وأصول أدبيَّة واحدة، وقانون شرعيٍّ واحد، لا يحْكُم عليهم غيْرُهُ في أيِّ نَوْعٍ من الأنواع، ولُغَةٌ واحدة (العربيّة)»[٤]. ويرى أنّ من الضروريِّ لتحقيق هذا الإصلاح «تأليف جمعيّة إسلاميّة تحت حماية الخليفة، يكون لها شُعَب في كُلِّ قُطْر إسلامي، وتكون عُظْمَى شُعَبِها في مكّة المكرّمة، التي يؤمُّها المسلمون من جميع الأقطار، ويتآخون في مواقِعها ومعاهدها المقدّسة». ويجب أن تضع هذه الجمعيّة لنفسها ثلاث مهمات أساسيّة:

أ ـ تلافي البِدَع والتعاليم الفاسدة قبل انتشارها.
ب ـ إصلاح الخطابة.
ج ـ الدّعوة إلى الدِّين[٥].

ومن شأن هذه الجمعيّة أن تُؤالف بين الحكومات الإسلاميّة، فتُظهِر

الأخوة الإسلاميّة فيها، وتتّحِد لتصدَّ هجمات أوروبا وتضع حدّاً لمطامِعها.

هكذا يرى رشيد رضا أنّ «الإصلاح أو النُّهوض إنّما يتم بالتعليم الدِّيني والتربويّ الصحيح، وأنّ على هذا التعليم يتوقّف كذلك الاتِّحاد الإسلامي»[٦]. لكن لابُدّ لهذا الإصلاح لكي يتمّ على الوجه الأكمل، من أن تتوفّر له شروط ثلاثة تَتَّصِل بطبيعةِ الحكم، وباستعدادِ الأمّة، وبطريقةِ الإصلاح نفسه.

من النّاحيةِ الأولى، لا بُدَّ من أن يكون الحكم شورى، يُؤمِّن العَدْل والمساواة، ويختار لإدارةِ شؤون البلاد والنّاس رجالاً جديرين مخلصين يكونون «أجراء للأمَّة» لا سادةً أو مستبدين[٧]. ومن الناحية الثانية، لا بدّ من تغيير أفكار الأمّة وأخلاقها، بالتعليم والتربية لكي ينشأ لديْها استعدادٌ لتقبُّلِ الإصلاح، ولكي تكون الشّورى انعكاساً أو امتداداً لارْتقاء الأمّة، لا مُجرَّد تنفيذٍ لأمرٍ دينيٍّ؛ فحكْمُ الشّورى في أُمَّةٍ يقتضي أن تكون على مستوىً رفيعٍ في العِلْم والخُلق، ومن هُنا كان حُكْم الشُّورى في الإسلام قصيراً «لأن ذلك المجموع المؤلّف من جميع الشعوب والأجناس لم يكن مُسْتَعدّاً لأن يكون مُسيطِراً على حاكميه لقلّةِ مَعارفهِ الاجتماعيّة، ولانتفاءِ الوَحدة التي تجعل الأمّة كرجُلٍ واحد»[٨]. أمّا من الناحيةِ الثالثة، فإن هذا كلّه لا يتم إلّا إذا كانت الطريقة صحيحةً. وهناك مستويان لهذه الطريقة: مُسْتَوى «الظّواهر» و«الصُّور السطحيّة» حيثُ يرى الباحثون في العُمْران والمشتغلون بعلم الاجتماع، بعد النّظر في تاريخ الأمم أنّ كُلَّ إصلاح وُجِدَ في العالم، فإنّما كان بواسطةِ رجالٍ فاقُوا شعوبهم ببُعْدِ النّظر وصِحَّةِ الفكر وعُلوِّ الهمّة وقُوّة العزيمةِ والإرادة، فتقدّموهم وارْتَقوا بهم إلى المكانة العاليةِ والمنزلةِ السامية، ولا فَصْلَ في هذا بين الإصلاح الدِّيني والعلمي

والإصلاح الماديِّ والسياسيِّ. ومستوى «اكتناه الحقائق والأعماق»، إذ لم يقم «مصلحٌ في أُمَّةٍ من الأمم بعملٍ من الأعمال تغيّرت لـه حالُ الأمّـة وارْتَقت بهم من الحضيض إلى القِمَّة، إلاّ بعْدَ أن استعـدّت تلْك الأمّة لقبـول ذلك الإصـلاح بتأثـير الزَّمـان وتقلُّب الحـدثـان وانتشـار العِلم والعِرفان»[٩].

وهـذا كلّهُ ليس كافيـاً، وإنّما ينبغي أن يتـوفّـر داعيـةُ الإصـلاح أو «الزعيم الدّاعي إليه عن طريقه الطبيعي، مع الكفاءة والاضـطلاع»، ولا يعدو هذا الزّعيم أن يكون أحد اثنين: «إمّا داعٍ ذو بيانٍ يستصرخُ الشُّعورَ والوجدان ويستنفرُ العَقْل والجَنَان، دالاًّ عـلى طريق الإسعـاد، هـادياً إلى سبيـل الرَّشـاد» و«إمَّا مَلِكٌ مستبـدٌّ حكيم مُسْتَعْـدٍ عـلى أُمَّـةٍ خاملةٍ ورعيّةٍ جاهلة، يحمِلُها بالقهر والإلـزام، على مـا يُطلب ويُـرام، ولكنَّ الأول يحتاج من ذلك إلى أكـثر مما يحتـاج إليه الثـاني، لأنّه يـدعو النُّفوس إلى العمل باختيارها، وإنّما العمل الاختياريُّ، ما توجّهت إليه الإرادةُ بباعث العلم والإذعان. (. . .) وإذا عجز المستبدُّ عن التسلُّط على الضمائر والسّيْطرة على السَّرائر، فلا يعجزُ عن التصرّف بالظّواهر، بأن يُلْزِمَ النّاس بالأفعال النّـافعة وإن لم يعتقـدوا نفعها، حتّى إذا جـاء وقْتُ الجَنْي والقُـطوف، عرَفُـوا ما لم يكن بمعـروف، فكانـوا كمن يُقَاد للجنة بالسّلاسل»[١٠].

على أنّ هذه الآراء اتّضَحت واكتملت بما أُضيفَ إليها فيـما بعد من أن الحـاكم لَيْسَ وَحْدَهُ مسؤولاً عن الإصـلاح، وإنّمـا الشّعْبُ مسؤولٌ أيضاً، وإذا «قصّرَ الأول فلا ينبغي أن يُقصِّرَ الثاني»[١١].

وكانت مسؤولية الشّعب خُطْوةً، لكي يُعلن مَيْلَه، خصوصاً بعد أن عرف بشَكلٍ أفضل «منافِع الأوروبيين ومضارّهم»[١٢]إلى ما يُقرِّرُه عُلماء

الاجتماع، وهو أنّ «العلّة الأولى لارتقاء الأمم هي الجمعيات»، فلا ترتقي الأمّة «إلاّ بعدأن تنبِّه حوادِثُ الزّمان أفراداً من أولي الألباب فيها إلى وجوب السَّعْي لترقيتِها ورفْعَة شأنها، بوساطةِ الجمعيّات السِّياسيّة السريّة والجهريّة، الدِّينيّة الخيريّة والعلميّة والفنيّة والماليّة، فهذه هي السّبب الأوَّل والعلّةُ الأولى لكلِّ ارتقاء. بها صَلُحَت العقائِد والأخلاق في أوروبا، وبها صَلُحَت الحكومات، وبها ارتقت علومُها وفنونُها، وبها عزّت وعَظُمَت قوّتُها، وبها فاضت ينابيعُ ثروتِها، وبها انتشر دينها بيْنَ الخافقيْن، وبها سادت على المشْرِقيْن والمغْرِبيْن»[١٣].

ويذكِّر هنا رشيد رِضا بأنّ الشّرْق سَبَق الغرب في الارتقاء «لكنّ المدنيّة لم تكمُلْ في الشّرْق، ولم تُبْنَ على قواعد تُثبِّتُها وتنمِّيها، ولذلك سقطت ـ ويعود سقوطها إلى أنّها لم تكن عمل جمعيّاتٍ بل عملَ أفرادٍ، ويرى، بالمُقابل، أنَّهُ لولا الجمعيّات، لما كانَت مدنيّةُ الغرب الحديثة أرْقَى وأكمل، وأجدَر بأن تكون أثْبَتَ وأدْوَمَ»[١٤].

بهذا، يبدو لَنا أنّ الهاجسَ الرئيس لرشيد رضا لا يكمُن في العمل السّياسي بخلاف قول الأفغاني، وإنّما يكمُن في الإصلاح بمستويَيْه الدِّيني والاجتماعي. وحين يكون هذا الإصلاحُ ناجحاً يؤدّي إلى نوعٍ من الاتِّحاد بين الحكومات الإسلاميّة. وهُوَ إذاً، كان يحذِّر من الدَّعْوةِ السّياسيّة المباشرة، لإقامةِ الجامِعة الإسلاميّة سياسيّاً، لأنّ في ذلِك عِداءً لأوروبَّا قد يؤدِّي إلى مجابهةٍ مَعَها، عدا أنّه يُحرِّك أحْقاد غَيْرِ المسلمين الذين يعيشون في الأقطار الإسلاميّة[١٥].

ولعلّ في هذا الموقف ما يُفسِّرُ تَعاطُفَهُ مع حزْب الاتِّحاد السوري الذي كان يَرْئسه ميشال لطف الله، حتى إنَّه عمل فيه كنائب للرئيس. ويوضِّح هذا التَّعاطُف قائلاً بأنّه رضي أن «يكون من مؤسسي

هذا الحزب المخالف لمذهبِهِ السِّياسي في الجامعة العربيّة، من وجوب اتحادِ جزيرة العَرب، بالولايات العربيّة العُثمانيّة، للحِرْص على تَعاون المسلمين مع النّصارى على طلب الاستقلال التّام النّاجز لسوريّة، بعد أن أطال الدّعْوة إلى مذهبه، فلم يستجبْ لهُ من فُضَلاء النّصارى بمصر إلاّ أفرادٌ قليلون، ولأنّ التّعاوُنَ على استقلال بعض الأقطار العربيّة، لا يُنافي السّعْي لاستقلال سائرها من طريقٍ آخر»[١٦]. وبدافعٍ من هذا الحرص الآنف الذِّكر، كان يُعارضُ النّزعَة الانفصاليّة اللبنانيّة عن الحركةِ الاستقلاليّةِ في سوريّة، سواءٌ بشكلها الذي دَعَا إليه البطريرك أنطون عريضة المتمثّل «بلبنان وطنٍ مسيحي»[١٧]أم بشكلها الذي دَعَا إليه البطريرك إلياس الحويِّك والمتمثّل بدولة «لبنان كبير» تحت الوصاية الفرنسيّة.

ولعلَّ في هذا كُلِّه، ما يُفَسِّر اعتدالَهُ في مفهومِه الذي طرحَهُ لِمَا سُمِّي بـ «الجامعةِ الإسلاميّة» فهو مفهومٌ يمكن وصفُه بأنّه «فِقْهِيٌّ» خالِصٌ من «السِّياسة» ومُصْطبغٌ بالتّسامح. يقول شارحاً هذا المفهوم: «إنّ للجامعةِ الإسلاميّةِ طرفَيْن: الأول يضمُّ المعتقدين بالدِّين الإسلاميّ، ويربطهم برابطةِ الأخوةِ الإيمانيّة، حتّى يكونوا جسْماً واحِداً، والثاني هو الذي يربط المُسْلِم وغيْرَه من أرباب المِلل برابطةِ الشّريعة العَادلة التي يُحَكَّمُون بها جميعاً بالمساواة»[١٨].

- ٤ -

في ضوء ما تقدّم، يمكن القَول: إن الإصلاح الذي دَعَا إليه محمد رشيد رضا لم يكن غايَةً بحدِّ ذاته، وإنّما كان وسيلةً إلى صِيانةِ الدِّين وتمكين سيطرتِهِ بوساطةِ الدَّولة، والاهتمام بالسِّياسةِ آتٍ من الاهتمام بضرورةِ وجود دولة إسلاميّة قويّة تحفظ الدِّين الإسلاميّ وتُدافع عنه؛

بل إنّ مواجهة أوروبا كانت في الأساس، بالنّسبَةِ إليه، سياسيّة، تُمليها هذه الضَّرورة. إنّها تجيء من جهةِ الحرص على الدِّين أكثر مما تجيء من جهةِ الحرص على «الوطن» أو «القوميّة». أو بتعبير آخر، لا يمكن الحِرْص على «الوطن» أو «القوميّة» إلّا بالحرص على الدِّين أوّلاً، وإيمان الجماهير بمبادىء هذا الدِّين إيماناً صحيحاً، والعمل بها. ويمكن، بحسب هذه النظرة، مهادنة أوروبّا حين لا تُعارض وجود سُلْطة إسلاميّة تصون الدِّين في ما تقوم عليه، ذلك أنَّ السِّيادة، في هذه الرُّؤية، إنَّما هي دينيّة، في المقام الأوّل، قبل أن تكونَ «وطنيّة» أو «قوميّة»، خصوصاً أن «الحقيقة» إنما هي، جوهريّاً، إسلاميّة، ولهذا لا بُدَّ لها من سُلْطةٍ إسلاميَّةٍ. إنّ هذه الحقيقة لا تنفصِل عن السُّلْطة، بل لا يمكن تصوُّرها دُون سُلْطة، ومن هنا نفهم الدّلالة العميقة في الحرص المُطْلَق على الدولة الإسلاميّة، وعلى وحْدَتِها ـ رمز القُوّة، ونفهم الدّلالة العميقة في كون هذه الوحدة توجِبُ طاعةَ المتغلِّب بالقوة، وإن لم يكن حائِزاً لغَيْر الإسلام، من شروط الخلافَةِ الشّرعيّة، ومنها النّسبُ القُرَشيُّ والمُسْتَنَدُ فَي ذلك «رعايَةُ المصلحة الرَّاجحة وخوفُ الفتنة»[١٩].

في هذا الضّوء كذلك، يتضح رأي رشيد رضا في الأسباب التي جعلت العَرب لا يَسْعَوْنَ إلى المُطالبة، بالانفصال عن الدّولةِ العُثْمانية، وتأسيس دولةٍ خاصّة بهم، بعد تأزّم العلاقاتِ العربيّة ـ التُّركيّة بدْءاً من سنة ١٩١٠، أيْ بعد استفحال «العصبيَّة التركيّة» يقول: «إنّ عدَم تصدِّي العرب لإنشاء دولةٍ جديدة لم يكن سببُهُ الخوف من قُوّة الدَّوْلة كما كان يتوهَّمُ التُّرك، فإنّ العربَ أقوى من اليُونان والبلغار وغيرهما من الشعوب التي انفصلت من السَّلْطَنة العُثمانيّة وصارت دُوَلاً

مستقلّةً. ولم يكن سببُه تفرُّق العرب وتعذُّر اتّفاق أمرائهم وزُعمائهم كما يتوهَّم الكثيرون منهم، وإنّما كان السَّببُ الصحيح لسكون العرب وسكوتهم عن طلب استقلالهم، وتجديد دولةٍ لهم، هو الإسلام وأوروبّة»[٢٠]. ومعْنى ذلك أنّ الإسلام «أزال من أنْفُس العرب عصبيّةَ الجنسيّة» ليؤسِّسَ عصبيّةَ «الأخوّةِ الإسلاميّة» وأنّ عدمَ المُطالبة العربيّة بدولةٍ خاصّةٍ بالعرب عائدٌ إلى التخوُّف من الانقسام والتجزُّؤ اللّذيْن يؤدِّيان إلى الاحتلال الأوروبي للأرض العربيّة (العثمانية).

لكن لم يكن بُدٌّ من «الاحتياط» خصوصاً بعد أن ظهر عجز الدَّولة العُثمانيّة (دولَة الاتحاديين) عن الوقوف في وجْه الغزو الأوروبي للبُلْدان العربيّة، الذي تمثّلَتْ خطوتُهُ الأولى في احتلال إيطاليا لليبيا سنة ١٩١٢. هكذا يتبنّى رشيد رضا ثورة الشريف حسين لأنّها، من جهة، ثورة على «الاتّحاديّين الملاحدة» (كما يصفهم) الذين خرجوا عن الإسلام الصّحيح واتّبعُوا سياسة التّنْكيل بالعرب، ولأنّها من جهة ثانية توفِّر إمكان تأسيس دولة إسلاميّة بديلة، فهي بمثابةِ «الاحتياط لما يجبُ إذا سقطت الدولة»[٢١](العثمانية). ويوضِّح موقِفَه قائلاً عن الشريف حسين إنّ «العمل لإنقاذ الدَّوْلةِ نفسها من الخطر قد أصبحَ فوقَ طاقتِه وطاقة غَيْرِهِ، فرأى أن يبدأ بالمُسْتطاع، وهُوَ إنقاذُ الحجاز، مهد الإسلام، ومَشْرق نوره، مما نزل بهِ من البلاء والشّقاء، ثُمَّ إنقاذُ غيرِهِ ممّا يُمكن إنقاذُهُ من البلاد العربيّة ليكون ذلك بيئةً لحفظ الاستقلال الإسلامي وعدم زواله، ممّا يُخْشَى ويُتوقَّع أن يُحلَّ بالدّوْلةِ العُثمانيّة، والعياذ بالله تعالى»[٢٢].

وهو إذاً يُفسِّرُ ثورةَ الشّريف، لاستقلال الحجاز، بأنّها «خِدْمَةٌ

للإسلام» وليسَت بالضّرورة عِداءً للدّولة العُثمانيّة. يقول: «كلنا نَعْلَم أنّه لا يُوجَد في الدُّنيا كُلِّها مكانٌ يصلح لتأسيس دولةٍ إسلاميّة ـ تخلف الدَّولة العُثمانيّة، إذا وقَعَ بها ما نخشاه عليها، إلّا جزيرة العرب وما يتّصل بها من البلاد العربيّة[٢٣]. .» (. . .) وهكذا لا بُدَّ من التلازم بينَ حقيقة الإسلام وسُلْطَة الإسلام. ولا شَكَّ في أنّ هذا الحرص على استمرار الدَّولة الإسلاميّة وسُلْطَتِها يعكس وعْياً حادّاً بالخطر الخارجيِّ الأوروبي، سواءٌ على الصعيدين السِّياسي والثقافي، فبدون سلطةٍ إسلاميَّةٍ يهدِّد الخطر المجتمع الإسلاميَّ كهويّة، من جهة، والانهماك بتأسيس السُّلْطة يتضمّن المجابهة مع أوروبا، من جهة ثانية. لذلك لا بُدَّ من خُطّةٍ تضع، في آنٍ، الحدودَ الفاصِلة بين أوروبَّا والإسلام، وتقيم الحدودَ الواصِلة. وهذا مما يقتضي أن نوضحَ مفهوم التجديد عند السيد رشيد رضا.

ـ ٥ ـ

التَّقدُّم في المُطلق هبةٌ من الله للبشر، فالله يمنح كُلًّا منهم، بالتدريج «من هداية الوَحي في كلِّ طور من أطوار حياتهم الاجتماعيّة، ما هو مستعدٌّ له وصالحٌ لحاله وزمانه». وقد أدّت «سُنَّةُ التدريج» إلى أنْ «استعدَّ النّوْع البشريُّ في جملته ومجموعه، لفهم أعْلى هداية إلَهيَّة، لا يحتاج بعْدَها إلّا لاستعمال عقله في الاهتداء بها، في كلِّ زمانٍ ومكان بحسبهما، فوهبَه هداية القرآن، وختَم النبوّة برسالةِ محمّد عليه الصلاة والسّلام». فالإسلامُ، هو الهدايةُ المطلقةُ الكامِلَة: لا هداية قبله، ولا هدايةَ خارِجَه ولا هدايةَ بَعْدَهُ، وهُوَ إذاً أصْلُ التقدُّم ومداره، وأصْلُ التجدُّد ومدارُه. غَيْرَ أن تأثيرَ الوَحْي في قلوب النّاس وعقولهم، قد

يضعف مَعَ الزّمن فيتخلّفون ويَنْحَطّ شأنهم، ولا يتم الخروج من ذلك إلّا «بإحياء هداية النبوّة فيهم»، أي أنّه لا يتم باللجوء إلى هداية أُخْرَى. إنّ تخلُّفَهم وانحطاطهم يكمنان عَلى العكس، في البُعْد عن هداية النبوّة، وتجدُّدَهم وتقدُّمَهم، مشروطان بالعودة إليها. والشخص الذي يدلُّهم على طريق هذه العَودة هو المجدِّد، وهُو لا يظهر بينهم عفْواً أو بإرادته، وإنّما اللّهُ هو الذي يُنْعِمُ به عليهم، ويبعثه بحسب الحاجة إلى التجديد».

ليس التجديد إذاً، تجديداً في «الأصل» أيْ في الوَحْي أو الدِّين، وإنّما هو تجديد في عقول البشر لكي يتَمكّنوا من العَوْدةِ إليه وفهمه الفَهْمَ الصحيح، أو هو تجديدُ «لما أبْلَى النّاس من لباس الدِّين، وهدمُوا من بُنْيان العَدْل بَيْنَ النّاس». وقد دعت الحاجةُ إلى التجديد بدْءاً من القرن الثاني «فكان الإمام عُمَر بن عبد العزيز مجدِّداً لما أبْلَى قومُه بنو أميّة وأخْلَقُوا، وما مزّقوا بالشِّقاقِ وفَرَّقوا. وكان الإمام أحمد بن حنبل مجدِّداً في القرن الثالث لما أخْلَق بعضُ بني العبّاس من لباسِ السُّنَّة، ورَشاد سلَفِ الأمّة، باتِّباع ما تشابَهَ من الكتاب ابتغاءَ الفِتْنَة وابتغاءَ تأويله، وتحكيم الآراء النظريّة في صفاتِ الله، وما وَرَدَ في عالم الغَيْب بالقياس عَلى ما يتعارَضُ في عالمِ الشّهادة. وكان الشيخ أبو الحسن الأشعري مجدِّداً في القَرْن الرَّابع بهذا المعنى، وحجّةُ الإسلام أبو حامد الغزالي مجدِّداً في أواخِر القرن الخامس وأوّل السّادس لِمَا شبرقت[٢٤] نزغات الفلاسفة وزندقَةُ الباطنيّة، والإمام أبو محمد علي بن حزم الظّاهري في القرن السّادس لما سحقت الآراء من فِقْه النّصوص الشّرْعيّة، وشيخ الإسلام ابن تيميّة وتلميذه ابن القيِّم مجدِّدَيْن في آخِر القرن السّابع وأوّل الثامن لجميع ما مزّقت البدَع الفلسفيّة والكلاميّة

والتصوفيّة والإلحاديّة من حُلَل الكتاب والسُّنَّة السنيّـة في جميع الأعـمال والعلوم الدّينيّة»[٢٥].

- ٦ -

واضحٌ من هذا النصِّ أنَّ ثمَّة أصْلاً دينيّـاً يتمثَّل في الكتـاب والسُّنَّةِ وأنّ التمسُّـكَ بهذا الأصـل والتّطابقَ معَـه قوْلاً وعمـلاً يُحقِّقانِ الجـديدَ والخير، والتخلِّي والبُعْد عنه، هُمَا اللّذان يُحقّقان التخلُّف والشرَّ.

مقياس التجدُّد، إذاً، هـو في البعد والقُـرب من هذا الأصـل. ولا يُقْصَـد من التجديـد، إذاً، إلاّ تجديـد الطريق التي انحـرفت، والفكر الذي ضلَّ، والعمل الذي ساء. التجديد، بعبارةٍ ثانية، هو رَدْمُ الهوَّة التي أبعـدت النّاس عن الأصـل، وَهُو وَصْـلُ ما انقـطع بين الإنسـان والأصل الدِّيني: الكتاب والسُّنّة.

لكنّ هـذا يتعلّق بالصعيـد النظريِّ، الإيمـانيِّ، الدِّيني. وهنـاك تجـديـدٌ آخر ضروريٌّ هو «تجديدُ الحياة» بما لا يتعارَضُ مع الأصل الدِّيني، ولا ينهض بمثل هذا التجديد «أمثال أولئك المجدِّدين القُدمـاء، بالـوسائـل القديمةِ وحْدَها ولا يطمح إليه صوفيٌّ يستمِدُّ قُوّتَهُ من الأموات، ويتّكِل عَلى الكرامات، ويغتَرُّ بالمنامات، ولا يطمع في تذليل صعابِه، واقتحام عُقـابِه غـريقٌ في بحار النـظريّاتِ العقليّـة، ومفرّق الأفكـار بنظريّـات الفلسفة، ولا يطلع ثناياهُ ويجتـلي خفايـاهُ، مُنقطِعٌ إلى كُتب الشرائـع، واستنبـاط أحكام الـوقائـع، ولايتَسامَى إليـه من تعلَّم العلوم والفنون العصريّة تعليماً آليّاً ليكـون أحَدَ العُـمَّال في دائرةٍ من دوائـر الحضارة أو ديوان من دواوين حكومتها.

إنّ هذا لبدْعٌ مِن الخطوب الكُبرى غير عاديٍّ، لا ينبعِثُ إلى تلافيه إلّا بدْعٌ من كُبراء الرِّجال غير عادي.. (...) يجبُ أن يكون ذا رُوحٍ عُلْويَّةٍ، أوتيَتْ حظّاً عظيماً من وِراثةِ النبوّة، في كمال الإيمان وحقِّ الإلهام (...) وأن يكون ذا وقوفٍ على حالةِ العَصْر، وتاريخ الشعوب الدِّيني والسّياسي، وسنَنِ الله في الاجتماع، وفصل الخطاب في الإقناع وفصاحة اللِّسان وبلاغة التعبير، وقُوَّة التأثير، ثُمَّ يكون ما يَحذِقُه من سائر العلوم مدَداً لهُ في عمله»[٢٦].

مثل هذا الرّجل هو وحده الذي يستطيع أن يجدِّد الحياة بهَدْي ما يرثُه من النبوّة. ومن المحتّم إذن أن يتمّ التجديدُ الدّنيوي، أو «تجديدُ الحياة» بُهدى الدِّين.

ويُستفادُ من كلام رشيد رضا، أنّه يقصدُ، من التجديد الدنيوي «العلم الجديد، والفنّ الجديد، والسِّلاح الجديد، والنّظام الدّقيق في السياسة والإدارةِ والمال، والتّعاون بتوزيع الأعمال، واستخدام قُوى الطبيعة». وهو يصف التجديد الذي تحتاج إليه الحياة الإسلاميّة بأنّه «تجديدٌ استقلاليٌّ كتجديد اليابان ترتقي به مصالحُنا الاقتصادية والعسكريّة والسِّياسيَّة، وتُنمِّي به ثروتنا الزِّراعيّة والصِّناعيّة والتجاريّة وتكون به أمّةً عزيزةً ودَوْلةً قويّةً، مع حفظ مقوِّمات أمّتِنا من دينٍ وثقافةٍ وتشريعٍ ولغة وحفظ مشخّصاتِها القوميّة من زيٍّ وعاداتٍ حسنةٍ وأدب». ويُسمِّي هذا التجديدَ الاستقلاليَّ، بأنَّهُ «التجديدُ المشروع» وهو: «يَشْمل كلَّ ما تَعْتَزّ به الأمّةُ والدَّوْلَةُ من العُلوم والفنون والصِّناعات والنُّظُم الماليّة والإداريّة والعسكريّة والمنشآتِ البريّة والبحريّة والجويّة. فكلُّ ذلك يُعَدُّ في الإسلام من فروضِ الكفايات

التي تأْثَم الأمَّةُ كلُّها بتركها والشّرْع لا يُقَيِّدُها فيها إلاّ باجتناب الضّرر والضّرار والظُّلْم.». وفي كلِّ حالٍ لا تجديدَ إلا بهدايةِ الدِّين.

- ٧ -

إنّ خيرَ ما يُوصَفُ به فكر السيد رشيد رضا ما وصف به هو نفْسُه تفسيرَه القرآن الكريم، بقوله إنه: «سلَفيّ، أثري، مَدَني، عَصْري، إرشاديّ، اجتماعي، سياسيّ». ففكره، في هذا المستوى توفيقيّ ليس إلاّ استمراراً للتوفيقيّة السّلفية التي أرسى أصولها الإمام الغزالي، ووضعها ابن تيمية في منظومة محكمة ومغلقة.

الكواكبي:
الفكر، إصلاحاً

- ١ -

ما سبب الانحطاط؟ ما «أفضل الوسائل للنهضة»[١]؟

مِن هذين السؤالين ينطلق الكواكبي، وحولهما يدور تفكيره.

- ٢ -

أمّا الانحطاط فإنه «داءٌ»... أصله «الاستبداد السياسيّ». لكنّ هذا الدّاءَ نوعٌ من «خَللٍ طارىءٍ» يتّصل خصوصاً بأشكال الحياة والسلوك ومناهج التّفكير، أي أنّه واقعٌ في الأغصان والفروع لا في الجذع والأساس. إنّ يقين الكواكبي بالأساس ومتانته، يقينٌ مطلقٌ وكامل، فمتانة الأساس هي وحدها التي حفظت «عِزّ هذا الدّين المبين كلّ هذه القرون المتوالية». ومن هنا يثق بإمكان القضاء على داء الانحطاط، وبالصّعود في طريق التقدّم.

- ٣ -

في سبيل ذلك، يسلك الكواكبي مِنْهجاً نقديّاً يتمثّل في ثلاث مراحل تتداخل غالباً:

الأولى، «بيان الحالة الحاضرة ووصف أعراضها»، أي «تشخيص المرض تشخيصاً مُدَقّقاً».

الثانية، «بيانُ أن سبب الخلل النّازل هو الجهل الشامل».

الثالثة، «توجيه اللّوم والتّبعة على الأمراء والعلماء والكافّة، لتقاعدهم عن استعمال قوّة الاتّفاق على النّهضة».

- ٤ -

بهذا المنهج يخلصُ الكواكبي إلى تحديد أسباب الانحطاط في خمسة أساسيّة:

أوّلاً ـ تحوّل السّياسة من «نيابيّة اشتراكية ديموقراطيّة» إلى «ملكيّة أشبه بالمطلقة». والذين عملوا على هذا التحوّل «رَجّحوا الأخذ بما يلائم بقايا نزعاتهم الوثنيّة».

ثانياً ـ تحوّل الأمّة إلى «أمّة جنديّة، صَنْعةً وأخلاقاً، بعيدةٍ عن الفنون والصّنائع، والكسب بالوجوه الطبيعيّة».

ثالثاً ـ استعمال المسلمين بأسَهم بينهم، فأخذوا يعيشون «بالتّغالب والتّحايُل، لا بالتّعاون والتّبادل».

رابعاً ـ «تأصّل الجهل في غالب أمرائنا المترفين... يخرّبون بيوتهم بأيديهم».

خامساً ـ «فَقدُنا الحريّة... وهي أن يكون الإنسان مُخْتاراً في قوله وفعله، لا يعترضه مانِعٌ ظالمٌ». ومن فروع هذه الحريّة: «تساوي الحقوق، محاسبة الحُكّام، عدم الرّهبة في المطالبة، حرّية التّعليم،

حرّية الخطابة والمطبوعات، حرية المباحثات العلمية، العدالة، الأمن على الدّين والأرواح، الشّرف والأعراض، العلم واستثماره». فالحرّية ليست معنويّةً فقط، وإنما لها مضمونٌ مادّي ـ اجتماعيّ يتعلّق بحياة النّاس العمليّة.

ـ ٥ ـ

يشدّد الكواكبي في بحثه أسباب الانحطاط على السّلطة، فيرى أنّ «وجود السّلطة القانونيّة منحلّةً، ولو قليلاً، لفسادها أو لغلبة سلطة شخصيّة أو أشخاصيّة عليها... هو المنشأ الأصليّ لكل شقاء». لذلك يرى أنّ الاستبداد السّياسيّ في رأس أسباب الانحطاط. ويعرّفه بأنّه «الحكومة التي لا يوجد بينها وبين الأمّة رابطةٌ معيّنة معلومة مصونة بقانونٍ نافذ الحكم»، وهو يقوم على «الجهالة» وعلى «الجنود المنظّمة» ـ «أكبر مصائب الأمم ـ وأهمّ مصائب الإنسانيّة». إنّ «الجنديّة تُفسد أخلاق الأمّة، حيث تعلّمها الشراسة، والطّاعة العمياء، والاتّكال، وتميت النّشاط وفكرة الاستقلال، وتكلّف الأمّة الإنفاقَ الذي لا يُطاق، وكلّ ذلك منصرفٌ لتأييد الاستبداد المشؤوم: استبداد الحكومات القائدة لتلك القوّة من جهة، واستبداد الأمم بعضها على بعض من جهة أخرى». و«أشدّ مراتب الاستبداد حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينيّة»، فالحقّ أنّ «الاستبداد السّياسي متولّد من الاستبداد الديني، أو هما أخوان»، وأنّ الاستبداد الاجتماعيّ «محميٌّ بقلاع الاستبداد السياسيّ». يُضاف إلى ذلك أنّ الاستبدادَ لا يمسّ العبادات «لأنّها تلائمه في الأكثر»، وأنّ المستبدّ «لا يخشى علوم اللّغة، والعلوم الدّينية

المتعلّقة بالمعاد، لاعتقاده أنّها لا ترفع غباوةً، ولا تزيل غشاوةً». وفي هذا ما يفسّر نقد الكواكبي من يسمّيهم «العلماء» و«المتعمّمين» من رجال الدّين، فهؤلاء إمّا أنّهم جبناء، إزاء الحاكم واستبداده، وإمّا أنّهم مُراؤون، مُداجُون ومن هنا يصفهم بأنّهم «أضرّ على الدّين من الشياطين».

