الفصل الرابع

مفكرونا بين التراث والحداثة

فرغ ''راجي'' من قراءته الثالثة لرسالة ''محب''، فأغلق شاشة الحاسب ووضع جانبا ورقة صغيرة دَوَّن عليها ملاحظات موجزة ثم خرج إلى السطح. دار فيه ليحرك ساقيه بعد طول جلوس، وطفق يتفقد نباتاته، ينزع ما أصفر من أوراقها وينسق ما تهدل من فروعها، ثم جلس يراقب من مطله الأليف حيه القديم دون أن تغادر رأسه الأفكار التي استدعاها ما انتهى من قراءته للتو.

كان النهار ينسحب آخذاً معه حرارته، والسحب تلوحها الحمرة المتلاشية للغروب الآفل. وكانت الأصوات التي تتناهى إليه تنبئ بالتهيؤ لاستقبال المساء. تَذكر أن يسقي نباتاته فقام يسكب في أصصها الماء وهو يرقبه يسري سريعا في تربتها العطشى بعد نهار حار.

كانت لديه ملاحظات عديدة على رسالة ''محب''. فأي عرض لتاريخ يمتد بهذا الاتساع الزمني وينطوي على ذلك التنوع الفكري لن يخلو من إغفال مفكر هنا أو من تركيز على تفصيلة هناك، من تجريد لما كان يُفَضَّل التوسع فيه، أو من تمهل عند ما كان بالوسع القفز عليه.

لكن تلك التفاصيل، على أهميتها في ذاتها، ليست هي أهم ما يشغله. فالذي يفكر فيه الآن هو كيف يمكن لهذه الرؤية أن تنعكس على فهمنا للطريقة التي تناول بها مفكرونا قضية النهضة – قضية الموقف من التراث والحداثة – أو أن تنعكس، ونحن نخوض غمار تحولات مجتمعية عميقة، على كيفية تأسيسنا لمجتمعنا. أي كيف يمكن لهذه الرؤية أن تنعكس على تقييمنا لتاريخنا الفكري – بل والسياسي – من جهة، وعلى تصورنا لمستقبلنا من جهة أخرى.

قرنان كاملان ما برحت تطرح فيهما هذه القضية بتنويعات تتجدد حسب الظروف، دون أن تنتهي، فيما يبدو، إلى رؤية مرضية.

وما زالت الأفكار المتعلقة بتحقيق نهضتنا تُطرح اليوم، كما طرحت دوما، في إطار جدالي سجالي وعلى نحو تواجهي صراعي. كان ذلك هو الحال بين التقليديين والعصريين – إذا جاز التعبير – في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، مثلما هو الحال بين تيار الإسلام السياسي والتيار المدني أو العلماني منذ عشرينات القرن العشرين حتى يومنا هذا. وما زال هذا الموضوع يستثير، حتى لو دار النقاش حوله بين منتمين إلى ذات التيار الواحد، أعنف المشاعر وأحد الألفاظ وأقسى التصنيفات.

وهو أمر مفهوم. فقد طرحت هذه القضية، أول ما طرحت، تحت سطوة اكتشاف هوة هائلة تفصلنا عن غرب متقدم، وتشير، بمجرد وجودها، إلى تفوق كاسح لحضارة أخرى. إلى تفوق لا في أسباب القوة المادية وحدها، بل – ربما – فيما ترتكز عليه هذه القوة من تقدم علمي وإنتاج ثقافي وبنى سياسية. كانت المسافة تبدو شاسعة، فزاغت الأبصار واحتارت العقول وتزلزلت التصورات.

وكان لا بد لهذا التواجه الدارمي مع الغرب أن يقترن بردود الفعل الثلاثة المألوفة في مثل هذه الأحوال، مع كل التدرجات المتوقعة بينها: '١' تبني كل ما حقق للغرب تقدمه بوصفه السبيل المضمون للحاق به. وسيوصف هذا الموقف لاحقا بأنه تغريبي أو مستغرب عامةً؛ و '٢' التوجس من الوافد يأخذ منه ما لا مفر من أخذه، مع الحذر مما ينطوي عليه من قيم كامنة، منها على وجه الخصوص حدود الحرية العقلية والفردية؛ و '٣' التوليف بين الموروث والوافد، بما يحقق قدرا من الحداثة على الأقل مع الحفاظ في الوقت نفسه على أفضل ما في التراث. أي أن ردود الفعل تمثلت باختصار في: التبني والتوجس والتوليف. ولعل ردود الفعل جميعها لم تخل من تلك العناصر كلها وإن اختلفت مقاديرها لدى كل منها. ومع تصاعد هذا التواجه، أخذت ملامح كل موقف تتبلور في مقاومتها للموقفين الآخرين، بحيث انتهى كل ذلك إلى معسكرين كبيرين يضم كل منهما اتجاهات فرعية شتى: معسكر التقليديين والتوليفيين.

وكان ''رواد النهضة'' ينتمون بطبيعة الحال إلى معسكر التوليفيين، أو التوفيقيين، الذي سيشكل التيار الرئيسي في معالجة القضية. وقد تناول هذا التيار التوليفي قضية النهضة أساسا بمحاولة الوقوف في تجربة الغرب على العناصر التي سمحت له بالتفوق ثم إحياء ما قد يناظرها أو يماثلها في التراث، على أمل أن يسمح ذلك باستعادة نهضة عرفتها هذه المنطقة ذات يوم. وتمثل جوهر تلك المحاولة، على يد ممثليها الأوائل على الأقل، في إحياء قدر متفاوت من الجانب العقلاني في التراث. فانكبوا ينفضون عن التراث غبار الجمود ويبرزون بعض ما فيه من جوانب عقلانية، عسى أن يفتح ذلك الطريق أمام حيازة أسباب التقدم.

وشعر ''راجي'' بأنه يحتاج لأن يستعرض الآن هذا التاريخ الفكري بشكل بكر على نحو ما، في ضوء تنبهه لطبيعة الحضور الواعي التي بدأ يتعرف عليها من خلال حواراته مع ''محب''، من جهة، ثم من خلال هذه الرؤية المعرفية والتاريخية المركبة التي بدأ يرى بها الغرب ذاته، من جهة أخرى.

بل وشعر أنه يحتاج إلى تناول هذا التاريخ متحررا بقدر ما يستطيع من تأثير خطابات التمجيد والاستعلاء التي يعرض بها كل فريق أفكار رواده، أو خطابات تهوين وتقليل الشأن التي يعرض بها أفكار خصومه. وهو تأثير لا يستهان به. وقد اكتسب قوته، فيما يبدو، من فرط تكرار مقولات تُساق على أنها من قبيل الحقائق البديهية، حتى راجت وشاعت فلا تكاد تُطرح للتساؤل أو النقاش ...

• • •

يبدأ التأريخُ عادة لهذا التواجه الدرامي مع الغرب بالصدمة التي أحدثتها الحملة الفرنسية. إذ أدت تلك المحنة إلى انتباه مصر من سباتها وهي أشبه حالاً بأهل الكهف لدى إفاقتهم، تُقَلِّب عينيها أينما جالتا فتبصر مسافة شاسعة تفصلها عن حقائق العصر.

ابتسم ''راجي'' وهو يتذكر كيف قال الجبرتي عن عربة ذات عجلة واحدة كانت تستخدمها الحملة في نقل الأتربة إنها ''معجزة الناس الفرنساوية''، أو كيف وصف منبهرا ما جاءت به الحملة من علوم فقال إنها ''لا تسعها عقول أمثالنا''، مما يعكس إحساسا بمسافة لا سبيل إلى تخطيها ...

لكن كان من بين الذين اقتربوا من العلماء الذين جلبهم نابليون في ركاب حملته شيخ من الأزهر يعلمهم العربية يُدعى حسن العطار. ولم يكن الشيخ حسن هذا شيخا عاديا. فقد عُرف عنه أنه كان ينكر ركود العلوم الشرعية والاكتفاء باجترار شروح القدماء حتى قال عن هذا الوضع: ''ومن نظر في ذلك [الأمر] علم أننا منهم [أي من القدماء] بمنزلة عامة أهل زمانهم''.

وكان للشيخ حسن – كما سيقول عنه لاحقا تلميذه النجيب رفاعة الطهطاوي – ''ولوع شديد بسائر المعارف البشرية'' لا بالمعارف الدينية وحدها. ومن المرجح إذن أن يكون قد لفت انتباهه ما قاله نابليون عندما جاء إلى مصر من أن الجمهورية الفرنسية – أو ''الجمهور الفرنسي'' وفقا للترجمة التي أُستخدمت آنذاك – ''مبني على الحرية والتسوية [أي المساواة]''. ولا شك أنه تساءل عما إذا كانت هناك صلة بين هذه الحرية والمساواة وبين هذا التقدم الذي لا تخطئ العين مظاهره.

ولا شك أنه رأى وجاهة في قول نابليون إن ''جميع الناس متساوون عند الله وإن الشيء الذي يفرقهم من بعضهم بعضا هو العقل والفضائل''. ولا شك أنه، وهو يحمل مثل هذا التطلع للمعرفة بكل جوانبها، قد أثارت فضوله أعمال علماء الحملة الذين اتصل بهم وهو يعلمهم العربية. ولا شك أنه تساءل عما إذا كان بوسع وطنه أن يتعرف على هذه العلوم – وطنه الذي قال عنه نابليون هذا إنه ''الإقليم الذي لا يوجد [مثله] في كرة الأرض كلها''. لكن هل تساءل الشيخ حسن عما إذا كان يكفي التعرف على تلك العلوم، أم ينبغي أيضا تقصي فكرة بناء المجتمع ''على أساس الحرية والمساواة''؟ يبدو أن هذا السؤال قد طُرح في ذهنه، ولو بطريقة جنينية، كما سيتضح لاحقا من وصيته لرفاعة وهو يتأهب لرحلته إلى باريس بعد نحوٍ من ثلاثة عقود.

ابتسم ''راجي'' مرة أخرى وهو يتساءل هل كانت هذه هي ''اللحظة التأسيسية'' لنهضتنا نحن؟ لحظة انبثاق هذا التطلع الفطري إلى اكتساب معارف العصر. ففي تلك اللحظة ظهرت في ذهن الشيخ حسن تلك الفكرة التي تقول ''إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها'' – تلك الفكرة التي ربطت تغير أحوال البلاد باكتساب ما تفتقده من علوم ومعارف – أم أن هذه اللحظة، لحظة تأسيس نهضتنا، ما زالت تراوغنا حتى اليوم؟

لكن سداد الفكرة التي جالت بذهن الشيخ حسن لم يكن كافيا وحده كي تتجسد في الواقع. فهناك أيضا المصائر والأقدار. فبعد رحيل الحملة، سافر الشيخ في عام ١٨٠٢ – لسبب غير معروف على وجه اليقين – إلى تركيا وبلاد الشام وظل بها حتى عاد إلى مصر في عام ١٨١٥ ليجد محمد علي يبني دعائم دولته الحديثة، فأقبل الشيخ غير ضان بجهده الوفير فيتولى التدريس بالأزهر ويسهم في إنشاء المدارس العليا ويتعهد الطلبة النابهين. وكان من بين هؤلاء طالبٌ ''له الامتياز عند الأستاذ عن سائر طلبته'' وكان ''يشترك معه في الاطلاع على الكتب الغريبة التي لم تتداولها أيدي علماء الأزهر''. وكان هذا الطالب هو: رفاعة رافع الطهطاوي.