وقد أدّى تملّق هؤلاء ونفاقهم إلى غياب «الدّين الأصليّ» بحيث يمكن القول إن سبب الخلَل هو هذا «الدين الحاضر». فهذا «الدّينُ الموجود الآن، بالنّظر إلى ما ندين به لا بالنّظر إلى ما نقرّره وباعتبار ما نفعله لا باعتبار ما نقوله، ليس هو الدّين الذي تميّزَ به أسلافُنا ـ كلاّ، بل طرأت على الدّين طوارىء تغيير، غيّرت نظامه». وهذه الطّوارىء إما أنّها «تغييراتٌ، أو متروكاتٌ، أو مزيدات».

ـ ٦ ـ

النظريّة التي يصدر عنها الكواكبي للقضاء على الانحطاط، من جهة، ولتحقيق النّهوض، من جهة ثانية، هي ما يُسمّيها بـ «الإسلاميّة». وفي تحديدها، يقول إنّها «مؤسّسةٌ على أصول الحريّة، برفعها كلّ سيطرة وتحكم بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، بَحَضِّها على الإحسان والتّحابُب. وأصول حكومتها الشورى الأرستوقراطيّة، شورى أهل الحلّ والعقد في الأمّة، بعقولهم لا بسيوفهم. وأصول إدارة الأمّة: التّشريع الديموقراطيّ، أي الاشتراكي. وليس في الإسلاميّة نفوذٌ دينيّ مطلقاً، في غير مسائل إقامة شعائر الدّين».

طبعاً، لا تتضمّن كلمة «الأرستوقراطيّة»، هنا، أيّ معنىً طبقيّ، أو أيّة إشارة إلى التميّز في المال أو الجاه. إنّها أرستوقراطيّة العقل والدّين، أي الفهم والعلم. وفي هذين مجالٌ لتساوي النّاس جميعاً. فالكواكبي ينتقد ما يسمّيه «التمجّدَ» بالعَراقة والأنساب. أي أنه ينتقد أولئك الذين يفتخرون بأنهم «بيوت علم وفضيلة» أو «بيوت مالٍ وكرم»، أو «بيوت إمارة». ويرى أنّ أمثال هؤلاء «الأصلاء» إنما هم «جرثومة البلاء». فالبشر، كما يرى الكواكبي، «إخوانٌ متساوون» في الأصل. بل إنه يؤكّد على أنّ «الصّوتَ الغالب» يجب أن يكون «لسواد الناس» وليس «للأصلاء».

- ٧ -

أوّل ما تقتضيه الإسلاميّة، المطالبةُ «بطرازٍ سياسيّ شوريّ، ذلك الطّراز الذي اهتدت إليه بعض أمم الغرب، تلك الأمم التي، لربّما يصحّ أن نقول، قد استفادت من الإسلام أكثر مما استفاده المسلمون». إنه الطّراز النبويّ المحمدي، وكان قوامه:

أ - «حكومة قضت بالتساوي حتى بينهم أنفسهم (أي الحاكمين) وبين فقراء الأمّة في نعيم الحياة وشظفها».

ب - «عواطف أخوّة، وروابط هيئة اجتماعية اشتراكيّة».

الاشتراكيّة، إذن، معنويّاً وماديّاً، هي في أساس هذا الطّراز السّياسيّ الحكوميّ. وفي هذا الأفق، يقرن الكواكبي بين الاستبداد واكتناز المال والاسْتئثار به. فالاستبداد يقول دائماً: «أمّا ديني وشَرَفي

وحياتي فالمال المال المال»، وهذا يعني أنّ الاستبدادَ نقيضٌ للدّين والشّرف والحياة.

ويحدّد الكواكبي معنى المال، قائلاً: «المال يُستَمدّ من الفيض الذي أودعه اللّه تعالى في الطّبيعة ونواميسها، ولا **يُمْلَك**، أي لا يتخصّص بإنسانٍ، إلاّ **بعملٍ فيه، أو في مقابله**». فهو «قيمة الأعمال»، كذلك «لا يجتمع في يد الأغنياء إلاّ بأنواعٍ من الغلَبة والخداع». ومن هنا يخلص إلى نتيجتين:

أ ـ «يَرسخ الذلّ في الأمم التي يكثر أغنياؤها».

ب ـ «المعيشة الاشتراكيّة من أبدع ما يتصوّره العقل».

والإسلاميّة التي يقول بها الكواكبي تحقّق هذه المعيشة الاشتراكية البديعة. ذلك أنّها تقوم، في وجهها الاشتراكي، على المبادىء التالية:

أوّلاً ـ منع «تراكم الثروات المفرطة المولّدة للاستبداد، المضرّة بأخلاق الأفراد».

ثانياً ـ منع «التّواكل في الارتزاق، وإلزام كلّ فرد من الأمّة أن يسعى لرزقه بنفسه».

ثالثاً ـ «ترك الأراضي الزراعيّة ملكاً لعامّة الأمّة، يَسْتَنْبتها ويستمتع بخيراتها العاملون فيها **بأنفسهم، فقط**»،

رابعاً ـ وضع «قواعد شرعيّة كليّة تصلح للإحاطة بأحكام كافّة الشؤون حتى الجزئيّة الشخصيّة»، وإناطة تنفيذها بالحكومة، «كما تطلبه الآن أغلب جمعيات الاشتراكيين».

ومن هنا يشدّد الكواكبي على أهميّة «الثّروة العموميّة»، خصوصاً في ما يتعلّق بدورها الحاسم في «حفظ الاستقلال»، والقضاء على الفَقْر الذي يصفه بأنه «قائد كلّ شرّ، ورائد كلّ نحسْ. فمنه جهلنا، ومنه فساد أخلاقنا. شريعتنا مبنيّةٌ على أنّ في أموال الأغنياء حَقّاً معلوماً للبائس والمحروم، فيؤخذ من الأغنياء ويُوزَّع على الفقراء. وهذه الحكومات الإسلامية قد قلبت الموضوع، فصارت تجبي الأموال من الفقراء والمساكين وتبذلها للأغنياء، وتحابي بها المسرفين السّفهاء».

- ٨ -

وتقتضي الإسلاميّةُ الثقافَةَ، وبخاصّةٍ «الحكمة العقليّة التي كادت تجعل الغربيين أدرى منا حتى في مباني ديننا». ومن مظاهر التّقهقر في الثقافة الإسلاميّة «الاقتصار على العلوم الدّينية وبعض الرّياضيات، وإهمال باقي العلوم الرّياضيّة والطبيعيّة». وهذا ممّا رعَاهُ الاستبداد وشجّعه. ذلك أنه «ترتعد فرائص المستبدّ من علوم الحياة، مثل الحكمة النظريّة، والفلسفة العقليّة، وحقوق الأمم، وطبائع الاجتماع، والسياسة المدنيّة، والتاريخ المفصّل، والخطابة الأدبيّة، ونحو ذلك من العلوم التي تكبّر النّفوس وتوسّع العقول، وتعرّف الإنسان ما هي حقوقه. وعلى هذا يؤكّد الكواكبي أنّه «ما انتشر نور العلم في أمّةٍ قَطّ، إلّا وتكسّرت فيها قيود الأَسْر، وساءَ مصير المستبدّين، من رؤساء سياسةٍ، أو رؤساء دين».

- ٩ -

لكي يعطي الكواكبي لآرائه بعداً عمليّاً تحريضيّاً، يعمد أحياناً إلى المقارنة بين «الذّات» و«الآخر»، بين واقع المسلم وواقع الأجنبيّ. فالمسلمون، في واقعهم، «عبيد السّلطة... لذّتهم الأكل والتّناسُل»، وهم يتناسون أو يجهلون اللّذات الحقيقيّة: «لذّة العلم وتعليمه، لذّة المجد والحماية، لذّة الإيثار والبذل، لذّة إحراز مقام في القلوب، لذّة نفوذ الرأي الصّائب، لذّة كبر النّفس عن السّفاسف». أمّا الآخرون، ويمثّل عليهم غالباً بالإنكليز، فلا «يسكرهم انتصار، ولا يخملهم انكسار، ولا يغفلون لحظةً عن مراقبة ملوكهم». ومع أن الغربيّ «مهما مكث في الشرق، لا يخرج عن أنّه تاجرٌ مستمتع»، فإنه، إجمالاً، «يعرف كيف يسوس، وكيف يتمتّع، وكيف يَأسر، وكيف يسْتَأثر». والخلاصة في هذا الصّدَد، أن قوّة الغَرْب، أي «الآخر»، تتمثل، كما يرى الكواكبي، في الأمور التالية:

أ - «قوّة اجتماعه شعوباً كبيرة،

ب - قوّة البارود، حيث أبطل الشجاعة وجَعَلَ العبرة لِلْعُدَد،

جـ - قوة كشفه أسرار الكيمياء والميكانيك،

د - قوة الفحم الذي أهدته له الطبيعة،

هـ - قوّة النّشاط بكسره قيود الاستبداد،

و - قوّة الأمن على عقد الشركات الماليّة الكبيرة».

وفي هذا كلّه ما يولّد «الفروقَ الكثيرة» بين الشرقيّ (المسلم)

والغربيّ. مثال ذلك: «الغربيون يستحلفون أميرهم على الصّداقة في خدمته لهم، والتزام القانون. والسلطان الشرقيّ يستحلف الرعيّة على الانقياد والطّاعة. الغربيّون يمنّون على ملوكهم بما يرتزقون من فضلاتهم، والأمراء الشرقيون يتكرّمون على من شاؤوا بإجراء أموالهم عليهم صدقات. الغربيّ يعتبر نفسه مالكاً لجزء مشاع من وطنه، والشرقي يعتبر نفسه وأولاده وما في يديه ملكاً لأميره. الغربي له على أميره حقوق، وليس عليه حقوق، والشرقي عليه لأميره حقوق وليس له حقوق. الغربيون يضعون قانوناً لأميرهم يسري عليه، والشرقيون يسيرون على قانون مشيئة أمرائهم. الغربيون قضاؤهم وقدرهم من اللّه، والشرقيون قضاؤهم وقدرهم ما يصدر من بين شفتي المستعبِدين. الشرقي سريع التصديق، والغربي لا ينفي ولا يثبت حتى يرى ويلمس. الشرقيّ أكثر ما يغار على الفُروج كأن شرفَه كلّه مستودَعٌ فيها، والغربيّ أكثر ما يغار على حريّته واستقلاله. الشرقي حريصٌ على الدّين والرّياء فيه، والغربي حريصٌ على القوة والعزّ والمزيد فيهما. والخلاصة أنّ الشرقيّ ابن الماضي والخيال، والغربيّ ابن المستقبل والجدّ».

لكنّ هذا لا يعني أنّ على المسلم أن يكره «الآخر»، أيّاً كان، وإنّما يعني، بالأحرى، أنّ عليه أن يتبارَى معه، في أَبْدعِ ما أنجزه من الصّحيح المفيد. وما أبعد الكواكبي، أيضاً، عن الادّعاء بأن المسلم، بإطلاق، خيرٌ من الآخر الأجنبيّ، بإطلاق. بل إنه يميل إلى تفضيل «العادل الكافر على المسلم الجائر». ذلك أن الأوّل، على كفره، أقرب إلى جوهر الإسلام، الذي هو العدالة. خصوصاً أنّه لا فرقَ بين شعب وشعب، إلا فرق «العلم والأخلاق العالية». لذلك ليست خصوصيّة

الرّسالة الإسلاميّة في مجرّد محاربة الكفّار: «إنّ إعزازَ كلمة اللّه، وإقامةَ دينه» ليسا «في خصوصيّة محاربة الكفّار، كما تتوهّم العامّة»، بل في «خدمة الجامعة الإنسانيّة، من حيث إلجاء الكفّار إلى مشاركة المسلمين في سعادة الدّارين». فإذا كان للكفّار (الأمم المترقّية) العلم، فإن للإسلام «الإنسانيّة»، وعلى المسلمين «أن يهدوا الكفّار إلى الخير». هكذا تكون خصوصيّة الرّسالة الإسلاميّة في تعميم الخَيْر، لإنقاذ الأعداء أنفسهم.

- ١٠ -

يتضمّن مفهوم الإسلاميّة، في هذا المستوى من مجابهة المشكلات، العودةَ إلى الدّين في أصوله الأولى. وأوّل ما يَنْبغي فعله هنا هو «تجاوز المذاهب واختلافاتها، والاعتماد على صريح الكتاب، وصحيح السنّة، وثابت الإجماع، وذلك لكي لا نتفرّق في الآراء». وهذا يفترض «عدمَ الإصرار على الرّأي الذاتيّ، وعدمَ الانتصار له»، بحيث لا يكون ما يقوله، في هذا الصّدد، «كلٌّ منّا» أكثرَ من «خاطرٍ سَنَحَ له. فربّما كان صواباً أو خطأً»، وبحيث نكون «باحثينَ، لا متناظرين».

وهذا يعني أنّ الحقيقة، كما يعلّمنا الكواكبي، ليست في الرّأي المسبّق، أو القناعة الجاهزة، وإنما هي في البحث والحوار، ومنهما تنبثق وتتّضح. وهذا ما يؤكّده القرآن الكريم، فإنّ «النّاظر في القرآن حَقّ النّظَر، يرى أنه لا يكلّف الإنسانَ قَطّ بالإذعان لشيءٍ فوق العقل، بل يحذّره وينهاه من الإيمان اتّباعاً لرأي الغير، أو تقليداً للآباء». ومعنى ذلك أنّ العقلَ في الإسلام يقضي بتجنّب الآراء المسبّقة، التّقليديّة أو الآتية عن طريق الآباء، وبمواجهة المشكلات عقليّاً، ببصيرة الحكمة،

وموضوعية البحث. وهذا، بدوره، يؤدّي إلى ترسيخ القاعدة الأساسيّة للتقدّم ـ تقدّم النّظر، وتقدّم الحياة، وهي «**توفيق شؤون المسلمين على مقتضيات الزّمان**». والقاعدة الأولى التي توجبها هذه المقتضيات، والتي يجب أن ينطلق منها، ويتمسّك بها كلّ فرد هي: «أنا إنسان الجِدّ والاستقبال لا إنسان الماضي والحكايات».

- ١١ -

يتّضح مما تقدّم أنّ فكر الكواكبي لا ينحصر في مسائل تحديد الهويّة والمطالبة بالتحرّر، وإنما يتخطّى ذلك إلى رؤيا إنسانية: اقتصاديّة، اجتماعيّة، ثقافية. وتنبثق هذه الرّؤيا من الأصل/القرآن. وهي، من حيث أنّها انبثاقٌ، عودة. وتتضمّن هذه العودة موقفين:

أ ـ النّظر إلى النّص مفتوحاً قابلاً للتلاؤم مع واقع الحياة المستجدّة، أي مع ما يتطلّبه التطوّر ويقتضيه.

ب ـ تجاوز المذهبيّة التي تأسر النصّ ضمن منظورها، وتحارب أيّ منظور آخر.

ومن هنا نرى أنّ الدّين عند الكواكبي ليس تسويغاً إيديولوجيّاً لأفكاره الإصلاحيّة التقدميّة، وإنما هو مصدر هذه الأفكار ومنبتها. وهذا ممّا أدّى إلى أن ينظر إلى الدّين في سَيْرورته التّاريخيّة، وبخاصّةٍ كما فهمته المذاهب، نظرةً نَقْديّةً، غايتها تخليص الدّين الأصل من شوائب الأفكار والأعمال التي علقت به، أو نسبت إليه خطأً.

وفي هذا عُني بالكلام على خصوصيّة الإسلام أو أصالته. فالأصالة عنده لا تعني رفضَ الآخر، أو عدمَ التفاعل معه أو الانفتاح عليه.

وهي لا تعني عدمَ الإفادة منه، أو حتى محاكاته. وهي لا تُورَّث، وإنما تُبتدَع. ليست «ماهيّة» ثابتة، وإنما هي قوّة متحرّكة. فأصالة شعب ما، في ماضيه، ليست، بالضرورة، «أصالتَه» في حاضره؛ ذلك أن معايير الأصالة في الماضي غيرها في الحاضر، وستكون في المستقبل غيرَها في الحاضر، دون ذلك لا يمكن تفسير التّقهقر أو التقدّم، ولن يعني شيئاً القول «بتوفيق شؤون المسلمين على مقتضيات الزّمان».

ومن هنا يمكن القول إن الاصالة اليوم تقتضي الأمور التالية:

أ ـ الانفصال عن انحطاط الماضي وعن كل ما يشدّ إليه.

ب ـ الاتصال بالهواجس البشرية الكبرى، الراهنة، إبداعيّاً.

ج ـ الصّدور، في الحالين، عن المبدأ الأصل، الذي هو القرآن.

ويقرن الكواكبي انتصار أفكاره الصّحيحة بممارستها، وبالقدرة على تطبيقها وهو، لذلك، ليس مجرّد كاتب نظري، وإنما هو كاتب «ثائر». وقد حاول أن يقدّم لثوريّته شكلاً تنظيميّاً في كتابه «أمّ القرى»، أقامه على قاعدتين: الوعي بالوضع القائم، والعمل على تغييره. لكن الوعي مزدوج: وعي الذات ووعي الآخر. والعمل كذلك مزدوج: تنقية الذّات، والاستقلالية عن الآخر.

أمّا وعي الذّات فيتركّز على نَفْي ما يطمسها أو يشوهها من المفهومات الخاطئة، عن التّراث في وجهه الدينيّ، بخاصّة، ومن الممارسات الخاطئة، أيضاً، باسم الدّين. ويتركّز أيضاً على تقديم المفهومات الصّحيحة، والقيام بالممارسات الصّحيحة.

أمّا وعيُ الآخر، فالقصد منه الاستقلالية عنه، مع الحرص على

الأخذ بالإنجازات الصالحة المفيدة التي حقّقها، سواءٌ كانت معنوية أو ماديّة، كالديموقراطية، والاشتراكية.

فليس هاجس الكواكبي تحطيم الآخر، أو نبذه، وإنما هاجسُه بناءُ الذّات. ومنذ أن تُبنى الذات، تستقلّ، وتثبّت هويّتها إزاء الآخر. ذلك أنّ ضعفَ هذا البناء هو الذي يتيح للآخر الهيمنة، ويجعل الذّات في تبعيّةٍ دائمة له. وفي هذا البناء، لا يجوز الاقتصار على استخدام المادّة التي ترثها أو تملكها راهناً. وإنما يجب أيضاً استخدام المادة المفيدة عند الآخر ـ المادّة التي هيّأ له استخدامها أن يتفوّق وأن ينتصر. لكن، شريطةَ أن تظلّ مادّة الآخر خاضعةً وتابعةً لخصوصيّة الذات.

والخصوصيّة هنا قرينة الأصالة، فهي تتمثل، من ناحية، في العودة إلى أصل الدّين، والقضاء على جميع ما يتعارض مع وحدة هذا الأصل (المذاهب، خصوصاً)؛ وتتمثل، من ناحيةٍ ثانية، في تحطيم السّلطوية الاستبدادية، وإقامة العدالة والمساواة.

ـ ١٢ ـ

هل في فكر الكواكبي ما يطرح مسألة تجاوز إشكالية النّهضة: شرق إسلامي متخلّف/غرب مسيحيّ متقدّم؟ والجوابُ: نعم. إن فكره منبثقٌ عضويّاً من **الإسْلاميّة**، التي هي نموذج النّهوض، كل نهوض. لذلك ليست النهضة عنده عملية اقتباس، وليست مجرّد عملية تحرّر. إنها استمرارُ تفتّح ضمن التاريخ الإسلاميّ ـ العربي، بِهَدْي مبادىء الإسلاميّة، واستمرارٌ في تعميق الوعي. والنهضة، إذن، هي، في

فكره، وصْلُ ما انقطَع في ممارسة الإسلاميّة وسيرورتها. وليس الآخر (الغربيّ) إلّا نموذجاً تحريضيّاً: أعني أنه ليس مصدر معرفةٍ للنهوض، ولا مقياسَ نهوض.

من هنا يجب أن نميّز بين فكره وفكر «رجال النهضة» الذين جاؤوا بعده، خصوصاً أولئك الذين درسوا في المدارس الأجنبيّة، وأخذوا ثقافتهم بلغاتٍ أجنبيّة. إنه يختلف، نوعيّاً. فهؤلاء تكوّنوا داخل نمط الثقافة الغربية، علاقاتٍ وقيماً. أمّا هو فانبثاقٌ من الثقافة الإسلاميّة. وأولئك أهملوا هذه الثقافة، أمّا هو فقد لَقّح ثقافته بالوعي الذي وَلّده التحدّي الاستعماريّ، ثقافيّاًوسياسيّاً. وهؤلاء نقلوا الثقافة الغربية إلى المجتمع العربي، كما هي، أو معرّبةً بشكل يعتقدون أنه يلائم هذا المجتمع. أمّا هو فقدّم موقفاً ثقافيّاً، إسلاميّاً ـ عربيّاً، لكنه يفيدُ ما أمكنته الإفادة من الثقافة الغربية، وإنجازات الغرب المتقدّمة.

هكذا نصف خطابه بأنه خطاب الجماعة الأصلية التي ينتمي إليها ويريد أن ينهض بها على مثال إسلاميّ أصليّ. ونصف خطاب أولئك المفكّرين بأنه خطاب جماعة أخرى، يريدون من جماعتهم الأصلية أن تتبنّاه، إذا أرادت النهوضَ حقّاً. هكذا يبدو أن هؤلاء ينتمون بالهوية إلى جماعة، وبالثقافة إلى جماعة أخرى. إنهم مغتربون: ليسوا من الإسلام، ثقافيّاً، وليسوا من الغرب، هويّةً. إنه اغتراب مزدوج: عن ثقافة مجتمعهم، وعن مجتمع ثقافتهم.

- ١٣ -

في ضوء انهيار التّمغرُب ـ أي انهيار الثقافة الغربية التي أريد لها أن تكونَ البديلَ، وانهيار مشروعات القائمين بها وأفكارهم، وانهيار

أحلامهم بالنهضة على مثال «الواقع» الغربي، نستطيع أن نتبيّن، استناداً إلى فكر الكواكبي، أن إشكالية النهضة: شرق إسلامي/غرب مسيحيّ متقدّم، إنما هي منظور غربيّ، استعماريّ، وأنّ المفكّرين العرب الذين تبنّوا هذه الإشكالية كانوا، في الواقع، غربيين: يصدرون عن مفهومات غربية، ويعالجون القضايا الإسلامية ـ العربية، استناداً إلى معايير غربية، وفي أفق غربيّ.

في هذا الضوء كذلك، يتّضح لنا مدى أصالة الكواكبي، وغنى فكره. إنه يدفعنا إلى إعادة النّظر، جذريّاً، في مفهوم الانحطاط أو التّقهقر الإسلامي ـ العربي. فهو في فكر المتمغربين، مقولة نهضوية ـ غربية، قياساً على النموذج الغربيّ المتقدّم. لكنه، في فكر الكواكبي، تبعيّة للثقافة الغربية. وانتهاء هذه التبعية بالعودة إلى الأصول الإسلامية ـ العربية، كفيلٌ بالقضاء عليه. إنه، إذن، عارضٌ من «خارج» وليس، أساساً، من «داخل».

كأنّ الكواكبي يعلّمنا أن قضيّة المفكر، اليوم، هي التعرّف بعمقٍ وشمولٍ على مجتمعه وقضاياه، ماضياً وحاضراً، وذلك بالاستناد إلى واقعه المتحرّك، المتناقض، المتنوّع، وليس بالاستناد إلى معجم المصطلحات الغربية.

وعلى هذا يكون المفكر الذي يحتاج إليه المجتمع العربيّ ـ الإسلاميّ هو الذي يتخطّى الذّاكرةَ المذهبيّة، سواءٌ كانت إسلاميّةً أو أجنبيّةً، ويندمجُ، في ضوء الأصل، بحاضر مجتمعه، متطلّعاً إلى بناء المستقبل، بانفتاحٍ كاملٍ على الصّالح المفيد، أينما كان.

الفصل الثالث
ملحق

١ ـ حوار
٢ ـ «الثورة الإسلامية» (الإيرانية)
٣ ـ فواصل

١ ـ حوار[1]

أسد غندور: أهلاً وسهلاً بكم في سلسلة ندوات «الديمقراطيين العلمانيين». لقد التقينا مؤخراً بالدكتور محمد أركون في حوار حول «تحديث الفكر الإسلامي»، وبعد ذلك التقينا بالأستاذ إلياس مرقص في ندوة حول «تحديث الفكر القومي»، واليوم نجري حواراً ونقاشاً مع الدكتور أدونيس (علي أحمد إسبر) حول «مسائل تحديث العقل العربي»، وأعتقد أن الحوار سيكون من خلال أسئلة تطرح ويجري الرد عليها، مع فتح المجال للرد على الرد، فالدكتور أدونيس يفضل هذه الطريقة.

أدونيس: إنني سعيد جداً بهذا اللقاء. وفي رأيي أنه يجب تغيير نمط المحاضرات بحيث يصبح المحاضر مستمعاً، هو أيضاً مما يجعل البحث نوعاً من المشاركة. إذن، لقد أتيت لأستمع ونتباحث.

غسان أسطفان: موضوع «تحديث العقل العربي» واسعٌ جداً، والأفكار التي تتوارد في الذهن عندما يطرح هذا الموضوع كثيرة جداً. ومن هنا، فإن لديّ مجموعة لا بأس بها من الأسئلة، وأكتفي الآن بطرح هذا السؤال:

يرد في كثير من الكتب والمجلات العربية، ومنها مجلة «مواقف»

بـالذات[٢]، عبـارة «خصوصيـة عربيـة» أو «خصـوصيـة إسـلاميـة» أو «خصوصية عربية ـ إسلامية» أو «خصـوصية شرقيـة». فماذا تعني هـذه العبارة بالنسبة إلى أدونيس؟ ما هو موقعها من مفهومه لتحديث العقـل العربي؟ وكيف تحلّ هذه العبارة ومضموناتها إشكالية الحداثـة بمفهومهـا «الغـربي» أو «الاغـترابي» أو «المستغـرب»، وعـلاقـة هـذه الإشكـاليـة بإشكالية «التقليدية الإسلامية» أو «التقليديـة العربيـة ـ الإسلاميـة» أو «التقليدية الشرقيـة»؟ علماً، في رأيي، أن هاتـين الإشكاليتـين تؤلفان، منـذ مدة طـويلة، جـدليـة كـانت في معـظم الأحيـان أحـد الأسبـاب الأساسية لانتصار التقليدية على الحداثة.

أدونيس: هذا أكثر الأسئلة أهمية، في وقتنا الراهن، ثقافياً. وأعتقد أنـه سيبقى مفتوحـاً للمناقشـة. فمن الصعب الإجابـة عن مثـل هـذه المشكـلات. ولكن، لي بعض وجهات النـظر، سأحـاول أن أطرحهـا أمـامكم. أظن أننا الآن نعيش مـرحلة تحول، وفي نـوع من السديم، حيث مادة المعرفـة تتفتت وأدوات المعرفـة ذاتها تتفتت أيضـاً. ومنذ بـدايات عصر النهضـة حتى اليـوم، يبـدو لي أن الإنتـاج المعـرفي كـان إنتـاجـاً إيديولوجياً، ولـذلك كـان إنتاجـاً يحجب الواقـع أو الحقيقة أكـثر مما يكشفُ عنهـا. من هنا، يجب أن تكـون المرحلة المقبلة، من الآن فصـاعـدا، مـرحلة لاأدْلجة المعـرفة، أي يجب أن نتخـذ من الموروث العـربي ومن الحاضر العربي ميداناً للمعرفة الموضوعية بقدر ما تمكن الموضوعية. وفي هـذا الصـدد، أعتقـد أنـه يجب أن نتجـاوز جميـع الإسقـاطـات التي أسقطناها على الموروث، فلا نقـول، مثلاً، إن أبـا ذر الغفاري[٣] كـان ماركسياً أو اشتراكياً، وإن الثورة القرمطية[٤] مقدمة للثـورة الشيوعيـة، الـخ... فذلـك، على المستـوى الإعلامي السيـاسي الدعـاوي، كان مقبولاً في مرحلة ما، لكنني أظن أنه من الصعب جداً قبوله اليوم.

يجب أن ندرس الموروث بما هو، وكما هو، وفي تطوراته. . إذ أنه ليس أكثر من ميدان للمعرفة تفيدنا في الحاضر وفي المستقبل. إن الخصوصية وما يتصل بها تبحث حتى الآن ضمن المنظورات الإيديولوجية. والطابع الغالب لمفهوم الخصوصية في مختلف الأبحاث هو أن الخصوصية نوع من نقطة ثابتة في الماضي وعلينا جميعاً الارتباط بهذه النقطة الثابتة. ولكن، ما هذه النقطة الثابتة؟ الإيديولوجي المسلم يحددها من ضمن إيديولوجيته، والقومي العربي يحددها من ضمن إيديولوجيته، والماركسي لم يحددها حتى الآن على حد علمي، ولكن يفترض فيه أن يحددها من ضمن إيديولوجيته.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية لم تبحث الخصوصية، حتى الآن، الا بالمقارنة مع الغرب. فمسألة العلاقة مع الغرب هي المسألة التي تطرح الآن مشكلة الخصوصية بهذه الحدة. لذلك، أعتقد أن أول شيء يمكن أن نفعله، كباحثين، لا الإجابة عن سؤال: ما الخصوصية؟ بل درس المسار التحليلي لمختلف الإجابات عن ماهية الخصوصية، درس المادة التي بين أيدينا لنرى كيف بحثت هذه المسألة. ثم، في مرحلة ثانية، علينا دراسة إشكالية علاقة الشرق بالغرب، علاقة العرب مع الغرب، كيف نشأت وتطورت؟ وما هي؟ ولماذا؟ وأظن أن دراسة هذه الإشكالية يمكن أن تؤدي بنا إلى نوع من الجواب عن مشكلة الخصوصية.

من جهتي، أنا في مرحلة إعادة النظر في كل شيء. وأنا أعتقد أن إشكالية علاقة الشرق بالغرب يجب بحثها جذرياً من جديد. بل أكثر: أنا أعتقد بأن هذه المسألة طرحت في إطار استعماري بحت، لأن الشرق في الماضي كان مركز الثقل ومركز الإشعاع الحضاري. كان

الشرق العربي يبث، والغرب كان المتلقي. أما في العصور الحديثة فقد انعكست الآية، وصار العرب هم الذين يتلقون، وما نسميه «الغرب» هو مركز البثّ والعطاء.

على المستوى الحضاري العميق، أنا لا أعتقد أن هناك شرقاً وغرباً. هناك إنسان يبحث ويكتشف ويتكيف مع معطياته التاريخية. لذلك، أعود فأقول إن مسألة الشرق والغرب تطرح اليوم ضمن إطار استعماري إمبريالي أكثر مما تطرح ضمن إطار حضاري، أي أن من أهم أهداف الغرب الإيديولوجية الآن أن يظلّ هذا الفصل قائماً بين ما يسمى «غرب» وما يسمّى «شرق»، لكي يظل الشرق تابعاً له بمعنى ما. وفي هذا الصدد، تبدو لي الثورة الإيرانية حدثاً مهماً لأنها، بصرف النظر عن كل ملابساتها وأخطائها، عودة إلى وعي الذات بدءاً من «الإسلام». ولذلك، فإن المجال واسع وكبير ومعقد، وأنا شخصياً ليست لديّ أية أجوبة أو أية حلول نهائية. إنني الآن أتساءل وأبحث.

جان طنّوس: لقد اعتبرت الثورة الإيرانية، في إحدى مقالاتك، «شهيق إيران وزفيرها»[٥]، وقد ردّ عليك الدكتور ناصيف نصّار قائلاً بأن كلامك مثالي وصوفي[٦]. فهل يمكن أن تكون الثورة الإيرانية كما قلت، من دون أن نقع في الطوباويات أو الصوفيات أو المثاليات؟

أدونيس: العبارة التي تشير إليها قيلت في سياق الرد على ما كتبه أنور عبد الملك[٧]. فأنور عبد الملك رأى أن الثورة الإيرانية هي ظاهرة إسلامية على المستوى السياسي فقط. أما أنا فقلت إن الثورة الإيرانية هي أكثر من مستوى سياسي، هي مستوى كياني، كما تُمارَس وكما يُنْظَر إليها. لذلك، من الخطأ رؤية الثورة الإيرانية بمستواها السياسي فقط،

ومن الخطأ القول إن إسلام الثورة الإيرانية هو مجرد إسلام سياسي. أنا أعتقد أن مثل هذا التفسير خاطىء وناقص. فهي ثورة كيانية، شاملة، بجميع المعاني. وانطلاقاً من هنا قلت إنها شهيق إيران وزفيرها. لكن هذا القول لا يعني إطلاقاً أنني أتبنى كلياً الثورة الإيرانية. إن لي ملاحظات ومآخذ كثيرة على بعض الممارسات التي تتم باسم الثورة، وقد تكون ملاحظاتي أكثر من ملاحظات ومآخذ أيّ منكم. ولكن، في وضع كوضع الثورة الإيرانية، حيث تتم مواجهة حالة مصيرية، تصبح التفاصيل مسألة ثانوية، إذ لا يمكن البحث في البلل ونحن في قاع البحر.

جان طنوس: إن مجتمعنا مجتمع متخلف، فكيف يمكننا تغيير هذا المجتمع: بالدين، بالقومية، بالاشتراكية، أم بالماركسية؟

أدونيس: دعونا نبق في إطار السؤال الأول، لنرى إذا كان هناك ملاحظات أخرى، وبعدها ننتقل إلى موضوع آخر.

الدكتور منير شماعة: ذكرت أولاً، أنه يجب إعادة النظر في موضوع علاقات الشرق بالغرب. ثم ذكرت إن الثورة الإيرانية كانت واحدة من الظواهر في اعادة النظر هذه. فهل تفترض إعادة النظر في علاقاتنا مع الغرب العودة إلى ما قبل التفكير الاستعماري والإمبريالي، لأن الغرب، كما قال أدوارد سعيد في كتابه الأخير[٨]، هو الذي وضع صورة الشرق التي توافقه؟ هل يفترض فينا الرجوع إلى ما قبل هذه الصورة؟

أدونيس: قلت وأكرر إنه يجب العودة إلى الأصل الأول، لأن هذه المنطقة، منذ دخول الإسلام إليها، وجدت نفسها في حالة مستمرة من الحرب مع الخارج: الفرس ثم الروم ثم العثمانيين ثم الغرب، أي

أوروبا. إذن، باستمرار، كان هناك حرب مع الخارج. ولذلك، كان هناك باستمرار تجاذب بين فئة تريد أن تتفتح على الخارج بحجة أو بأخرى، وفئة تقف ضد هذا الخارج، برجوعها إلى الجذور، بدفاعها عنها وتمسكها بها. وعصر النهضة أعاد طرح هذه المشكلة التي تبلورت في العصر العباسي. والملفت للنظر أن الذين أرّخوا لعصر النهضة يقولون بأن بداية هذا العصر هي في دخول نابليون إلى مصر. فكأن النهضة قد جاءتنا من الخارج، أي كأنّ نهضتنا نتاج هزيمتنا. لماذا؟ لأن نابليون جلب معه المطابع والعلماء... ومقابل ذلك كان هناك من رفض ما جلبه نابليون، ورأى ضرورة العودة إلى الإسلام. ثم ظهر اتجاه وسط بين الاتجاهين.

أعتقد أنه يجب العودة إلى الأصول الأولى، لأن المجتمع العربي، نتيجة التجاذب بين هذه الاتجاهات، قد صار مجزّأً: فمن جهة، الطبقة المثقفة تعيش بمستواها الفكري العقلي، مستواها النظري البحت، في حين أن مستواها الحياتي مهمل كثيراً. أي أن بنية العائلة، مسألة الدين، العادات، التقاليد، التراث الذي يرافق الإنسان بيولوجياً تقريباً، كل ذلك مهمل. ولذلك، نحس الحياة العربية مجزأة، يحس كل واحد منا أنه مجزأ، إن عقله متغرب غصباً عنه، لأن ثقافته غربية، لغته ومصطلحاته غربية. ولكن، في مقابل ذلك، كل واحد منا في بيته شرقي إجمالاً: في علاقته مع المرأة، مع الناس، في تكوينه الاجتماعي، في عاداته، في الترسبات التاريخية الموجودة في نفسه. وهذا التجزؤ إذا كان موجوداً على المستوى الفردي فهو موجود على المستوى الجماعي. ولذلك، فإن الفرد العربي مجزأ عمقياً، وكذلك المجتمع العربي. فقد تلتقي أشخاصاً يدرسون الطب والذرة والفلك، إلا أنهم في حياتهم اليومية، في عاداتهم وتقاليدهم، أشبه بالفلاحين الخارجين من أبسط

قـرية. فـإذا لم يكن هناك تـرابط أو تطابق بـين سلوك الإنسان العـربي ونظره أو فكره، فسنـظل نأخـذ عن الغرب المنجـزات الحضاريـة، مع بقـائنـا بعيــدين عن العقـل أو المــوقف العقـلي الــذي أدى إلى هـذه المنجزات.

أحد الحضور: أستاذ أدونيس، في بداية كلامك أشرت إلى ضرورة إلغاء الإيديـولوجيـة، ثم قلت إن مرحلة سيـاسية معينـة يمكن أن تبنى على أساس تسوية إيديولـوجية. فهـل تعتقد أن هـذا الكلام هـو كلام إيديولوجي؟

أدونيس: كل كلام إيديولـوجيٌّ بمعنى ما، لكنَّ هنـاك فرقـاً بين أن تكون الإيديـولوجيـة نقطة وصـول مسبقة، بحيث أننـا منذ أن ننـطلق نعرف النقطة التي نصل إليها، وبين أن تكون فكراً علمياً يبحث دائـماً عن الحقيقـة بلا مسبَّقـات ولا قبْليات. فمعنى الإيـديـولـوجيـة الـذي أقصده هو المعنى الأول، حيث لا فكر ولا تحليل بل نوع من المعادلات الحتميـة النتائـج والمعروفـة، مسبّقاً، وحيث يـأخذ التحليـل السيـاسي طابعاً دعاوياً مباشراً، أو يأخذ طـابعاً إنتـاجياً مَعْـرفياً. ومـع الأسف، هذا المعنى للإيديولوجية هـو السائـد حاليـاً، وأنا ضـد هذا النـوع من المعرفة الإيديولوجية.

أحد الحضور: أعتقد أن هناك إيديولوجيات لم يتح لها التاريخ بعـد أن تتحقق في الـواقـع. أنت، أستـاذ أدونيس، تتحـدث عن مســألـة تحـديث العقل العـربي، وهي مسألـة تستغرق سنـوات طوالاً قبـل أن تتحقق. فبما أن هناك إيـديولـوجيات قـد تكون منـاسبة لأرض الـواقع وتحوي طاقات كبيرة، وهي الآن تكافح، فإنها مستقبلاً قـد تقترب ممـا تطرح.

أدونيس: جيد. أنا لا أحكم على المستقبل، أنا أحكم على ما تم، أي أحكم على الماضي.

جمال عون: لقد دار الحديث حول الأصل الأول والعودة إلى الماضي. بالطبع، لا يمكن تجاهل ماضينا وتراثنا، إنما كيف يمكن أن ننظر إلى هذا التراث ونفهمه؟ ما هي العلاقة التي يمكن أن تربط خصوصية الماضي البسيط بمجتمع كثير التعقيد وكثير الكونية وكثير الإشكاليات والتحديات؟ وإذا كانت العودة إلى الأصل تهدف إلى خلق نوع من نقطة ارتكاز لذاتنا الضائعة، فكيف نصل إلى تكوين الذات العربية ذات البعد الإنساني العقلاني الحديث؟ ما أخشاه هو أن ما يحدث اليوم في إيران قد يكون معبراً عن الذات، إلا أنه قد يكون يعبر عنها بشكل خاطىء، واهم، بدائي. فكيف يمكن للذات العربية، هذا الأصل، أن تواجه الغرب كبنية سياسية واستعمار؟ وهل يمكنها ذلك بدون أن تكون حديثة تحمل معنى التحدي بكل ما في الكلمة من معنى؟

أدونيس: من الصعب جداً أن نحكم الآن على الثورة الإيرانية، فنقول إنها تعود إلى أصل يمكن أن يؤدي إلى الضياع، ذلك أنها لم تكتمل بعد، بل هي ما زالت في مرحلة تكوّن وصراع، وربما تغيرت كلياً خلال هذه المرحلة. لكن، ضمن المحسوس والمنظور، صراع الثورة الإيرانية هو حتى الآن صراع ضد الاستعمار في الدرجة الأولى، صراع سلبي ضد الخارج، أما الصراع الإيجابي بينها وبين نفسها فلم يبدأ بعد، وفيه يمكن أن تتضح أشياء نجهلها ولا يمكننا التنبؤ بها. وإلى أن يحدث هذا الصراع الإيجابي، ونتبين ملامحه وإشكالياته، ونبحث فيه ونأخذ موقفاً من نتائجه، لا يمكننا إلا أن نقر بشرعية

صراع الثورة الايرانية ضد الخارج الأجنبي، لأنها لا تستطيع إلاّ أن تخوض هذا الصراع. وهنا أشير إلى أن أهمية الثورة الإيرانية ليست في الانتصار على الخارج، بل في التفجرات الداخلية التي ستعقب هذا الانتصار. ومن جهتي، لا أستطيع أن أتكلم، مسبقاً على مثل هذه التفجرات المحتملة بل الأكيدة.

جمال عون: هناك مؤشرات إلى تأكيد خاطىء للذات، أو رؤية غير واقعية للذات...

أدونيس: مثلاً؟

جمال عون: الموقف من الأقليات الدينية وغير الدينية، الموقف من الديمقراطية...

أدونيس: أنا أبقى متحفظاً حول هذه الأمور، ولا أتخذ موقفاً منها إلا إذا رأيتها عياناً، وقمت بالاتصالات اللازمة لأحصل على المعرفة الصحيحة. فمعظم ما يردنا عن إيران يصلنا عن طريق الصحافة الغربية وفيه قدر هائل من التشويه.

جان طنوس: الثورة الإيرانية مرتكزة على الدين، على أصل الدين الإسلامي إذا أردت. فهل الدين صالح لتجديد مجتمعنا؟

أدونيس: كيف أجيب عما إذا كان الدين صالحاً أو غير صالح؟

جان طنوس: الثورة الإسلامية في إيران مرتكزة على الإسلام، فيجب أن نحلل أساسها لكي نفهم معالمها واحتمالات تطورها. فما موقفنا من الإسلام؟

أدونيس: يجب أن نفهم أولاً مشروعية إسلامية الثورة الإيرانية:

شعب بكامله خبر إيديولوجية غير إسلامية وعاش فشلها فثار دينياً. أما هل الدين صالح أم غير صالح، فهذا ليس مبحثنا الآن.

أسد غندور: نعود إلى التاريخ. هل في رأيك أن ثمة فترات زمنية تعد ذهبية بالنسبة إلى التاريخ العربي؟ متى كان ذلك؟

أدونيس: إنني ضد مفهومات العصر الذهبي، وضد الخصوصية، ضد الأصالة، إذا كانت بهذا المعنى. فالأصالة بالنسبة إليّ ليست في الماضي بل في المستقبل. العصر الذهبي هو دائماً في المستقبل وليس في الماضي. وإذا كان بعضهم يرى نعت مراحل الازدهار الفكري العربي بالعصور الذهبية ـ وهذا ما أرفضه ـ فإن أهم مرحلة ازدهار فكري عربي كانت في العصر العباسي، حيث تم طرح معظم الإشكاليات المطروحة اليوم، وذلك بجرأة نادرة، حتى أن الملحد كان يطرح أفكاره، في حين أننا اليوم لا نجرؤ على طرح جزء بسيط مما كان يطرحه بعض أسلافنا. وبهذا المعنى، نحن متأخرون بالنسبة إلى تلك المرحلة.

غسان أسطفان: لماذا أخفقت تلك المحاولات الفكرية التحديثية؟

أدونيس: هذا بحث يحتاج إلى مؤتمر دراسات سوسيولوجية وانتروبولوجية وثقافية. لكني أعتقد أن من أهم ما أدى إلى إخفاق الفكر العربي، الارتباط الوثيق بين الفكر والنظام السياسي، وهو ما نشهد له الآن تجسيداً صارخاً. فعندما يصبح النظام السياسي بؤرة وتجسيداً لكل النشاطات في المجتمع، فإن النظام يكون كالله، ويكون الناس معه أو ضده، كافرين أو مؤمنين، فيستحقون على الأرض ما يستحقه المؤمن أو الكافر في السماء. وهذا هو بالدرجة الأولى ما يشل الفكر العربي. وأعتقد أن المسؤولية لا تقع فقط على النظام، بل

يتحمّل قسطاً وافراً منها رجال إفْتاء النظام، أي نحن المثقفين أنفسنا.

يجب أن يحدث الانفصال الكامل بين الفكر والنظام، فدون هذا الانفصال لا يمكن للفكر العربي أن يتقدم، بل سيظل فكراً دفاعياً تسويغياً، سيظل فكراً دعاوياً.

أحد الحضور: هل حدث مرة مثل هذا الانفصال؟

أدونيس: لم يتم مثل هذا الانفصال، أبداً. لكن، كانت هناك هوامش واسعة لاستقلالية الفكر عن النظام السياسي، وذلك في العصر العباسي. ولكي نتبين واقعنا الآن يجب، مع الأسف، العودة إلى المقاييس الغربية. ففي بعض البلدان الأوروبية هناك انفصال كامل بين النظم السياسية والفكر. بالطبع لهذه الأنظمة ثقافاتها ومثقفوها، لكن مقابل ذلك هناك ثقافات ومثقفون خارج هذه الأنظمة، وهذه الأنظمة لا تحاكم هؤلاء المثقفين كأنهم ضدها سياسياً. المفكر عندنا يحاكم كما يحاكم اللص أو المجرم، بل إن اللص والمجرم يحاكمان برحمة أكثر من المفكر المنفصل عن النظام.

ظاهرة ارتباط الفكر بالنظام السياسي تذكرني بالشعر المدحي أو الهجائي في بلاط الخليفة، فشاعر المدح أو الهجاء يبيع شعره للخليفة، وبقدر ما يكون هذا الشعر عظيماً في مدحه للخليفة أو في هجائه لأعدائه، يكون ثمنه مرتفعاً. ذلك الشعر كان سلعة، والثقافة العربية اليوم هي سلعة.

أحد الحضور: أية ثقافة؟

أدونيس: الثقافة السائدة طبعاً.

أحد الحضور: قلت في بدء الحديث بضرورة إبعاد الإنتاج المعرفي

عن الإيديولوجيا وجعله ميداناً للمعرفة الموضوعية. فإلى أيّ مدى يمكن ذلك؟ ومن ناحية أخرى، الثورة الإيرانية تسمي نفسها إسلامية، ومن هذا المنطلق كيف ترى التوافق بين ضرورة تحديث الفكر والعقل العربيين، وبين ما تراه إيجابياً من معطيات الثورة الإسلامية في إيران؟

أدونيس: في ما يتعلق بالمسألة الأولى، الإنتاج المعرفي عندنا لا يزال شعرياً بالمعنى السيّىء للكلمة، أي أن البحوث والعلوم الإنسانية لم تدخل بعد فعلياً ميدان المعرفة في المجتمع العربي. فليس عندنا علم نفس، ولا أنتروبولوجيا، ولا إعادة كتابة للتاريخ حديثة، ولا دراسات سوسيولوجية. عندنا، مثلاً، سوسيولوجيون ينقلون النظريات السوسيولوجية الغربية ويطبقونها على المجتمع العربي. وإذا لم ندخل العلوم التي ذكرت في ميدان المعرفة العربي فستظل معرفتنا ناقصة جداً. إننا لا نزال نعيش معرفة إيديولوجية بالمعنى السياسي الدعاوي المباشر، والمطلوب أن نخرج إلى ميدان المعرفة الحقيقي.

أما بالنسبة إلى السؤال الثاني فيمكن التساؤل عما إذا كنا نقصد أن الإسلام كإسلام هو ضد الحداثة، أم أن الإسلام كمسلمين هو ضدها. فهناك عدة مستويات لبحث الإسلام، وهذا يدخلنا في مشكلاتٍ معقدة كثيراً. وقد كنت من أكثر الأشخاص الذين أسيء فهمهم وتعرضوا للنقد في كتابي «الثابت والمتحول»[٩]. ففي هذا الكتاب حاولت أن أستبعد قدر ما استطعت المنظار الايديولوجي، وسعيت إلى معرفة الموروث العربي كما هو وكما تطور بوقائعه ووثائقه. أردت أن أكشف عنه ظواهرياً، أي أن أعرفه أولاً ثم أقوّمه. لذلك، لا أعتقد أن في الامكان البحث في الإسلام كإسلام بحد ذاته، فهناك إسلام ومسلمون، وهناك مراحل تاريخية مختلفة للإسلام والمسلمين.

فهل الإسلام هو القرآن والسنّة والحديث فقط؟ وهل يمكن فصل القرآن والسنّة والحديث عن فهمها ومعاناتها وتفسيرها وممارستها في المراحل التاريخية المختلفة. ثمّ كيف نحدّد الممارسة وبناء على أي مقياس؟ إن كل ذلك من الأمور التي يتطلب بحثها وقتاً كبيراً، وإحاطة كبيرة وهنا الخطأ الكامن في إطلاق الأحكام العامة والمسبقة.

إنني أشك في إمكان قيام الدولة اليوم على الدين. وعبّرت عن ذلك في مقالاتي التي نشرتها ردّاً على أنور عبد الملك، إلا أن أحداً لم يقرأ، أو تجاهل، مقالي الثالث[١٠]، حيث أتحدّث عن هذا الشك. نعم، إنني أشك في إمكان قيام دولة اليوم على الدين، ولكن، ما العمل حين يثور شعب بكامله باسم الدين؟ أمام هذه الظاهرة الحية، لا تملك إلا أن تراقب وتتأمل لترى النتائج والتطورات، ومن ثم تبحث وتصدر الأحكام.

لا شك، من جهة، أن فهم المسلمين، في بعض المراحل والأوضاع، هو الذي كان ضد الحداثة. لكن، من جهة ثانية، لا يمكن بحث الإسلام منفصلاً عن ممارسة المسلمين له.

أحد الحضور: السؤال المطروح ليس عما إذا كان الإسلام بمفهومه الكلي هو مع الحداثة أو ضدها، بل عما إذا كان الإسلام، قرآناً وحديثاً وسنّة، قادراً على إعطائنا إطار دولة حديثة تناسب هذا العصر وهذه الفترة من هذا العصر.

أدونيس: أجيب بسؤال: لماذا كانت الدولة العربية الإسلامية في مرحلة من المراحل مركز الإشعاع الحضاري في العالم؟

عصام عبد الله: يجب أن لا ننسى أن هناك إسلاماً شيعياً له خصوصية معينة. فالشيعة، بحكم المعارضة السياسية المستمرة عبر

التاريخ الإسلامي، اكتسبت شيعيتهم خصوصية فكرية في الإسلام، ولعل فتح باب الاجتهاد عندهم هو أحد أهم وجوه هذه الخصوصية. فما رأي الأستاذ أدونيس؟

أدونيس: كانت هذه الخصوصية واضحة في الصراع التاريخي الذي خاضه التشيع ضد النظام القائم. لكن، في حال توصل التشيع إلى أن يصبح هو نفسه النظام، فإنّ مشكلات كثيرة ومعقدة ستنشأ. ولا شيء يمنع من أن يصبح النظام الجديد، كالنظام القديم، نظاماً قمعياً. إن مسألة النظام مسألة مهمة جداً.

أحد الحضور: عندما قلت بأن ميدان المعرفة العربي يفتقر إلى العلوم الحديثة السوسيولوجية والأنتروبولوجية الخ... بدا لي كأنك توحي بأن العقل العربيّ لا يتحمل هذا النوع من العلوم، في حين أنّ هناك محاولات لا بأس بها في هذه الميادين، وأكتفي بذكر الدراسات التي قام بها عبد الله العروي[11] على الصعيد الثقافي العام، والدراسات التي قام بها سلمان الحسن[12] في العراق على الصعيد الاقتصادي. كما أشير إلى أن بعض الأنظمة العربية تمنع انتشار أسماء وكتابات الكثيرين من المثقفين العرب. فالرجاء توضيح هذه النقطة.

أدونيس: طبعاً، أنا لا أقصد بأن العقل العربي في حد ذاته عاجز عن تحصيل هذه العلوم، فليس من عقل أفضل من الآخر، أو إنسان أفضل من إنسان. الإنسان العربي، كغيره، قادر على التفكير والتجديد، والأدلّة كثيرة. فهناك أفراد عرب في الخارج يشاركون في آخر وأدق وأصعب المنجزات العلمية، ذلك أن هناك مؤسسات تحتضنهم، أما عندنا فالعكس هو الحاصل.

أما المحاولات التي أشرت إليها فهي، على تقديري لها، محاولات

فردية لا تشكل تياراً، وهي إجمالاً ضمن الإطار المعرفي الغربي. فالمفهومات كلها مأخوذة عن المصطلحات الغربية، ولم تنشأ عندنا مصطلحات لدراسة المجتمع العربي بذاته وكما هو. وهذا من أخطاء الماركسيين العرب إجمالاً، فالماركسية في بعض دول العالم نشأت وتطورت وتكيفت مع حاجات هذه الدول. وفي حين أن هناك ماركسية لينينية وماركسية ماوية، فإنه، على حد علمي، ليس هناك ماركسية عربية.

غسان أسطفان: أود أن أعود إلى مسألة «العلة في المسلمين وليست في الإسلام». فلقد تم طرح هذه المسألة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ابتدأ مع الحركات المسماة «سلفية»[١٣] وأبرزها الحركة الوهابية[١٤]، وصولاً إلى «الاتجاه الاصلاحي الإسلامي»[١٥] وأبرز مفكريه جمال الدين الأفغاني[١٦] والإمام محمد عبده[١٧] والشيخ رشيد رضا[١٨]. ولكن هذا الطرح، من قبل هذه الحركات والاتجاهات الفكرية، لم يصل بنا إلى إيجاد الدواء للعلة، بل على العكس من ذلك، انحدرت الاتجاهات الفكرية الإسلامية نحو مزيد من التحجر والجمود. ويلاحظ المفكر المصري رفعت السعيد، في عدة دراسات له[١٩]، سيرورة هذا الانحدار من الأفغاني إلى عبده إلى رضا إلى اتجاه الإخوان المسلمين. وفي رأيي ان هذا الانحدار يعود إلى عاملين: الأول طارىء وخارجي، والثاني ذاتي ونابع من الإسلام نفسه. فالاتجاهات الإسلامية المذكورة، بتركيزها على «العلة في المسلمين وليست في الإسلام»، توقفت عند حدود نقد العقيدة الإسلامية جذرياً، فغابت عنها كثير من المعضلات والمشاكل التي تستطيع فعلاً أن تساهم في شفاء العلة وإصلاح المسلمين. ولا شك، من ناحية ثانية، أن الاستعمار لعب دوراً في ارتداد وانحدار الاتجاهات الإسلامية

معتمداً على ردود فعلها السلبية إزاءه، إلا أن نجاح الاستعمار في إثارة ردود الفعل هذه وذيولها لم يكن ليتحقق لولا وجود علة ما في العقيدة الإسلامية ذاتها أو في فهمها، ولولا تغاضي المفكرين الإسلاميين عن إعادة النظر في هذه العقيدة وهذا الفهم ونقدهما جذرياً. فما هو رأي أدونيس في ذلك؟

أدونيس: صحيح أن مسألة «العلة في الاسلام وليست في المسلمين» قديمة وقد طرحت في ما يسمى عصر النهضة، إلا أنني حين أطرح هذه المسألة فإنما أقصد شيئاً آخر. فطرح هذه المسألة قديماً كان ينطلق من الإيمان المسبق بالإسلام كشيء موروث وتقليدي وغير خاضع لإعادة النظر وللتأويل بحسب الواقع والظروف الخ... بينما أنا أطرح المسألة انطلاقاً من إيماني بأن الأصالة في المستقبل والخصوصية في التغيير، أي انطلاقاً من أن الإسلام يجب أن يكون متحولاً لا ثابتاً.

ثم إننا لا نستطيع أن نقول للإسلام قف مكانك حتى نقيم دولة أخرى على أسس غير إسلامية. لكي تقام مثل هذه الدولة يجب أن يكون هناك اتجاهات فكرية قادرة على تغيير البنية الفكرية العامة. أعتقد أن النقص هو في الحركات الجذرية التي حاولت أن تخلق نظاماً فكرياً غير النظام الفكري الإسلامي ولكنها فشلت. نعم، النقص فينا كأشخاص وحركات وتنظيمات حاولت التصدي لخلق فكر آخر ففشلت. فعلينا، لذلك، أن نعيد النظر في أنفسنا وأفكارنا ومدى جذريتها، لكي نستطيع أن نفعل في المجتمع.

غسان أسطفان: في رأيي، إذن، أن المطلوب هو تحديث ذو وجهين: تحديث في الفكر العربي بوجه عام، وتحديث في الفكر الديني الإسلامي بوجه خاص.

أدونيس: فعلاً، هذا هو المطلوب.

غسان أسطفان: لا شك في أن النظام القائم في العالم العربي يستمد مقولاته الأساسية من الايديولوجيا السائدة، وهي الإيديولوجيا الإسلامية، وهو يقوم بالتالي، من موقعه، بالمحافظة على هذه الإيديولوجيا. فإلى جانب نضالنا ضد الإيديولوجيا السائدة، علينا النضال ضد النظام القائم. ونحن، كديمقراطيين علمانيين، نطرح العلمنة كأحد الحلول، والعلمنة التي نطرحها هي العلمنة الحيادية، أي فصل الدين عن الدولة. فما هو رأي أدونيس في العلمنة وموقفه منها، وأين يضعها كتيار تاريخي إنساني وعقلاني من عملية تحديث العقل العربي والفكر الإسلامي؟ وبالتالي ما هي علاقة العلمنة بالديمقراطية؟

أدونيس: إنني مؤمن بالعلمنة كما تطرحون، بل أذهب إلى أبعد من ذلك: أنا أعتقد أن أي مجتمع، مهما كان مؤمناً، دينياً، إذا لم يتح مجالاً للإلحاد نفسه تكون الممارسة الدينية فيه ناقصة. فالإيمان الديني العميق والحقيقي هو الذي يسمح بأن يكون إزاءه إلحاد حقيقي، والمجتمع الذي يسوده الإيمان ويمنع الإلحاد هو مجتمع ذو إيمانٍ ملتبس. ففي النهاية، يظل في الإنسان نزعة تتمرد على كل شيء، حتى على الله والإيمان. وإذا كان الدين متسامحاً وديمقراطياً، وأصحابه يؤمنون بالتسامح والديمقراطية، فلا بد أن يقروا بوجود الملحدين والكفرة والعلمانيين وإلا لا يكونون مؤمنين، أي أنهم بأنفسهم ينفون إيمانهم.

جمال عون: في بداية حديثك ذكرت ما معناه أن الغرب تشرّق، وإذ لا ننفي تأثير الثقافة العربية في الغرب، وبالطبع تأثر الثقافة العربية قبل ذلك بالفلسفات والثقافات الأخرى شرقية وغربية. فإننا

من خلال قراءتنا للتاريخ نرى أن الثقافة الأوروبية، إلى حد كبير، هي أعمق وأشمل من الثقافات الماضية. فهي، رغم مصادر تأثرها العربية واليونانية، نتيجة سيرورة خاصة عاشها المجتمع الأوروبي في كل المجالات وليس فقط في المجال الفكري. والواحد منا يشعر من خلال حديثك أننا نحن كنا نملك الحضارة ثم نقلناها إلى الغرب.

أدونيس: الغرب مفهوم غامض. فأي غرب نقصد الآن؟ هناك عدة أنواع من الغرب، وهناك عدة أنواع من الشرق. فحين نقول الغرب الآن لا أعتقد أننا نقصد غرب نيتشه، أو غرب ماركس، أو غرب هيغل، أو غرب رامبو، أو غرب بودلير. على العكس، أعتقد أن الغرب المقصود الآن هو الغرب الرأسمالي الامبريالي الاستعماري. وأنا أظن أن الثورة على الغرب في الغرب هي أعمق بكثير من الثورة على الغرب في الشرق. على هذا المستوى، أقول بضرورة إعادة النظر في مسألة الشرق والغرب. دائماً هناك السؤال: أي غرب؟ أنا لست ضد غرب ماركس، ولا ضد الغرب العقلاني، ولا ضد غرب رامبو وبودلير. وعندما أقول إن الغرب استشرق أو تشرّق إنما أقصد أن الحركات الفكرية في الغرب اليوم هي حركات لاغربية، يعني هي حركات تتمرد على الغرب بصورته الراهنة، وفي الوقت نفسه تستلهم ما نسميه الشرق، وخصوصاً على المستوى الشعري. فالشعراء الكبار الخلاقون الذين فتحوا الآفاق الجديدة للحساسية الشعرية الغربية، كان عالمهم الشعري تمرّداً على الغرب من جهة واستلهاماً للشرق من جهة ثانية.

أحد الحضور: انطلاقاً مما نقول، يجب الحرص الشديد عند استعمال كلمتي شرق وغرب. الكلام عن الغرب الاستعماري يجب أن يكون واضحاً فنقول الإمبريالية الغربية لا الغرب، لأن السلفيين

قادرون على استغلال التعميم من أجل الحفاظ على السلفية والتقليد: الغرب هو امبريالي استعماري، وكل ما هو غربي يجب أن يرمى بعيداً.

الدكتور بطرس لبكي: أريد أن أعود إلى قضية الإنتاج التاريخي والسوسيولوجي والأنتروبولوجي عند العرب. ففي ما يختص بالعلوم الاجتماعية، أعتقد أن علينا كعرب أن نأخذ بالنظريات الغربية كمرحلة أولى لأنه لا يوجد عندنا شيء، ويجب أن يكون أخذنا بها أخذاً نقدياً. فالنظريات الغربية اليوم لها صفة شمولية وعالمية، بالطبع يمكن أن تكون غير صالحة لمجتمعنا بشكل تام، إنما أخذنا النقدي بها قد يسد فراغاً كبيراً مهيّئاً لنظريات جديدة خاصة بنا. المهم، كما قال الأخ قبلي، أن لا ينتقل النفس العدائي للغرب كاستعمار إلى عداء للغرب بكافة جوانبه. وأشير، موافقاً أيضاً، إلى محاولات في مجال إعادة التاريخ فيها دخول إلى العصر الحديث في كتابة التاريخ.

أدونيس: قلت في ما سبق، إنني لا أنفي المحاولات الفردية الجزئية، لكنّها لا تشكل جزءاً من تكويننا الثقافي، جزءاً من حياتنا الثقافية. وبهذا المعنى قلت إنه ينقصنا الكثير وليس عندنا إبداع خاص إلّا في الشعر. وزيادة في الإيضاح، يمكن القول إن هناك شعراء عرباً شاركوا في خلق حساسية شعرية في العالم، ولكن لا يمكن القول إنه يوجد عالم سوسيولوجي عربي، على حد علمي، فعل في حقله ما فعله هؤلاء الشعراء، وكذلك بالنسبة إلى التاريخ.

الدكتور بطرس لبكي: أظن أن هناك شعراء عرباً كثيرين، من الذين تتحدث عنهم، استلهموا من شعراء غربيين!

أدونيس: دون الدخول في التفاصيل، هذا صحيح. إلا أن هؤلاء الشعراء استطاعوا أن تكون لهم خصوصية، فهل هناك عالم

سوسيولوجي عربي، أو عالم أنتروبولوجي عربي، أو مؤرخ عربي، استطاع أن يكوّن لنفسه مثل هذه الخصوصية؟ القضية ليست في إفادة الغرب أو الاستفادة منه، القضية هي أن تدخل العلوم الحديثة في نسيج حياتنا الثقافية، في نسيج حياتنا اليومية، بأصالة وإبداع.