وبحكم مكانة الشيخ العطار وصلاته، أتيح له أن يقترب من محمد علي الذي عَرف ببصيرته ما للشيخ من قدر وفضل. وعندما قررت الحكومة المصرية في عام ١٨٢٦ إيفاد بعثة إلى فرنسا يتخصص أفرادها فيما يحتاجه بناء الدولة الصاعدة من علوم، فكرت في أي يصحبها أمام يوفر للدارسين شيئا من التوجيه الديني. وكان من المنطقي أن يرشح الشيخ حسن لتلك المهمة تلميذه رفاعة.

ربما تكون فكرة السفر إلى فرنسا للاطلاع على علومها قد راودت الشيخ حسن نفسه. لكن عمر الشيخ كان يناهز آنذاك الستين عاما، وكان مقدرا له هو أن يتولى، بعد خمس سنين، مشيخة الأزهر ليقوم بدوره في تطويره. وهكذا أصبحت مهمة ''تغيير أحوال بلادنا بتجديد ما ليس بها من علوم ومعارف'' منوطة بجيل جديد ...

وربما كان الشيخ حسن يفكر، وهو يرشح رفاعة، في دفعه إلى استكشاف كيفية تحقيق النهضة، ولذا أوصى الشيخ تلميذه، الموفد في البداية لا للتخصص في فرع دقيق بل للإمامة والإرشاد مما يتيح له قدرا من التفرغ للمراقبة والملاحظة، بأن يدون '' ما يقع في هذه السفرة، ... وما أراه وما أصادفه من الأمور الغريبة، والأشياء العجيبة، وأن أقيده ليكون نافعا في كشف القناع عن محيا تلك البقاع، التي يقال فيها إنها عرائس الأقطار''[١].

ولما ظهر شغف رفاعة بتعلم الفرنسية تم ضمه إلى طلاب البعثة ليتخصص في الترجمة، لأنه جمع إلى دأبه في دراسة الفرنسية تفوقه في العربية بحكم ثقافته الأزهرية. وأرسى هذا القرار، البسيط والموفق في آن واحد، الأساس الذي ستنهض عليه إنجازات رفاعة اللاحقة التي ستشمل ترجمة نصوص هامة مثل الدستور الفرنسي، والقانون التجاري الفرنسي، والقانون المدني الفرنسي، وتاريخ قدماء المصريين، وكتاب قدماء الفلاسفة، ومبادئ الهندسة، وكتاب الجغرافيا العمومية؛ ونشر كتب جليلة الأثر مثل ''تخليص الإبريز''، و ''القول السديد في الاجتهاد والتجديد''، و ''المرشد الأمين في تربية البنات والبنين''؛ وإنشاء مدرسة الألسن التي كانت أشبه بجامعة تدرس فيها العلوم بالعربية؛ وإصدار الصحف؛ والارتقاء بالتعليم والثقافة عامةً.

ولئن كانت تلك الإنجازات ستشكل جميعا روافع هامة لبناء الدولة العصرية التي كان يتعهدها محمد علي، فإن الإقبال على بناء تلك الدولة قد أوجد بدوره مناخا ساعد رفاعة في مهمته. فتلك الدولة الصاعدة لم تكن تتوسع في مجالات الزراعة والصناعة والتجارة فحسب، بل في ميدان الفتوحات العسكرية أيضا، مما استلزم الاهتمام بالعلوم والتعليم والترجمة. بل لعلها لم تهتم بالزراعة والصناعة والتجارة إلا بقدر خدمتها لذلك الطموح العسكري ...

---

(١) تخليص الإبريز في تلخيص باريز، دار كلمات، صفحة ١٠.

كانت تلك الدولة الناشئة تحتاج إذن إلى نخبة من العلماء والمثقفين. وكان على هؤلاء، حتى وإن أنيط بهم أساسا خدمة مشروع حاكم طموح، أن يقوموا – بحكم تعاملهم مع غرب يرتكز تقدمه على أسس مختلفة عما يعرفه مجتمعهم – بتحديد موقفهم من هذا الغرب وكذلك موقفهم من تراثهم ومن العلاقات القائمة داخل مجتمعهم. فطبيعة المهمة التي أوكلت إليهم لا تستغرق الدور التاريخي الذي قُدِّرَ لهم أن يؤدوه في خدمة بلادهم.

ربما كان الجيل الأول من هؤلاء أكثر انشغالا بدوره العملي في تحقيق تلك النهضة المادية من اهتمامه بتأمل ذلك النوع من المسائل الفكرية. لكن من المرجح أيضا أن تكون أذهان معظمهم قد دارت فيها أسئلة من قبيل: كيف حقق الغرب هذا التقدم الهائل مع ما يقال عن ماديته وتخليه عن الإيمان؟ فهل هناك صلة بين التقدم والمادية؟ وإذا كان التقدم يقوم على إعمال العقل، فهل لو ترك العقل إلى مداه سيقود صاحبه إلى إنكار الدين؟ وما العمل حينئذ، هل نطرح العقل ونترك التقدم لنحافظ على إيماننا؟ أم نتمسك بالعقل والتقدم مع ما ينطوي عليه ذلك من تهديد للإيمان؟ وهل من سبيل يتيح لنا أن نجمع بين الحسنيين؟ هل كتب علينا أن نكرر مسار الغرب برغم اختلاف ظروفنا؟ وألا نستطيع أن نعول على العقل لتحقيق التقدم ولتبرير الإيمان في آن واحد؟

ابتسم ''راجي'' وهو يتذكر قول رفاعة نفسه في ''تخليص الإبريز'':

أيوجد مثلُ باريـسَ ديـــارٌ شموسُ العلمِ فيها لا تغيب

وليلُ الكفرِ ليس له صباحٌ أما هذا، وحقكم، عجيب

أو قوله قرب عودته لمصر:

لئن طلقـتُ باريسـا ثلاثـا فما هذا لغيرِ وصـالِ مصـــر

فكلٌ منهما عندي عروسٌ ولكن مصرَ ليست بنتَ كفـر

لم يكن ''راجي'' مندهشا من وصف رفاعة لتجاور العلم مع ''الكفر'' في باريس بقدر ما كان يتساءل عن سبب تعجب رفاعة من ذلك. ثم تذكر أن معظم الناس في بلاده كانوا – ولعلهم ما زالوا – يفهمون الكفر على أنه أي نظام فكري غير الإسلام. وعليه، لا بد أن تكون قد تتابعت على أذهان مثقفينا الأوائل هؤلاء أسئلة أخرى من قبيل: كيف يملك نظام فكري آخر غير الإسلام من الصلاحية ما يكفل تحقيق التقدم؟ وهل يعني هذا التقدم الغربي تقدم نظامه الفكري أو القيمي أيضا بالقياس إلى تراثنا؟ وكيف انحدرت بلادنا إلى هذا الدرك مع إسلامها؟ فهل هناك صلة بين التأخر والإسلام، كما يزعم بعض المستشرقين؟ وهل من سبيل نحقق به التقدم وننجو به من الكفر في آن واحد؟ هل من سبيل نحقق به التقدم ونصون ديننا؟ وإذا كان ديننا يتضمن أفضل شكل للاجتماع البشري، فلم لم نعرف في تاريخنا تلك الحريات التي ينعم بها الغرب؟ وهل تلك الحريات، وعلى رأسها حرية إعمال العقل، تهدد حقا إيماننا الديني؟

وما برح هذا الضرب من الأسئلة يُطرح منذ نحو قرنين بصيغ لا تختلف كثيرا من الناحية الجوهرية عن صيغها الأولى تلك. فهل يشير توالي طرحها كل هذه السنين إلى أنها لم تحظ بعد بإجابة مرضية؟

أخذ ''راجي'' يتخيل ما كان يدور في ذهن رفاعة وهو يشرع في رحلته تلك. هل سيتقصى أسباب أو أصول هذا التجاور بين العلم والكفر، على حد وصفه هو؟ وهل سيتساءل عما إذا كان هذا التجاور اتفاقا ظرفيا عارضا أم تلازما حتميا ضروريا؟ وهل سيمضي في تقصيه هذا إلى غايته، وهي غاية تكون مجهولة سلفا بالضرورة أسوة بغاية كل بحث حقيقي، أم سيكتفي بالإبحار في المياه المعروفة الآمنة، مقتصرا على التعجب من تلك الواقعة وعلى وصفها كظاهرة جغرافية تاريخية قائمة هناك في تلك البلاد البعيدة، بدلا من تقصيها كظاهرة معرفية؟

قام ''راجي'' إلى مكتبته وتناول عددا من كتب رفاعة. أخذ يقلب صفحاتها التي اكتنزت بوريقات صغيرة كان يُعَلِّم بها مقاطع بعينها، ويطالع ما دونه عليها من ملاحظات المرة تلو المرة. ولفت نظره أن جُلَّ ملاحظاته كانت تدور حول سؤالين أساسيين. الأول هو: كيف وَفَقَّ رفاعة بين إعجابه بمظاهر التقدم المادي والمعنوي التي رآها وبين فهمه للتراث الديني؟ فتلك المظاهر قائمة، كما يشرح في كتابه ''تخليص الإبريز''، على ''التحسين أو التقبيح العقلي''، أي على اعتبار الأمر حسنا أو قبيحا بالاحتكام إلى العقل أساسا لا إلى الدين بالضرورة، وهو مفهوم يرتبط بتراث المعتزلة الذي يتناءى عنه منهج الأزهر الأشعري الذي نشأ رفاعة عليه. أما السؤال الثاني فهو: كيف سيتعامل رفاعة مع مظاهر الاستبداد القائمة بمصر في ضوء إعجابه بمظاهر الحرية التي شهدها في فرنسا؟

التقط ''راجي'' قصاصة زج بها في ''مناهج الألباب'' وقرأ ما دَوَّنَه عليها: ''يلتمس رفاعة، عن طريق التأويل والقياس، ركائز دينية يستند إليها في دعوته إلى مظاهر التقدم التي أعجب بها. هذا هو جوهر منهج رفاعة''.

ويلاحظ ''راجي'' أنه وضع في تلك الصفحة (٣٤) خطاً تحت جملة تقول: ''قد لا تقتضي الأوضاع الشرعية المتأدب بها في المملكة عين المنفعة السياسية إلا بتأويلات للتطبيق على الشريعة''.

تذكر ''راجي'' أن هذه الفكرة كانت هي ذاتها المبدأ الموجه لرفاعة، أو ''الحل العملي'' الذي استقر عليه، منذ أن كتب ''التلخيص''. فتناول ذلك الكتاب وأخذ يطالع العبارات التي وضع تحتها – كعادته – خطاً. وهي عادة لم يكن يستحسنها، لكنه كان يستعفي نفسه من النيل من رونق الكتاب إذ يخط الخطوط تحت الأسطر المنمقة أو يدون الملاحظات في هوامش الصفحات، فيقول أليس الكتاب دعوة للحوار مع قارئه؟ والحقيقة أن رجوعه المتكرر إلى تلك الكتب في بحوثه قد أحوجه لأن يُعَلِّم على ما لفت نظره فيها من أفكار. فكان يستطيع أن يراقب، مع توالي القراءات، كيف تستلفت نظره جوانب لم ينتبه لها من قبل، أو كيف يراها اليوم من منظور جديد.

يصف رفاعة ما رآه من أحوال المجتمع الفرنسي الدينية فيقول إن ''أكثر هذه المدينة [باريس] إنما له من دين النصرانية الاسم فقط''[٢]، ذلك أنهم ''لا يعتنون بما حرمه دينهم أو أوجبه''[٣]. ويعلل رفاعة تلك الظاهرة بأن: ''أكثر أهل المدينة هو من الفرق المُحَسِّنة والمُقَبِّحة بالعقل ... فإذا ذكرت له دين الإسلام في مقابلة غيره من الأديان ... [قال] إنها كلها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. وإذا ذكرته له في مقابلة العلوم الطبيعية قال: إنه لا يُصَدِّق بشيء مما في كتب أهل الكتاب، لخروجه عن الأمور الطبيعية''. فأهل باريس ''ينكرون خوارق العادات [أي المعجزات] ويعتقدون ... أن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده''[٤]. يبدو إذن أن الطابع الغالب على المشهد الفكري الفرنسي كان هو سيادة النزعة العقلانية المادية.