غسان اسطفان: الحديث عن الإبداع الشعري يقودني إلى سؤال حول اللغة، خاصة وأن أدونيس يركز على تحديث اللغة، الشعرية خصوصاً. فما هي علاقة تحديث اللغة العربية بتحديث الفكر العربي بشكل عام؟ وما هي إمكانية تحديث اللغة العربية؟

أدونيس: طبعاً، مشكلة تحديث اللغة العربية هي من المشكلات القديمة أيضاً. وأحياناً، يقول بعضهم إن اللغة الفصحى قد ماتت، وإننا يجب أن نحل محلّها «اللغة الدارجة». مبدئياً، أعتقد أن العقل هو صانع اللغة وليس العكس. فاللغة هي أداة العقل، وبقدر ما يكون العقل خلّاقاً تكون لغته خلاقة، وبقدر ما يكون العقل متقلصاً وميتاً، تكون لغته كذلك. والذي يتتبع تاريخ تطور اللغة العربية، وعلاقة تطورها بالإبداعية العربية عامة، يلاحظ أن اللغة العربية كانت تزدهر في مراحل إبداع العقل العربي، وتضمر في مراحل جمود العقل. فاللغة، مهما كانت جميلة، لا يمكنها أن تبدع عقلاً أو فكراً جميلاً. فالإنسان كعقل هو الأساس. وإذا افترضنا أن الإنسان العربي، اليوم، ترك الفصحى إلى «الدارجة»، فهل يصبح مفكراً مبدعاً؟ أنا لا أعتقد ذلك. إذن، مرة أخرى، المسألة هي في العقل وليست في اللغة. ويدلنا تطور اللغات على أن العقل كان دائماً هو الذي يبتكر الشيء أو المفهوم ومن ثم يبحث له عن تسمية لغوية. فتطور اللغة مقترن بقدرة العقل على تطويرها، والتوسع في استعمالها، وإدخال ما يريد إدخاله إليها. واللغة، مهما بلغت من إبداع، فإنها تبقى غير قادرة

على التعبير عن إبداعية العقل المبدع الخلاق، من هنا لجوء الشاعر إلى الصور الشعرية، ذلك أن المفردات بذاتها لا تستطيع أن تعبر عما يريده الشاعر، فيلجأ إلى المجاز لكي يستطيع أن يلتقط عالمه بأكثر ما يمكن من الدقة والإحاطة. هذا في الشعر وكذلك في العلم. إن جميع اللغات تأخذ الواحدة عن الأخرى، ولنأخذ مثلاً على ذلك كتابات الفيلسوف الألماني هيدغر. فإذا قرأنا كتاباته مترجمة إلى الفرنسية، نرى أن الترجمة قد عجزت عن إيجاد المصطلحات الفرنسية المقابلة لبعض المصطلحات الألمانية فاستعملت المصطلحات الألمانية دون تحفظ. واتهام اللغة العربية بالعجز عن استيعاب المعارف أعده خاطئاً لأن العرب لا يعرفون لغتهم تماماً. نحن اليوم في حالة انحطاط فكري وسياسي، وهذا طبعاً يقود إلى انحطاط لغوي، إلا أنه لا يجوز أن يدفعنا إلى القول إن اللغة العربية نفسها عاجزة. إن جهلنا للغة العربية، كجزء من انحطاطنا الفكري العام، هو الذي يقودنا إلى الحكم عليها سلبياً، بينما لو كنا في حالة ازدهار فكري لكانت اللغة العربية متطورة ونامية. وللدلالة على ما أقول، أذكر أن اللغة العربية، لغة القرآن، دخلتها في العصر العباسي مفردات ومصطلحات كثيرة في الفلسفة والكيمياء والرياضيات، لأن العقل العربي كان نفسه خلاقاً في هذه الميادين. فلا بد من إدخال المصطلحات الحديثة إلى اللغة العربية، ولا أعتقد أن أحداً، إلا بعض المتزمتين، سيعترض على هذه العملية. وليس إدخال المصطلحات الحديثة وحده هو تحديث اللغة العربية، فتحديثها يتطلب أمرين أساسيين: الأول تطويعها بحيث تستطيع أن تلبي حاجة التعبير، أياً كان نوع هذا التعبير، والثاني جعلها متطابقة مع الحياة وإجرائياتها اليومية، بدءاً من الطفولة حتى الشيخوخة. لقد كنا نحن، لا اللغة العربية، مقصرين في معرفة

لغتنا، في التربية، في وسائل التعليم. إن نقص اللغة هو نقص في مناهجنا، نقص في مخططاتنا، نقص في أدواتنا، نقص فينا في النهاية.

أحد الحضور: إنني أعتقد بأن القرآن قد لعب دوراً كبيراً في تجميد اللغة، لأنه جعل النص العربي إلهياً محرماً الاقتراب منه. فما رأيك في هذا الأمر؟

أدونيس: لقد تم طرح هذه المشكلة قديماً، وقد وجد من قام وقال إن مسألة «إعجاز القرآن» لا يمكن أن تحول دون التقدم اللغوي. وأنا أرى أن القرآن يجب أن يكون نصاً مفتوحاً للمناقشة بشكله الكامل. وربما تعرض المُنْبرون لهذا الطرح والعاملون على تنفيذه لأكثر من المضايقة، فسقوط بعض الشهداء من أجل هذه القضية أمر لا بد منه، إذ لا مناص من الخروج من هذه الحلقة المفرغة. وللدكتور محمد أركون رأي في هذه المسألة، فهو يرى أن مسألة «الإعجاز القرآني»، ليست لغوية، هي مسألة تتجاوز اللغة، مسألة إيمانية. فهذه المسألة يمكن بحثها، أما هل لدينا الجرأة لبحثها، فإن هذه مسألة ثانية.

أحد الحضور: إلى أي مدى تحديث اللغة ممكن إذا لم يقترن بالإنجاز العلمي من جهة والإبداع الفني من جهة ثانية، بكلمة أخرى: هل نستطيع، وإنجازنا العلمي وإبداعنا الفني على ما هما عليه، أن نحدّث لغتنا العربية؟

أدونيس: التحديث يتساوق مع القدرة الإبداعية العامة، فبقدر ما هناك من إبداع، هناك تحديث. والتحديث متحرك لا ينتهي، أي لا يمكن أن نصل إلى نقطة معينة فنقول بأننا أنجزنا التحديث. التحديث مستمر ما دام الإنسان حياً. وهناك، في هذا الصدد، مثل

على محاولة قديمة للتحديث، فقطرب[٢٠]، وهو أحد علماء اللغة القدامى، قال بضرورة إلغاء الحركة من أواخر الكلمات.

أحد الحضور: ما رأي أدونيس في ذلك؟

أدونيس: الفصحى حركة، أي موسيقى. المهم أن هذه القضية لا تخضع لإرادة، لأن اللغة كائن حي ينشأ ويتطور ويموت، وليس هناك مانع سوسيولوجي أو تاريخي من أن نصل إلى يوم تموت فيه اللغة العربية. ولكن، هل نبحث اليوم في موت اللغة العربية وعقلنا، كمجتمع عربي، هو نفسه غير حي تماماً؟

غسان اسطفان: في رأيي، اللغة نظام تفكير، ويمكن أن تصبح في فترات معينة إيديولوجيا المجتمع...

أدونيس: في فترات الانحطاط.

غسان أسطفان: ... ويمكن أن تصبح الإيديولوجيا متأخرة عن التطور، أو يمكن أن يصبح التطور متأخراً عن الإيديولوجيا. ففي أية مرحلة نحن الآن؟

أدونيس: للإجابة عن هذا السؤال بدقة، يفترض أن يكون المجتمع العربي مجتمعاً منسجماً ومتماسكاً وفيه طبقات مفروزة ووعي طبقي الخ... أما وأن مجتمعنا ليس كذلك، ففي اعتقادي أن هناك أفراداً متقدمين بوعيهم على لغتهم، أي أن إبداعيتهم أوسع من مفرداتهم، كما أن هناك أفراداً آخرين، وهم الأكثرية الساحقة، اللغة بالنسبة إليهم هي المتقدمة كثيراً على أفكارهم، كما أن هناك فئات لا تنطق وإنما تصوت، لا تتكلم بل تصدر أصواتاً، أي أن الكلمات

عندها لا تحمل دلالات جديدة، لا تنقل إبداعاً في تحديد علاقة معينة مع الشيء ومع الإنسان الآخر ومع العالم.

أحد الحضور: هل تتكلم عن نفسك كمبدع؟

أدونيس: لا. أتكلم عن جميع المبدعين. بالطبع، كلامي يستند إلى تجربة شخصية وكذلك يستند إلى تجارب الآخرين. فالشاعر المبدع حين يلجأ باستمرار إلى أساليب تتجاوز المفردة كمفردة، فذلك يعني أن في داخله عالماً لا يستطيع أن يعبر عنه بمباشرية الكلمة، فيشحن الكلمة باستعمال الوسائل البيانية، حتى تبلغ المفردة درجة الانفجار.

أحد الحضور: هل هذا القصور عائد إلى اللغة العربية؟

أدونيس: لا، هذا القصور موجود في كل لغات العالم، كما سبق القول، فكل لغة لا تعبر عن نفس الإنسان المبدع، لأن هذه النفس أوسع من اللغة، أيّ لغة.

أحد الحضور: أريد أن ننتقل من مسألة تحديث اللغة إلى مسألة الديمقراطية، هذه المسألة التي أراها أكثر التصاقاً بموضوع «تحديث العقل العربي». فإذا بحثنا عن المشكلة الجوهرية التي تقف حاجزاً دون انطلاق العقل العربي فإننا نجد أنها مشكلة الدولة العربية السائدة. وعلى هذا الأساس، وباعتبار أن التغيير الإيديولوجي عملية طويلة وصعبة، فمن المفروض فينا العمل على الإطاحة بالدولة العربية السائدة.

أدونيس: جيد. النضال مطلوب وضروري للإطاحة بالدولة العربية السائدة. لكن، يجب أن لا ننسى بأن هذه الدولة هي نتاج ظروف تاريخية واجتماعية. وحتى الآن ليس هناك من دارس، على حدّ

علمي، قام بدراسة لتطور بنية النظام العربي السائد كآلية داخلية وليس كأشخاص وحكومات، من السلطة الأموية حتى اليوم: ما الفرق بين النظام العربي «التقدمي» اليوم ونظام الخلافة الأموي، من حيث بنيته وآليته الداخلية؟ من ناحية أخرى، لماذا يتنافى العرب في صراعاتهم ولا يتكاملون؟ الفرد العربي، وكذلك كل نظام عربي، لا يعترف بالآخر إلا إذا كان هذا الآخر مرآة له: بقدر ما يكون كذلك، تابعاً له، يكون موجوداً بالنسبة إليه، وبقدر ما يكون متميزاً عنه، يكون مَنْفيّاً. فمن أين أتتنا هذه البنية الموجودة منذ العصر الأموي؟ لماذا نتنافى ولا نتكامل؟ أنا أعرف كثيرين من الأشخاص الذين اضطهدوا وشُرِّدوا، وعندما قلنا بضرورة إصدار بيان من أجل قضيتهم فإن بعضاً لا بأس به منا، نحن المثقفين، رفض التوقيع وتقديم أية مساعدة لهم، لا لشيء إلا لأنهم ليسوا من اتجاههم الإيديولوجي. وهؤلاء الرافضون أنفسهم، في مرحلة أخرى، ينقلبون منادين بالديمقراطية مدافعين عنها.

هناك أمر يستحق الدرس في الشخصية العربية: كل واحد منّا يتخذ موقف النّبي ويتوجه إلى الآخرين على أساس أنهم مؤمنون به وأتباع له. كل عربي في سلوكه العميق نبي، فلنتصور ماذا يحل بمجتمع مؤلف من ملايين الأنبياء.

لا ديمقراطية عندنا، ولا احترام للآخر. لكن، من لا يحترم الآخر إنما ينفي نفسه عُمْقيّاً. فأنا موجود بكامل شخصيتي لأنك أنت نقيضي الموجود أيضاً. أنا لا أكتمل إلا بنقيضي. فهل من يقول ذلك منا نحن العرب؟

كل هذه الأمور تحتاج إلى دراسة سوسيولوجية وانتروبولوجية حتى نستطيع أن نتفهّمها ونواجهها.

كل أنظمتنا تقريباً أتت باسم الديمقراطية، ولكن، ما إن أصبحت أنظمة لم تمارس إلا الدكتاتورية. لماذا؟ ما هذه الآلية؟ إذا نحن، أنا وأنتم، استلمنا السلطة، فأنا أشك في أننا سنكون ديمقراطيين، ولا شك أننا بوسعنا تسويغ عدم ديمقراطيتنا... بالمرحلية، والظروف وغيرها من المسوّغات التي لا يسوّغها العقل.

الأنظمة العربية الراهنة، مهما تعددت، نظام واحد: نظام قمعي، نظام قائم جوهرياً على القمع، وبالتالي يجب رفضه تماماً ومحاربته على كل المستويات. ولكن محاربة هذا النظام في حد ذاته والإطاحة به لا تكفلان بالضرورة المجيء بنظام ديمقراطي، لأن البنى السفلى، الاجتماعية والاقتصادية، هي بنى قمعية. البنية العربية السفلى قمعية، فيجب تفكيكها من الأساس. من هنا أهمية الثورة، ويجب التأكيد على أن المستوى السياسي من الثورة هو أدنى المستويات، وعلى أن مجرد الوصول إلى النظام أو الحكم لا يعني شيئاً. الوصول إلى الحكم يجب أن يكون تتويجاً لمرحلة هائلة من التفتيت، ومن دون هذه المرحلة، الوصول إلى الحكم لا يغير شيئاً.

٢ ـ ثلاثة نصوص حول
«الثورة الإسلامية»(*)
١ ـ النص الأول

ـ ١ ـ

لم يعد هناك أي التباس في أن ما يحدث في إيران إنما هو ثورة إسلامية، أو ثورة بالإسلام. لكن، لم يكن ممكناً أن تحدث هذه الثورة بالإسلام لو لم تكن، بمعنى ما، ثورة في الإسلام المعاصر. فلا يمكن الإسلام أن يثوِّر المجتمع أو العالم إلا إذا كان هو نفسه ثورياً، نظرةً وممارسة. ومن ثم يرتبط نجاح الثورة بالإسلام، بمدى قدرتها على أن تكون في الوقت نفسه ثورة مستمرة داخل الإسلام ذاته. وهذا ما يؤكده التاريخ الإسلامي.

ـ ٢ ـ

في سنوات التأسيس، كان الإسلام تحويلاً جذرياً وشاملاً للمجتمع العربي: كان ثورة. ونعرف أن حركة التحول أو الثورة توقفت أو

(*) نشرت هذه النصوص الثلاثة في صحيفة «النهار العربي والدولي»، تباعاً في الأعداد: ٩٣، تاريخ ١٢ شباط ١٩٧٩؛ ٩٥، تاريخ ٢٦ شباط ١٩٧٩؛ والعدد ١٦٦، تاريخ ١٢ تموز ١٩٨٠. المقالة الأولى بعنوان: «بين الثبات والتحوّل: حول المعنى الحضاري للحركة الإسلامية الإيرانية»، والثانية بعنوان: «انطلاقاً من فرح النّصر الأوّليّ: شيء من القلق والخوف»، والثالثة بعنوان: «من «المثقف» العسكري إلى «الفقيه» العسكري».

تراجعت منذ أخذت مؤسسة الخلافة، أي السلطة، تتعارض مع حركية الإسلام. نعرف كذلك أن حركة الثورة داخل الإسلام، أعني فهمه وتطبيقه بما يلائم أوضاع المسلمين الناشئة، ويلبي حاجاتهم المستجدة، أخذت تنشأ في خلافة عثمان، وأن هذه الحركة ازدادت تأصلاً وانتشاراً مع قيام النظام الخلافي الأموي. وكانت تستمد مشروعيتها من اليقين بأنها هي الإسلام الحق، أي من التمسك بالأصول كما فهمها الثائرون: الإسلام عدالة ومساواة وحرية، وهو إلى جانب المقهورين، المعذبين، المظلومين، الفقراء و «أبناء السبيل»، وليس إلى جانب السلطة والطغيان. ومن هنا نفهم كيف أن هذه الحركة بدأت انشقاقاً عن السلطة والطاغية الجائرة، وتمرّداً على حكام رأت أنهم خارجون عن الإسلام، مبادىء وأحكاماً.

لكن هذه الحركة كانت تتم ضمن بؤر محدودة: حيناً، «حزبية» ـ «ثورية»، على المستوى السياسي، معزولة وضيقة، قليلاً أو كثيراً، وحيناً آخر، فردية على المستوى الفكري ـ الأدبي، لكنها أيضاً، معزولة وضيقة، قليلاً أو كثيراً.

غير أنها كانت، في الحالتين، تمثل التطلع والتوثب الكامنين في الحياة الإسلامية: كانت، من جهة رفضاً مستمراً للنظام السائد، بشكليه الأموي والعباسي. وكانت، من جهة ثانية، تجسيداً لأمل المسلمين بنظام عادل يحقق المساواة والعدالة، ويلائم بين المؤسسة والحرية.

وكانت التعاليم الإسلامية، من حيث هي مدار الخلاف والجدل، سلاحاً يستخدمه النظام السائد طبقاً لما يؤكد هيمنته ويرسخها، وتستخدمه حركة التحول طبقاً لما يؤكد انتشارها وانتصارها. غير أن

عوامل كثيرة لا أرى هنا مجالاً للبحث فيها، أدت إلى أن تتراجع حركة التحول وإلى أن ينتصر النظام. وفي هذا الانتصار، اكتمل تحويل التعاليم الإسلامية إلى أدوات لخدمة النظام ودعمه، ومن ثم اكتمل تحولها، سلطوياً، إلى مذهبية جامدة.

هكذا بدا الإسلام، بسبب من هذه الممارسة السلطوية الطاغية، كأنه نقيض العدالة والمساواة، وعدو للحرية والإبداع، كأنه مجرد وسيلة لدعم السلطة القائمة وتأييدها. ومن هنا، سادت تقاليد الاتباع والثبات، وشملت مجالات الأدب والفكر نفسها.

هكذا يمكن القول، دون مبالغة، إن تاريخ المجتمع العربي كان، في المقام الأول، تاريخاً سلطوياً، وإن هذا التاريخ قام، أساسياً، على القمع والطغيان بمختلف أشكالهما.

- ٣ -

بعد زوال الهيمنة العثمانية التي جمدت المجتمع العربي ووصل الطغيان في أثنائها إلى أوجه، ومجيء ما سميناه أثناءها بـ «عصر النهضة»، نشأت في المجتمع العربي مرحلة من الضياع لا تزال قائمة: بين استعادة الموروث، سلطوياً، ضمن أطر النظام السائد، ومجاراة الغرب، اقتباسياً، أملاً في امتلاك سلاحه، العلمي على الأخص، وأملاً في مناهضته والتحرر من استعماره وسيطرته.

غير أن هذه الاستعادة كانت زائفة، لأنها تمّت أولاً بعقلية النظام

السائد، ومنهجية الموروث التقليدي، ولأن مصير الشعوب، ثانياً، لا يكون انبعاثياً أو محاكاة لماضيها، مهما كان زاهراً. فالمصير يكون إبداعاً، أو لا يكون إلا انجراراً.

وكان الاقتباس زائفاً أيضاً، لأن الذات الضائعة، وإن استطاعت أن تقتبس أو تأخذ عن غيرها، لا تستطيع أن تتجاوز ضياعها بما تقتبسه أو تأخذه.

ومن هنا كانت حصيلة «عصر النهضة» اغتراباً مزدوجاً: عن الذات، وعن التقدم. وها هو الماضي الذي حاول هذا العصر أن يستعيده يبدو قشرة لاصقةً بجذوع النظام. كذلك ليست «الحضارة» التي حاول أن يقتبسها الا قشرة ملصقة على جذوع الحياة.

- ٤ -

هذا، باختصار، ما حاولت أن أصفه في كتابي الذي صدر في ثلاثة أجزاء: «الثابت والمتحول/ بحث في الاتباع والإبداع عند العرب» (للمناسبة، أود أن أسامح أولئك الذين أساؤوا فهمه، جهلاً، حتى التشويه، وأن أرثي لأولئك الذين تقصدوا إساءة فهمه، حتى التشويه أيضاً). وقد أكدت فيه على أن البنية الدينية التي تلبسها النظام السائد وفرضها، بالطغيان، على الحياة والفكر، كانت من الأسباب الأولى لجمود الحياة العربية والفكر العربي. ولهذا أكدت أن البداية في تأسيس ثقافة عربية حية، وجديدة، تكمن في نقد هذه البنية، ومن ثم في تحطيمها ـ أي في تحطيم هذا المفهوم السلطوي للإسلام.

من الطبيعي أنني لم أهمل العوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية في هذه الحركة من الصراع ضمن المجتمع الإسلامي، إلا أنني أعطيت الأولية

للعامل الإيديولوجي ـ الديني. ففي مجتمع كالمجتمع العربي، بني، بشكل كامل على الدين، ولم تتطور فيه أشكال الإنتاج وأدواته بحيث تؤدي إلى نشوء الوعي الطبقي، يظل هذا العامل محركاً أول. لذلك لا يمكن تفسير حركته بمقولة الطبقة، أو الوعي الطبقي، أو بمقولة الاقتصاد، فضلاً عن الاقتصادوية. وتؤكد وقائع التاريخ العربي الاقتصادية أن الصراع في المجتمع العربي كان بين فئات تضم الفقير والصعلوك والحرفي والتاجر وصاحب الأطيان، والفقيه والشاعر، وفئات تضم هي أيضاً الفقير والصعلوك والحرفي والتاجر... الخ، مما يعني أن هذا الصراع كان، في طابعه الغالب، إيديولوجياً ـ دينياً.

وفي هذا كله، حرصت على القول إن ما أقوم به إنما هو وصف يستند إلى وقائع تاريخنا، وليس تقويماً. أي أنني كنت باحثاً يلاحظ ويفسر، دون أن ينتمي أو يتبنى، سلباً أو إيجاباً.

ـ ٥ ـ

اليوم، يقدم لنا ما يحدث في إيران، بخاصة، وفي المجتمعات العربية، بعامة، فرصة جديدة، ومادة، للتأمل في الدين ودوره المحرك في العالم الإسلامي. وللوهلة الأولى، تتيح لنا الملاحظة من خارج، أن نسجل ظواهر أربعاً:

١ ـ الظاهرة الأولى هي أن الدين يحرك إيران في اتجاه التحول. فهو مناهض للسلطة و«إسلام» السلطة. ومناهض لكل ما يحالف هذه السلطة و«إسلامها»: الامبريالية والاستعمار، من خارج، والرجعية والرأسمالية والإقطاعية والطائفية، من داخل.

٢ ـ الظاهرة الثانية هي أن هذا المحرك أشمل من أن يكون دينياً

محضاً ـ بالمعنى الإيماني الغيبي. إن له، فوق ذلك، أبعاداً سياسية، اقتصادية، اجتماعية. إنه بتعبير آخر، يتحرك في أفق ثورة شاملة.

٣ ـ الظاهرة الثالثة هي أن هذا المحرك لا يتحرك من أجل تحقيق التحرر من الخارج، وتوكيد الذاتية الخاصة المستقلة، وحسب، وإنما يتحرك أيضاً من أجل تحقيق التحرر في الداخل: العدالة والمساواة، وحرية الإنسان، وكرامته، والإلحاح على أن يكون سيد نفسه، ومصيره.

٤ ـ الظاهرة الرابعة هي أن الدين، بمبادئه ومشتملاتها، لا يزال ـ كما تؤكد الجماهير الإيرانية الثائرة، الوعد الأول بالحياة التي تطمح إليها، بين الوعود التي قدمت لها، سواء كانت حديثية غربية، أو ماركسية شيوعية.

ـ ٦ ـ

طبعاً، لا يزال الحكم الصحيح لهذه الحركة أو عليها، سابقاً لأوانه. لكن ما يمكن قوله في هذا الصدد هو أنها، بالنسبة إلي واستناداً إلى معرفتي بالتاريخ الإسلامي، ظاهرة فذة ـ علماً أن هذا لا يضمن نجاحها، بالضرورة. فهذه الظاهرة ليست مجرد حركة مطلبية، وإنما هي تفتح ساطع داخل تاريخ طويل راكد، أو مقموع. وهذه الجماهير إذن، لا تتحرك مدفوعة بمجرد الحاجة إلى الخبز والتحرر وإنما تتحرك إلى ذلك، وفوقه، مدفوعة بتراث طويل، بل بحضارة كاملة تعمل في وعيها ولاوعيها على السواء. إنها ثورة بالإسلام وفيه، وفي هذا يكمن معناها الحضاري.

أليس في هذا كله، استطراداً لما نعرفه من تحليل الماركسيين العرب

لحاضر المجتمع العربي، وعلاقته بالدين والتراث، ما يؤكد على أن هذا التحليل كان خاطئاً، وعلى أن الماركسية التي يفترض فيها أن تكون أداة لكشف الواقع، تبدو في فهم ماركسيينا العرب وممارستهم، كأنها آلة ضخمة لحجب الواقع ـ خصوصاً في كل ما يتصل بالبنية الدينية ـ السياسية، وبالموروث الثقافي عموماً؟

ـ ٧ ـ

لنتجاوز، مؤقتاً، صعيد الجدل السياسي التشكيكي، حيث تستعاد التهم إياها: المستعمرون الذين يتلبسون «التقدم»، والذين يبدون، الآن ـ ويا للعجب! ـ حريصين على تقدم الإسلام، والسلطويون المسلمون، حكاماً وأعواناً، أولئك الذين يتلبسون الإسلام «الصحيح!»، ـ هؤلاء جميعاً، يصفون الحركة الإسلامية الإيرانية بأنها «رجعية»، و«عودة إلى الوراء» وإلى «التيوقراطية الدينية»، أو بأنها «شيوعية»، «انقسامية»... الخ. لنتجاوز هذا، ولننظر في معنى هذه الحركة، وفي دلالتها. ولست أريد، في هذا النظر، أن أستبق وأستنتج، مع أن هناك مجالاً كبيراً للتخيل تتيح الاستباق والاستنتاج. وإنما سأكتفي الآن بأن أشير إلى أن هذه الحركة تتجاوز الأطر التقليدية المعروفة للحركات الإسلامية السابقة، بأشكالها الإصلاحية، أو التجديدية، أو الدينية ـ الفكرية. وهي في هذا لا تؤسس لمرحلة جديدة في فهم الإسلام وحسب، وإنما قد تكون أيضاً بداية لعالم إسلامي آخر، أي لإسلام يحتضن العالم الأرضي برؤيا جديدة وتجربة جديدة.

وهي، على هذا المستوى، تحدٍّ عظيم لأجيالنا ولأفكارها ونظرياتها

التي تأسست ونمت خارج المناخ الديني، لكي لا أبالغ وأقول: «إنها دليل على إفلاسها».

وإنه لتحدٍ خطير، لكنه، ـ وهذا ما يجب أن نعترف به، مدهش وضروري.

(١٢ شباط (فبراير) ١٩٧٩)

النص الثاني

- ١ -

بعدما حققت الثورة الإسلامية في إيران انتصارها الأولي: القضاء على نظام الشاه، وهو انتصار عظيم، وبعدما بدأت تكمله بالتأسيس لنظامها الخاص، حيث يكمن انتصارها الأعظم، يحق للمفكرين العرب الذين تعاطفوا معها وفرحوا بها كأنها ثورتهم الخاصة، أن يطرحوا حولها بعض التساؤلات التي لا تخلو، بالنسبة إليّ على الأقل، من القلق والخوف.

- ٢ -

كلّ ما رافق حركة هذه الثورة من أقوال وممارسات حتى الآن، يؤكد أنها إسلامية المدى، وبشكل خاص في ما يتعلق بمدى المنطقة العربية. فهي تجهر بأن منشأها ليس إلا مكاناً ـ منطلقاً. إنها بتعبير آخر، ثورة ـ دعوة. وليس هذا الجهر وليد الساعة أو الحدث، وإنما هو مبثوثٌ ساطع في كتابات آية الله الخميني، ملهمها وقائدها. فعلى الصعيد الإسلامي العام تلهج كتاباته دائماً بـ «الأمة الإسلامية» وبـ «الإسلام في أقطاره»، فيقول، مثلاً: «منهجنا الإسلام ورائدنا وحدة كلمة المسلمين في أرجاء العالم» (دروس في الجهاد والرفض ص ٩٢). ويصف علاقة إيران بالبلدان الإسلامية، بأنها «علاقة ربانية لا تنفصم عراها» (المصدر نفسه، ص ٩٣).

ونلاحظ، على الصعيد العربي الخاص، أن مناهضة إسرائيل والصهيونية والاستعمار والرجعية وأعداء الإسلام، وأعداء الاستقلال والسيادة، إنما هي محور حاسم في تنظيره، وفي نضاله العقدي ـ السياسي. وهو يرى أن العرب ضحية كبرى للاستعمار الغربي وإسرائيل، وأن فلسطين رمز يجسد الظلم الذي وقع عليهم، بشكل فاجع ووحشي، يندر مثيله، فيعلن مؤكداً أن «عدم ردّ كيد الظالمين في عصرنا الحالي، يعتبر تعاوناً معهم» (المصدر نفسه، ص ٩٣).

وكما يقف من الاستعمار وإسرائيل هذا الموقف المبدئي النضالي المتقدم، يقف الموقف نفسه إزاء المشكلات التي يواجهها المسلم في العصر الراهن، على المستوى الاجتماعي ـ الحضاري. فهو مناهض للعنصرية والفاشية، بمختلف أشكالهما. وهو مع الحرية، وضدّ الطغيان، وحرب على استعباد الإنسان.

ـ ٣ ـ

إذن، أين القلق والخوف، ولماذا؟

بدَهيٌّ أن السياسة في الإسلام بعد جوهري من أبعاد الدين. بعبارة ثانية: لا إمامة بلا سياسة.

وبدهيٌّ أن سياسة النبوة كانت تأسيساً لحياة جديدة، ونظام جديد، وأن سياسة الإمامة أو الولاية اهتداء بسياسة النبوة، أو هي إياها، استلهاماً، لا مطابقة. ذلك أن لكل إمامة أو ولاية عصراً خاصاً، وأن لكل عصر مشكلاته الخاصة. هكذا تكمن أهمية سياسة الإمامة، بل مشروعيتها، في مدى طاقتها على الاجتهاد لاستيعاب تغير الأحوال، وتجدد الوقائع، بهدي سياسة النبوة. ودلالة ذلك هي أن السياسة

الإسلامية، بالمعنى الديني الكامل، لا يمكن أن تكون في زماننا الراهن وأوضاعه إلا سياسة اجتهاد وعقل يتفهمان هذا الزمان والقضايا التي يطرحها، من أجل أن يجيب عنها. وهي، إذن، سياسة ثورية، بالضرورة.

وفي أفق هذه الضرورة يتحرك شيء من القلق والخوف: هل سياسة الإمامة، بهذا المعنى، وفي هذه الأزمنة، ممكنة، عملياً وكيف؟

- ٤ -

نحن نثور، إذن نحن لا نغير الآخرين وحدهم، وإنما نغير أنفسنا كذلك. لا نغير الشيء وحده، بل نغير الذات معه. لا نغير العالم والأشياء وحدها، بل العقول والنفوس أيضاً. وفي هذا المستوى، وهو ما تؤكده التجربة الثورية في هذا القرن، خصوصاً، يمكن القول بيقين: ليس الجوهري أن «نصنع» الثورة، بل الجوهري كيف «نعيشها» ونستخدمها.

وفي أفق هذه الجوهرية، يتحرك شيء من القلق والخوف: كيف نبقي الثورة وسيلة لخدمة الإنسان، لتفجير طاقاته، لتهيئة الإمكانات القصوى لتفتحه وتحرره؟ وكيف نلائم بين ضرورات النظام ـ المؤسسة، وضرورات الحرية ـ الإبداع؟ هل تنجح الثورة الإسلامية الإيرانية في هذا، وكيف؟

- ٥ -

الموت في بلداننا الإسلامية ـ الموت بمختلف المعاني يكادون أن يكونوا أكثر من الأحياء: موت الفقر، موت الجهل والأمية، موت المرض، موت الانسحاق والكبت، موت البطالة، موت القمع

والعبودية. ألقوا نظرة على خريطة العالم الإسلامي: سوف ترون أنّ ما يتراجع هو الحياة، وأن ما يهجم هو الموت. وفي الثقافة السائدة، ثقافة الذاكرة والعادة، لا نزال نقدم الموت ونؤخر الحياة. نشرح الموت ومعناه، نَجْلوهُ وننتظره، ونحجب الحياة ومعناها، ونهملها ونبتعد عنها. بل نبدو، في معظم هواجسنا وتطلعاتنا، أن فاعليتنا لا تتجلى، بشكلها الأكثر براعة، إلا في خلق ثقافة الموت والموتى. إن صرخة نيتشه، التي استعادت الصرخة الإغريقية القائلة: «لقد مات الله»، لا تنطبق علينا، وإنما تنطبق الصرخة الأخرى: لقد مات الإنسان، والله هو، وحده، الحي.

لكن، إذا كان الإنسان، بما هو صورة الله، وبما هو مستودع أسراره وخلقه، وبما هو حرية وإبداع ـ إذا كان هذا الإنسان، عندنا، ميتاً أو مموَّتاً، فماذا تعني سياسته، بل ماذا تعني عبادته الله؟

في هذا الأفق أيضاً، يتحرك شيء من القلق والخوف.

ـ ٦ ـ

الثورة الإسلامية في إيران، كما يؤكد ملهمها وقائدها، ثورة ـ دعوة، كما أشرت. إنها، إذن، بمعنى ما، ثورة إسلامية ـ عربية. بل يصح القول إنها، بمعنى آخر، ثورة عربية. والقلق والخوف هنا يتحركان في أفق الثقافة الإسلامية ـ العربية، أو العربية بحصر الكلمة.

إذا كانت الثقافة في المجتمع مبدأ كشف وتنظيم، أي مجموعة من التصورات والقواعد والدلالات تحدد هذا المجتمع من ناحية، ويتعرف بها وفيها على شخصيته وعلى العالم، من ناحية ثانية، فإن التنظيم

لا يكـون حياً وفعّـالاً، إلا إذا كان استجـابـة لشروط هـذا المجتمـع، الاقتصادية والاجتماعية. وهذا يعني أن الثقافة الحية هي التي تحقق مثل هذه الاستجابة، وان بين الثقافة وتلك الشروط عـلاقة جـدلية: تـأثير وتأثر، تغيير وتغير.