وحديث رفاعة عن الوضع الاعتقادي في فرنسا يبدو كمجرد حديث وصفي لظاهرة كأنما قد وجدت دوما هكذا، إذ لا يَظهر من كلامه أنه حاول التعرف على نشأتها ومآلها. هو يشير فقط إشارة عابرة إلى ''أن لهم في العلوم الحكمية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية، ويقيمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردها''[٥]. ويقرر أيضا أن ''كتب الفلسفة بأسرها محشوة بكثير من هذه البدع''، ويحذر قارئه قائلا: ''فحينئذ على من أراد الخوض في لغة [يَقصد كتب] الفرنساوية المشتملة على شيء من الفلسفة أن يتمكن من الكتاب والسنة حتى لا يغتر بذلك، ولا يفتر عن اعتقاده، وإلا ضاع يقينه''[٦].

---

(٢) المرجع السابق، صفحة ٣١.

(٣) المرجع السابق، صفحة ١٧٣.

(٤) المرجع السابق، صفحة ٨٩.

(٥) المرجع السابق، صفحة ١٧٧.

(٦) المرجع السابق، صفحة ١٧٨.

لكن رفاعة لا يسوق أمثلة لهذه الحشوات الضلالية، ولا لتلك الأدلة التي يعسر ردها. ولا يفسر كيف أضحت تلك الحشوات غير مقتصرة على المتخصصين أو المثقفين، بل شاعت حتى أصبحت أشبه بالرؤية الثقافية العامة.

تظل هذه الطريقة في التفكير هي إذن السائدة لدى رفاعة، دون أن نعرف هل اطلع على ما أنجزه الفكر الإنساني في هذا الشأن، وإن كانت كتاباته تلك توحي بأنه قد نحاه جانبا حفاظا على اعتقاده.

لكن ''راجي'' لاحظ أيضا أن رفاعة قد أخذ يستخلص ببصيرته الثاقبة مما يشاهده في باريس – حتى مع غرابته بالنسبة إليه – قيماً عامة سيطوعها، وفقا للحل العملي الذي استقر عليه، عند عودته إلى مصر بما يلائم ظروفها من غير تقليد شكلي، أي من خلال تطبيق العبرة المستفادة لا المظهر الخارجي. فهو لئن لاحظ مثلا أن أهل باريس ليس لهم من ''دين النصرانية إلا الاسم''، وأنهم ''لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم ... ولم يُرشَدوا إلى الدين الحق''[٧]، فإن ذلك الاختلاف عما ألفه ونشأ عليه لم يمنعه من أن يقرر أنهم يرون أن ''عمارة البلاد ... تسد مسد الأديان، وأن الممالك العامرة تُصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية''.

قرر رفاعة إذن أن يعين لمهمته حدودا لا يتخطاها. فحدود التحسين العقلي، أو إعمال العقل، يجب ألا تتجاوز ما تقره ''الشريعة المحمدية''، كما يقول. أي أن رفاعة قرر الاكتفاء في هذا الصدد بالوصف دون التقصي. لقد عين حدود مهمته ذات الطابع العملي المباشر والعاجل، فعليه ''ألا يغتر'' بتلك الحشوات الضلالية، وأن يعمد إلى مظاهر التقدم المادي والمعنوي المحسنة عقلا فيلتمس لها ما يناظرها في التراث. وتلك، على أية حال، مهمة هائلة كان واقعه الاجتماعي يطالب بإدائها على نحو ملح، فكرس رفاعة كل جهده لها.

---

٧ (٧) المرجع السابق، صفحة ١٥.

يشرح رفاعة هذا ''الحل العملي'' الذي انتهى إليه فيقول إن: ''أغلب النواميس الطبيعية لا تخرج عنها الأحكام الشرعية فهي فطرية خلقها الله سبحانه وتعالى مع الإنسان''. ويزيد فكرته شرحا فيقول: ''مَن زَاول علم أصول الفقه، وفَقِه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم قَلَّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بُنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات، فما يسمى عندنا بعلم الأصول يشبه ما يسمى عندهم بالحقوق الطبيعية، وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسينا وتقبيحا يؤسسون عليها أحكامهم المدنية. وما أسميه بالفروع الفقهية يسمى عندهم بالحقوق المدنية. وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية''.

وعليه استقر رأي رفاعة على: ''أني لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية''. ولذلك لم يكن يضيره أن يؤكد أن: ''تمدن الممالك الإسلامية مؤسس على التحليل والتحريم الشرعيين بدون مدخل للعقل تحسينا وتقبيحا في ذلك؛ حيث لا حسن ولا قبيح إلا بالشرع''، ما دام ما يحسنه أو يقبحه العقل ويَثْبُت نفعه في الغرب يمكن الوقوف على ما يناظره في التراث.

كان حقل التحسين العقلي الذي انفتح أمامه بموجب هذا الحل العملي واسعا رحبا. فما هي مظاهره التي وجد لها ما يناظرها في التراث؟

يلاحظ رفاعة أولا أن: ''سائر العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج ناقصة ومجهولة بالكلية عندنا''[٨]. لكنه يعود إلى التراث فينبه إلى أن هذا النوع من العلوم قد برع فيه المسلمون قديما. ذلك أن ''هذه العلوم الحكمية [أي الوضعية] التي يظهر الآن أنها أجنبية هي علوم إسلامية، نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية''[٩]. فقد ''كنا في زمن الخلفاء العباسيين أكمل ... البلاد تمدنا ورفاهية ...

(٨) تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨، صفحة ٧٤.

(٩) الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، الجزء الأول، صفحة ٥٣٤.

وسبب ذلك أن الخلفاء كانوا يُعِينون العلماء وأرباب الفنون''. ثم حدث أن ''البلاد الإسلامية قد ... أهملت العلوم الحكمية بجملتها. فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه، وجلب ما تجهل صنعه''(١٠).

كان واقعه المصري يحتاج أساسا إلى هضم العلوم والصنائع. فيعمد رفاعة إلى التنبيه لأهمية العلوم الطبيعية، وهو أمر قد لا ندرك اليوم خطورته إن لم نتذكر أن الأزهر ظل يقاوم حتى أواخر القرن التاسع عشر – أي لما يزيد على سبعة عقود بعد اللحظة التي نتناولها هنا – إدخال حتى التاريخ والجغرافيا ضمن مقرراته. ولن يكتفي رفاعة بذلك التنبيه، بل سيبذل جهدا تطبيقيا جبارا في هذا الشأن إبان عمله في مدرسة الألسن التي ترجم خريجوها، في نحو ٤٠ عاما، قرابة ألفي كتاب في علوم متقدمة مستجدة مع ما يقتضيه كل ذلك من سك المصطلحات ووضع المعاجم.

وإلى جانب هذا الإسهام في نقل العلوم التي تشكل أسس التقدم المادي، لم يفت رفاعة أن يلاحظ أيضا ببصيرته الثاقبة أن ''التمدن مبناه على العدل والحرية العمومية''.

وننتقل هنا إلى تبين كيف عالج رفاعة قضية المفارقة بين تأسيس دولة القانون والحرية التي ما برح يدعو إليها، من جهة، وأوضاع الاستبداد التي كانت قائمة في مصر، من جهة أخرى.

ابتسم ''راجي'' لنفسه وهو يتساءل: هل كان رفاعة يعكف، بهدوئه وأناته ودون أن يلفت إليه النظر، على غرس بذور تتعارض مع أسس استبداد محمد علي ثم خلفائه من بعده؟ ألا يتبين من يتأمل سيرة رفاعة وأعماله أنه لئن كان قد اختار نهجا إصلاحيا لا يقوم على التصادم مع الحاكم فإنه أخذ يتعهد بصبر ودأب أسس ''التمدن'' التي رأى أنها وحدها الكفيلة بتقويض الاستبداد والتي أدرك أن بلاده تفتقر إليها افتقارا شديدا؟ وألا يتبين أيضا أن رفاعة لم يكن يخدم بذلك حاكما ذا طموح جائح

(١٠) المرجع السابق، صفحة ١٦.

أو محدود، بقدر ما كان يخدم وطنا يسهم في تشكيل رؤيته ووعيه بهويته. فجلُ ما كان يدعو إليه رفاعة في هذا المقام إنما يتناقض تناقضا تاما مع أوضاع الاستبداد التي كانت سائدة في مصر.

ولم يكن رفاعة بغافل عن شطط محمد علي واختلاط أولوياته بحكم طموحه الشخصي، دون مراعاة ما تقتضيه مصالح البلاد. فهو يأخذ عليه مثلا أنه انشغل في بداية حكمه عن ''العمليات [الاقتصادية] النافعة ... لأن غيرها كان في ذلك الوقت أهم منها. وهو إيجاد العساكر وتكثيرهم، والاحتياج إليهم لتصميم ملكه والأمن على نفسه وحماية الوطن. فكانت بالنسبة للباشا جميع المنافع العمومية الملكية عرضية وتابعة للعسكرية ... فلم يلتفت لرواج الزراعة البلدية إلا التفاتا ثانويا''.

وهو لئن برر الانشغال عن مصالح البلاد بالاعتبارات العسكرية فإنه لا يخفي نفوره من تغليب الطموح العسكري على رعاية ''المنافع العمومية''. إذ كان يرى أن ''فوائد التمدن كثيرة ... وكلما اتسع نطاق تمدن ممالك الدنيا خفت الحروب، وقلت العداوة، وتلطفت الفتوحات، وندرت التقلبات والتغلبات، حتى تنقطع بالكلية ... ويزول الفقر والمسكنة''

ويمكن أن نرى هنا أن جهد رفاعة قد انصب على تحقيق هذا ''التمدن'' الكفيل بأن يفضي في نهاية المطاف إلى خفوت الحروب وإلى زوال الفقر. ''التمدن'' الذي ''مبناه العدل والحرية العمومية''

ويروج رفاعة لفكرة الحرية هذه فيقول ''إن الحرية التامة في الجمعية التأنسية [أي المجتمع] ... من أعظم المزايا عند الأمم المتمدنة''(١١). وينبه إلى أن التمدن يقوم على حرية الفكر والنشر فيقول: ''أعان على سعة التمدن في بلاد الدنيا ترخيصُ جميع الملوك للعلماء وأصحاب المعارف في تدوين الكتب الشرعية والحكمية والأدبية والسياسية، ثم التوسع في حرية ذلك بنشره طبعاً وتمثيلاً''(١٢). ويخبر أهل بلاده بما ينشره الفرنسيون من: ''التذاكر اليومية المسماة بالجرنالات [أي الصحف] ... وهي ورقات تطبع كل

(١١) الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، صفحة ٤٣٣.

(١٢) المرشد الأمين، ص ١٢٤ – ص ١٢٥.

يوم وتُذَكِّر بكل ما وصل إليهم علمه ... وهذه الجرنالات مأذون فيها لسائر أهل فرنسا أن تقول رأيها في تدبير الدولة. فلها حرية تامة ما لم تضر بذلك''. وسيحاكي هو لاحقا تلك الجرنالات فيصدر الوقائع المصرية ثم مجلة روضة المدارس.

ويتصل بدعوته لفكرة الحرية ترويجه لدولة القانون. فيترجم لمواطنيه الدستور الفرنسي، بما يتضمنه من مبادئ الحرية والمساواة، ثم يعلق عليه. فانظر كيف يعقب، مثلا، على المادة الأولى من الدستور الفرنسي التي تقول إن: ''سائر الفرنساوية مستوون قدام الشريعة'' [أي جميع الفرنسيين متساوون أمام القانون]، معناه أن ''سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يتخلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتى إن الدعوى الشرعية [أي القانونية] تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره. ... ولقد كادت هذه القضية [أي تساوي الجميع أمام القانون] أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية. وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية''.

ويعود إلى التراث من جديد فيضيف: ''وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما نطلق عليه عندنا العدل والإنصاف. وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة''.

ويقول: ''إن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وإن للسياسة الفرنساوية قانونا يقيد الحاكم، بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين [أي المجالس النيابية]. القانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن ... فيه أمور لا ينكر ذوو العقل أنها من باب العدل''(١٣).

(١٣) تخليص الإبريز، ص ١٧٣ – ص ١٧٤.

ويدعو رفاعة إلى الفصل بين السلطات(١٤)، التي يترجمها باسم القوى(١٥). ''القوة الأولى، قوة تقنين القوانين وتنظيمها. والثانية: قوة القضاء وفصل الحكم. والثالثة: قوة التنفيذ للأحكام بعد القضاء بها''. أما الرعية فيجب أن تكون ''محرزة لكمال الحرية، متمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته''.

وينبه إلى دور الرأي العام الذي يقيد الحاكم: ''فالرأي العمومي سلطان قاهر على قلوب الملوك والأكابر، لا يتساهل في حكمه، ولا يهزل في قضائه، فويل لمن نفرت منه القلوب''، وإلى أهمية الحكم الذي يصدره التاريخ، ذلك أن ''مما يحاسِب الملوك أيضا على العدل والإحسان: التاريخُ، أي حكايته وقائعهم لمن بعدهم''(١٦)، ملتمسا في ذلك قيدا معنويا يحد من غلواء الحكام.

ولم يقتصر رفاعة على الترويج لإصلاح نظام الحكم فحسب، بل وجه عنايته أيضا إلى مسألتين هامتين تتعلقان بتكوين الوعي العام وهما: تعزيز القومية المصرية والنهوض بمكانة المرأة.

ولاحظ ''راجي''، فيما يخص القومية المصرية، أن رفاعة كان يتعامل مع الحضارة الغربية من موقع المعتز بانتمائه لا لتراثه الذي أخذ يستلهمه فحسب، بل لوطنه أيضا. فلا شك أنه كان يتذكر وصف ''بونابرته'' لمصر، قبل نحو من ثلاثين عاما آنذاك، بأنها ''هذا الإقليم الذي لا يوجد [مثله] في كرة الأرض كلها''. ولا شك أن ذهنه ظلت تتوارد عليه كلمات ''جومار'' المشرف الفرنسي على دارسي البعثة عندما خاطبهم قائلا: ''إنكم منتدبون لتجديد وطنكم الذي سيكون سببا في تمدين الشرق بأسره ... أمامكم مناهل العرفان فاغترفوا منها بكلتا يديكم ... واقتبسوا من فرنسا نور العقل الذي رفع أوروبا على سائر أجزاء الدنيا. وبذلك تردون إلى وطنكم منافع الشرائع والفنون التي ازدان بها عدة قرون

---

(١٤) ترجم رفاعة فيما يبدو كتاب مونتسكيو ''روح القوانين'' – الذي دعا فيه مونتسكيو إلى الفصل بين السلطات – بعنوان ''روح الشرائع''، ولكن الكتاب لم يقدر له أن ينشر.

(١٥) تعني الكلمة الفرنسية pouvoir السلطة مثلما تعني القوة.

(١٦) الأعمال الكاملة، الجزء الأول، ص ٥١٩، ص ٥٢١.

في الأزمان الماضية. فمصر، التي تنوبون عنها، ستسترد بكم خواصها الأصلية. وفرنسا، التي تعلمكم وتهذبكم، تفي ما عليها من الدين الذي للشرق على الغرب كله''.

ولعل ذلك هو ما شجعه على أن يترجم، إبان إقامته في فرنسا، كتاب ''تاريخ قدماء المصريين'' وعلى أن يؤلف في أواخر حياته كتاب ''أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل'' عن تاريخ مصر القديم وعن تاريخ العرب حتى ظهور الإسلام. وسيقول رفاعة عن مصر إن ''مما أُختصت به مصر من بين الممالك أن كل مملكة تستنير برهة ثم تنطفئ. وتشرق شمس بهجتها ثم تختفي ... أما مصر فأغرب شيء بقاء شمس سعدها وارتقاء كوكب مجدها، [ذلك] أنها بقيت سبعين قرنا حافظة لمرتبتها العليا، لها اليد البيضاء على سائر ممالك الدنيا''(١٧).

وستساعد هذه الثقة التي تعامل بها مع الغرب في تعميق الروح الوطنية التي ستظهر آثارها فيما بعد مع تخرج الآلاف من المدارس التي أنشئت في تلك الفترة، مشبعين برابطة ''الأخوة الوطنية'' وملمين بما ضمنه مؤلفاته وترجماته من أفكار عن الحرية وأسس التمدن. وكان رفاعة يدرك خطورة مهمته تماما، إذ قال إبان إقامته في باريس: ''لو تُعهدت مصر وتَوفرت فيها أدوات العمران، لكانت سلطان المدن ورئيسة بلاد الدنيا، كما هو شائع على لسان الناس من قولهم: مصر أم الدنيا''(١٨).

وتشير تلك البذور الأولى إلى تَشَكُّل ملامح وعي جديد يحدد مكانة رابطة الوطن الآخذة في التمايز إزاء رابطة الدين. يقول رفاعة: ''جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن ... يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض، لما بينهم من الأخوة الوطنية''(١٩).

---

(١٧) الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص ١٨.

(١٨) المرجع السابق، ص ٧٨.

(١٩) الأعمال الكاملة، الجزء الأول، ص ٤١١ – ص ٤١٢.

وسيكون لهذا الوعي الجديد بفكرة الوطن في مواجهة فكرة الأممية العثمانية دوره في تحديد موقف الحركة الوطنية لاحقا من مسألة العلاقة بدولة الخلافة. يقول رفاعة: ''الوطن هو عش الإنسان الذي فيه درج، ومنه خرج ... وهو البلد الذي نَشَّأتُه تربته وغذاؤه وهواؤه ورَبَّاهُ نسيمه''(٢٠).

وفكرة الوطن تستدعي بالضرورة فكرة المواطنة، أي عدم التفرقة بين أبناء الوطن على أساس الدين أو العرق أو النوع.

يتصفح ''راجي'' ''تخليص الإبريز'' ويقف عند ملاحظة معبرة دالة على التسامح الديني استوقفت رفاعة: ''والغالب على أهلها [باريس] البشاشة في وجوه الغرباء ولو اختلف الدين ... ففي بلاد الفرنسيين يباح التعبد بسائر الأديان''. ويعود رفاعة إلى وطنه فيقول إن الحكام: ''إذا تعصبوا لدينهم وتداخلوا في قضايا الأديان، وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم، فإنما يحملون رعاياهم على النفاق، ويستعبدون من يُكرهونهم على تبديل عقيدته، وينزعون الحرية منه''(٢١).

ومن الأمور الأخرى التي سيستخلص منها رفاعة قيما عاما دون الوقوف عند المظهر الخارجي المخالف ما رآه من أحوال المرأة الفرنسية. فعلى الرغم من اختلاف مظهر المرأة الفرنسية وعاداتها عن المرأة المصرية (''وعادة نساء هذه البلاد كشف الوجه والرأس والنحر وما تحته، والقفا وما تحته، واليدين إلى قرب المنكبين'')، فإنه لم يبن أحكامه عن المرأة بناء على المظهر. فقال: ''إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل التربية الجيدة ... والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في المحبة والالتئام بين الزوجين''.

(٢٠) المرشد الأمين، ص ٩٤.

(٢١) الأعمال الكاملة، الجزء الأول، ص ٥٥٦.

وهو عند عودته لا ينشغل بطبيعة الحال بتقليد المظهر بل بتطبيق القيم الكامنة وراء ذلك. يقول رفاعة: ''كلما كثر احترام النساء عند قوم كثر أدبهم ... فعدم توفية النساء حقوقهن فيما ينبغي لهن الحرية فيه دليل على الطبيعة المتبربرة''(٢٢).

ويكتب ''إن الفضائل، من حيث هي فضائل إنسانية، توجد في الرجال والنساء ولكن على وجه مختلف في طباعهن''(٢٣). ''ومما يُوجَد في الأنثى قوةُ الصفات العقلية، وحِدة الإحساس، والإدراك على وجه قوي قويم''(٢٤).

ثم هو يدعو إلى تعليم البنات: ''ليست المعارف والآداب في النساء إلا محامد كالرجال''(٢٥)، بل وإلى عمل المرأة: ''إن صرف الهمة في تعليم البنات ... يُمَكِّن المرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال، على قدر قوتها وطاقتها. وكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن. وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة''(٢٦).

ويتذكر ''راجي'' الواقعة الشهيرة المتصلة بعقد زواج رفاعة الذي تعهد فيه لزوجته بأن يَبقى معها وحدها على الزوجية، وكذلك موقفه بصفة عامة من العلاقة بين الرجل والمرأة القائمة على المودة والاحترام: ''معرفة إرضاء أحد الزوجين للآخر فن نفيس، وإن كان صعبا في حد ذاته، لأنه يستدعي كمال التربية، والاتصاف بالعدل، وقوة العقل، وذكاء الفطنة، واعتياد كل من الزوج والزوجة على تحسين أحوال المنزل

(٢٢) ملاحظة أضافها رفاعة لترجمته لكتاب ''لمحة تاريخية عن أخلاق الأمم وعاداتها'' لدينج.

(٢٣) الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، ص ٣٥٣.

(٢٤) المرجع السابق، ص ٣٥٩.

(٢٥) المرجع السابق، ص٥٤٢.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٣٩٣.

المشترك بينهما وتنظيمه وترتيبه بقدر ما يمكن، ومعرفة الاعتناء بالوسائل التي تستدعيها الصداقة بين الزوجين''[٢٧].

لكن صدر ''راجي'' انقبض وهو يتذكر، من جهة أخرى، أن عقد زواج رفاعة – مع تقدمه هذا على عصره – قد تضمن إلى جانب التزامه بعدم جمع زوجة أخرى إلى زوجته تعهده أيضا بألا يتمتع ''بجارية ملك يمين''.

على أي حال، لقد ظل رفاعة وهو يدعو إلى النهوض بالمرأة مخلصا للحل العملي الذي ارتآه منذ إقامته في باريس: أي التماس شواهد من التراث تعزز ما يدعو إليه. فهو عندما يشجع مثلا على تعليم المرأة يقول إن من زوجات الرسول من كانت تقرأ وتكتب، وإن ما يعوق تطور المرأة لا الدين بل ''العوائد المحلية المشوبة بجمعية جاهلية''[٢٨]. وعندما يروج لحق المرأة في العمل يستشهد بآية ''أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى'' وآية ''للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن''.