وتنشأ أزمة الثقافة في المجتمع من الاختلال في هذه العلاقـة. وهذا مـا تعانيـه الثقافـة الإسلاميـة بعامـة، والثقافـة الإسلاميـة ـ العربيـة، بخاصة. فالمجتمع الإسلامي ـ العربي، وهـو ما يهمني هنـا، مباشرة، يعيش شروطـاً اقتصاديـة ـ اجتماعيـة ـ سياسيـة تختلف، جذريـاً، عن الشروط التي كان يعيشها في عصر سيـاسة النبـوة. بل إنها تختلف حتى عن تلك التي كان يعيشها في النصف الأول من هذا القرن. ومع ذلك لا تـزال ثقافتـه، بأسسهـا ومنظوراتهـا ومفهومـاتها ـ بـدلالتها الأخـيرة الحاسمة ـ كما كانت في عصورها القديمة.

عن أي شيء يكشف استمرار هذه الثقـافة؟ إنـه يكشف أولاً، عن أن المسلم ـ العـربي «الجديـد» ليست له ثقـافة «جـديـدة». ويكشف، ثانياً، عن أن هذه الثقافة المستمرة تبـدو، لشدة الانفصـام بين كـلامها والعـالم، أنها شيء ملصق على الحيـاة، من خارج. ولعـل في هـذا مـا يكشف أخيراً عن سرّ الارتباط العضوي بين النظام الإسلامي ـ العربي ـ السائد، والثقافة الإسلامية ـ العربية السائدة.

وجليٌّ أنّ هذا النظام، بتنويعاته المختلفـة، جاهـدٌ في عزل الأجيـال الطالعة عن السياسة، وفي صنع أذهان تقبل سلفاً موروثها بما هو مجـرد مـوروث، أي تقبل الـرضوخ والتبعيـة لسياسـة هذا النـظام. وهكـذا تهـدف إلى إبقاء المسلم ـ العـربي شخصاً يحـدد بأنـه مجموعـة من ردود الأفعال، أو الانفعالات، بحيث يكون «فعله» الوحيد مقصوراً على أن «يقبل» و «يأخذ»، و «يتبع».

ومن هنا تكشف الثورة الإسلامية الإيرانية عن أمرين متلازمين: الأول هو ضرورة إعادة النظر في معنى الثقافة، الموروث، والثاني هو ضرورة إعادة النظر في معنى العلاقة بين الثقافة، والسياسة، من جهة، وبينها وبين العالم المتغير، من جهة أخرى.

من الناحية الأولى، لا بدّ من التوكيد على أن الثقافة، بمدلولها الخلاق، هي طاقة المجتمع أن يتجدد باستمرار. ومن الناحية الثانية، لا بد من التوكيد على أن العمل الثقافي لا ينفصل عن العمل السياسي، وأن النضال الثقافي، إنما هو، في جوهره، نضال سياسي.

كيف ستواجه ثورة إيران، بما هي ثورة ـ دعوة، هذه المسائل؟ ما النموذج الذي ستقيمه على أرضها ذاتها؟ هل ستجعل من وحدة الثقافة والسياسة امتداداً، أو شكلاً آخر للوحدة بين الولاية والنظام، أو الإمامة والسياسة؟ وكيف ستواجه آنذاك مشكلة الحرية ـ المشكلة الإنسانية، بامتياز؟ أم أنها ستكتفي بأن تجعل من وحدة الإمامة والسياسة مجرد وسط أو مناخ إسلامي ـ ثقافي، تتفتح في سمائه الزهور كلها؟ وكيف ستمارس الدعوة خارج أرضها؟

في هذا الأفق، مرة ثانية، يتحرك شيء من القلق والخوف.

ـ ٧ ـ

يتحرك، أخيراً، شيء من القلق والخوف في أفق العلاقات العربية، بحصر العبارة، بالثورة الإسلامية في إيران. صحيح أن التاريخ لا يعيد نفسه. لكن، من الصحيح أيضاً أن في التاريخ عناصر تكاد أن تكمن في مستوى الغرائز. لكن، سأرجىء الكلام على هذا. حسبي أن أشير

إلى القلق والخوف من أن تغالي جماهيرنا وقياداتها، أيضاً، فتنسى ثورتها الخاصة أو تنسى أن عليها أن تقوم هي بثورتها الخاصة، وتكتفي بأن تسقط على الثورة الإيرانية رجاءها وآمالها، أو أن تجعل منها استيهاماً آخر.

(٢٦ شباط (فبراير) ١٩٧٩)

النص الثالث
الفقيه العسكري

- ١ -

ينشأ، في الحركة الفكرية العربية، اتجاه فكري يتمحور حول الإسلام، كرؤيا للإنسان والعالم، وحول الجمهور المسلم كفاعلية إيديولوجية نضالية، يحاول أصحاب هذا الاتجاه أن يؤكدوا حق الخصوصية الإسلامية، الذي هو، في الوقت نفسه، حق الاختلاف عن الآخر، وهو هنا، بشكل خاص، الغرب.

لا يزال هذا الاتجاه في بداياته النقدية ـ التمهيدية: ينقد الفكر الغربي والحضارة الغربية، من جهة، وينقد النظريات العربية ـ الإسلامية، من جهة ثانية، الليبيرالية والماركسية، على السواء. أكتفي، للتمثيل على الاتجاه، بالإشارة إلى كتاب سهيل القش: «في البدء كانت الممانعة» (دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠).

- ٢ -

لا شك في أن لهذا الاتجاه مشروعيته:

١ ـ فصناعة الأدلَجة العربية لم تنتج فكراً يبحث وينقد ويتساءل، ويعيد النظر، ويستشرف، بقدر ما أنتجت آلات وأدوات تسوّغ وتكرر.

٢ ـ وصناعة الوحدة لم تنتج غير التباعد والانفصال، وغير التمزّق والتفكك.

٣ ـ وصناعة العلمنة أدت إلى الطائفية.

٤ ـ وصناعة الاشتراكية خلقت طبقات جديدة تنهب الثروة وتنهب الحكم.

٥ ـ وصناعة الدولة أنتجت العبودية ـ قمعاً أو سجناً.

٦ ـ وصناعة التحرر أدت إلى توسع إسرائيل، وتوسع الهيمنة الإمبريالية.

٧ ـ وصناعة الثقافة قتلت دور الثقافة والمثقف. جعلت من الثقافة مجرد زخرف لأجهزة السلطة، ومن المثقف مجرد خادم أو تابع.

ـ ٣ ـ

هذه «الصناعات» ولّدت مناخاً عاماً أخذ العربي يشعر، فيه، كأنه يعيش في كهف، وكأن المسألة التي يواجهها لم تعد: كيف ينهض ويتقدم، بل كيف يمكن أن يبقى أو أن يكون عربياً؟ وها هو، بعد انغلاق الأفق أمامه ـ أفق العمل والحرية، ينغلق أمامه أفق الثقافة: فاللاّثقافة هي التي تنتج الثقافة العربية، وتهيمن عليها، وتوجهها.

ـ ٤ ـ

يزيد في مشروعية نشوء هذا الاتجاه، أن المثقف العربي الذي ثار على الرجعية ـ الليبيرالية أو على ثورته، كان في الحالين سلطوياً:

يقوّض سلطة بسلطة ـ بالآلية نفسها، وبالمضمون ذاته. أعاد النظر في «الأشخاص» و «الهياكل»، ولم يُعد النظر في المبادىء والأسس، في البنية ذاتها. وهكذا لم يؤسس للحوار، والتفاعل، للحرية والديموقراطية، وإنما خرج من سلطة مذهبية إلى سلطة مذهبية أخرى، بل كان في مجالات كثيرة، الأكثر إرهاباً وقمعاً، والأكثر ماضوية وظلامية.

ـ ٥ ـ

ويزيد في هذه المشروعية أن أعظم الكوارث العربية حدثت في ظل الأفكار التي مارسها أو صدر عنها المثقف العربي الحاكم ـ المنظِّر: إسرائيل، استفحال الهيمنة الإمبريالية، الإقليمية، الانهيار الداخلي على جميع الأصعدة، بحيث صار الكلام على الوحدة والقومية والعروبة والاشتراكية... الخ، كلاماً يقارب اللغو، لا مصداقية له في الواقع، ولا في الممارسة، وبحيث كاد العرب أن يظهروا كأنهم قومية بلا قوم، ووحدة دون بشر يتّحدون: كأن وجودهم صار شكلاً خاوياً تبنيه الألفاظ الخاوية.

ـ ٦ ـ

أقول: إن في كل ذلك ما يعطي المشروعية لنشوء هذا الاتجاه. مع ذلك، أود أن أطرح على أصحابه بعض التساؤلات التي أود أن تثير نقاشاً يمكن أن يفيد ويغني.

أولاً ـ من ناحية الهدم النظري: إن نقد الغرب ضروري ومهم، لكن لماذا الاكتفاء به؟ لماذا لا تُنقد أيضاً مفهومات «القومية العربية» و «الوحدة العربية» و «الاشتراكية العربية» و «الدولة»؟ ذلك أن نقد

الغرب، لكي يكون مضيئاً وفعَّالاً، يستلزم نقد هذه المفهومات، خصوصاً أنها ذات أساس غربي، وأنها، في التطبيق وعلى المستوى النظري، تحمل عيوباً وأخطاء كثيرة.

ثانياً ـ من ناحية البناء النظري: ما الإسلام الذي يعنيه أصحاب هذا الاتجاه؟ هل هو إسلام الممارسة، أم إسلام النظرية؟ هل هو إسلام الكتاب المنزل، أم إسلام قراءاته وتأويلاته؟ هل هو إسلام الأنظمة، وأيها، أم إسلام الأحزاب الإسلامية، وأيها؟

ومَن الجمهور المسلم؟ وما مقياس تحديده؟ وما الإسلام الذي يجعل من المسلمين «جمهوراً واحداً»؟

- ٧ -

أخشى أن يتكشف لنا، في ما بعد، أن أصحاب هذا الاتجاه لا يفعلون، في الخطاب الإسلامي الذي ينشئونه، أكثر من أنهم يحلون عبارة محل عبارة: «الإسلام»، محل «العروبة» أو «القومية»، و«الجمهور المسلم»، محل «الجمهور العربي». وأخشى أن يتكشف أنهم يمارسون المنطق السابق ذاته، ويصدرون عن البنية الفكرية السابقة ذاتها: فكر وظيفي لمحاربة الآخر، وليس لنقد الذات وبنائِها من داخل، لكي تكون في مستوى القضايا التي تواجهها، وفي مستوى الفعل والإبداع الخلاقين اللذين تفترضهما هذه القضايا.

وأخشى من مجيء الوقت الذي نقول فيه عن أصحاب هذا الاتجاه ما نقوله اليوم ويقولونه عن الاتجاهات العروبوية القومية السابقة: لم تستطع مسلَّماتها أن توحِّد لا أدباءها ولا مثقفيها ولا جماهيرها، فضلاً عن سياسييها ـ مما يسمح بالقول إن صياغاتها المفهومية كانت خارج

الحركة الحية للبشر ـ تاريخاً وواقعاً وتطلعاً، وكأنها مجرد أضغاث أحلام، أو مجرد رواسب استيهامية.

وكما نقول إن الاتجاهات العروبوية أسست للمثقف العروبي العسكري، أخشى أن نقول عن الاتجاهات الإسلاموية إنها تؤسس للفقيه العسكري.

(٢٦ تموز (يوليو) ١٩٨٠)

٣ ـ فواصل

ـ ١ ـ

القرآنُ غير مخلوق: غيرُ مخلوقٍ بصفته وحياً، لا بصفته ألفاظاً، وهو بصفته وحياً لا يتغيّر ولا يزول، فالوحيُ مطلَقٌ قائِمٌ بالله.

لكننا نقرأ القرآنَ بلغةٍ موجودة قبل نزول الوحي الإسلامي، فكيف لا تكون ألفاظه مخلوقة؟

ـ ٢ ـ

تلاوةُ القرآن فعلٌ يدخل ما لا مكانَ له ولا زمان، في المكان والزّمان. فِعلٌ يدخل الدينيّ في الدنيويّ. غير أنَّ العلاقة بين الدنيويّ (المخلوق) والدّين/ الوَحْي (غير المخلوق) هي كمثل العلاقة بين اللّغة المخلوقة والوحي غير المخلوق. الوحيُ غير المخلوق يقوم بلغة مخلوقةٍ. والمُسلم يدير الدّنيا أو يدبّرها بفعله، فكأنّه يقوم بذلك محاكاةً لتعاليم الدّين. ليس فعله هذا ديناً، ولا دينيًّا. ومن هنا لا يمكن وصف الدّولة، من حيث هي فعلٌ بشريّ، بأنها دولة دينيّة. فهذا وصفٌ يناقضُ الدّين، من حيث أنّه الكامِلُ الذي لا يصحّ أن يُوصفَ به إلاّ الكامل مثلَه. من هنا كذلك لا يصحّ أن توصف السّياسةُ في الإسلام بأنّها دينيّة، فهي عمل دنيويّ يجهد صاحبُه المتديّن أن يقوم به وفقاً

لتعاليم دينه. وبما أن العمل السياسيّ، مهما كان جيّداً، لا يمكن أن يتطابق تماماً مع التعليم الديني، فإننا لا نقدر أن نصف السّياسة، في الإسلام، وبالتالي الدولة، من حيث هما نشاط دنيوي، بأنهما دينيّتان. وبهذا المعنى يمكن أن نقول: لا يمكن أن تكون الدّولةُ دِيناً أو دينيّة.

- ٣ -

إذا تدبَّرنا القرآن، رأينا أنّ كلَّ ما يتعلّق بمصير الإنسان في الآخرة، جاءت أحكامه قاطعة. أمَّا ما يتعلق، مثلاً، بكيفية تنظيم السّياسة والدولة، فلا نَصّ فيه يَقطعُ بذلك. ولا نَصّ يقطع، كمثل آخر، في ما يتعلق بتنظيم اللّغة أو نظامِها ـ أي في كل ما يتعلق بالتّعبير عن الإنسان والأشياء والعالم.

فاللّغة والسياسة، أو بتعبير آخر ـ الثّقافة والدولة، لم ينصّ القرآن، صراحةً، على كَيْفيّة تَنْظيمهما ـ أو على كيفية ممارستهما. لكن، هناك آيات ـ مبادىء عامة ـ يمكن استلهامُها، تأويليًّا، في هذا التنظيم وهذه الممارسة. المسألة هنا ليست نَصّية قاطعةً، بل تأويلية ـ أي أنّها ميدانُ اجتهادٍ وخلاف، ميدانُ حرّية.

والتّأويل السائد المتعلق بالثقافة والدولة، إيديولوجيٌّ يُحمِّل الآياتِ أهواءَ المؤوِّل ومصالحَه وأغراضَه. والنظرة في كلّ تأويلٍ إيديولوجيّ من هذا النّوع ليست نظرة دينية يكون الدين فيها الغايةَ المطلقة، وإنّما هي نظرةٌ تحوّل الدّينَ إلى وسيلة.

إنّ عدمَ وجود نصوصٍ صريحةٍ قاطعةٍ في ما يتعلق بـ «نظام» اللّغة والثقافة، و «نظام» السياسة والدّولة، يعني أنّ هناك فاصلاً بين الدين (الوَحْي) من جهة، والثّقافة والدولة مِن جهةٍ ثانية. لكن هذا بالمقابل

لا يعني أنه ليس للدين «فضاءٌ دنيويّ»، وإنّما يعني أن لهذا الفضاء خصوصيّته التي يقرّرها الإنسان، وفقاً للظروف التاريخية والإجتماعية، ووفقاً للمصالح الناشئة، مهتدياً بالمبادىء الدينية العامة: إقامة العدل والمساواة، ومحاربة الطغيان والظلم.

فإذا كان لا بدّ من الرّبط بين الإسلام والدولة، فَلِكَيْ تُسْتَلْهَم مبادىء العدالة والمساواة والحرية التي يُعلنها، وليس لكي تكون الدولة دينيّةً بالمعنى الشائع، يمارسها رجال الدين أو الفقهاء أو من يزكّيهم هؤلاء. وما نراه تاريخيًّا، مما يخالف ذلك، إنما نشأ عن صراعٍ إيديولوجي على السلطة، وكان تطبيقاً خاطئاً لمبادىء الإسلام.

- ٤ -

التّمفصل أو التّطابق بين الديني والدنيوي إشكاليٌّ حتى في أثناء حياة الرسول. تدل على ذلك مسألة النّاسخ والمنسوخ. ويدلّ أيضاً على ذلك نزولُ الآياتِ تلبيةً لحاجاتٍ وضرورات ناشئة، مباشرة. وكان يمكن أن تنزل قبل ذلك (من حيث أنّ الله يعرف بنشوء هذه الحاجات والضرورات مسبّقاً). وأكّدت التجربة التاريخية بعد وفاة الرسول على أنّ الواقع الدنيويّ، بمختلف تجلّياته، هو من طبيعةٍ تتغاير أساسيّاً مع طبيعة الوحي، مما كانَ يجعل التّطابقَ بينهما أمراً مستحيلاً. وهكذا انشقّت النّظرة الدينية (اختلفت التآويل) في اتّصالها بالواقع. فثَباتُ الوحي هو من جهة ذاته، هو ثباتٌ من حيثُ صلته بالنبوّة واللّه، لا من حيثُ صلته بالواقع ـ لأنّ هذا متغيّر باستمرار.

والقرآنُ، وحياً، إلهيٌّ وليس تاريخيًّا. فكيف نُدخل في التّاريخِ ما ليس تاريخيًّا؟

فالآيات لم ينتجها الواقع، لكي تتغيّر بتغيره. والنص الديني هو دائماً كأنه بُلِّغ اليوم.

ولهذا يُطبَّق على الواقع تأويلاً واجتهاداً، لِجلب المنافع ودَفْع المضارّ (وهذا التأويل والاجتهاد يتغيّران بتغير الظروف)، ولا يُطبَّق بحرفيّته. فمثل هذا التطبيق إلغاءٌ لثباتِ النصّ: كيف نجعل الثابت متطابقاً باستمرارٍ مع المتغيّر؟ فالنّص ثابتٌ واحد، وغيرُ مخلوق ـ فكيف نطبّقه بحرفيته على واقعٍ مخلوقٍ، متغيّر، باستمرار؟

ومن هنا، ليست هناك صيغةٌ محدّدة واحدة لتحديد كيفية الترابط بين الدينيّ والزمني، فهذه الصّيغة تابعةٌ للشروط التاريخية والاجتماعية، والصّيغة التي كانت صالحةً في مرحلةٍ ما ليست، بالضرورة، صالحةً لمرحلةٍ مختلفة.

ـ ٥ ـ

الإسلامُ، في هذا المنظور، زمنيٌّ أو دولةٌ لا من حيث أنه يحوّل كلَّ شيء إلى دين، ويُؤَسْلم السّياسة والدولة، والفكرَ والثقافة، بل من حيث أنه يُلهم أتباعَه برسالته لكي يعملوا كل ما يجعل المسلم أقربَ إلى السّعادة والحرية. فالدولة والثقافة تسيران ضمنَ شُروطِ الدنيا، باستلهامٍ لأصول الدين.

ولا يصحّ إذن القول: دولة دينية، في الإسلام، إلا تجوّزاً. فلكي نعطي للدولة صفةَ كونها دينية، لا بد من أن تكونَ دولةً في مستوى الوحي الديني. وبما أنّ هذا محالٌ، لأنَّ الدولة من ميدان التاريخ والتجربة، أي ميدان الخطأ والنقص، فإن في تسميتها دينيّةً نوعاً من تدنيس النصّ الدينيّ ـ نوعاً من وصف النّاقص بالكمال، والمخطىء

بالصواب، والمتغيّر بالثابت. ثم إنّ تسميتَها دينية يضفي عليها صفةَ القداسة مما يَتناقَضُ مع مفهوم التّوحيد الإسلامي.

- ٦ -

القول بدينية الدولة في الإسلام إنما هو اجتهادٌ، وممارسةٌ تيوقراطية، تَمَّا نتيجةً لاستخدام الدّين وسيلةً للغلَبة في الصراع السياسي - الاجتماعي على السّلطة، الذي عرفه الإسلام بعد وفاة الرسول.

إنّ ترابطَ الدينيّ والزمنيّ في الإسلام ليس قائماً إلا في حيّز الاستلهام والاجتهاد، لتحقيق العدالة والمساواة بين البشر، وفقاً لمبادىء الإسلام. وما عدا ذلك يكشف عن إفراطِ البشر في استخدام الدّين لغاياتهم الدنيوية، أي عن تفريطهم في الدين.

والصفة «ديني» أو «دينية»، صفة إضافيّة. إنها من خارج لا من داخل. وإلا سنكون مضطرين للمساواة في وصفنا حكم الرسول بأنّه ديني، وحكم أيّ حاكمٍ عربيّ بعده، بأنه دينيّ أيضاً - وكأننا نساوي في السياسة بين الرّسول وغيره.

- ٧ -

المسلم اليوم يفكر ويعيش في إطار تأويلٍ يجب أن يحلَّ محله تأويلٌ آخر. ومن مهمات المفكر العربي هي إذن تفكيكُ أسسِ ذلك التأويل، ونَقْدها، وتخطّيها، من أجلِ قراءةٍ جديدة للوحي.

- ٨ -

إذا انطلقنا من كون الرسول هو أول رئيس للدولة الإسلامية، فإنّ الدولة هي التي تجعل المسلم عضواً فيها أو منها، وليس المسلم هو

الذي يجعل الدّولة دولةً. الدّولة الإسلامية كليّة تتخطّى الفرد. إنّها الجَماعَةُ ـ مؤسَّسةً. وهي التي تتيح للمسلم أن يتجاوز فرديّتَه، وأن يعيش أخلاقيَّة الإسلام وشريعته. فالمسلم، بوصفه ذاتاً، لا يبلغ كماله الإنسانيّ إلا في الجماعة، أي في الدولة. الأوّلية هنا للكلّ، وليست للجزء: للدولة، لا للفرد.

وحريّة المسلم ليست ذاتيّةً، وإنما هي الحرية ـ داخل ـ الجماعة.

غير أن الحرية هي وعيُ الفرد بوصفه كياناً متميّزاً، وغيرَ ذائب في الجماعة. والحرية ـ الجماعة تعبيرٌ عن أنّ الفرد ليس إلّا عرَضاً هامشيّاً، وعن أنّ الدّولةَ ـ الدين، هي الوجودُ ـ الأساس.

ـ ٩ ـ

القولُ بأنّ العودة إلى الأصل السلفيّ هي أساسُ النهوض، ليس إلّا طوباويّةً معكوسةً. فهذه العودة هي، بمعنى ما، عودةٌ إلى نَصٍّ وإلى ممارسة (سُنّة). وافتراضُ حصولِ نَهْضةٍ بمجرّد هذه العودة يتضمّن افتراضاً آخر: أشخاصاً، في الحاضر (والمستقبل) يفهمون النّص ويمارسونه، كالأشخاص في الماضي. لكن ما يكون، في هذه الحال، شأنُ التغيّرات التي حدثت في الفسحة الزمنية التي تفصل بين ذلك الماضي وهذا الحاضر؟ وما يكون شأن الاختلاف والتّمايز في النشأة والمشاعر والأفكار بين أشخاص ذلك الماضي وأشخاص هذا الحاضر؟

إن العودة إلى النص تعني أحد أمرين: إمّا فهمَه وممارستَه طبقاً لفهمه في الماضي وممارسته، وهذا يلغي الزّمَن والتغيّر والتجارب، ويفترض تشابه الأزمنة والأمكنة، والوقائع والأحداث، والتشابه في الأمزجة والحاجات والمواقف. وإمّا فهمَه وممارستَه طبقاً للتغيّر ـ تغيّر

الزمان والمكان، وهذا يُفسح المجالَ بالضرّورة، لإمكان فَهْمٍ متعدد ومتنوع للنّص الواحد، وممارسةٍ متنوعة ومتعددة. غير أنّ هذه التعدّدية في الفهم والممارسة تؤدي إلى تعدّدية النصّ، أي إلى نفي وحدته ومطلقيّتهِ، وإلى التوكيد على أولية العقل.

أمّا الافتراض بأنّ العودةَ إلى النصّ ستؤدي إلى تقدّمٍ يَطّرد شأنَ التقدّم في الماضي، فهو توهّمٌ ليس في أحسن ما يُوصف به، إلا نوعاً من الطوباويّة. وهي طوباوية سحرية، بل آلية ـ يعمل فيها النصّ من تلقائه، ويحصل فيها التقدم من تلقائه.

عمليّاً، لا تعني العودةُ إلا التقليد. فمن يقول بالعودة يقول، حتماً، بالتّقليد. فما دام النصّ أصلاً، وما دامَ للنقل الأوليّة في فهمه على العقل، فلا مكانَ إلا للتقليد. والسلفية هنا منطقيّةٌ ومتماسكة. وفي هذا قوّتها، وسرّ استمرارِها وهيمنتِها. لا بدّ للمستقبل، كما تقول، من أن يتطابَق مع الماضي: ودون ذلك السّقوط. لكن المستقبل، في النظرة السلفية هو نفسه هبوط: انحطاطٌ متدرّج من أصل الزّمن الذي يتمثّل في لحظة الوحي، وفي «العصر الأول».

والحاضِرُ هو أيضاً لحظة غيابٍ وزوالٍ. الموجودُ الوحيدُ هو الماضي. ومن هنا نفهم كيف أنّ العودة، في النظرة التقليديّة السلفيّة، «قيامَةٌ»، حيث يلتقي «آخِرُ» الزّمان بـ «أوّلِهِ» ـ ، أو كيف أنّها تهيّؤٌ مستمرٌ لملاقاة الوعد الإلهي: القيامة.

ـ ١٠ ـ

إنّ اهتمامَ الكواكبي (الأفغاني، عبده) هذا الاهتمام الأساسي بالسّياسة (السلطة، الدّولة)، يجعلنا نميل إلى القول إنّه يرى أنّ الدولة

هي الإطار الأكمل الذي يُحفَظُ فيه الدّين، دفاعاً من جهة، وتأييداً ترسيخيًّا، من جهة ثانية. فالدولة، وبالتالي السياسة، صيانَةٌ لأمّة الدّين. ولهذا لا بدّ، في نظره، من أن تأتلف السياسة والدين. فالسّياسة التي توجّه الأفراد إلى القيام بموجبات الدين، وهي حامِلةٌ له من حيث أنّه رسالة، وحاميةٌ له من حيث أنّه استمرار. وفي هذا المستوى، نصف الكواكبي بأنّه مفكر سياسيّ. غير أنّ السياسة تظلّ لحظةً من الكلّية الدينية، أو لنقل من «الإسلامية»، بحسب تعبيره. فالسياسة هي فَنّ القيام بالمؤالفة بين الدّين ومقتضيات الزمان. إن في الدّولة، من هذه الشرفة، بعداً دينياً ـ إلهياً. إنها صورةٌ للمعنى الدينيّ.

وهذا الاهتمام بالسّياسة يكشف عن شعوره بعجز السياسيّ الذي كان سائداً عن أن يكون صورةَ المعنى الدينيّ: ذلك أنّ رسالَةَ «الإسلامية» هي الحريّة والسعادة والمساواة بالنسبة للمسلمين على الأرض، والسياسيّ السائد لا يفعل إلا ما يُناقض هذه الرسالة. وما دفعه إلى مزيد من هذا الاهتمام ملاحظته أن ثمة سياسات غير إسلامية حققت الحرية والسعادة والمساواة لشعوبها ولو نسبيًّا، أي أنها فعلت أكثر مما فعلته سياساتُ المسلمين ـ أو هي، على الأقل، سائِرةٌ في طريق تَحْقيقِها.

ـ ١١ ـ

السياسة هي مَدينَةُ «الإسلاميّة». في هذه المدينة يشعر المسلم أنّه في بيته، وأنه ليس غريباً عن ذاته. فيها تَتّحد ذاته كمواطن، بذاته التي تسكن وطناً آخر: مدينة اللّه/ الجنّة أو العالم الآخر. وليست الحريّة

والسعادة والمساواة إلا هذه الوحدة العميقة بين الذّاتين ـ أي بين الدّين والسّياسة.

الشّعر (الفن كله) ليس إلا تجميلاً للعلاقات التي يعيشها المسلم، في تفاعله مع الطبيعة، مع الآخر غير المسلم. والسياسة هي التي تجعل من «الإسلامية» ذلك العيد المتواصل على الأرض ـ عيد الحرية والسعادة والمساواة.

السّياسة الراهنة في الإسلام، التي يلخّصها الكواكبي بسياسة الاستبداد، تفصل بين السماء والأرض، أي أنّها تشقّ المسلمَ إلى نصفين: فالمسلم في اغترابٍ مزدوج عن الأرض وعن السماء. عن الأرض لأنه مضطهَد، وعن السّماء لأنه مضلَّل. وهكذا تهيمن عليه العبوديّة، ويرزحُ تحت أثقال البؤس، في شَتّى أشكالهِ الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

إنّ في هذا ما قد يفسر حنينَ المسلم إلى القديم، وبخاصّةٍ إلى صورته المثالية: «القرن الأول». فهذا القرن هو قرن التآلف بين السماء والأرض، قرن السعادة والحرية، ولن يكون العمل السياسيّ إذن إلّا مشروعاً يستعيد حالةَ هذا القرن، أي مشروعاً لتوكيد النموذج الأسمى للإسلامية: «نموذج الحياة المتآلفة».

نقولُ، تبعاً لذلك، إن الكواكبي هو (بعد الأفغاني) المفكر المسلم الذي رأى الدّينَ حريّةً، أو هو، بتعبير فلسفي، أوّلُ من أكد أن المطلق الإلهي إنما هو الحرية.

ـ ١٢ ـ

إنّ توكيد الأفغاني على الثورة (على العمل السياسي) يتضمّن رفضاً للتنظير أو للنقد من خارج. ففي الثورة يتمّ التطابق بين الحياة

والفكر: الحياة هي التي تنقد ذاتها، وتعيد بناء نفسها وفقاً لمقتضيات المثال الدينيّ. الحياة تفكّر، والفكر حيٌّ. الدّين ـ الفكرُ، هو الذي يجب أن يسوسَ الأرض. و«الإسلامية»، كما يقول بها الكواكبي، رسالة لإنقاذ العالم، وعلى السياسة إذن أن تكون مشروع مصالحة بين الدّين والدنيا، بين الدّنيا والآخرة، بين النّظام والحرية.

إن تقدم المسلمين رهنٌ بالإسلامية وبالسياسةِ معاً. إن «إسلاميّةً» «معزولة» عن أبعادها السياسية لا تؤدي إلى السعادة والحرية. وإنّ سياسةً معزولة عن «الإسلامية»، لن تؤدي بدورها إلا إلى مزيدٍ من الظلام، لأنّها مبتورةٌ عن جذرها المضيء. إنّ خصوصية المسلم هي في «إسلاميّتِهِ»، وانفصالهُ عنها يفقده كينونته. فالوحدة بين دين المسلم ودنياه هي، في رأيه، الطريق الوحيدة للتقدم، وللحريّة والسعادة.

لكن هذه الوحدة لا يمكن أن تقوم إلا بعد القضاء على الدين السائد: التّدليس، والخرافيّة. فهذا الدين السائد هو في وجهٍ منه، خادمُ الاستبداد، وفي وجهٍ آخر، عامِلُ خضوعٍ وعبوديّة، يدفع إلى الاستسلام واللامبالاة. إنّه دين عبودية وسيطرة. فالدين القائم ليس إلاّ ضلالاً، وهو متعارِضٌ، جذريّاً، مع «الإسلامية».

ـ ١٣ ـ

الانحطاطُ هو فقدان التّرابط الذي كان قائماً في القرن الأول، بين الدين والدولة، وهذا الفقدان ليس إلا تغيّر الدين. فقد حلَّ محل «الإسلامية» الأولى، دينٌ آخر. ومن هنا، زال معنى «الإسلاميةً». وأبشع صورة لهذا الزوال يتمثل في تحول الأمة الإسلامية إلى «أمة جنديّة» ـ وإلى الترف، وإغواء الناس، وصرفهم عن العمل المنتج. وهذا ما أدّى إلى إبعادهم عن السياسة، أي عن ديموقراطية الشورى،

وإلى تحوّل الحكم إلى ملكية استبدادية، محصورة بين «الأصلاء».

«الإسلامية»، في أساسها، دعوة عقلانيّة: «الإسلام دين العقل»، يؤكّد الكواكبي. لكن الدين الراهن ضلال، وهو، إلى ذلك، سَندُ الاستبداد، وحليفٌ له.

إن فكر الكواكبي فكر وسيليّ، لا لأنه لا يهتمّ بالغاية، بل على العكس، لأن الغاية عنده في تمام الوضوح: استعادة «الإسلامية». والصعوبة هي في كيفية الاستعادة.