وتساءل ''راجي'' كيف كان حكام مصر آنذاك، بما لهم من نوازع استبدادية، يستقبلون ما يقوله رفاعة. ويتذكر أن رفاعة لم يكن معترضا على فكرة الحكم الملكي في ذاته، إذ نراه يرفض في ''التلخيص'' فكرة انتخاب الحاكم: ''لما ترتب على أصل الانتخاب ما لا يحصى من المفاسد والفتن والحروب''[٢٩]. غير أن رفاعة لئن كان يميل، فيما يبدو، إلى ما يوفره النظام الملكي من استقرار، فإنه كان يعول أساسا – في ظل الظروف القائمة آنذاك – على تطلع الحاكم إلى الإصلاح والتطوير. ولعل قوة نفوذ محمد علي لم تجعله يخشى كثيرا من أفكار رفاعة. لكن رفاعة ما لبث أن اصطدم مرتين بمن جاء بعد محمد علي من حكام.

---

(٢٧) المرجع السابق، ص ٦٣٥.

(٢٨) المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٢٩) تخليص الإبريز، ص ٣٥٤.

فقد استشعر هؤلاء خطورة ما يقوم به رفاعة. فما أن تولى عباس الأول الحكم حتى أغلق مدرسة الألسن ونفى رفاعة إلى السودان إلى أن تولى سعيد الحكم فعاد رفاعة إلى مصر ليستأنف دوره حينا من الدهر حتى اكتشف سعيد هو الآخر أن ''الأمة الجاهلة أسلس قيادة من الأمة المتعلمة'' فأغلق المدارس العليا وأبعد رفاعة عن المناصب العامة. ثم يتولى الحكم إسماعيل بتطلعه الإصلاحي فيعود رفاعة ليرأس إدارة الترجمة ويشرف على التعليم ويصدر ''روضة المدارس''، أول مجلة ثقافية مصرية.

قام ''راجي'' يتجول قليلا على سطح داره وينظر إلى المارة المتدفقين في كل اتجاه. رغم إعجابه برفاعة، بإنجازه وبصيرته ورقة طبعه، فإنه كان يتساءل أيضا عن الغياب شبه التام للمسألة الاجتماعية في فكره وأعماله. يتذكر أن أحد أصدقائه قد أشار مرة إلى أن رفاعة لم يتعرض قط في ''تخليص الإبريز'' لفكرة الاشتراكية، رغم شيوعها – على الأقل في صيغتها المثالية أو الطوباوية – إبان إقامته في باريس.

وتساءل ''راجي'' ألم يكن صديقه يقسو بذلك على رفاعة؟ هل نأتي نحن بعد نحو قرنين لنلقي أحكامنا هكذا دون مراعاة من أي نقطة انطلق رفاعة وإلى أي شأو وصل؟

لكنه لم يكن يأخذ على رفاعة عدم اهتمامه بذلك التيار الفكري أو ذاك، بل عدم اهتمامه بالمسألة الاجتماعية ذاتها التي كانت تَطرح نفسها على نحو مؤلم وملح في الواقع المصري عندئذ، ومع ذلك يصمت رفاعة عنها صمتا شبه تام. أفلم يلاحظ رفاعة مثلا غياب الرق في فرنسا إبان درسه بها – إذ ألغاه اليعاقبة[٣٠] في خضم الثورة الفرنسية عام ١٧٩٤، أي قبل أن يزورها بنحو ثلاثين عاما – مع استمراره في مصر[٣١]؟ أفلم يشهد رفاعة مثلا، بحكم عمله لفترة إماما بالجيش، مآسي المعاملة الوحشية للجنود في جيش محمد علي؟ وألم ير فظائع السخرة المستخدمة في تنفيذ الأشغال العامة ومنها مثلا قناة السويس؟ لكنه لا ينطق عن كل ذلك حرفا.

---

(٣٠) اليعاقبة فرقة ثورية فرنسية راديكالية.

(٣١) لم يلغ الرق في مصر – رسميا على الأقل – إلا في عام ١٨٧٧، أي بعد وفاة رفاعة بنحو أربع سنوات.

وأخذ ''راجي'' يتساءل، مع إقراره بحجم إنجاز رفاعة وأهميته وحدود دوره في النهاية كفرد واحد، لماذا صمت ''رواد النهضة'' بشكل شبه تام عن المسألة الاجتماعية، أي عن أحوال مواطنيهم الاقتصادية والاجتماعية. هل تصوروا أن المدخل لترقية أحوالهم هذه يقتضي التركيز أساسا على التعليم وعلى الترويج لقيم الحرية والحداثة – أساس التقدم والنهضة – فاقتصروا على ذلك؟ وألم تكن ترقية أحوالهم هذه كفيلة بأن تعزز بدورها أسس ''التمدن'' تلك؟ وألم تكن جديرة بأن تولى الاهتمام لذاتها هي، بصرف النظر عن صلتها بنهضة أو تقدم؟ فماذا يُخفي هذا التغافل الممتد؟

ويقفز إلى ذهن ''راجي'' اسم آخر وفد إلى مصر قبل وفاة رفاعة بعام واحد، أي في عام ١٨٧١، ليسهم في دفع حركة النهضة الناشئة على نحو فريد. وكان ذلك الشخص هو جمال الدين الأفغاني. وقد دفع جمال الدين حركة النهضة ''على نحو فريد'' من جانبين هما: أنه تعرض، في مفارقة عما كان سائدا في زمانه، لتلك المسألة تحديدا: مسألة أحوال البسطاء ومكانتهم؛ ثم لأنه كان – على العكس من رقة سلفه رفاعة وأناته، أو من الروح الإصلاحية لدى تلميذه المجدد محمد عبده – بمثابة إعصار جائح أخذ، بنزعته الثورية وجرأته في الحق، يبرق ويرعد في سماء الوعي الوطني الوليد.

قام ''راجي'' إلى كتب الأفغاني يقلب صفحاتها ويتمهل عند المقاطع التي علم إزاءها بإشارات في الهامش: ''لولا الزرع ولولا الضرع لما كان سرف الأغنياء ولا ترف الأمراء. موقف الزراع والصناع من الحضارة أنفع من موقع الإمارة. رأينا شعبا يعيش بدون ملك، ولكن ما رأينا ملكا يعيش بدون شعب''[٣٢].

ولا يُعلي جمال الدين من دور الزراع والصناع فحسب بل يمضي حتى إلى حد الحديث عن ''الاشتراكية'' في ذلك الزمن البعيد. ''الاشتراكية ... التي ستؤدي حقا مهضوما لأكثرية من الشعب العامل''[٣٣].

---

(٣٢) خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص ٤٣٤.

(٣٣) المرجع السابق، ص ١٨٩.

والتي ''وإن قل نصراؤها اليوم، فلا بد أن تسود في العالم يوم يعم فيه العلم الصحيح، ويعرف الإنسان أنه وأخاه من طين واحد أو نسمة واحدة''.

وكان جمال الدين يتوجه بخطابه إلى المصريين جميعا لا إلى المثقفين وحدهم فيكتب مثلا: ''على المصريين عموما، وعلى الفلاحين خصوصا، أن يجمعوا أمرهم على أن يمنعوا الحكومة كل ما تطلب منهم''(٣٤).

وهو لا يخاطبهم خطابا رفيقا لينا بل تشعر أنه يهزهم هزا إلى الانتفاض والثورة: ''إنكم، معاشر المصريين، قد نشأتم في الاستعباد، وربيتم بحجر الاستبداد، وتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم وأنتم تحملون عبء نير الفاتحين وتعنون لوطأة الغزاة الظالمين. تسومكم حكوماتهم الحيف والجور وتنزل بكم الخسف والذل وأنتم صابرون بل راضون ... كالصخرة الملقاة في الفلاة، لا حس لكم ولا صوت. أنظروا أهرام مصر وهياكل منفيس وآثار ثيبة [طيبة] ومشاهد سيوة وحصون دمياط شاهدة بمنعة آبائكم وعزة أجدادكم ... هبوا من غفلتكم، اصحوا من سكرتكم. انفضوا عنكم الغباوة والخمول. وشقوا صدور المستبدين بكم كما تشقون أرضكم بمحاريثكم. عيشوا كباقي الأمم، أحرارا سعداء أو موتوا أجراء شهداء''(٣٥).

وسيظل يلح على فكرة الحرية، لا بوصفها مجرد أساس من أسس التمدن التي يجدر توفيرها، بل بوصفها حقا ينتزع انتزاعا، فيقول: ''إذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء الحرية والاستقلال. لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك المسيطر للأمة عن طيب خاطر، والاستقلال كذلك. بل هاتان النعمتان إنما حصلت وتحصل عليهما الأمم أخذاً بقوة واقتدار''(٣٦).

---

(٣٤) مجلد العروة الوثقى، ص ٤٥٣ – ص ٤٥٤..

(٣٥) محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص ٦٠ – ص ٦١.

(٣٦) الأعمال الكاملة، ص ٤٧٨.

ويقول الشيء نفسه عن مسؤولية الناس عن تأسيس الحكم السليم: ''القوة النيابية لأي أمة كانت، لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي إلا إذا كانت [صادرة] من نفس الأمة. و[أما] أي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير، أو قوة أجنبية محركة لهما، فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على إرادة من أحدثها''(٣٧).

وليس المهم فقط من سينشئ المجلس النيابي، بل الانحيازات داخله: ''سترون عما قريب، إذا تشكل المجلس النيابي المصري ... أن حزب الشمال لا أثر له في ذلك المجلس، لأن ... مبادئه [تفترض] أن يكون معارضا للحكومة، وحزب اليمين أن يكون من أعوانها. سترون كل عضو يفر من أن يكون في حزب الشمال، فراره من الأسد، إلى حزب اليمين. ... سترون أن الذي يكون نائبا عن الشعب ... هو الذي كان آلة صماء بيد تلك القوة التي عملت على وصول وطنه ومواطنيه إلى ما وصلوا إليه. نائبكم سيكون ذلك الوجيه الذي امتص مال الفلاح. ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هُم أَسقطُ منه هِمَّةً. ذلك الرجل الذي ... يرى في كل دفاع عن وطنه ومناقشة للحساب قلةَ أدب وسوء تدبير وعدم حنكة وتهور''(٣٨).

ويحض الشعب على أن يراقب تنفيذ إرادته، لأن إرادة: ''الشعب ... هي قانون ذلك الشعب'' (الخاطرات ص ٣٧) الذي يبايع عليه الحاكم: ''يبقى التاج على رأسك ما بقى هو محافظا على صون الدستور وأنه إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة: إما أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس''(٣٩).

---

(٣٧) المرجع السابق، ص ٤٧٣.

(٣٨) المرجع السابق، ص ٤٧٣ – ص ٤٧٤.

(٣٩) المرجع السابق، ٤٧٨ – ص ٤٧٩.

ويواصل جمال الدين، من جهة أخرى، تأصيل دور العقل في تناول قضايا الدين، فيقول عن القرآن إنه: ''يجب أن يُجَل عن مخالفته للعلم الحقيقي ... فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم ... اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ورجعنا إلى التأويل''[٤٠] (الخاطرات ص ١٦١).

وتبلغ سعة أفقه في ذلك التأويل حدا يجعله يقبل حتى نظرية داروين على الرغم من تناقضها الظاهري على الأقل مع قصة الخلق الدينية، بل يذهب إلى حد أن مفكري العرب قد قالوا بالنشوء والارتقاء من قديم.

يتصفح ''راجي'' أعماله الكاملة ويقف عند هذا المقطع المعبر: ''عندما [سُئلتُ] عن بيت أبي العلاء: "والذي حارت البرية فيه [أي الإنسان] حيوانٌ مستحدث من جماد"، هل يقصد المعري في هذا البيت من الشعر ارتقاء الحيوان من الجماد ويوافق مذهب داروين في النشوء والارتقاء؟ ... قلتُ ... أما مقصد أبي العلاء فظاهر واضح ليس فيه خفاء، فهو يقصد النشوء والارتقاء، آخِذَاً بما قاله علماء العرب قبله بهذا المذهب. إذ قال أبو بكر بن بشرون ... "إن التراب يستحيل [أي يتحول] نباتا، والنبات يستحيل حيوانا، وأن أرفع المواليد هو الإنسان (الحيوان) وهو آخر الاستحالات الثلاث وأرفعها" ... فإذا كان مذهب النشوء والارتقاء على هذا الأساس، فالسابق فيه علماء العرب وليس داروين، مع الاعتراف بفضل الرجل ... وخدمته للتاريخ الطبيعي من أكثر وجوهه''.

وعلى الرغم من سطحية هذا الدفاع عن نظرية النشوء والارتقاء – لأن الأمر ليس مجرد رأي يساق، بل بحوث تستند إلى شواهد تجريبية وفقا لمنهج علمي – فإن جمال الدين لم يكن في موقفه هذا مسايرا لفكرة علمية جديدة لمجرد إثبات قدرة الدين على استيعاب أفكار علمية قد تبدو متعارضة مع ظاهر الرواية الدينية. بل هو يقبل بالفكرة الجديدة في حدود اتفاقها مع إعمال العقل. وإعمال العقل هذا هو ما جعله يشرط موقفه من تلك النظرية بهذا التحفظ الهام، فهو يقر بأن: ''كل ما جاء في مذهب

(٤٠) خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص ١٦١.

الطبيعيين ... لا يضر التسليم به، [بما في ذلك] أن ... ظهور الأحياء نتيجة طبيعية لقوى طبيعية''. ولكنه يتحفظ على هذه النتيجة لا باعتراض ديني بل بحجة عقلية فيضيف: ''لا يضر التسليم [بذلك] نعم ... إن أمكنهم إثبات التوالد الذاتي''. فإثبات ظهور الحياة تلقائيا بالتوالد الذاتي – أو بالظهور الطبيعي للحياة – هو الكفيل بأن يجعل ''لأقوالهم معنى ولمذهبهم مستندا''. وفي انتظار هذا الإثبات، لا يضيره أن يوافق على مذهب النشوء والارتقاء ''وإن خالفتُه وخالفتُ أنصاره في مسألة "نسمة الحياة" [أي أصل الحياة] التي أوجدها الخالق سبحانه وتعالى''(٤١).

ويصف إيمانه بعقل الإنسان فيقول: ''الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون ... ولسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة ... فيرى ما كان من التصورات مستحيلا قد صار ممكنا ... وهل يبقى مستحيلا إيجاد مطية توصله [أي الإنسان] للقمر أو الأجرام الأخرى؟ وما يدرينا بعد ذلك ما يأتيه الإنسان في مستقبل الزمان إذا ما هو ثابر على هذا السير لكشف السر بعد السر من مجموع أسرار الطبيعة''(٤٢).

ولعل ذلك الانفتاح العقلي غير المألوف لدى عالم دين في ذلك العصر هو ما جعل الفيلسوف الفرنسي ''أرنست رينان''، الذي كان قد اِتَهَمَ الإسلام بالعداء للعلم والفلسفة، يقول عنه: ''قلما استطاع أحدٌ أن يؤثر في نفسي بمثل ما أثر هو. ... إن الشيخ جمال الدين ... متحرر مما علق بالإسلام من أوهام وخرافات. ... لقد خُيل إليَّ، من حرية فكره ونبالة شيمه وصراحته، وأنا أتحدث إليه، أنني أرى، وجها لوجه، أحدَ من عرفتهم من القدماء، وأنني أشهد ابن سينا أو ابن رشد''(٤٣).

---

(٤١) الأعمال الكاملة ص ٢٥٠ – ص ٢٥٢.

(٤٢) المرجع السابق، ص ٢٦٤ – ص ٢٦٥.

(٤٣) جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، ص ٧١.

وكان جمال الدين يدرك أن إعلاءه من مكانة العقل ''الحكم للعقل والعلم''(٤٤) قد يجلب عليه سخط التقليديين. ذلك أن ''العقل لا يوافق الجماهير، والعلم – على ما به من جمال – لا يرضي الإنسانية [جميعها] كل الإرضاء''. ولذا يخاطب المصلح فيقول: ''ستصادف من أهل الجمود عنتا وتخرصا وقلبا للحقائق. فلا تبال بهم، فما خلا الكون منهم يوما ليخلو زمنك، ولا نجا منهم مخلص لتنجو أنت''(٤٥).

ولعله كان يشجع، وهو يخاطب نفسه، كل مفكر ثوري آخر عندما قال: ''أيها الدرويش الفاني: ممَ تخشى؟ اذهب وشأنك، ولا تخف من السلطان ولا تخش الشيطان. كن فيلسوفا ترى العالم ألعوبة، ولا تكن صبيا هلوعا''.

وينوه بأن سبب الحروب هو عدم التعويل على العقل وعدم انتشار العلم فيقول: ''إن عدم إجابة الأمم لداعي الحرب واتفاقها على تحكيم العقل والعدل فيما فيه يختلفون، هو الذي يكفي البشر شر الحروب والقتال ويجعل الخلق في سلام دائم وهناء مقيم ... لأن أعظم ما يبعث على الأمل في إبطال الحروب إذا ارتقى العالم الإنساني في حقيقة العلم وعم [العلم] طبقاته. إنك لو أخذت اليوم عموم عساكر بريطانيا وتخيلتهم حقيقة مثل نيوتن وداروين، وفرنسا مثل باستير، وأمثالهم من باقي الأمم، فهل يقفون صفوفا للاقتتال؟ لا أظن، ولا تظنون ذلك، ولا هم يفعلون''(٤٦).

فهو يرى أن العلم لا ينفصل عن كيفية استخدامه: ''إن العلم الصحيح ... هو العلم الذي به ينتهي الإنسان عن الفساد في الأرض وسفك الدماء''(٤٧).

وبهذا الانفتاح العقلي نفسه، يُسلط جمال الدين الضوء على وحدة الأديان، نبذاً للطائفية وتأكيداً للمساواة وتعزيزاً للرابطة الوطنية، فيقول: ''إن الأديان الثلاثة: الموسوية والعيسوية والمحمدية على تمام

(٤٤) خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص ٩٥.
(٤٥) المرجع السابق، ص ٢٠.
(٤٦) الأعمال الكاملة، ص ٤٣٥.
(٤٧) المرجع السابق، ص ٤٣٣.

الاتفاق في المبدأ والغاية. ... وعلى هذا لاح لي بارق أمل كبير أن تتحد أهل الأديان الثلاثة مثل ما اتحدت الأديان في جوهرها وأصلها وغايتها، وأن بهذا الاتحاد يكون البشر قد خطوا نحو السلام خطوة كبيرة في هذه الحياة القصيرة ... ولكن لما عَلِمتُ أن دون اتحاد أهل الأديان تلك الهوات العميقة وأولئك المرازبة الذين جعلوا كل فرقة بمنزلة "حانوت" ... عَلِمتُ أن رجلا يجسر على مقاومة التفرقة ونبذ الاختلاف وإنارة أفكار الخلق بلزوم الائتلاف، رجوعا إلى أصل الدين الحق، فذلك الرجل ... يكون عندهم قاطع أرزاق المتاجرين في الدين، ... و[يكون] في عرفهم: الكافر، الجاحد، المارق المخردق، المهرتق، المفرق''(٤٨).

كرس جمال الدين حياته كلها لمكافحة الجمود والاستبداد والاستعمار. ينتقل من بلد إلى منفى، ومن مجمع علم إلى حزب سري، ومن نصح الحكام إلى حشد الثوار، ومن إصدار الصحف إلى إلقاء الخطب، ومن نشر الكتب إلى عقد الاجتماعات. ولئن كان جمال الدين لن يَشْغَلَ، على عكس سلفه رفاعة أو خلفه محمد عبده، مناصب رسمية ينشئ فيها مؤسسات أو ينفذ فيها إصلاحات، فإنه ما برح يبث في كل أعماله هذه روحا رسالية تنفض جمود التقليد والخمول وتدعو إلى إعمال العقل ونشدان الحرية.

وسينتقل قبس من هذه الروح إلى تلميذه محمد عبده الذي سيقول في ذلك: ''إن والدي أعطاني حياة يشاركني فيها أخواي علي ومحروس، والسيد جمال الدين الأفغاني أعطاني حياة أشارك بها محمدا وإبراهيم وموسى وعيسى والأولياء والقديسين'' فقد ''أوتيت من لدنه حكمة أُقَلِّبُ بها القلوب وأُعَقِّلُ العقول''.

وسيكون هذا التعويل على العقل ومنهج التأويل من الركائز الأساسية للتجديد الديني لدى محمد عبده الذي سيدعو إلى: ''تحرير العقل من قيد التقليد ... والنظر إلى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها على الحقيقة''.

(٤٨) الأعمال الكاملة، ص ٢٩٤ – ص ٢٩٥.

ويحدد محمد عبده مكانة الدين في ضوء العقل فيقول: ''فلا يجوز أن يقام الدين حاجزا بين الأرواح وبين ما ميزها الله به ... بل يجب أن يكون الدين باعثا لها على طلب العرفان، مطالبا لها باحترام البرهان، فارضا عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم''. غير أنه يضيف تحفظا هاما فيقول: ''ولكن مع التزام القصد والوقوف في سلامة الاعتقاد عند الحد''(٤٩).

وسيظل هذا التحفظ، المتمثل في إعمال العقل والتأويل مع ''عدم تجاوز الحد''، ماثلا دوما في منهج محمد عبده: ''دَاوِم على قراءة القرآن وتفهم أوامره ونواهيه ومواعظه وعبره ... وحاذر النظر إلى وجوه التفاسير إلا لفهم مفرد غاب عنك مراد العرب منه، أو ارتباط مفرد بآخر خفي عليك متصله''(٥٠).

ولذا فقد واجه في آن واحد كلا من التقليديين والعصريين: ''وقد خالفتُ في الدعوة إليه [أي إلى الإصلاح الديني] رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون العصر ومن هو في ناحيتهم''(٥١).

ومما يبين موقفه من نهج الجمود الذي كان سائدا آنذاك في الأزهر ذلك الحوار المعبر الذي دار بينه وبين الشيخ البحيري في اجتماع عقده مجلس إدارة الأزهر ليناقش فيه تعليم الطلاب، حيث يقول له الشيخ البحيري:

''– إننا نعلمهم كما تعلمنا

– وهذا هو الذي أخاف منه

– ألم تتعلم أنت في الأزهر؟ وقد بلغتَ ما بلغتَ من مراقي العلم وصرتَ فيه العلم الفرد؟

---

(٤٩) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الجزء الثالث، ص ٤٢٢ – ص ٤٢٣.

(٥٠) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٥٨٩.

(٥١) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ٣١٨.

– إن كان لي حظ من العلم الصحيح، الذي تذكر، فإنني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر، وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريده له من النظافة''(٥٢). فالأزهر كان لا يزال يرفض آنذاك إدخال بعض علوم العصر في مناهجه، ومنها المنطق والحساب والتاريخ والجغرافيا.

وهذا ما سيجعله يقول: ''إذا يئست من إصلاح الأزهر، فإنني أنتقي عشرة من طلبة العلم، وأجعل لهم مكانا عندي في عين شمس، أربيهم فيه تربية صوفية مع إكمال تعليمهم ... ليكونوا خلفا لي في خدمة الإسلام. ذلك أنني لا أيأس من الإصلاح الإسلامي. بل أترك الحكومة، ثم أؤلف كتابا في بيان حقيقة الأزهر، أمثل [أي أشرح] فيه أخلاق أهله وعقولهم ومبلغ علومهم وتأثيرهم في الوجود ... حتى يعلم المسلمون وغيرهم حقيقة هذا المكان التي يجهلها الناس حتى من أهله''(٥٣). ذلك أن ''بقاء الأزهر متداعيا على حاله، في هذا العصر، محال. فهو إما أن يعمر وإما أن يتم خرابه''(٥٤).