لكن، هل تمكن الاستعادة؟ هل يمكن إلباس الحديث لبوسَ القديم؟ إنّ ثمة مسلماً حديثاً، انفصل وعياً وممارسة عن بُعْدِ الآخرة، الذي لا تكتمل «الإسلامية» إلا به، وأخذ يشعر أنه ذاتٌ قائمة بنفسها، ولهذا أخذ يشعر باستحالة اندماجه في كليّةٍ سياسيّة إلهية، اسمها الدّولة الإسلامية. أخذ يشعر أنه عضوٌ مستقلٌ وخارج عضويّة هذه الدولة، على النقيض من «مسلم القرن الأول»، الذي كان وعيُه بفرديته مطموساً لصالح وعيه بجماعيته. إنّه يشعر بفرادته التي لا يمكن أن تتطابق مع كليّة الدّولةِ التي تتطلّبها «الإسلامية». ولقد أعطاه العالم الحديث، بتقنيته وبأبعادهِ الحضارية المختلفة، حيويةً خاصة تدفعه بنوعٍ من الحتمية نحوَ ما يأتي، لا نحو ما مضى. إنه في أدنى الحالات، يتطلّب «إسلاميّة» من مستوًى آخر ـ هذا إذا رفضنا أقصى الحالات: إنشاء دولة جديدة، في معزلٍ عن «الإسلامية». والزمان في وعيه لم يعد دائريّاً، وإنما أصبح سَهْمِيًّا: سيرورةً لا نكوصَ فيها. والمصالحة التي يتطلّبها ليست بين مقتضيات الزمان و«الإسلامية»، بل بين ذاتيّته والزّمان ـ ذاته والتاريخ، ذاته والسّياسة. وإذا أضفنا إلى ذلك انفجارَ البُعْد القوميّ، نُدرك أن «**الإسلامية**» **كدولة واحدة**، لم تعد إلا تصوّراً

مثالياً ليست له أية علاقة بالواقع. لم تعد إلا طوباويّة اسْتيهامٍ مَحْض. إن التدمير الذاتي الذي هو نوع من جنون الإبادة الذاتيّة في العالم الإسلامي الراهن ليس إلا التعبير عن هذا المأزق الذي هو انشقاقُ المسلم في صميم كينونته.

والسؤال: ما المخرج؟ يبقى في أساس الإشكال الحضاريّ الراهن في المجتمعات الإسلامية الحديثة.

- ١٤ -

إن موقف الكواكبي علمي، من حيث أنه يريد أولاً أن يعرف أسباب الانحطاط، والمعرفة بالأسباب هي العلم. لكن هذا العلم ليس مجرد وصف أو تشخيص، وإنما هو فعل: تقديم العلاج. وهذا العلاج هو الدين.

إنه يفترض التّماثل بين مسلمي القرن الثالث عشر ومسلمي القرن الأول، ويفترض التّماثل بين السلطة الإسلامية في هذا القرن وذاك. فكأنّ للمسلمين، على الرغم من تباين الأزمنة، خصائص نفسية وعقلية، ثابتة وخالدة، ثبات الوحي وخلوده.

- ١٥ -

إرادةُ الشعب هي، وحدها، التي تمنح الدولة شرعيتها. فالمُلْكُ ليس حقًّا إلهيًّا، وإنما هو مهمّةٌ الغايةُ منها خيرُ الشعب. وفي هذا كان منطلقَه النّقدي: نقد رجال الدين ـ الخ... والامتيازات، ونقد الاستبداد.

- ١٦ -

ما يفيد في هذه الحالة، «تجاوز المذاهب»؟

الأصلُ الدينيّ ليس علماً، وإنما هو شرع. أي ليس ميدانَ تساؤلٍ وبحثٍ، بقدر ما هو ميدانُ خضوع وتسليمٍ.

إنه يدعو، نقديّاً، للعودة إلى الأصل. والنّقد يتناول الممارسةَ التاريخية ـ وبخاصة الممارسةَ السياسية، وينتقد الممارسة الدينية التي كانت في خدمة الطغيان، والتي ملأت الإسلام بالخرافات والتّدليس. إنه يقدم «الإسلاميّة» بريئةً من كل خرافيّةٍ ومن كلّ ما يُناقض العقل.

والعقل، كما يراه، هو معرفة العالم وفهم أحداثه في ضوء الأصل الديني. وليس التّاريخ إلا الممارسة الحيّة لهذه المعرفة. إنّه سيرٌ إلى الأمام مدفوعاً بكمال الأصل. بل إنّ هذه المعرفة موجودةٌ في الوحي، وليس الجهل الشّائع إلا نتيجةً للابتعاد عن الوحي. ومعنى ذلك أنّ الحقيقة هي أيضاً في الوحي، أي أنها في متناول المسلمين متى شاؤوا، فهي ثابتة، ولا علاقة لها بالتاريخ أو بالزّمن. إنها حقيقة مطلقة. وليست لحظةُ النهوض شيئاً غير اللحظة التي يتميز فيها إدراك هذه الحقيقة. والإشكالُ في هذا الموقف هو أن الحقيقة ليست بحثاً، وإنما هي إيمان ـ أي أنّ المسألة ليست مسألة حوار، بل اختيار: إمّا أن نرفضها، وإمّا أن نقبلَها.

(إن معرفة القرن الأول، الذي مارسها رجاله، لا تناسب معرفة «القرن العاشر»، مثلاً، أو غيره، وإلا تكون المعرفة منغلقةً على ذاتها ومطلقة، كمادّتها، وهي هنا، الوحي).

السلطة هي القاعدة التاريخية للمطلق أو تجسيده الزمني (الدين،

الوحي)، ولذلك يجب أن تكون بريئةً من الاستبداد، كالمطلق، وعادلةً كالمطلق. وإذا ما تحققت هذه السلطة، تحقق مجتمع «الإسلامية»، وفي هذا المجتمع تتحقّق الأخلاق الإسلامية، بدورها، وتتحقق السعادة الأرضية.

- ١٧ -

نقد الكواكبي للاستبداد مزدوج: نقدٌ للسلطة، ونقدٌ لتحويلها الدين إلى وسيلةٍ تدعم السلطان.

- ١٨ -

لا يعير الكواكبي الاهتمامَ اللازم للشروط التاريخية. فهو يعتقد أنّ بالإمكان، متى تمت العودة إلى «الإسلامية»، إقامة المجتمع الحرّ، العادل، السعيد ـ مجتمع المساواة. كأنّه يقول إن من الممكن بناء هذا المجتمع بقرارٍ إيماني أو عقليّ يتخذه المسلمون. غير أنه يتبنّى العلم وجميعَ الإمكانات التي يقدّمها لسعادة المجتمع وتقدّمه.

- ١٩ -

إن لنتاج الكواكبي محورين أساسين: نقد الواقع، وتصوّر الممكن ـ اللازم. وإذا كان الهدف من المحور الثاني جعل الدّنيا سماويّة، وهو نوع من الطوباوية، فإن عمق الكواكبي وأهميته يتجليان، على العكس، في نقده الواقع. وهو في الثاني يتصور مجتمعاً ممكناً، ضرورياً، لا يحتاج تحقيقه إلّا إلى معرفة ما ينبغي عمله.

«الإسلامية» التي يدعو إليها ليست مجرد تديّن إسلامي. وإنما هي

معنى إلهيّ، لا معنى للتاريخ إذا لم يستلهمه، ذلك أنه هو وحده الذي يعطي لتاريخ البشر معناه. وهو، وحده، الذي يسمح للإنسان بأن يستكشف أحوالَ العالم، بدقّةٍ وموضوعية ـ لأنّه مُتَعالٍ.

(الدّين، بوصفه متعالياً ومنزلاً، هو وحده الذي يسمح بأن نستكشف أحوال الدنيا، بدقة، ووضوح، وموضوعيّة أيضاً).

ـ ٢٠ ـ

المعرفة في الوحي، لا في التجربة ـ في «السنّة» و«القرن الأول»، وليس في التّحليل والعقل. وظيفة العقل، بتعبيرٍ آخر، هي اكتشاف الكامن ـ الممكن في الأصل.

ـ ٢١ ـ

الخطر (إن كان هناك خطر) لا يواجه الإسلامَ بوصفه ديناً، وهو، بوصفه إيماناً ليس مهدَّداً، كذلك الخطر يواجه الشعوب المسلمة: يواجهها في حياتها ومصيرها، في فاعليّتها وثقافتها.

ـ ٢٢ ـ

الإلحاح على الدين بوصفه ديناً ـ إلهاءٌ مزدوج:

أ ـ إلهاءٌ عن المشكلات الأساسية.

ب ـ إلهاءٌ عن التفكير بحلولٍ جديدة، من أجل المزيد من الارتباط بالمثال القديم.

- ٢٣ -

الحركات الدينية، في هذا المستوى، لا تخدم الدّين، إيمانيّاً، ولا تخدمه، اجتماعيّاً، إنها وظائفُ لشيء آخر. إنّها آلات.

- ٢٤ -

التماثل مع العصر الذهبي (عصر الراشدين) يهدف:

- إلى التماثل مع لغته وثقافته،
- إلى إعادة إنتاج تماسكه، وحيويته، ومشروعاته،
- إلى إعادة وحدته، وطاقته الخلاقة،
- إلى بناء ثقافة، بروحه، وتجيب أيضاً عن تحديات العصر الراهن.

لكن، أليس مشروع هذا التماثل حلماً أو وهماً؟

لقد انتهى العصر الذهبي، واقعاً ومادّة. بقيت منه رائحةٌ ما، ذكرى ما. لكنهما هما أيضاً غائمتان، وتنعكسان في الذاكرة الرّاهنة بصورٍ شتّى، مختلفة حتى التناقض ـ بحيث يمكن القول إنهما الآن بلا «وحدة» أو بلا «هوية». أما إذا كان المقصود من التماثل مع النّصوص، فإنّ هذا التماثل يُثير من المشكلات ما يحول دونه، نظريّاً وعمليّاً. فالنصوص نفسها لم تعد موجودة إلا بوصفها مجموعةً من التأويلات أو القراءات. فأيٌّ من هذه القراءات هي الأكثر صحة وصلاحاً؟ إن الجواب هنا يردّنا كذلك إلى التفتّت والتغاير.

والقول إن الجواب هو في تجاوز المذاهب التي نشأت بعد «العصر الذهبي»، يعيدنا هو، بدوره، إلى أشكال القراءات.

- ٢٥ -

مع ذلك، نلاحظ أن هناك استمراريّةً للإسلام، على الرغم من جميع الانقطاعات التي واجهَها ـ داخليّاً وخارجياً، سياسيًّا ومذهبيّاً.

أ ـ استمراريّة التكيف مع المحلية الخاصة بكل بلد أو مجتمع إسلامي.

ب ـ استمراريّة الإيمان بإسلام مثال ـ مرجع، على المستوى النظريّ.

جـ ـ استمرارية الثقافة القديمة، لغةً على الأخص، المنبثقة من الإسلام «القديم»، المثال ـ المرجع.

د ـ استمرارية الفاعليّة التاريخية.

تتجلّى هذه الاستمرارية، اليوم، في شكلين:

أ ـ شكل التحرر من الهيمنة الخارجية (كليّاً من الشيوعية، وجزئيّاً من الاستعمار الأمريكي ـ الغربي).

ب ـ شكل المحافظة في الداخل.

(في الحالتين يتحول الإسلام إلى سلاح، مجرّد وسيلة، بحجة «المحافظة» عليه، و «الدفاع» عنه).

- ٢٦ -

هناك مفارقة للتأمل والدرس:

ـ «العلماء» (الفقهاء، الشيوخ) الأكثر ارتباطاً بالجماهير التي هي إسلامية العقيدة والسلوك والثقافة، أقلّ فاعليّةً وتأثيراً من المثقفين (المستغربين)، الذين هم، نظريًّا، أقل ارتباطاً بتلك الجماهير. (الاستثناء: إيران ـ وهذا ما يعطي للظاهرة الإيرانية بعداً خاصًّا).

فكيف يكون «المنقطع» عن الجماهير أكثر تأثيراً فيها من «المتّصل» بها؟

- ٢٧ -

لا يمكن الخلاص من بُعْد الحداثة الذي دخل في بنية العربي والمسلم، العقليّة والنفسية، وبشكلٍ خاص من العَقْلَنة: عقلنة السياسي، خصوصاً. وفي هذا الضوء، تستحيل العودة إلى ما مَضى، أيًّا كان عظيماً. ولذلك فإنّ مهمّةَ المثقّف العربي المسلم ليست في مجرد رفض الغرب، فهذا وهمٌ، وليست في مجرد بناء إيديولوجية إسلامية أو «عربيّة قومية» ـ (فهذا وهم آخر) وإنما هي في رؤيةِ مستقبل يعي الطاقة العربية الإسلامية الراهنة، وقُدراتِها وحاجاتِها وطموحاتِها، ويدفع بها في اتجاه التخطيط لمستقبلٍ خاصٍّ بها.

إن عبارة «الإصلاح الإسلامي» لا معنى لها ـ فالإسلام ليس في حاجة إلى الإصلاح. وإنما الحياة الإسلاميّة هي المحتاجة إلى ذلك. وحين أقول الحياة، هنا، أعني الاقتصاد والاجتماع والثقافة والعادات... الخ.

ثم ماذا تعني «العودة»؟ عودة الخلافة الراشديّة؟ عودة الإمبراطورية الأموية، أو العباسية؟ عودة العثمانية التي كادت أن تهيمن على أوروبا، أو الأندلسية؟ عودة الشافعي، أو المعتزلة، أو ابن رشد، أو الغزالي؟ عودة امرىء القيس أو المتنبي؟

كلّا، لا معنى للعودة، إلّا إذا كانت عودةً إلى طرح الأسئلة على الماضي، والتاريخ، والذات، من أجل الوصول إلى أجوبة جديدةٍ عن الحياة الجديدة ومشكلاتها الجديدة.

بغير هذا المعنى، لن تكون العودة إلى الذات إلّا نوعاً من تَحْطيم الذّات.

- ٢٨ -

العرب اليوم «أمة» ثقافيّة، على مستوى اللّغة الواحدة، العربية. وبهذا المعنى عروبةُ اللّغة بمثابة الدين الموحِّد، في الإمبراطورية الإسلامية، قديماً. لكن، هذا المستوى (الثقافي ـ اللغوي) آخِذٌ في الضّيق والانحسار بعوامل الرقابة والقمع. الشيء الموحّد الباقي (اللغة ـ الكتاب) تنهال عليه ضرباتُ التفتيت من جميع الأنظمة، حتى تلك المنادية بالوحدة، بل منها ـ هي نفسها، على الأخص.

الوحدة، اليوم، هي على مستوى الوعي ـ النظريّ الرومنطيقي، وهو وعيٌ يبدو كاذِباً في تفاعله مع الواقع الحيّ. إنّها استيهامٌ فوقيّ. والعرب، اليوم، بسببٍ من هذا، بعيدون جِدًّا عن أن يكونوا جسماً سياسيًّا واحداً. وهم يبتعدون أيضاً عن أن يكونوا جسماً ثقافيًّا واحداً.

- ٢٩ -

مِن كلّ ذلك يبدو لي أن المهمة الأولى للفكر العربي الجديد هي فهمُ الذّات (الماضية والحاضرة، أولاً) ومن ثَمَّ نَقدُها، في ضوء ما حققه الإنسان الحديث منذ القرن الخامس عشر، بدايات الحداثة الغربية (التي أصبحت كونية)، أي بدايات انحسار الفكر العربي.

«ثورة الحداثة»، نظريّاً ـ هي نتاجٌ عربي، بمعنًى ما. أي لا يمكن فهمها خارج التأثير العربي، أو التحريض العربي، أو التحدّي الذي كان يمثّله العرب، بالنسبة إلى الغرب. لا بدّ إذن، لتقدّم العرب، من أن يتبنّوا، بما يلائم واقعهم وحاضرهم، هذه «الثورة». إنها، من ناحية، تَبَنٍّ لِفاعليّتهم التي أسهمت في إنتاجها ـ ومن ناحية ثانية، دخولٌ في التّاريخ الإنساني، وفي وحدته. هذا معنى ثورة أكتوبر عمقيّاً، بالنسبة الى روسيا. وهذا هو، كذلك، معنى الثورة الماويّة، بالنسبة إلى الصين.

إذن، ليست القضية أن نرفض الحداثة، أو أن نقدّم بديلاً لها. وإنما أن نتبناها، في عقلانيّتها وشمولها، لا في تطبيقاتها، بالضّرورة. إن الإصرار على التماهي مع «الماهية» القديمة العربية، ليس إلّا إصراراً على التّماهي مع «الوهم»، وعلى خسران «الوجود».

ثم إن تبنّي الحداثة لا يعني تبنّياً للغرب (الاستعماري، الإمبريالي). إننا غربيون، تَعقلناً، ولا غربيون سياسةً أو طرق حياةٍ وتفكير: تماماً كما كان الغرب في بدايات نهضته: عربيّاً، عقلنةً، ومناوِئاً للعرب قوميّةً وسياسةً. وهذا التبنّي أيضاً يجب أن يصاحبه نقد جذريّ، لأسسها، وتطبيقاتها، وآفاقها.

- ٣٠ -

ان في تَمفْصُل الدين، بوصفه نصاً أول، مع الدنيوي بوصفه قراءة له وممارسةً، ما يوضح تاريخياً كيف أخذ الإنسان سلطته السياسية ـ الاجتماعية على الأرض من سلطة الدين، أو كيف حوّل قراءته للنص الأول إلى سلطةٍ، وفرض باسم هذه القراءة ـ السلطة كتابة ثانية ـ تنويعاً على النص الأول، تدعم سلطة الأرض.

ألا تبدو السلطة على الأرض، اليوم، في الممارسة، كأنها انعكاسٌ مِرْآتيٌّ لسلطة السماء؟ ألا يسلك «سيدُ» الأرض، ويحكم، كما لو أنه أميرٌ وريثٌ لسيّد السماء؟.

أليست الكتابة، اليوم، في معظم أنحاء العالم (وليس في العالم العربي وحده) تنويعاً على النص الذي «يُوحي» به «سيّد» الأرض؟

. . . ونحن نعرف الكتابة في الأنظمة التي تتقنع بالثورة، ونعرف كذلك الكتابة في الأنظمة التي تتقنّع بالديمقراطية.

إنّ إشكال الكتابة الإبداعية في العالم المعاصر، الذي هو، بامتياز، عالم سلطةٍ، وعالِم وعي للسلطة، وعالم صراعٍ على السلطة ـ هو أنّ الكاتب فقد الجرأة على تهديم صورة العالم السائدة، فيما فقد الجرأة على تهديم الصورة التي كوّنها لنفسه. هكذا لا «يقدر» أن يكتب أو يقرأ إلا باسم «سيدّه» على الأرض.

لذلك أن تبدعَ اليوم هو أن تعيش في خطر. خصوصاً أنّنا لا نستطيع أن نرى صورة العالم الذي ينشأ إلا عبر إيقاع الكلام الذي يهدم صورة العالم السائدة.

- ٣١ -

إن هَيْمنة الأدْلجة، دينياً وفكرياً، تخلق نصاً يقينيّاً. وهذا النصُّ، يُقرأ ويعاش، بوصفه سلطةً تـأمرُ وتنْهى، وهـو نقيض الشعر، ونقيض المُتخيل، بخاصةٍ.

لهذا أقول وأكرر إن الكتابـة الإبداعيـة تفكيكٌ للسـائد وتجـاوز له، وإن الشعـر، على الأخص، نقيض لكـل سلطة، ولكل مـرجعية ـ إلا مرجعية الإبداع والمُتخيّل.

- ٣٢ -

بين السمات الأساسية التي تتسم بهـا قراءة النص الـديني، السائـدة سمـة يمكن أن نسميها بـاللاهـوتية ـ الأبـوية (يفضـل هشام شرابي أن يستخدم لفظة: «البطريركية» بدلاً من الأبوية، ولعلها الأكثر صحة).

تقوم هذه القراءة، من هذه الزاوية، على الحنين الشامل إلى وحـدة أصليـة: وحدة دين، وحـدة أمـة، وحـدة وطن، وحـدة سلطة. لكن الواقع الذي تتمّ فيه هـذه القراءة، وتتحـرك، واقع متفكـك ومتعدد: فهـو أوطـان وشعـوب، والـوطن «الجـزء» هـو بـدوره دول متعـددة، والشعب «الجزء» هو كذلك «طوائف».

مـوضوعيـاً، تبدو هـذه القراءة «خيـالية». لكن انفجـار المتخيَّل في المجتمع العربي ـ الإسلامي اليوم يوفر لها نوعاً من الهيمنة، بحيث أنها تُبطل السيرورة التعددية، وتظل عاجزة عن تحقيق «الوحدة».

ولم يكن «فكر النهضة» إلا تنويعاً على هذه اللاهوتية ـ البطريـركية: الحركات «القومية»، من جهة، ومختلف الإيديولوجيات «الثورية»، من جهة ثانية.

- ٣٣ -

«كنتم خير أمّة»: لا تعني أن المسلمين بإطلاق، وفي كل حين، هم «خير أمة»، وإنما تعني أن الذين استجابوا للإسلام هم، في لحظة الاستجابة، خير من الذين لم يستجيبوا. فالخير هنا عائد إلى الاستجابة، وتصديق دعوة الرسول، وليس إلى الشخص بحد ذاته. ولهذا، فإن السؤال اليوم هو: هل هذه «الأمة» الآن، في واقعها ـ في فكرها وممارساتها، وفي حضورها الكوني، ـ هل هي، حقاً، «خير أمة»؟

هكذا ترتسم مسافة كبيرة بين «كنتم» (الاستجابة) وبين «أنتم» (الممارسة).

الأُمة التي كانت، (بالاستجابة) «خير أمة»، هي الآن، (في الممارسة)، تكاد أن تفقد هويتها، لتفتتها وشقائها. بل إن حضارتها (العالمية) ماتت ـ أعني فقدت فاعليتها وموقعها ـ بوصفها حضارة وسيطة:

ـ زمنياً، بين اليونان والنهضة الأوروبية،

ـ وثقافياً، بين الثقافة ما قبل الإسلامية، وثقافة العصر الوسيط الكنسية،

ـ ومكانياً، بين أوروبا وأفريقيا من جهة، والهند والصين من جهة أخرى.

لقد انهارت هذه الحضارة تباعاً في الغزوات التي قام بها العالم الأوروبي لغرض أساسي هو القرصنة، كما يقول نيتشه.

والقرصنة متواصلة،

وانهيار هذه «الأمة» يتواصل أيضاً.

- ٣٤ -

في عالم العقل والتقنية، واستقصاء المجهول الكوكبي، تعلمنا قراءة النص الديني هذه، ان نعيش في ثقافة القضاء والقدر. كلا، ليس لنا بمقتضى هذه القراءة، زمان ولا مكان: زماننا «ذائب» في القدر والقضاء، ومكاننا «ذائب» في القرصنة والاستعمار. بل يكاد مكاننا أن يتحول الى سفينة تائهة، تتقاذفها أمواج القراصنة، من كل نوع، ومن كل صوب.

يدفعني وضع هذه «الأمة» إلى القول إن الغرب «يحيا»، في جانب كبير من حياته بـ «موتها». وعبثاً تبحث عن «صداقة» فيه، تنقذها، لن تنقذها تبعيتها للآخر الأوروبي أو الأميركي، ولن ينقذها كذلك الحنين إلى «الأصل».

لا «العودة» ولا «التبعية»:

نحن ما نحن: هذا وعينا الذي يجب أن نبدأ به، مهما كان شقياً، ـ بعيداً عن «الآخر»، الغربي أو الأميركي، وباستقلال عن «الأصل». إنه وعي ينضج في هذه الفسحة المزدوجة ـ البعد المزدوج: عن «الأصل» وعن «الآخر» ـ في «حضورنا» لذاتنا و «غيابنا» عن «الأصل» و «الآخر».

خلاصة / خاتمة
نحو فكر آخر

- ١ -

يلتقي الفكر «الغيبي»، والفكر «الإيديولوجي» في القول إن المجتمع العربي متخلّف، وقد يتّفقان على تسمية هذا التخلّف انحطاطاً، بالقياس إلى الإنجازات العربية الحضارية المتقدّمة. ولئن كانا يختلفان في التشخيص وفي العلاج، ظاهريًّا، فإن بنيتيهما متشابهتان، في التّفكير والممارسة متطابقتان.

يرى الأوّل أن سببَ الانحطاط كامِنٌ في الانحراف عن النصّ/ الأصل، وأن العلاج هو في العودة إليه. ويرى الثاني أنّ هذا السّبب يكمن في عدم الأخذ بالنص الذي يقدّمه، وأنّ الأخذَ به يضع المجتمع على طرق التقدم.

هكذا ينطلق كلاهما مِن نَصّ ـ مرجع، ومن إيمان به، قَبْليّ ومسبّق. ومعنى ذلك أن كلاً منهما يرى أن الخلل ليس في النص، وإنما هو في الإنسان، وأن علاقة الانسان به ليست علاقة استنطاق أو تساؤل، وإنما هي علاقة اهتداء واقتداء. وتبعاً لذلك، يرى كلّ منهما أن المسألة ليست فكرية أو عقلية، بقدر ما هي أخلاقية ـ عملية. فالفكر كلّه متوفّر في النص، والمسألة إذن هي الإيمان به والعمل بمقتضياته.

والفكران كلاهما وظيفيّ ـ ذرائعيّ: وظيفيّ لأن غايته ليست

التحليل والاستقصاء، بل «الخدمة» ـ خدمة «المصلحة». وذرائعيّ، لأن مهمته ليست البحث والسؤال، بل «الفعالية».

وكلاهما تبسيطيّ: الخلاصُ من التخلّف والانحطاط أمرٌ سَهْلٌ يتمثل في الإيمانِ بِـ «نَصٍ / أصلٍ»، والأخذ بأحكامه. ولا طريق للخلاص غير هذه الطريق.

هكذا يُوصلنا الفكران «الغيبيّ» و«الإيديولوجي» إلى هذه الوَصْفة الشافية، الكافية لعلاج الانحطاط في المجتمع العربي:

النص مصدر الحقيقة والمعرفة لجماعة (حزب) تنطق بالحقيقة والمعرفة، يمثلها زعيم (قائد، حاكم) واحد، حارس، ـ في وحدة كلّية: وحدة نصّ، وحدة حقيقة، وحدة جماعة، وحدة سلطة ـ في قانون إيمان: لا حقيقة خارج السّلطة.

بهذا المعنى، وفي إطاره المنهجيّ ـ المعرفيّ، وضمن تاريخية المعرفة في المجتمع العربي، أقول إن البنية العميقة في الفكر العربيّ و«آليّة» التّفكير لم تتغيرا. وأقول إنّ الفكر الذي سمّيناه «جديداً» ليس إلّا ماءً نشربهُ من «الإناء» القديم ذاته، وبالطريقة «القديمة» ذاتِها. وهو، إلى ذلك، ماءً «مُتلوِّنٌ بلون الإناء».

وفي هذا الاطار قلت وأقول دائماً إن الحقيقة خارج النص، وخارج السلطة. وكل كتابة، أيًّا كانت ـ فكراً أو شعراً، لا تنطلقُ من هذه البداية لا يمكن أن تكون حديثة، ولا يمكن أن تؤسِّس للتقدّم، ولن تكونَ إلّا عودة ما، أو غيبيّةً ما، أو تلفيقاً ما، أو تقليديةً ما. لن تكون، بعبارة ثانية، إلا شكلاً آخرَ من الانحطاط والتخلّف.

- ٢ -

أنتَ لا تكون مبدعاً حين تستعيد في كتابتك الأجوبة عن الأسئلة التي طُرحت في الماضي، أو حين تستعيد هذه الأسئلة. تكون مبدعاً حين تطرح أسئلتك الخاصة، أي حين تبدأ بداية خاصة. ولا يكون لديك ما تقوله، إذا لم تكن لديك أسئلة تطرحها.

المسافة بين رفض الأجوبة السائدة، وطرح أسئلة قد تتولد عنها أجوبة، وقد لا تتولّد، هي ما يمكن أن نسمّيه بمسافة العدمية. فالعدمية هي انهيار الأفكار والقيم السائدة: أي انهيار الأجوبة السائدة. وتكون العدمية سلبية حين تكون هدماً، وتكون، على العكس، إيجابية حين تكون لحظة بحثٍ عن أسئلةٍ جديدة وأجوبةٍ جديدة.

الثقافة العربية، في مستواها السائد، ثقافة أجوبة: قاطعة ونهائية، خصوصاً في جوانبها الدينية ـ السياسية. وهي لا تحارب الأسئلة الجديدة وحسب، وإنما تفرض كذلك استعادة الأجوبة القديمة، تفسيراً أو تفريعاً.

لكن لا يمكن أن تكون لدينا أسئلتنا الجديدة وأجوبتنا الجديدة إلّا بدءاً من تفكيك الأسئلة السائدة وأجوبتها، وتحليلها، واستيعابها معرفيّاً، وتجاوزها. وبما أننا لم نقم بذلك حتى الآن، لأسبابٍ دينية ـ سياسية في الغالب، فإننا لا نملك أسئلة جديدة، وليس لدينا جديدٌ نقوله.

ومن هنا أخذ بعض مفكّرينا، بقوة الوقائع الناشئة ومشكلاتها التي تضغط علينا، «يستعير» من الآخر، من خارج الموروث، الأسئلة

والأجوبة في آن، مُسقِطاً إياها على تاريخنا الثقافيّ. هكذا نجد أنفسنا اليوم أننا نعيش، ثقافيّاً، في عدميّةٍ مزدوجة: انعدام أسئلتنا الخاصة، واستعارة أسئلة الآخر، الأجنبي، وأجوبته.

المأزق الفاجع في العدمية الثقافية العربية هو أن نهاية الأشياء قد تستمر أكثر من الأشياء ذاتها. فقد تكون الفترة التي تستغرقها نهايةُ «العالم القديم»، أطول من هذا العالم ذاته...

- ٣ -

الفكر، في حركته العميقة، نَقد. حين نَمْنَع النقد في المجتمع، بحجةٍ أو بأخرى، لسببٍ أو آخر، فنحن نمنع الفكر.

بل إنّ من طبيعة الفكر أن لا يكتفي بنقد الأشياء التي لا يرضى عنها، وإنما ينقد كذلك، وباستمرار، الأشياء نفسها التي يرضى عنها.

وأن يكتب الكاتب عن قضايا أساسية تهمّ الشعب، أمرٌ يفترض أن تكونَ لديه القدرة على نَقْد المعوقات، والخلل في الأشياء والأعمال والأفكار. وهذا يفترض الحرية. فأنتَ لا تقدر أن تكتب المنجزَ الجميل وحلمَ الإنجاز، إلا إذا كنت قادراً على نقد الأسباب التي حالت أو تحول دون إنجاز ما كان يجب إنجازه، أو إنجاز ما تمَّ إنجازه بطريقةٍ أكمل وأفضل، أو نقد الأسباب التي تشوّه الممارسة في أثناء الإنجاز، أو الأسباب التي جعلتنا ننجز هذا دون ذاك، وبهذه الكيفية لا بغيرها.

أنتَ، بعبارة ثانية، لا تعرف كيف تكتشف الجميل في العمل والحياة، إلا إذا كنت قادراً على رؤية القبيح ونقده.

ربّما لهذا تبدو المعارضة في المجتمع العربي، حتى في أبسط درجاتها،

كأنها معارضة للسلطة في أعلى مستوياتها. وهي ظاهرة قد تكون عائدة إلى أدلجةِ الفكر، أو إلى التمفصل الشديد بين السياسة، بوصفها سلطة، والدين بوصفه إيديولوجية، (أو الإيديولوجية بوصفها «دنيا»)، حتى درجة الوحدة، تقريباً، بين السياسي والثقافي والديني (الإيديولوجي).

وفي هذا ما قد يفسر بعض الأسباب التي تجعل الفكر العربي، اليوم، يفصح عن نفسه بلغةٍ لا تتحدث فيها الكلمة عن الشيء، وإنما تتحدث عن الكلمة.

وفيه كذلك، قد يفسّر كون المحرمات والمكبوتات لا تزال تشكل القسم الأكبر من الجمال الثقافي الذي يضغط علينا، لكننا لا نجرؤ على الخوض فيه. ومن هنا لا يزال مجال البحث والتحليل، في الفكر العربي، محدوداً. ولا تنحصر المحرَّمات والمكبوتات في الميدان الديني، وإنما تشمل كذلك ميدان السياسة والفكر.

ولئن قارنّا ميدان البحث العربي، اليوم، بما كان عليه في الماضي (القرنين الثالث والرابع بخاصة)، نرى أنه بدل أن يزداد اتساعاً وتحرراً، يزداد على العكس انغلاقاً وضِيقاً، وبدل أن يزداد غنى، يزداد فقراً، وبدل أن يزداد بعامةٍ حسن المغامرة والكشف، يزداد حس الانكماش والمحافظة.

وتزداد المسلمات والوثوقيات.

- ٤ -

أنضمّ إلى من يقولون بأن الفكر الخلاق ينهض على طرح الأسئلة الأساسية، فأن نفكر هو أن نفكر متسائلين، أو هو، بعبارة ثانية، أن

نعيد طرح المشكلات في أفق ما نجهله، ونعمل على استقصائها، إيغالاً في الكشف عن المعاني الأولى لا للأشياء وحدها، وإنما للكلمات أيضاً.

وأعني بالفكر هنا حركة من النقد والاستبصار: نقد للأسس الفكرية التي قام عليها المجتمع العربي، واستبصار فيها. وأعني بالمفكرين، جميع الباحثين الذين يعالجون القضايا التي كانت في أساس الفكر العربي والحركة العقلية العربية. بحيث يعملون على تكوين وعي عربي جديد، بالذات والطبيعة، وعلى تحرير الإنسان العربي جسداً وفكراً من المسبّقات، وعلى تعميق الوعي بالتغير والصيرورة.