كان نهج محمد عبده يقوم إذن على تغليب العقل على النقل عند تعارضهما، مع اللجوء إلى التأويل عند الحاجة إلى التوفيق بينهما. وهو لئن كان ينظر إلى القرآن على أنه: ''معجزة عُرضت على العقل ... وأطلقت له حق النظر في أنحائها'' ٢٨١/٣، فإنه ينوه بأن القرآن ''يذكر ... آثار الله في الأكوان تحريكا للعبرة، وتذكيرا بالنعمة، وحفزا للفكرة، لا تقريرا لقواعد الطبيعة، ولا إلزاما باعتقاد خاص في الخليقة''(٥٥).

(٥٢) المرجع السابق، الجزء الثالث، ص ١٧٨ ص ١٧٩.

(٥٣) محمد عمارة، الإمام محمد عبده ص ٥٧.

(٥٤) الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص ٥٣١ – ص ٥٣٢.

(٥٥) المرجع السابق، الجزء الرابع، ص ٢٧٩.

فالقرآن عنده: ''كتاب هداية ووعظ ... ولذلك فإن التفسير الذي نطلبه هو: فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا والآخرة، فإن هذا هو المقصود الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث تابع له، أو وسيلة لتحصيله''(٥٦).

''فليس في القرآن شيء من التاريخ، من حيث هو قصص وأخبار للأمم أو البلاد لمعرفة أحوالها. وإنما هي الآيات والعبر تُجلب في سياق [سرد] الوقائع [التي تحدث] بين الرسل وأقوامهم لبيان سنن الله تعالى فيهم ...فليس القرآن تاريخا ولا قصصا وإنما هو هداية وموعظة ... إن محاولة جعل قصص القرآن ككتب التاريخ ... إضاعة لمقصوده وحكمته ... إن القصص جاءت في القرآن لأجل الموعظة والاعتبار لا لبيان التاريخ ولا للحمل على الاعتقاد بجزئيات الإخبار عن الغابرين ... وقد يأتي في الحكاية بالتعبيرات المستعملة عند المخاطَبين أو المحكي عنهم وإن لم تكن صحيحة هي نفسها كقوله ... (بلغ مطلع الشمس)''(٥٧).

ويسهب في شرح فكرته فيضيف: ''فليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمي الصناعات. فليس مما جاءوا له تعليم التاريخ، ولا تفصيل ما يحتويه عالم الكواكب، ولا بيان ما اختلف من حركاتها، ولا ما استكن من طبقات الأرض، ولا مقادير الطول فيها والعرض ولا ما تحتاج إليه النباتات في نموها، ولا ما تفتقر إليه الحيوانات في بقاء أشخاصها وأنواعها، وغير ذلك مما وُضعت له العلوم وتسابقت في الوصول إلى دقائقه الفهوم ... أما ما ورد في كلام الأنبياء من الإشارة إلى شيء مما ذكرنا في أحوال الأفلاك أو هيئة الأرض فإنما يُقصد منه النظر إلى ما فيه من ... حكمة مُبدعِه، أو توجيه الفكر إلى ... إدراك أسراره وبدائعه''(٥٨).

---

(٥٦) المرجع السابق، ص ٦٨٩ – ص ٦٩٠.

(٥٧) المرجع السابق، ص ٢٥٣.

(٥٨) الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص ٤٢٢.

وهذا التعويل على العقل في فهم النص الديني يقود محمد عبده للنظر النقدي إلى ما يصنف ضمن الأحاديث النبوية: ''ما قيمة سندٍ لا أعرف بنفسي رجاله ولا أحوالهم ولا مكانهم من الثقة والضبط؟ وإنما هي أسماء تتلقفها المشايخ بأوصاف نقلدهم فيها، لا سبيل لنا إلى البحث فيما يقولون''(٥٩). ذلك أن: ''ثقة الناقل بمن نَقل عنه حالة خاصة به، لا يمكن لغيره أن يشعر بها حتى يكون له مع المنقول عنه في الحال مثل ما للناقل معه، فلا بد أن يكون عارفا بأحواله وأخلاقه ودخائل نفسه ونحو ذلك مما يطول شرحه، ويحصل الثقة للنفس بما يقول القائل''(٦٠).

وما زال هذا الكلام محتفظا بكل صلاحيته اليوم. ففكرة أن الوظيفة الرئيسية للنص الديني هي الهداية والعبرة وإرشاد الناس لسبيل السعادة، تفسح مجالا واسعا أمام المصلحين الاجتماعيين والسياسيين. وستكتسب هذه الفكرة كل وزنها وأهميتها، كما ستكشف عن حدود صلاحيتها في التطبيق العملي، عند تناول قضايا بعينها على أيدي بعض من أعقبه من المفكرين. وذلك مثلا عند تناول قاسم أمين لقضية تحرير المرأة، أو على عبد الرازق لقضية نظام الحكم، أو عند تعرض طه حسين أو محمد أحمد خلف الله لمسألة المضمون التاريخي الفعلي للنص الديني. ولن يكون معارضو هؤلاء المجددين بمخطئين عندما يلمحون وراء طرق هؤلاء المستجدة في التفكير تأثرهم بمنهج محمد عبده في النظر إلى النص الديني. وهم في الحقيقة لا يلمحون إلا الفكرة الجوهرية الثابتة لدى رواد النهضة: الوقوف على أسس التقدم ثم التماس ركائز لها من التراث الديني، أو بيان عدم تعارضها مع أكثر الجوانب إشراقا في التراث الديني.

---

(٥٩) المرجع السابق، ص ١٩٨.

(٦٠) الأعمال الكاملة، الجزء الرابع، ص ٦٨ – ص ٦٩.

وناصَر محمد عبده أيضا قضية تحرر المرأة، حتى قيل إنه ساعد قاسم أمين في صياغة الجزء المتعلق بالأحكام الشرعية من كتابه ''تحرير المرأة''، إن لم يكن هو الذي كتبه أصلا. ونجد هنا نفس المنهج: خدمة قضية النهضة بالتماس ركائز دينية تؤيدها.

ويتذكر ''راجي'' أن ما يلفت نظره، كلما قرأ ذلك الكتاب، أو كتاب قاسم أمين الآخر ''المرأة الجديدة''، ليس مجرد تصدي قاسم لظاهرة الحجاب – الذي يرادف النقاب بمصطلحات اليوم – وللدعوة إلى قرار المرأة في بيتها، أو دعوته إلى تقييد الطلاق وتعدد الزوجات. ما يلفت نظره لدى قاسم أمين هو منهجه الاجتماعي في رصد الواقع، وبصيرته في اقتراح الحلول لإنهاضه. ولا شك في أن قاسم أمين كان جديرا بأن يؤدي دورا أهم في فكر النهضة لو قدر أن يمتد به العمر، فقد رحل وعمره لا يتجاوز ٤٥ عاما.

لم يكن قاسم أمين، ولا محمد عبده بالتالي، يدعوان إلى السفور بالمعنى الحديث. يقول قاسم: ''إن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها دون بحث ولا مناقشة. ولكننا لا نجد نصا في الشريعة يوجب الحجاب [أي النقاب] على هذه الطريقة المعهودة. وإنما هي عادة عرضت عليهم من مخالطة بعض الأمم، فاستحسنوها وأخذوا بها وبالغوا فيها وألبسوها لباس الدين والدين براء منها''(٦١).

''ربما يتوهم ناظر أنني أرى الآن رفع الحجاب [بمعناه الأصلي]، لكن الحقيقة غير ذلك. فإنني لا أزال أدافع عن الحجاب وأعتبره أصلا من أصول الآداب التي يلزم التمسك بها. غير أنني أطلب أن يكون [الحجاب] منطبقا على ما جاء في الشريعة الإسلامية. وهو على ما في تلك الشريعة يخالف ما تعرفه الناس عندنا [أي النقاب] لما عَرَض عليهم من حب المغالاة في الاحتياط والمبالغة فيما يظنونه عملا بالأحكام، حتى تجاوزوا حدود الشريعة وأضروا بمنافع الأمة.''

(٦١) الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، ص ٤٥.

وعلى الرغم من أن قاسم أمين لم يكن يصبو لأكثر من الرجوع إلى صحيح الشرع كما يراه ويراه مفتي الديار محمد عبده، فإن كثيرين هبوا يهاجمونه، وذاعت آنذاك قصيدة للشاعر أحمد محرم تقول:

أَغَـرَّك يا أسمـاءُ ما ظَنَ قاسـمُ أقيمـي وراء الخـدرِ فالمـرءُ واهـم

قاسمُ لا تقذف بجيشك تبتغي بقـومِـك والإسـلامِ مـا الله عـالـم

أسائل نفسي إذ دلفتَ تريدها أأنت من البانـين أم أنت هـادم

نبـذتَ إلينـا بالكتـاب كـأنمـا صحائفه مما حملـن ملاحـم

ففي كل سطر حتف مفاجئ وفي كل حرف منه جيش مهاجم

أو قول مصطفى صادق الرافعي مخاطبا للمرأة مدافعا عن قرارها في البيت وساخرا من المساواة:

فحَسبُكِ نبلاً قالة الناس انجبت وحَسبُكِ فخراً أن يَصونَكِ باب

دَعي عنك قوما زاحمتهم نساؤهم فكانوا كما حف الشـراب ذئاب

تساووا فهـذا بينهـم مثـل هـذه وسيـان معـنىً يـافـعٌ وكعـاب

وما عجبي أن النسـاء ترجلـت ولكـن تأنيـث الرجـال عجـاب

بل وهاجم الكتابَ حتى مصطفى كامل وسَخَّر لهذا الهجوم جريدته المؤيد، متوجسا من أن يكون وراء تلك الدعوة يد الإنجليز.

نعم. هذا ما أثارته تلك الدعوة الإصلاحية التي قد تبدو اليوم شديدة البراءة، حتى كتب حافظ إبراهيم منتقدا هذا الجمود فقال:

فلو خَطَرت في مصر حواءُ أمُنا يلــوح مـحيــاهـا لنـا ونـراقبـــه

وفي يدها العذراءُ يُسفر وجهها تصافـح منـا مـن ترى وتخـاطبـه

وخلفها موسى وعيسى وأحمـد وجيش من الأملاك ماجت مواكبه

وقالـوا لنـا رفـعَ النقاب محلل لقـلـنــا صحيـح ولكـن نجـانبـه

ويربط قاسم أمين بين حالة المرأة والحالة السياسية فيقول: ''في البلاد الشرقية، تَجَدَ [أن] المرأةَ في رق الرجل والرجلَ في رق الحاكم ، فهو ظالم في بيته مظلوم إذا خرج منه. ثم انظر إلى البلاد الأورباوية، تجد أن حكوماتها مؤسسة على الحرية واحترام الحقوق الشخصية، فارتفع شأن النساء فيها إلى درجة عالية من الاعتبار وحرية الفكر والعمل''.

ويربط قاسم بين حالة المرأة، وبالتالي المجتمع، وبين عدم تعليم المرأة وعدم تأهلها لكسب الرزق: ''إن الرجل لما كان مسؤولا عن كل شيء استأثر بالحق في التمتع بكل حق، ولم يبق للمرأة حظ في نظره إلا كما يكون لحيوان لطيف يوفيه صاحبه ما يكفيه من لوازمه تفضلا منه، على أن يتسلى به''.