ـ ٥ ـ

لكن، ماذا يعني ـ في إطار خصوصية الفكر العربي ـ أن نطرح الأسئلة الأساسية؟ والجواب، بالنسبة إليَّ، هو الخروج، بادىء ذي بدء، من المسبّق الذي يشكل النواة في بنية هذا الفكر، والذي يلغي أصلاً مثل هذه الأسئلة، لأنه يقدم الأجوبة النهائية. ويتمثل هذا المسبق في الطرق التي أرسيت لفهم النصوص الأولى أو النصوص الأصول التي هي قاعدة الفكر الأولى في المجتمع العربي ـ وهو يتجلى، استتباعاً، في مختلف أشكال الكتابة العربية، حتى فيما يفترض أن يكون نقيضاً للمسبقات كلها، ودائم الأولية ـ عنيت الآداب والفنون. ومن هنا أقول وهو قول لا يلزم أحداً غيري: لا أرى، شخصياً، في المجتمع العربي، اليوم فكراً أصيلاً متميزاً وخلاقاً، ويتعذر وجوده إذا لم يبدأ المفكر العربي بتفكيك المسبقات للخروج منها، مخضعاً إياها للسؤال المعرفي الذي تطرحه الذات المفكرة، خارج كل قيد مسبق.

- ٦ -

أبدأ بتحديد ما سميته بالمسبقات، منعاً لكل التباس. من أجل ذلك، أسمي النصوص ـ الأصول (الشعر الجاهلي مثلاً)، نصوصاً أولى، وأسمى شروحها وتفاسيرها، وبخاصة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، نصوصاً ثانية. ونعرف جميعاً أن هذه النصوص بتنوعاتها كلها، ولدت ونمت في أحضان صراع على السلطة، كانت الحرب الدموية بين الأطراف طابعه الغالب. هكذا تأسس الفكر العربي ـ الإسلامي في أفق إيديولوجي، واتصف بدئياً بخصائص الفكر الإيديولوجي. ومن هنا كان فكراً جدالياً تهمه الوظيفية والفعالية أكثر مما يهمه البحث الخالص عن الحقيقة. ومن هنا أيضاً كان فكراً ينفي بعضه بعضاً، أكثر مما كان فكراً يتفاعل ويتكامل ويعتمد بعضه على بعض، في السير نحو المعرفة الأكثر صحة. من هنا أيضاً كان الفكر الذي يسود المجتمع، بوصفه الفكر الصحيح الذي يحمل المعرفة الصحيحة، هو فكر الطبقة أو الفئة التي تسود سياسياً، وكانت سلطة النص قائمة على سلطة السياسة، بحيث أصبح نص السلطة هو نفسه نص المجتمع، مؤسسياً.

وبقدر ما كان الصراع يعنف، كانت هذه النصوص الثانية تحجب النصوص ـ الأصول وتحل محلها وتبعاً لذلك، كانت معايير الخطأ والصواب تلتمس في مدى التمسك بالنصوص الثانية ـ بوصفها المرجعية الأكثر صدقاً وحقيقية في فهم النصوص ـ الأصول، وتفسيرها. ويمكن التاريخ لحركة الفكر العربي في هذه الفترة المشار إليها، من منظور الرواية والعنعنة والمرجعية والأسبقية، مما يرينا أن هذه الحركة كانت في الدرجة الأولى حجاجاً ـ دفاعاً وتسويغاً، وأنها

كانت، بمعنى ما، ثقافة مدح وهجاء. وفي هذا ما قد يوضح لنا السلطة الآسرة التي يمارسها ما نسميه بالتراث على العقول والنفوس في العصر الحاضر، بحيث يكاد هذا الماضي يعزل بعيداً عن السؤال والوعي، وأن يحول إلى مسلمات لا تقبل النقاش.

بل إن الخلف الذي يهيمن اليوم ينظر إلى نفسه كأنه الوارث وإلى سلفه كأنه المورث، ويفصح عن نفسه بوصفه يملك معنى النصوص ـ الأصول، كما رآه السلف. وبما أن هذا المعنى هو، في رأيه، المعنى كله، وليس واحداً من معان كثيرة محتملة، فإن هذا الخلف ينفي إمكان قراءة النصوص ـ الأصول بشكل يغاير القراءات التي تجسدت فيما سميناه بالنصوص الثانية، ويفرض الالتزام بها. وبما أنه هو وحده الحقيقي الصائب، كما يؤمن بوصفه وارثاً، فإن الخروج عليه إلى معنى مختلف، سيكون انحرافاً وضلالاً. هكذا نرى أن الخارجين لا يناقشون فكرياً ـ وإنما «يقتلون»، بشكل أو آخر أقول: «يقتلون» متابعة لقول امرىء القيس: «وجرح اللسان كجرح اليد». فهم، دينياً، كفرة وزنادقة، ملحدون ومارقون، وهم سياسياً، عملاء وتابعون، وهم ثقافياً، هدامون وشعوبيون.

لكن أن تحصر النصوص ـ الأصول في المعنى الذي أضفته عليها النصوص الثانية، وأن تبطل القراءات المغايرة، أفلا يكون ذلك تقييداً للنصوص الأولى، قبل أن يكون تقييداً للعقل؟ وإذا عرفنا أن النصوص ـ الأصول هي بطبيعتها ذاتها، مفتوحة ولانهائية، ومناقضة مناقضة جذرية للإيديولوجية، أفلا يعني حصرها هذا تحويلها هي نفسها إلى نصوص إيديولوجية، مغلقة؟ أوليس بسبب من ذلك، أن العربي يعيش اليوم في عالم من المعنى غير التاريخي، المعنى الذي ارتبط

بأحداث زالت، ليواجه به أحداثاً قائمة مختلفة في الزمان والمكان، وفي الأسباب والغايات؟

هذا المعنى هو ما أسميه بالمسبق.

- ٧ -

وفقاً لرؤية هذا الخلف، تبدو النصوص الثانية مطلقة كمثل النصوص ـ الأصول. ويبدو أن الفكر ليس إلا استعادة لمعنى النصوص الثانية، استعادة لشيء يمتدح، أي لشيء لا بد من ذم الأشياء التي تخالفه. بل يبدو أن المسألة ليست مسألة فكر وتفكير، بل مسألة اتباع وإيمان. ذلك أن إغلاق باب المعنى هو اغلاق للفكر. كأنما فكر عن الإنسان، وفكر له، مرة واحدة وإلى الأبد. هكذا حين يفكر العربي لا يكون تفكيره إفصاحاً عما في ذاته، وإنما يكون ترجمة لغيره ـ يلهو بأفكار ليست منه، تماماً كما يلهو بأدوات عيش لم يبتكرها ولم يصنعها، وتكمن عبقريته كلها في استهلاكها، أو لنقل ـ لكيلا نجرح غروره، في الاستمتاع بها. إنه يعيش، ويا للمفارقة، في حياة مفتوحة، وفي عقل مغلق.

ووفقاً لرؤية هذا الخلف، يعرف حكماً وبالضرورة أين يمضي التاريخ. هكذا لن يكون للحدث مهما كان أي فعل يغير المعنى. مهما تهدم المجتمع، أو تقلب، مهما اضطرب الحاضر، فلن يتغير من مستقبل التاريخ المرسوم، بحسب المعنى المسبق، أي شيء. ولن يكون السير على القمر إلا نوعاً آخر من السير على سطح جبل ما.

ووفقاً لرؤية هذا الخلف، تبدو جميع المشكلات محلولة: الأصل

والماهية، العلية والحدث، الوجود والمصير، بالإضافة إلى المشكلات الاجتماعية كلها، ويبدو أننا لا نحتاج إلى طرح أي سؤال، حول هذا كله.

والحق أن التأمل في حركة الفكر العربي ـ الإسلامي، من منظور إبداعي، يكشف عن أنها كمثل سطح هادىء، على الرغم من اهزات التي تخض وجودنا كله، وعن أن التفكير يمارس بسهولة ويسر كأنما الأجوبة كلها تتنزه في جعبة أصحابه، ويوضح، من ثم، أن الحاجة إلى العقل اليوم إنما هي لغرض واحد: أن يعقل، بالمعنى الأصلي للعبارة ـ أي أن يكبح ويلجم.

لكن، ألا يبدو، في هذا الضوء، على نحو تناقضي، أن هذا المعنى المسبق لم يعد هو نفسه إلا نوعاً من التوهم، وأنه هو أيضاً فقد معناه؟

ـ ٨ ـ

يقدر العربي ـ المسلم اليوم أن يتعرف قائلاً: ليس في ذاتي شيء مني كل ما فيَّ يجيء من خارج: خارج داخل لغتي، وخارج خارج لغتي. كل ما يتوجب عليَّ هو أن أكون إناء يملأ. ولا أملأ بما يزعم تعليمي التذوق والتقويم والتفكير وحسب، بل بما يزعم تعليمي أيضاً كيف أحب وأحلم وأكتب.

كأنني طينة في يد هذا الخارج، كأنني ملك له.

أما الخارج داخل لغتي، عنيت المسبق، فإنه يمتلك سلطة المعنى، وهي سلطة غير محدودة وهو يؤسسها في سلطة ثانية لحماية هذا المعنى والدفاع عنه. وتنقلب هذه السلطة الثانية إلى سلطة غير محدودة هي

أيضاً، وذلك بفعل العنف الذي يتولد عن الصراع الإيديولوجي - السلطوي، وتصبح عملياً، سيدة المعنى - والقوة غير المحدودة لمحاربة المعاني المخالفة، أو ما تسميه اللامعنى. هذا التمفصل الخفي بين وارث المعنى المسبق من جهة، والسلطة، من جهة ثانية. هو بمثابة مؤسسة غير مرئية، لكنها كلية القدرة والفعالية. ذلك أن هذا اللامرئي هو الذي يهيمن على المرئي وهو الذي يخلق لكل عقل عقاله، ولكل حركة نفسية أو جسدية الحدود التي لا تقدر أو لا تجرؤ أن تتخطاها. في هذا ما يوضح كيف تنشأ في هذه المؤسسة اللامرئية سلطة رمزية من المبادىء والقواعد من الأفكار والتصورات ومن الصور والرموز، وهي التي توجه علاقة اللغة بالعالم، والكلمات بالأشياء وهي التي تقودها ويتحول هذا اللامرئي - الوسيط إلى ضامن سلطوي للمعنى المسبق.

هكذا يكون للعربي أن يتابع اعترافه قائلاً: إنني موجود بغيري لا بذاتي موجود في «أنا» يتعذر تمييزها عن «النحن» الشكل الآخر للمؤسسة غير المرئية - الرمزية لكن التي تمارس سلطات واقعية. ولا أعود أفكر بعقلي الخاص بل بالعقل الذي يرسمه هذا الخارج داخل لغتي، فهذا الخارج هو معاً لغتي وواقعي وأفقي.

وسوف يتابع قائلاً: كان هذا المعنى المسبق يفرض علي أن أقول في السنة ١٩٨٩ الأشياء والأفكار نفسها التي قيلت في السنة ٦٨٩، وأن أرى الرؤية نفسها، وأحس الإحساس نفسه، كأن هذين التاريخين واحد لا فرق بينهما، لا في الحدث، ولا في المكان ولا في الزمن. وكأن هذه المسافة الزمنية ليست إلا خطأ أو توهماً أو كذباً.

أفلا يعني ذلك أن التزامي بالمعنى المسبق يفرض أن يكون فكري استعادة «دائمة» له؟ لكن حين لا يكون فكري الا استعادة لا أكون

إلا آلة ولا يكون لي حضور بوصفي ذاتاً تفكر وتفصح عن فكرها الخاص بكلامها الخاص، بل لا يكون لي حضور في اللغة نفسها ـ بوصفي مفصحاً عن ذاتي.

وقد يتساءل العربي ـ المسلم مواصلاً اعترافه: هل أسس المعنى المسبق على تغييب المعاني كلها ـ ماضياً وحاضراً ومستقبلاً؟ أفلن يضعني إذن هذا المعنى في حالة دائمة من الهرب: الهرب من نفسي، والهرب من الواقع والهرب من التاريخ؟ ألن أكون كمثل ضحية تذبح في فراغ بلا حد تقدمه لفراغ بلا حد؟

وقد يقول: حسناً في النصوص ـ الأصول كل معرفة وهي صالحة للحاضر والمستقبل، كما كانت صالحة للماضي. لكن السؤال هنا هو: لماذا تحصر معرفة هذه المعرفة في السلف ونصوصهم ألا تعني صلاحية النصوص ـ الأصول للحاضر تحريرها من إطار معرفتها الماضية؟ وصلاحيتها للمستقبل تحريرها من معرفتها الحاضرة؟

لنأخذ الوحي مثلاً أليس الوحي كلاً ويخاطب كلاً بمفرده؟ هل حصر فهمه الأكثر صحة بجماعة دون أخرى أو بعصر دون آخر، أو بفرد دون آخر؟ أهناك وحي بمرجعية أخيرة غير نص الوحي ذاته؟ لماذا إذن تمارس تلك المؤسسة اللامرئية حق السلطة المطلقة في فهمه وتعقيده، وتحصرها في النصوص الثانية؟ باسم من ومن أين لها هذا الحق؟

أليست علاقتي بوصفي فرداً مخلوقاً على صورة الله وبوصفي مخاطباً أصغي إليه هي مع نصه مباشرة ودون وسيط؟ ولهذا فإن ما أقوله في صدده سلباً أو إيجاباً يلزمني أمامه وليس أمام وسيط أو أي مرجع آخر.

وفي علاقتي هذه لا تكون المعرفة تلقناً، وإنما تكون استقصاء بلا نهاية لنص بلا نهاية.

لقد شاء الله وعلى كل فرد أن يتقرى هذه المشيئة، قال وترك لكل فرد أن يستبصر فيما قاله وليست هناك ولا يمكن أن تكون هناك قراءة أخيرة ونهائية لما قاله لأن مثل هذه القراءة تنهي قوله ذاته من حيث أنها تستنفده وتحد دلالاته وتؤطره. إن كلام الله لا يتناهى وقراءة دلالاته هي إذن لا تتناهى. هكذا تكون النصوص الأولى أشبه بينابيع مفتوحة أمام الجميع ليقرأوها وفقاً لتجاربهم في المكان والزمان ووفقاً لثقافتهم ووفقاً لحاجاتهم في التقدم والتغير، دون أي عائق مسبق. وعلاقة الفرد بهذه النصوص مباشرة دون أي وسيط وليست علاقة مع حارس ما، أو وصي ما أو مرجعية ما.

الشعر الجاهلي كمثل آخر هو قول معين بأفكار وصور معينة للأشياء التي كان الشاعر الجاهلي يعايشها، ويفكر بها لكن هذا القول لا يستنفد هذه الأشياء فما قاله مثلاً عن الصحراء أو السفر أو الحب لا يستنفد الصحراء أو السفر أو الحب وليس إلا تصويراً واحداً بين أنواع أخرى من التصوير، ممكنة بلا نهاية.

وما يصح هنا على المضمون يصح كذلك على طرق التعبير وأشكاله.

النصوص الثانية النقدية التي شرحت الشعر الجاهلي بوصفه نصاً ـ أصلاً أو نصاً أول وحدت إلى درجة التماهي بين الأشياء في الجاهلية وما قيل عنها شعرياً. وبدلاً من أن تدعو الشاعر اللاحق إلى أن يقول هو أيضاً الأشياء التي يعايشها ويفكر بها قولاً مختلفاً عن الأقوال الجاهلية دعته إلى تقليد ما قاله الشاعر الجاهلي وكان ما قاله عن شيء

ما قد أغلق باب القول ولم يترك زيادة لمستزيد وكان ما قاله عن الحب، مثلاً هو الحب كله في العصور كلها.

هكذا لم يعد الشاعر يتأمل في الحب عبر تجربته الخاصة ويعبر عنه وإنما أصبح على العكس يرى ما قاله الشاعر الجاهلي في الحب فيدرسه ويتمثله ويكرر كتابته أو صياغته ولهذا لم يعد يعنى بابتكار دلالات جديدة للحب، وإنما أخذ يعنى بصياغة العقول، ومن هنا أصبح شعره بالضرورة استعادة للقديم.

طبيعي أن تقديم صورة جديدة عن الأشياء ليس أمراً سهلاً فهو يقتضي اختراقاً للصور والأفكار القديمة وما راكمته من دلالات بحيث يبدو وكأنه نفي لها وبما أنها هي التي تشكل الثقافة القديمة ـ السائدة فإن نفيها يبدو للقراء العاديين ولغير المبدعين كأنه نفيٍ للواقع، أو كأنه تهديم للتراث والحق أن هذا التهديم ليس إلا تهديماً للصور المستقرة المستنفدة عن التراث فالتراث لا يهدم لأنه الكيان الحي الذي لا يتسع للبناء إلا إذا اتسع للهدم إنه اللغة التي هي بمثابة البحر. والبحر لا يتهدم وإنما تتهدم تياراته وأمواجه وهو بدونها لا يكون نفسه ـ لا يكون بحراً ـ فالتراث هو هذا التموج ـ هو في الحركة والصيرورة لا في الثبات والجمود.

ـ ٩ ـ

حين أقرأ في ضوء ما تقدم النتاج الفكري العربي الراهن أتساءل بشيء من الدهشة ماذا يقول هذا النتاج ـ ضمن إشكاليات الفكر العربي وخصوصيتها؟ وأجيب بدهشة أيضاً تقريباً. لا شيء، فبعض هذا النتاج وصفي يكتفي بإعادة إنتاج المنتج لكن أحياناً بمنهجية مستفادة من ثقافات الآخر. وبعضه وهو الغالب تعريب وتثاقف لكنه في الحالين يتحاشى المشكل الرئيسي: البنية المسبقة والمعنى المسبق ـ

حيث تكمن أسس الثقافة في المجتمع العربي الإسلامي وتكمن الأخلاق والقيم، وتكمن النظرة إلى الإنسان والحياة والكون.

وفي ظني أنه لا بد للفكر العربي فلسفة ونقداً إذا أراد أن يتأسس أولاً وأن يكون من ثم جديداً ـ لا بد له من أن يبدأ بتفكيك البنية المسبقة ونقدها لا بد من أن يبدأ بتحرير النصوص الأولى من مسبقات النصوص الثانية.

خصوصاً أن الإنسان العربي اليوم غارق تحت الأنقاض من كل نوع يفكر وليس هاجسه البحث بل النتيجة يفكر لكي يرى جواباً لا لكي يطرح مزيداً من الأسئلة يفكر وقد احتاط واطمأن إلى أنه لن يجابه أي خطر لكن أهناك حقيقة بلا خطر؟ أهناك سير نحو الحقيقة دون مخاطرة؟ ومن هنا يبدو هذا النتاج صدى لأصوات مختلفة أو يبدو مصالحة واحتفالاً أنه نوع من الحيلة والفكر فلسفة ونقداً هجوم لا حيلة.

والحق أن هذا النتاج يستخدم العقل لا لكي يكشف بل لكي يغطي ولا لكي يفتتح بل لكي يغلق ولا لكي يغامر بل لكي يزداد اطمئناناً وحين نسأل ما المعرفة العربية التي يبدعها العرب اليوم؟ فسيكون الجواب أنها ليست فلسفية أو نقدية وليست بطبيعة الحال علمية وأنها بالأحرى فقهية تراكم تفسيري على ما سميته النصوص التأسيسية الثانية لكن سيكون الجواب أيضاً أن في هذه المعرفة هامشاً هو اليوم المتن الإبداعي العربي ـ عنيت الآداب والفنون وبخاصة الشعر. وهنا نجد حقاً خصوصية عربية ونجد انجازات عالية تضاهي مثيلاتها في مختلف بلدان العالم إن لم تفقها.

وفي أساس هذه الإنجازات إعادة اكتشاف الأصول ـ تساؤلياً ـ

حيث تحررت الكتابة الإبداعية من المعنى المسبق ومن المسبقات كلها.

وهذا ما ينبغي أن يقوم به المفكر العربي المعاصر ـ في ميدان اختصاصه.

ـ ١٠ ـ

استمرار المعنى المسبق انغلاق على الذات فاستمرار في الاجترار والتكرار.

هل نقدر أن نخرج من هذا الانغلاق الذي أسست له النصوص الثانية وأن نتفتح على معان أخرى ونبتكر لها آفاقاً أخرى؟

تلك هي مسألة الفكر في المجتمع العربي دون ذلك سنستمر في تعلم الفكر وفي تعليمه لكن الغاية واحدة: ان يكون ضد الفكر.

ـ ١١ ـ

اعتقادُ الإنسان بأنه يمتلك الحقيقة هو مصدر كلّ قمع. فهذا الاعتقاد يعتقِل العقل: عَقْل الذاتِ، وعَقْلَ الآخر. ذلك أنّ كلّ اعتقادٍ من هذا النوع هو، بالضرورة، إرادةٌ سياسيّة. وممارسة القوّة المرتبطة به، إنما هي الإرهاب والطغيان. بل ربّما أصبحَ قَتْل الآخر، بالنسبة إلى الذّات التي تعتقد هذا الاعتقاد، جزءاً لا تكتملُ إلاّ به، لأنّه يمثل لها الانسجامَ، ويمثّل السّلامَ والخلاص.

إنَّ في هذا ما يُوضح لنا كيف أن المذهب السياسيّ ـ الإيديولوجي يطلب من أتباعه ما يطلبه المذهب الدّيني من أتباعه: الخضوع دائماً، والتّضحية بالذّات حيناً، والقبول بتضحية الآخر غالباً. ففي الأضحية

يتلاقى «الديني» و«الإيديولوجيّ»، وتَتَمَفْصَلُ «اللاّهوتانيّة» و«السّياسانيّة».

لعلَّ في هذا أيضاً ما يُوضح، على مستوى البحث والمعرفة، كيف أنّ العَقْلَ العربيَّ المهيمنَ مُعْتَقَلٌ، وأنّه لكي يموّه اعتقاله بوصفه سائداً، يَعْتَقِلُ غيره، بوصفه مسوداً. وفي أبسط الحالات، نلاحظ أنّ العقل العربيَّ السائد ليس إلاَّ عبوديَّةَ خضوع أو جبروتَ إخضاع. فبدءاً من قبول الأضحية، لا بدّ من قبول الخضوع، من جهة، وقبول إبادة الغير، من جهة ثانية: والغير هنا هو العدّو/ العميل، بلغة الإيديولوجيّة السياسيّة، وهو الخارج/ الكافر، بلغة التدينيّة اللاّهوتانية.

- ١٢ -

المذهبيّات، سواء كانت لاهوتانيّة أو سياسانية، سلطات. إنها، إذن، تفرض بالضرورة أشكال القَمْع الخاصّة بالسّلطة.

السّلطان لا يملك، بقوّةٍ وسيطرة، إلاّ على بشرٍ يفكّرون بطريقةٍ واحدة. وانطلاقاً من ذلك يصبح «طبيعيّاً» القضاء على الأشخاص الذين يبتعدون عن «الصّراط». ولعباراتٍ مثل «التّصفية» أو «التّطهير»، هنا، دلالة «دينية». فالذين يكون من نصيبهم التّصفية أو التّطهير، يكونون بمثابة الدَّنَس الذي يُصيب الجسم السّلطانيّ «الطّاهر/ المقدّس»، أو يكونون «عملاء»، «منحرفين»، «مخرّبين»، «خونة»... الخ. ذلك أن الفكر «السلطانيّ»، سواء كان «لاهوتانيّاً»، أو «سياسانيّاً»، لا يواجه الآخر من حيث أنه إنسانٌ يعقل ويفكّر، يبحث ويتساءل، بل من حيث أنه كائنٌ «يؤمن» أو «يكفر»، «يخضع ويتبع»، أو «يرفض وينابذ» ـ أي أنه لا يواجه الآخر إلاّ اتّهاميّاً؛

والآخر «مجرمٌ»، سلفاً، بشكلٍ أو آخر، وعليه أن يثبت «براءته» إذا أراد أن يحيا.

- ١٣ -

إن كانت هذه الصّورة هي السّائدة ـ وفي ظنّنا أنّها كذلك ـ فما يكون دور الشّخص الذي يمكن أن نصفه، حَقّاً، بأنّه مفكِّر؟ إنّ دوره يكمن، تحديداً، في نقد هذا العَقْل الاعتقاليّ، في تفكيكه وتهديمه. لكن، حين يمارس هذا الدّور، لا بدَّ من أن يجد نفسه، بادئَ بدْء، باحِثاً عن مَنْشَأ هذا العَقْل، وأسباب تكوّنه، وعوامل استمراره. وسوف يتبيّن له أنّ «المُعْتَقَلَ» أي مكان الاعتقال ليس «النّظام» وحده، أو «المؤسّسة» وحدها، وإنما هو أيضاً «ذهنُ» المُعْتَقِدِ ذاته، وهو «مُعْتَقَده»، كذلك. ويَتّضح له بالتّالي، أنّ مجرّد تَهديم النّظام أو المؤسّسة لا يؤدّي إلى تهديم «المُعْتَقَل»، وأنّ عليه، بالإضافة إلى هذا التّهديم، أن يدرسَ بُنَى الفكر والشعور، وأن يهبط عميقاً في اللاّشعور الجَمْعيّ والفَرْديّ، لكي يقدر أن يَفْهم المبدأ الذي يتأسّس عليه «المُعْتَقَل» ويصدرُ عنه. فلكي يتغيَّرَ ما بالظّاهر، لا بدّ مِنْ أن يَتَغَيَّرَ ما بالباطن. بتعبيرٍ آخر، لا بدّ لكي يتغيَّرَ ما بالمجتمع، من أن يَتَغَيَّرَ ما بالأنفس. خصوصاً أننا لا نقدر أن نغيّر ما نجهله، وإنما نقدر أن نغيّر ما نعرفه.

هنا، مرةً ثانية، يكمن دور المفكّر العربيّ، خصوصاً في هذه المراحلِ التي هي مراحلُ انتقالٍ وتأسيس. أمّا إذا أراد أن يظلّ كما يشاء له السّلطان: «يهجو» أو «يمدح»، «يصالح» أو «يخضع» فإنه يخون دوره. وهذا ما نعيشه، اليوم، بفضل ثقافة النّفط، خصوصاً، وأدوات إعلامها وأجهزته. ومن هنا لا نغالي إذا قلنا: ليس في المجتمع العربيّ

حركة تفكير نَقْديّ وخلاّق. وإنما هناك مفكّرون مقموعون هامشيون. وما يقوله هؤلاء، بفضل الهوامش القليلة الباقية، يُتّهم بأنه تخريبيّ هَدّام. لكن، في هذا وحده، لا يكمن شرف الفكر العربيّ وحسب، وإنما يكمن أيضاً شرف الإنسان العربيّ.

- ١٤ -

إنَّ فكراً عربيّاً حديثاً لا يبدأ من السؤال النّقدي: كيف تأسّس ما نسمّيه بـ «الفكر العربي» أو «الفكر الإسلاميّ»، ما معناهُ، ما مداهُ ـ لا يمكن أن يكونَ إلاَّ فكراً بلا جذور وبلا فاعليّة، تماماً كالنّباتات المعرّشة الطّفيليّة، أو الفِطْريّة.

مع ذلك، ثمّة انهماكٌ سائدٌ بدراسة الظاهر السياسيّ. «الواقع المرئيّ، المباشر هو وحده الجديرُ بأن يكونَ ميدانَ البحث»: يقول لك بعضهم، باسم عِلْمَويّةٍ، أو مادّية خانقة. لكن السّؤال هو: ما المرئيّ العربيّ؟ ما وراءه؟ ما الذي يعطيه الصّورة، وما معناه؟ إنّ دراسة ذلك الظّاهر لا قيمةَ لها، إذا لم نعرف باطنه أو ما وراءه. إنّ دراسةَ المُعلَن، وحده، خصوصاً في مجتمعٍ كالمجتمع العربيّ، تظلّ سطحيّة وعقيمة. ذلك أنّ هذا المجتمع يقومُ، في أعمق خصائصه، على المَكْبوت، المحجوب، حتّى أنه يمكنُ القول إنّ الفكر العربيَّ الحقيقيَّ، اليوم، هو الذي يدرس المخبوءَ لا المكشوف، والصّمت لا الكلام.

- ١٥ -

هذا وضعٌ يسمح لنا بالتّوكيد على أنَّ الأسئلة الأساسية التي يمكن أن تؤدي إلى تأسيس فكر عربيّ جديدٍ قَلَّمَا تُطْرَح. وفي غياب هذه الأسئلة، يَنْشطر الفكر العربيّ السّائد في اتجاهين: الأوّل لا يقول

للعرب إلاّ «المستساغَ»، «المعقولَ». وهذان يزيدان المكبوت كَبْتاً، ويطمسان الإمكان. وإذا كان التاريخ في الأمم الحيّة جميعاً هو تاريخ الإمكان، أي تاريخ الإبداع، فإنّ تاريخ العرب الرّاهن هو «المستساغ» ـ أي تاريخ الرّماد، تاريخ النِّظام/ المؤسسة.

أمّا الثاني فيقول للعرب «مستساغاً» نظريّاً من نوع آخر ـ كأنّه يقول الثّيابَ لا الجسد، والظلّ لا الشجرة، وهو، إلى ذلك، يبدو، في التّطبيق، كأنّه رَمْلٌ بينَ الأَسْنان.

ولعلّ في هذين الاتّجاهين ما يفسّرُ كيف أن «النّهضات» أو «الثورات» العربيّة المتلاحقة في هذا القرن، لم تكن إلا ثياباً، وكيف أنّ العقل والجسد استمرّا في قيودهما القديمة، وقد أُضيفت إليها قيودٌ جديدة: القمع «الحديث» في شتّى أنواعه.

هذه الأزمة المعرفيّة هي في أساس أزمة الإنسان العربيّ[1].

ـ ١٦ ـ

لا نقدر أن نؤسّس فكراً عربيّاً جديداً، إلا بدءاً من معرفة الفكر العربيّ القديم معرفةً نقديّة تمثّله وتفتح آفاقاً أخرى، بحيث يبدو كأنّه موجةٌ، وكأنّ الفكر الجديد انشطارٌ منه، وانفصالٌ عنه في آن. والإسلامُ هو مادّة الفكر القديم، ومدارُه، وهو، إلى ذلك، نواتُه الحيّة، الفاعلة، المستمرّة.

مع ذلك يقول لك بعضهم هامساً: «ليس الدّين إلاّ وهْماً». لكنّ هذا «الوهم»، كما أجيب هؤلاء، جَهْراً، هو الذي يحرّك الإنسان العربيّ ـ المسلم، وهو مصدر فكره وقيمه وسلوكه، وهو، إلى ذلك يقينه المطلق، ورجاؤه الكامل.

وهذا «الوهم» تمارسه، بيانيّاً، شعوبٌ أو جماعاتٌ، تؤمن أنّها ليست إلّا ناقلةً لكلام نبيٍّ اختاره الله ليعلن، بوساطته، وَحْيَه، وليجعلَ منه خاتم الأنبياء ـ أي كلمته الأخيرة.

وسواءٌ أنكرَت المذاهب الإيديولوجيّة، الماديّة أو العقلانيّة، هذا الوَحْي ـ «الوَهْم»، أم لا، فهذا أمرٌ لا قيمة له، ما دام هذا «الوهم» يفعل في نفوس المؤمنين به وعقولهم، كأنّه الحقيقة الوحيدة، الأولى والأخيرة. بعبارة ثانية، إن «بطلانه» أو «لاعلميَّته» أو كونه «انعكاساً» لواقع ماديٍّ، تفسيرات لا تغيّر من الأمر شيئاً، بل لا تجدي شيئاً ـ خصوصاً على الصعيد العملي. الأساسيّ إذن هو تحليلُ هذا «الوهم»، ودراسة وظيفته في النفس والعقل والحياة.

ـ ١٧ ـ

مِن هذه الشُّرفة ينبع اهتمامي بالدّين، في أصوله الأولى، وفي تجلّياته الحديثة. وفي إطار هذه الأخيرة عُنيت بالثورة الإيرانيّة. وقد أيّدتها، دون تحفُّظ، بالنسبة إلى ما قبلها: نظام الشاه. أمّا، من حيث البُعد الحضاريّ ـ الإنسانيّ، فقد كان واضحاً أنني لا أقف مع هذه الثورة إلا بوصفها لحظةً تاريخيّة محدّدة، في ظروف محدّدة، وأنّني لست معها، بإطلاق، أو في ما تؤولُ إليه، بإطلاق. هكذا تحفّظت إزاءها لحظةَ أيّدتها.

غير أنّ معظم الذين قرأوا كلامي حول هذه الثورة قرأوا بِـ «عَقْلٍ مُعْتَقَل»، فشوّهوا كلامي، ناسبين إليّ آراء لم أقلها، ومواقِف لم أقفها.

ـ ١٨ ـ

«سنظلّ عبيداً على الأرض، ما دام لنا سيِّدٌ في السّماء»، يقول باكونين. وفي ظنّي أنّ الأعمق والأصحّ، في ضوء التجربة التاريخيّة،

هو أن نقول بإطلاق: «سنظلّ عبيداً ما دام لنا سيّد». وعلينا، إذن، أن نقاتل العبوديّة، في أيّ مستوى ومن أيّ نوع، وليس أن «ننقلبَ» على نوعٍ منها لكي نحلّ مكانه نوعاً آخر، كما نفعل اليوم. إننا بذلك نخلق أوثاناً أخرى نتعبّد لها. والواقع أنّ الفكر العربيّ «المعارضَ» السّائد، إنما هو، في بُنْيته الدّاخلية، سُلْطويّ يحاربُ الاستعبادَ الذي يمارسه الآخر، لكي يُحلَّ محلّه الاستعباد الذي يمارسه هو! إنه قَفَا السُّلطة.

ليس «المذهبُ»، أيّاً كانَ، معياراً. إنه مجرَّد وسيلة، مجرَّدُ إمكانٍ لغايةٍ أولى وأخيرة هي الإنسان في تقدّمه وسعادته. بتعبيرٍ آخر، ليس المعيار في التديّن بهذا «المذهب» أو ذاك، وإنما هو في لهفةِ البحث، في عمق التطلّع نحو مزيدٍ من تفتّح الإنسان، ومزيدٍ من الحريّة. إنّ «المذاهب» كلّها لا يجوز أن تكون أكثر من نوافذ نستخدمها وصولاً إلى ما يتجاوزها: الأفق الأكثر تلألؤاً ورحابة. فالإنسان لا يُحوّل أو يعدّل أو يُرفض من أجل «المذهب»؛ بل «المذهب»، على العكس، هو الذي يجب أن يُحوّل أو يعدّل أو يرفض من أجل الإنسان. ولا يصحّ أن يكون مقياساً يُقوّم الإنسان بولائه له، بل هو الذي يجب، على العكس، أن يُقوَّمَ بمدى استجابته لحاجات الإنسان، ومدى قدرته على مساعدته في تفجير مواهبه وطاقاته إلى أقصى حَدّ ممكن. فالمطلق هو الإنسانُ لا «المذهب»: الإنسان في حركيّته وإبداعه، في صنع نفسه وصُنْع العالم، بتجاوزٍ دائمٍ، وتجدّد دائم.

الهوامش

الفصل الأول

١ ـ القاضي عبد الجبار: «النّظر» و«فساد التّقليد»

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق إبراهيم مدكور، الجزء الثاني عشر (النظر والمعارف)، ص ٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٩.
(٥) المصدر نفسه، ص ٩.
(٦) المصدر نفسه، ص ٩.
(٧) المصدر نفسه، ص ٩.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٠.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١١.
(١١) المصدر نفسه، ص ١١.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١١.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١١.
(١٤) المصدر نفسه، ص ١٢.
(١٥) المصدر نفسه، ص ١٢.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٦.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٨.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٥.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٤.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١١٥.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٦.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١١٦.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٦.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١١٨.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١١٨.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥٠ ـ ١٥١.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٣.
(٤٦) سورة المائدة: آية ٣.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.
(٤٨) «ونزّلنا إليك الكتاب تبياناً لكل شيء» (النحل: ٨٩)، «وما فرّطنا في الكتاب من شيء» (الأنعام: ٣٨).

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٦٧. والآيات التي يشير إليها هنا، هي: «أفلا يتدبّرون القرآن» (النساء: ٨٢)، «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت» (الغاشية: ١٧)، «وفي أنفسكم أفلا تبصرون» (الذاريات: ٢١)، «أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض» (الأعراف: ١٨٥).

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٥١) سورة المائدة: آية ١٠١.

(٥٢) سورة الإسراء: آية ٨٥.

(٥٣) سورة الإسراء: آية ٨٥.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٥٦) سورة آل عمران: آية ٧.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٧٣ ـ ١٧٥.

(٥٨) سورة الأنعام: آية ١٠٦.

(٥٩) سورة العنكبوت: آية ٥١.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٧٣ ـ ١٧٦.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٢٣، ويورد القاضي عبد الجبّار هنا بعض الآيات: «وقليلٌ ما هم» (صٓ: ٤٠)، «وما آمن مَعه إلا قليل» (هود: ٤٠)، «ولكن أكثرهم للحق كارهون» (المؤمنون: ٧٠)، ويذكر أيضاً الحديث القائل: «بدأ الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ».

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

٢ ـ الفكر وحدود العقل

(١) «إحياء علوم الدين»، طبعة دار الشعب بالقاهرة، (دون تاريخ): ١٥/٢٧٩٧.
(٢) المصدر نفسه: ١٥/٢٧٩٧.
(٣) المصدر نفسه: ١٥/٢٧٩٩.
(٤) المصدر نفسه: ١٥/٢٨٠٠.
(٥) المصدر نفسه: ١٥/٢٨٣٣.
(٦) المصدر نفسه: ١٥/٢٨٣٤.
(٧) المصدر نفسه: ١/٤٩ ـ ٥٣. راجع أيضاً في الصفحات نفسها أحاديث مختلفة بهذا المعنى.
(٨) المصدر نفسه: ١/٢٨ ـ ٣٠.
(٩) المصدر نفسه: ١/٣٨ ـ ٣٩.
(١٠) المصدر نفسه: ١/٦٥ ـ ٦٦.
(١١) المصدر نفسه: ١/١٣٥.
(١٢) المصدر نفسه: ١/٥٢ ـ ٥٣.
(١٣) المصدر نفسه: ١/٦٤.
(١٤) المصدر نفسه: ١٥/٢٧٩٨.

٣ ـ اللغة والمحدث

(١) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ص ٧٥ ـ ٧٦.
(٢) توفي سنة ٣٢١ هـ. راجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار، تحقيق إبراهيم مدكور، الجزء الثاني عشر (النظر والمعارف)، ص ١٤.

٤ ـ الفِكرُ، بِدْعةً

(١) «درْء تعارض العقل والنّقل»، ابن تيميّة، تحقيق محمد رشاد سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٧١، الجزء الأول، القسم الأول، ص ٣ وما بعدها. ومن أشهر الأحاديث التي يُستنَد إليها في مهاجمة المبتدعين، الحديث القائل: «إن أصدق الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد، وشرّ الأمور محدثاتُها، وكلّ بدعةٍ ضلالة». وقد ورد الحديث مع اختلافٍ في الألفاظ في: مسلم ٢/٥٩٢ (كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة)؛ البخاري ٩/١٢ (كتاب

الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ) ولفظه: «إن أحسن الحديث...» إلخ؛ سنن أبي داؤد ٤/٢٠١ (كتاب السّنة، باب في لزوم السنّة)؛ النّسائي ٣/١٥٣ (كتاب صلاة العيدين، باب الخطبة)؛ ابن ماجه ١/١٧ (المقدمة، باب اجتناب البدع والجدل)؛ مسند الدارميّ ١/٤٤ (المقدمة، باب اتباع السنّة)؛ مسند أحمد٣/٣١٠.

ويحشد ابن الجوزي في كتابه: نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس، مجموعةً من الأقوال حول ذمّ البدعة. نكتفي بأن نختار منها ما يلي: «البدعة أحب إلى إبليس من المعصية. المعصية يُتاب منها والبدعة لا يتاب منها» (سفيان الثوري، ص ١٣)؛ «من سمع من مبتدع لم ينفعه الله بما سمع، ومن صافحه فقد نقض الإسلام عروةً عروة» (ص ١٣، سفيان الثوري)؛ «من جلس إلى صاحب بدعة فاحذروه» (ص ١٣، الفضيل بن عياض)؛ «من أحبَّ صاحب بدعة أحبط الله عمله وأخرج نور الإسلام من قلبه». (ص ١٤، الفضيل بن عياض)؛ «من أعان صاحب بدعة، فقد أعان على هدم الإسلام؛ من زوّج كريمته من مبتدع فقد قطع رحمها، ومن جلس مع صاحب بدعة لم يعط الحكمة» (ص ١٤، الفضيل بن عياض)؛ «سئل ذو النون عن الخطرات والوساوس، فقال: أنا لا أتكلّم في شيءٍ من هذا، فإنّ هذا محدث. سلوني عن شيءٍ في الصلاة أو الحديث» (ص ١٧).

ويحشد كذلك أحاديث وأقوالاً حول الإجماع والجماعة نختار منها ما يلي: «إن الله أجاركم أن تجتمعوا على ضلالةٍ كلكّم». (حديث، ص ١٦٦)؛ «عليكم بالسواد الأعظم، فإنه من شذّ شذّ في النار»؛ «من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية». (الحديثان ص ٢٢٢)؛ «أهل الخلاعة هم وحدهم يفارقون الجماعة». (ابن عقيل، ص ٣٦٠)؛ ويعقّب ابن الجوزي بقوله: «إذا كانت البدعة كالمتمِّم، فقد اعتقد نقص الشريعة، وإن كانت مضادةً فهي أعظم» (ص ١٧)، وبقوله: «الإجماع دليلٌ معصومٌ من الخطأ» (ص ١٦)، وبقوله: «إن ابتدع شيءٌ لا يخالف الشريعة، فقد كان جمهور السلف يكرهونه، وكانوا ينفرون من كل مبتدع، وإن كان جائزاً، حفظاً للأصل وهو الاتّباع» (ص ١٦).

(٢) المصدر نفسه، ص ٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤.

(٤) هو أبو عبد الله، فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، التيميّ البكريّ الرازي، ويعرف بابن الخطيب، وبابن خطيب الريّ. ولد سنة ٥٤٤ هـ وتوفي سنة ٦٠٦. من أئمة الأشاعرة الذين مزجوا المذهب الأشعري بالفلسفة والاعتزال. وانظر ترجمته في: وفيات الأعيان: ٣/٣٨١ ـ ٣٨٥؛ شذرات

الذهب: ٥/٢١؛ طبقات الشافعية: ٥/٣٣ ـ ٤٠؛ لسان الميزان: ٤/٢٤٦ـ ٢٤٩؛ الأعلام: ٧/٢٠٣.

(٥) ألفه الغزالي (توفي ٥٠٥ هـ) رداً على أسئلة وجهت إليه. انظر هذه الرسالة (ط. عزت الحسيني، القاهرة ١٩٤٠).

(٦) يلقب الخوارج بالحروريّة والنواصب والمارقة والشُّراة والبُغاة. ويقول ابن حزم (الفصل: ٢/١١٣): «ومن وافق الخوارج في إنكار التحكيم وتكفير أصحاب الكبائر والقول بالخروج على أئمة الجور وأن أصحاب الكبائر مخلّدون في النار وأنّ الإمامة جائزة في غير قريش، فهو خارجي». انظر أيضاً عن الخوارج: مقالات الإسلاميين: ١/٨٦ ـ ١٣١ (ط. ونشر)؛ الملل والنحل: ١/١٩٥ ـ ٢٥٥؛ الفرق بين الفرق: ص ٤٥ ـ ٦٦؛ التبصير في الدين ص ٤٦ ـ ٥٩: والفصل لابن حزم: ٤/١٨٨ ـ ١٩٢.

(٧) هم الذين يقولون بنفاذ وعد الله ووعيده وبخلود أصحاب الكبائر في النار. وينكرون الشفاعة والاستثناء، ويراد بهم الخوارج والمعتزلة، على الخصوص. لكن الخوارج يقولون بكفر أصحاب الكبائر، ويقول المعتزلة إنهم في منزلة بين المنزلتين: الإيمان والكفر. انظر: أصول الدين، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٤.

(٨) هم الذين كانوا يؤخرون العمل عن الإيمان، أي أنهم كانوا يجعلون مدار الإيمان على المعرفة بالله والمحبة له والإقرار بوحدانيته، ولا يجعلون هذا الإيمان مرتبطاً بالعمل. وأكثر المرجئين يرون أن الإيمان لا يتبعّض ولا يزيد ولا ينقص. وبعضهم يقول: إنّ أهل القبلة لن يدخلوا النار مهما ارتكبوا من المعاصي. انظر الحواشي على «درء تعارض العقل والنقل» لمحمد رشاد سالم (عمان) (والحواشي في هذا الفصل مستمدّة منها). انظر أيضاً: مقالات الإسلاميين: ١/١٣٢ ـ ١٥٤؛ الملل والنحل: ١/٢٥٧ ـ ٢٧٦؛ الفرق بين الفرق، ص ١٢٢ ـ ١٢٥؛ الفصل لابن حزم: ٤/٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ التبصير في الدّين، ص ٥٩ ـ ٦١؛ الحور العين ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤؛ البدء والتاريخ: ٥/١٤٤ ـ ١٤٦؛ الخطط للمقريزي: ٢/٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٩) هم الذين يقولون بأن النبي نصّ على خلافة من بعده نصّاً جليّاً، وساقوا الإمامة في أولاده حتى الإمام الثاني عشر «محمد بن الحسن المهدي المنتظر». والإمامة عندهم أهم أركان الدين، وهم يقولون بعصمة الأنبياء والأئمة. ويقصد بلفظ الإمامية أحياناً عامة الشيعة، وهذا ما يقصده ابن تيمية، على الأرجح. انظر: (الملل والنحل: ١/٢٧٧ ـ ٢٧٩؛ ٣٢٤ ـ ٣٣٣؛ الفرق بين الفرق، ص ٢١ ـ ٢٤؛ مقالات الإسلاميين ١/٥، ١٦ ـ ١٧؛ كشاف اصطلاحات

الفنون، (ط. خياط): ١/٩٣.

(١٠) هم المنتسبون إلى جهم بن صفوان، الذي تتلمذ على الجعد بن درهم. ويقصد بهم نفاة الصفات بعامة. ويقصد بهم، بخاصة، أتباع الجهم بن صفوان في آرائه كنفي الصفات، والقول بالجبر، وبفناء الجنة والنار. انظر: مقالات الإسلاميين: ١/١٣٢، ٢٧٩ ـ ٢٨٠؛ الملل والنحل: ١/١٣٥ـ ـ١٣٧؛ الفرق بين الفرق، ص ١٢٨ ـ ١٢٩؛ التبصير في الدين، ص ٦٣ ـ ٦٤؛ الخطط للمقريزي: ٢/٣٤٩ ـ ٣٥١، ٣٥٧؛ البدء والتاريخ: ٥/١٤٦؛ ميزان الاعتدال: ١/١٩٧؛ لسان الميزان: ٢/١٤٢ ـ ١٤٣؛ الأعلام: ٢/١٣٨ ـ ١٣٩.

(١١) درء تعارض العقل والنقل، ص ٧.

(١٢) المصدر السابق، ص ٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٤) الفارابي، مبشّر بن فاتك. انظر الحواشي على «درء تعارض العقل والنقل»، ص ١٠.

(١٥) ابن عربي. أنظر المصدر السابق، ص ٩.

(١٦) ابن تيمية، المصدر السابق، ص ١١. يجمل ابن تيمية هنا المبتدعين بقوله: «وهذا في الجملة قول المتفلسفة والباطنية، كالملاحدة والإسماعيلية، وأصحاب رسائل إخوان الصفاء والفارابي وابن سينا والسّهروردىّ المقتول، وابن رشد الحفيد، وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب والسنّة، كابن عربي وابن سبعين وابن الطفيل صاحب رسالة «حي بن يقظان» وخلق كثير غير هؤلاء». (المصدر السابق، ص ١٠ ـ).

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٠) هذا الأساس هو الذي اعتمده، بخاصة، في كتابه: «درء تعارض العقل والنقل». وفي هذا الكتاب كذلك ينتقد قول الفلاسفة بأن الاستدلال بالأدلة السمعية قائمٌ على مقدمات ظنيّة لا تفيد اليقين، ويقرّر أن هذه الأدلّة تفيد اليقين والقطع.

(٢١) المصدر السابق، ص ٤٣ ـ ٤٤. وجاء في سنن أبي دؤاد ٣/٣١٨ (كتاب العلم ـ باب رواية حديث أهل الكتاب) عن خارجة، أي ابن زيد بن ثابت، قال: قال زيد بن ثابت: أمرني رسول الله ﷺ فتعلّمت له كتاب يهود وقال: «إني والله ما آمن يهود على كتابي» فتعلّمته، فلم يمرّ بي إلّا نصف شهر حتى حذقته، فكنت

أكتب له إذا كتب، وأقرأ له إذا كتب إليه». والحديث في المسند (طبعة الحلبي): ١٨٦/٥.

(٢٢) الألفاظ التي يتمثل بها ابن تيمية، في هذا الصدد، هي الجوهر والجسم والعرض. (ص ٤٤ ـ ٤٥).

(٢٣) ص ٤٦. ويستشهد ابن تيمية هنا بالآية: «كان الناس أمّةً واحدة، فبعث الله النبيين مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه». (سورة البقرة، آية: ٢١٣).

(٢٤) المصدر السابق، ص ٥٨.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٦. ويستدل ابن تيميّة هنا بأحاديث وآياتٍ كثيرة. من الأحاديث، تمثيلاً لا حصراً، ما رواه الترمذي وغيره عن عليّ، قال: «قال رسول الله ﷺ: إنها ستكون فتن، قلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم، وخبرُ ما بعدكم، وحكَمُ ما بينكم، هو الفصل ليس بالهذل، من تركه من جبّار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضلّه الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسن، ولا يخلق عن كثرة الردّ، ولا تنقضي عجائبه، ولا يشبع منه العلماء». (ص ٥٤ ـ ٥٥. وانظر الحواشي، فقد روي هذا الحديث في أماكن مختلفة، لكن بألفاظٍ متقاربة). والجملة الأخيرة تروى أحياناً هكذا: «ولا تختلف به الآراء، هو الذي لم تنته الجن إذ سمعته أن قالوا: إنا سمعنا قرآناً عجباً، يهدي إلى الرشد» (الجنّ: ٢، ٣).

ومن الآيات، تمثيلاً لا حصراً: «وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتّبعوا السُّبل فتَفَرَّقَ بكم عن سبيله». (الأنعام: ١٥٣)؛ «اتّبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتّبعوا من دونه أولياء»، (الأعراف: ٣)؛ «الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا» (غافر: ٣٥) (والسلطان هو الحجّة المنزلة من عند الله، كما يقول ابن تيمية)؛ «ائتوني بكتابٍ من قبل هذا أو أثارةٍ من علمٍ إن كنتم صادقين» (الأحقاف: ٤). (ويفسر ابن تيمية بأن الكتاب هو الكتاب (أي القرآن) والأثارة هي الرواية والإسناد، أو الخطّ. راجع بقية الآيات: ص ٥٤ ـ ٥٩).

(٢٦) المصدر نفسه، ص٧٦.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٧. ويستشهد ابن تيمية هنا بالآيات ٧٥ ـ ٧٩ من سورة البقرة، التي تشير إلى تحريف آي الكتاب، بشكل أو آخر.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٩١. ولإمام مالك حديث بهذا المعنى أورده السيوطي في

تلخيصه لكتاب: ذم المنطق للهروي عن اسحاق بن عيسى، قال: سمعت مالك بن أنس يعيب الجدال ويقول: «كلما جاءنا رجل أجدلُ من رجل أردنا أن نردّ ما جاءنا به نبيّنا عن جبريل عن الله». انظر أيضاً «صون المنطق» للسيوطي، تحقيق علي سامي النشار، ص ٢٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٩. انظر أيضاً لابن تيمية: **اقتضاء الصراط المستقيم**، ص ٢٦٧ ـ ٢٩٢ (طبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٩٥٠).

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٨. انظر أيضاً في تفسير الاستواء: الدر المنثور للسيوطي ٩١/٣، حيث يورد أقوال السّلف في تفسيره. انظر أيضاً: البيهقي، الأسماء والصفات، ص ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

الفصل الثاني

١ ـ محمد بن عبد الوهاب

(١) المصدر السابق، ص ٦٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

٢ ـ محمد عبده

(١) جميع الأقوال والعبارات الموضوعة بين هلالين هي للإمام محمد عبده.

٣ ـ محمد رشيد رضا

(١) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة ١٩٣١، الجزء الأول، المقدّمة.

(٢) المنار، المجلّد ١٠ الجزء ١١، ص ٨٤٥ (٤ كانون الثاني ١٩٠٨).

(٣) الجامعة الإسلاميّة وآراء كتّاب الجرائد فيها، المنار مجلد ٢، جزء ٢٢، ص ٣٧٧ (١٨٩٩/١٣١٧ هـ).
(٤) الإصلاح الديني المُقْتَرح على مقام الخلافة الإسلاميّة، المنار، مجلّد ١، جُزء ٣٩، ص ٧٦٥ (١٨٩٨/١٣١٦ هـ).
(٥) المصدر السابق، ص ٧٦٥ ـ ٧٦٦.
(٦) الجامعة الإسلاميّة وآراء الكتّاب فيها، المنار، مجلّد ٢ الجزء ٢٢، ص ٣٤٥.
(٧) المنار ٢/٢١، ص ٣٢٧، و٢/١٠، ص ١٠٩.
(٨) المصدر السابق، ص ١١٠.
(٩) الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد، المنار، ٤/١٨ (١٣١٩ هـ/١٩٠١ م)، ص ٦٨٢.
(١٠) المصدر السابق نفسه، ص ٦٨٣.
(١١) تعليقاً على ما كتبه رفيق العظم، بعنوان: من المسؤول، الحكومةُ أم الشعب؟ المنار ١/٤٥ (١٣١٦ هـ/١٨٩٩ م)، ص ٨٧١ ـ ٨٧٢.
(١٢) في حدود سنة ١٩٠٧ م/١٣٢٥ هـ.
(١٣) منافع الأوروبيين ومضارُّهم في الشّرْق، المنار: ١/٥٠ (١٣٢٥ هـ/١٩٠٧ م)، ص ٣٤٢.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.
(١٥) محاورة في دعوى ضرر الدِّين والجامعة الإسلاميّة، المنار: ١/١٦، ص ٢٨٤.
(١٦) المنار، مجلّد ٢١، جزء ٤، ص ٢٠٣.
(١٧) يعلّق رشيد رضا على هذه الدعوة بقوله: «يا حَسْرة على لبنان، كان مُتمتّعاً باستقلال عديم المثال فَسَلَبْتُه منه الأم الحنون وجعلته شرَّ آلةٍ لسلب استقلال سوريّة كلها، وأبناؤه البَرَرَة لها، لا يشعرون: فلا قوميّة، ولا وطنيّة، ولا سياسة، ولا إدارة، فأين كانوا يدّعون؟» (المنار، المجلد ٣٣، ص ١٥٦).
(١٨) الجنسية والدِّين الإسلامي، المنار (١٣١٧ هـ/١٨٩٩ م) مجلّد: ٢، جزء ٢١، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.
(١٩) محمد رشيد رضا، المنار، مجلّد ٢٠، جزء ١، ص ٤١ ـ ٤٢ (١٩١٧ م).
(٢٠) المنار، مجلّد ٢٠، جزء ١، ص ٤٤.
(٢١) المنار، مجلد ٢٠، جزء ٦، ص ٢٨١ (شباط ١٩١٨).
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.
(٢٤) مزّقت.
(٢٥) المنار، المجلد ٣٢، الجزء ١ (٣ أكتوبر ١٩٣١)، مقالة: تصدير التاريخ، ص ٢ ـ ١٥.
(٢٦) المصدر السابق.

٤ ـ الكواكبي

(١) العبارات والكلمات الموضوعة بين هلالين، في هذه المقدّمة، مأخوذة جميعاً من الكواكبي.

الفصل الثالث

(١) نصّ ندوة أقيمت في إطار سلسلة ندواتٍ نظّمها «الديموقراطيون العلمانيون» (بيروت، ١٩٨٠). أعدّها ووضع هوامشها غسّان أسطفان.

(٢) على سبيل المثال، العدد ٣٤ من هذه المجلة، شتاء ١٩٧٩، يضم ملفاً حول «الإسلام والخصوصية».

(٣) هو جندب بن جنادة (؟ ـ ٣٢ هـ/ ؟ ـ ٦٥٢ م): صحابي اشتهر بالتقوى والتقشف. روى الكثير من أحاديث الرسول. عاش في بلاد الشام بعد وفاة النبي، فاجتمع إليه الفقراء والصعاليك، فكان يروي لهم أحاديث الرسول بذم الأغنياء. ونعى على معاوية الترف والإسراف بمال المسلمين، فأعاده هذا إلى المدينة، ثم نفاه الخليفة عثمان إلى الربذة فمات فيها.

(٤) القرمطية حركة دينية سياسية اجتماعية، تنسب إلى داعيها الأول حمدان بن قرمط في العراق. ظهرت قوية في البحرين، ثم سيطرت على كثير من البلاد الإسلامية. استولى القرامطة على مكة سنة ٩٣٠ م، ونقلوا منها الحجر الأسود، ثم ردوه بعد ٢٢ سنة. انتزعوا مصر من يد الفاطميين سنة ٩٧٠ م، ثم هزمهم المعز الفاطمي سنة ٩٧٢ م. انتهى أمر القرامطة على يد الأمراء العيونيين في البحرين سنة ١٠٢٧ م.

(٥) انظر: أدونيس، الإسلام والإسلام السياسي، «النهار العربي والدولي»، العدد ٩٠، ٢٢ كانون الثاني ١٩٧٩، ص ٦٤. ولأدونيس مقالان آخران حول الموضوع نفسه. الأول: حول المعنى الحضاري للحركة الاسلامية الايرانية، «النهار العربي والدولي»، العدد ٩٣، ١٢ شباط ١٩٧٩، ص ٦٢. والثاني: انطلاقاً من فرح النصر الأولي: شيء من القلق والخوف...، «النهار العربي والدولي»، العدد ٩٥، ٢٦ شباط ١٩٧٩، ص ٢٤. والمقال الأخير فيه تساؤلات أساسية حول مستقبل الثورة الايرانية.

(٦) انظر: ناصيف نصار، حركة التحرر والاستعمال السياسي للاسلام، «النهار العربي والدولي»، العدد ٩٢، ٥ شباط ١٩٧٩، ص ٣٢.

(٧) انظر المقابلة التي أجراها عبد الكريم أبو النصر مع عبد الملك، «النهار العربي والدولي»، العدد ٨٩، ١٥ كانون الثاني ١٩٧٩، ص ٥ ـ ٦.

(٨) انظر: ادوارد سعيد، الاستشراق، منشورات بانثيون، نيويورك، ١٩٧٨.

(٩) دراسة شاملة لحركية الابداع العربي، نال أدونيس على أساسها دكتوراه دولة في الأدب العربي من معهد الآداب الشرقية في جامعة القديس يوسف في بيروت، وأشرف عليها الدكتور الأب بولس نويّا اليسوعي. وقد صدر حتى الآن ثلاثة أجزاء منها في ثلاثة كتب عن دار العودة، بيروت: الأول بعنوان «الأصول»، والثاني بعنوان «تأصيل الأصول»، والثالث بعنوان «صدمة الحداثة».

(١٠) انظر الهامش السابق رقم (٧).

(١١) إن أهم الكتب التي تدل على المنهج الفكري لعبد الله العروى هي التالية: «الايديولوجية العربية المعاصرة» (دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٠)، و«العرب والفكر التاريخي» (دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣)، و«أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخية؟» (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٨).

(١٢) هو محمد سلمان حسن، عراقي، له عدة مؤلفات اقتصادية، حول الاقتصاد العرقي خاصة، أهمها التالية: «نحو تأميم النفط في العراق»، «التخطيط الصناعي»، «دراسات في الاقتصاد العراقي». والكتب الثلاثة هذه صدرت عن دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

(١٣) سميت «سلفية» لأنها كانت ترى ضرورة العودة إلى «السلف الصالح» من السلمين، أي إلى فترة العهد الراشدي خصوصاً. ويمكن حصر تأثرات الاتجاهات السلفية في تعاليم ابن تيمية (١٢٦٢ ـ ١٣٢٧ م) وابن قيّمالجوزية (١٢٩١ ـ ١٣٥٠ م). واضافة الى «الوهابية» كحركة سلفية، هناك «السنوسية» في ليبيا، و«المهدية» في السودان، و«الألوسية» في العراق، و«الشوكانية» في اليمن.

(١٤) نشأت في شبه الجزيرة العربية، وتنسب إلى محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٨٧ م) الذي تأثر بالمذهب الحنبلي (فضلاً عن تأثره خصوصاً بابن تيمية). والتسمية أطلقها خصوم الدعوة للدلالة على أنها بدعة خارجة على مبادىء الإسلام، أما أتباعها فكانوا يطلقون على أنفسهم اسم «الحنابلة» أو «الموحدين» أو «السلفيين». وقد استطاعت الحركة الوهابية انشاء الدولة السعودية الأولى (١٧٨٦ ـ ١٨١٨ م) والدولة السعودية الثانية (١٩٠٤ م) التي ما تزال مستمرة إلى اليوم.

(١٥) يقول هشام شرابي: «إلى جانب التقليدية المحافظة («جماعة العلماء» الداعمين للسلطة العثمانية، و«الاتجاهات السلفية») والتحديثية التقدمية («الاتجاه الاسلامي

العلماني» و«الاتجاه المسيحي العلماني»)، أو ما بينهما، نمت حركة وسيطة يمكن تسميتها بالموقف الاصلاحي... لأنها لم تكن، كحركة انبعاث، أكثر من نزعة محافظة انما متنورة ومتسلحة بادراك عقلاني لوضعها وحاجاتها... إذا كان هدفها الأولي حماية الاسلام والمؤسسات التي يقوم عليها». («المثقفون العرب والغرب»، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧١، ص ٣١).

(١٦) ايراني، ولد في أفغانستان (١٨٣٩ م). جمع بين العلوم القديمة والحديثة. تولى رئاسة مجلس وزراء أفغانستان في عهد الأمير محمد الأعظم. من أركان «الاتجاه الاصلاحي الاسلامي»، وأفكاره موجودة في مجلة «العروة الوثقى» التي أصدرها في باريس (١٨٨٤) مع محمد عبده، حيث كانا منفيين. صدرت آثاره الكاملة عن «المؤسسة العربية للدراسات والنشر» (بيروت) مع تحقيق لمحمد عماره. توفي سنة ١٨٩٦.

(١٧) مصري، ولد سنة ١٨٤٩. اشترك في ثورة عرابي فسجن ثلاثة أشهر ونفي ثلاث سنوات الى بيروت وباريس. عاد الى مصر سنة ١٨٨٨، فانصرف الى الإصلاح الديني واصلاح المؤسسات. تولى الافتاء في مصر سنة ١٨٩٩. صدرت آثاره الكاملة عن «المؤسسة العربية للدراسات والنشر» مع تحقيق لمحمد عماره. توفي سنة ١٩٠٢.

(١٨) ولد سنة ١٨٦٥ في قرية القلمون قرب طرابلس (لبنان). أعجب بالطرق الصوفية غير أنه انقلب عليها فيما بعد. التقى محمد عبده في طرابلس سنة ١٨٩٤. ارتحل الى مصر سنة ١٨٩٧. أنشأ مجلة «المنار» وفيها أكثر آرائه، بالاضافة الى عدة مؤلفات في الاصلاح الديني والسياسي والاجتماعي. توفي سنة ١٩٦٥.

(١٩) مثلاً في هاتين الدراستين: الأولى، «الحركات الاسلامية من الارتداد الى مزيد من الارتداد»، مجلة «دراسات عربية»، السنة الرابعة عشرة، العدد ١، تشرين الثاني ١٩٧٧، ص ٨. والثانية، «حسن البنّا ـ مؤسس حركة «الاخوان المسلمين» متى... كيف... ولماذا؟»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩. وفي الاثنتين عرض وتحليل ونقد لفكر «الاخوان المسلمين».

(٢٠) هو أبو علي محمد بن المستنير (؟ ـ ٨٢١ م). لغوي نحوي مفسّر. ولد في البصرة وتوفي فيها. أخذ النحو عن سيبويه الذي لقبه بقطرب. ذهب مذهب المعتزلة. له «كتاب الأضداد» و«كتاب المثلث» في الألفاظ التي يختلف معنى لفظها باختلاف حركاتها.

المحتويات

مدخل ٥

الفصل الأول

القاضي عبد الجبار: النظر وفساد التقليد ٣٥
الإمام الغزالي: الفكر، وحدود العقل ٤٩
الفارابي: اللغة والمحدث ٥٧
ابن تيمية: الفكر، بدعةً ٦٧

الفصل الثاني

محمد بن عبد الوهاب: الفكر، تقليداً ٧٧
محمد عبده: الفكر، توفيقاً ٩١
محمد رشيد رضا: الفكر، تفقهاً ١٠٩
الكواكبي: الفكر، إصلاحاً ١٢٤

الفصل الثالث

حوار ١٤٠
ثلاثة نصوص حول الثورة الإسلامية ١٦٦

فواصل ١٨٦
خاتمة ٢١٠
الهوامش ٢٣٣

يتناول هذا الجزء الثالث من كتاب «الثابت والمتحول» مُشكلات الحداثة في الفكر العربي.

يمثّل الكاتب عليها، تراثياً، بأربعة مفكّرين: القاضي عبد الجبار (المعتزلي)، والإمام الغزالي، والفارابي، وابن تيمية.

ويمثّل عليها في مرحلة «عصر النهضة» بأربعة مفكّرين: محمد ابن عبد الوهّاب، محمد عبده، رشيد رضا، والكواكبي. هكذا يدرس المؤلف في هذا الجزء «حدود العقل»، كما تجلّت عند الأربعة الأوائل، و«الفكر المستعاد» كما تجلّى عند الآخرين.

ISBN 1-85516-803-0
9 781855 168039

DAR AL SAQI
دار الساقي