فما تحرر المرأة من الجهل والبطالة والتبعية الاقتصادية إلا وسيلة لنيل المجتمع كله حريته. تلك الحرية التي قال عنها: ''الحرية الحقيقية تحتمل إبداء كل رأي ونشر كل مذهب وترويج كل فكر ... فكم من الزمن يمر علينا قبل أن نبلغ هذه الدرجة من الحرية؟''

كان تحرير المرأة إذن قضية شغلت المجتمع بأسره وكانت عنصرا من العناصر التي اهتم بها رواد النهضة جميعا.

وكان لا بد لمحمد عبده من أن يتناول، إبان نشاطه السياسي، عددا من القضايا الهامة مثل الموقف من دولة الخلافة، ومسألة نظام الحكم، ثم قضية القومية الوطنية والمواطنة.

عن دولة الخلافة يقول: ''إن الأتراك ظلم. وقد تركوا في بلادنا من آثار السوء ما لا تزال قلوبنا تضرب منه ضربان الجرح. فلسنا نريد رجعهم، ولسنا نريد أن نعود إلى معرفتهم. وكفى الأتراك ما لهم من حقوق الفرمانات. فعليهم أن يقفوا عند هذا الحد لا يتعدوه''(٦٢).

ويسهم الشيخ في إنشاء الحزب الوطني الذي سيرفع شعار ''مصر للمصريين''، أي ليست للأتراك أو للأجانب. ويصوغ برنامج الحزب فيقول فيه: ''الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني. فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية''.

ويركز على قضية المواطنة فيقول: ''كل عارف بحقيقة الدين الإسلامي ... أوسع نظرا في الأمور وأطهر قلبا من التعصب الجاهلي وأقرب إلى الألفة مع أبناء الملل المختلفة وأسبق الناس إلى ترقية المعاملة بين البشر ... إن القرآن، وهو منبع الدين، يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب حتى يظن المتأمل فيه أنهم منهم، لا يختلفون عنهم إلا في بعض أحكام قليلة''(٦٣).

ويتناول طبيعة الدولة في الإسلام فيقول: ''ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر. وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم''.

''أصل من أصول الإسلام ... قلب السلطة الدينية واقتلاعها من جذورها والاتيان عليها من أساسها. هَدَمَ الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسمٌ ولا رسم. لم يَدَع الإسلام لأحدٍ بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. على أن الرسول عليه

(٦٢) الأعمال الكاملة، الجزء الأول، ص ٣٩٣.

(٦٣) الأعمال الكاملة، الجزء الرابع، ص ٦١٤.

السلام كان مبلغا ومذكرا، لا مهيمنا ولا مسيطرا ... وليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر، مهما انحطت منزلته فيه، إلا حق النصيحة والإرشاد ... فالمسلمون ... أمة تدعو إلى الخير، وهم المراقبون عليها، يردونها إلى السبيل السوي إذا انحرفت عنه. وتلك الأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار. ولا يجوز لها ولا لأحد من الناس أن يتتبع عورة أحد. ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد. وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد إلا عن كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف. وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم ... فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه'' (ج٣/٢٨٥-٦). ''ولم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك ويحرم الأمراء ويقرر الضرائب على الممالك ويضع لها القوانين الإلهية''[٦٤].

فالحاكم هو ''حاكم مدني من جميع الوجوه'' ''ولكن الإسلام دين وشرع. فقد وضع حدودا ورسم حقوقا. وليس كلُ مُعْتَقِدٍ ... بحُكمٍ [شرعي] يجري عليه في عمله. فقد يغلب الهوى وتتحكم الشهوة، فيُغْمَط الحق ويتعدى المعتدي الحد. فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وُجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير. فلا بد أن تكون في واحد هو السلطان أو الخليفة ... والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه''[٦٥]

---

(٦٤) الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص ٢٣٣.

(٦٥) المرجع السابق، ص ٢٨٧.

''ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج "ثيوكراتيك"، أي سلطان إلهي. فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى الإيمان. فليس للمؤمن ما دام مؤمنا أن يخالفه، وإن اعتقد أنه عدو لدين الله، وشهدت أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه، لأن عمل صاحب السلطان الديني وقوله ... هما دين وشرع''(٦٦).

''يقولون: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني، أفلا يكون للقاضي أو للمفتي أو لشيخ الإسلام؟ وأقول: إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام. وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قدرها الشرع الإسلامي. ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريقة نظره''(٦٧).

ويتناول نظام الحكم فيقول: ''إن القيام على الحكومات الاستبدادية وتقييد سلطتها وإلزامها الشورى والمساواة بين الرعية، إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا إذا فشا فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة وصار لهم رأي عام''(٦٨).

غير أنه رأى، خاصة بعد هزيمة الثورة العرابية واحتلال مصر، أن تلك مهمة طويلة الأمد: ''لا بد من قرون تُبث فيها العلوم وتهذب العقول وتذلل الشهوات الخصوصية وتوسع الأفكار الكلية حتي ينشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي، فعند ذلك يَحسُن لها ما يحسن لأمريكا ... ولكن أرباب الأفكار

(٦٦) المرجع السابق، ص ٢٨٧ – ص ٢٨٨.

(٦٧) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

(٦٨) الأعمال الكاملة، الجزء الأول، ص ٣١٦ – ص ٣١٧.

منا يرومون أن تكون بلادنا، وهي هي، كبلاد أوروبا، وهي هي ... فمن يريد خير البلاد فلا يسعى إلا في إتقان التربية. وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه''[٦٩].

وسيعود كلام محمد عبده عن علاقة الدين بالدولة ليحتل مكانة مركزية في الجدال الذي ثار بشأن هذه المسألة مع صدور كتاب علي عبد الرازق ''الإسلام وأصول الحكم''، ثم مع ظهور الإسلام السياسي وفكرته عن الدولة ورد العلمانيين على ذلك.

• • •

سمع ''راجي'' طرقا خفيفا على الباب فأدرك أن ''محب'' قد جاء، فهو لا يرن جرس شقته أبداً. قال له ذات مرة إن ذلك الرنين الحاد يقتحم السكون النسبي للمكان الذي تلاحظه ما أن تألف طنين الأصوات المختلطة الآتية من الخارج فلا تكاد تلتفت إليها.

كان ''محب'' ينتظر أن يسمع من صديقه رأيه في رسالته الأخيرة عن الغرب. ولكنه وجده مستغرقا في قراءاته عن بدايات ''نهضتنا''. هل لدينا تصور محدد لما نقصده حقا بتلك الكلمة، أم أنها تظل إشارة غامضة إلى هدف مبهم لا نزال نتحايل على تحقيقه، ولا يزال يراوغنا؟

- سأعطيك ورقة بملاحظاتي على رسالتك، ولكن دعنا نرى اليوم كيف يمكننا أن ننظر إلى قصة ''نهضتنا'' نحن بطريقة تساعدنا على فهم المنطق الداخلي لقضاياها ومعضلاتها، على غرار ما فعلناه مع حداثة الغرب. كنت غارقا قبل مجيئك في تصفح كتب رفاعة والأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين. وقبل أن تدقَ الباب، انغمستُ مرة أخرى في قراءة كتاب علي عبد الرازق مستعيدا أجواء الجدال المحتدم الذي أثاره، وربما لا يزال.
- نعم. ربما كنا بحاجة لأن ننظر – بعد مرور ما يزيد على قرنين – من أين بدأنا وإلى أين وصلنا ...

(٦٩) المرجع السابق، ص ٢٩٨ – ص ٢٩٩.

- لكن ما يعنيني بالدرجة الأولى يا ''محب'' هو أن ندرك مغزى أحداث هذه النهضة ووقائعها. لماذا طرحنا قضايا بعينها دون أخرى، مثلا؟ وهل حُسمت تلك القضايا على مدى تلك المسيرة الطويلة، أم ترانا لا نزال نعاود طرحها بطرق لا تفتأ تكرر نفسها بأشكال متجددة؟ فإن كان هذا هو واقع الحال، كما أتصور، فهل ثمة أمل في أن نطرح إشكالية النهضة بطريقة جديدة تسمح أخيرا بحلها؟
- أتصور يا ''راجي'' أن ما استخلصناه من استعراض تجربة الغرب يمكن أن يفيدنا في تناول قضية ''النهضة'' عندنا ...
- كانت الحداثة تعني، إذن، في جانب منها على الأقل، تحقيق التمايز بين العقل والاعتقاد، ثم تمايز الفرد عن المجموع ...
- نعم، فالاعتقاد يعني – بحكم لفظه ذاته – أمرا لا سبيل لإثباته. وعليه، فإنك تأخذه هكذا على علاته وتسلم به تسليما. لكن العقل لا يقنع أبدا بالتسليم. فسعيه إما أن يرتاح إلى برهان ودليل وإما أن يظل يتقلب في الشك والارتياب ...
- التناقض إذن متأصل بين العقل والاعتقاد ...
- نعم، وليس هذا أمرا ينطبق على غرب دون شرق، تلك مسألة تتعلق بالمعرفة أساسا. فأنت لا تستطيع أن تثبت قضايا الاعتقاد عقلا ...
- لا بالعقل الخالص ولا بالعقل العملي، كما رأينا ...
- ولا تستطيع أيضا أن تنفيها عن طريق العقل، حتى وإن طَرحتَ بشأنها الشكوك والريب. وفي غمار التمايز الإيجابي عن المطلق الاعتقادي الذي لا سبيل للاستدلال عليه بالعقل، حدث أيضا تمايز – سلبي هذه المرة – عن المطلق الذي تستطيع أن تختبره بشكل تجريبي مباشر، أقصد عن الوجود الواعي، الذي نطلق عليه أحيانا – بهذا المعنى – اسم المطلق العياني. فسادت الرؤية المادية للعالم التي اقترنت حتما، على الأقل في صفوف قطاع واسع، بالعدمية والنفعية والعبثية ...

- ذلك هو إذن درس الحداثة الرئيسي ...
- وألا يشكل ذلك مدخلا معقولا لتناول قضية ''نهضتنا'' هنا؟ أقصد بتتبع كيف طرحت مسألة تمايز العقل عن الاعتقاد هذه ...
- لكن ألا يعد ذلك اسقاطا لمقولات طرحت في سياق تاريخي مختلف على واقعنا نحن؟
- لا أعتقد أننا نسقط هنا يا ''راجي'' مقولات مستعارة من السياق التاريخي الغربي، لأننا احتكمنا في تقييم ذلك السياق نفسه إلى معايير معرفية عامة – وبالتالي عابرة للثقافات – مستمدة من تجربة الوجود وما تدل عليه، مما أتاح لنا أن نتبين ما ينطوي عليه تمايزه هو ذاته من جانب سلبي. وتلك المعايير المعرفية العابرة للثقافات هي ما سنعول عليه ...
- دعنا إذن نتقصى ما حدث عندنا من هذا المنظور ...
- ولكن دعنا نسوق أولا يا ''راجي'' هذه الملاحظة العرضية: لم يكن اللجوء إلى العقل، في الغرب، اختيارا تحدوه رغبة متأصلة في معاداة الدين أصلا. بل لعل العكس هو الصحيح. فقد كان، كما تتذكر، مسيرة سعى فيها العقل إلى إنقاذ الدين ما وسعه السعي، ولكنه اضطر أخيرا إلى التسليم بعجزه عن ذلك. وكان هذا استنتاجا مؤلما. ألا ترى كيف حاول ديكارت إثبات وجود الله عن طريق العقل الخالص، ثم كانط عن طريق العقل العملي؟ ليست هذه بنتيجة يصل إليها الإنسان بخفة أو سهولة ...
- وما الذي حال دون الغرب واكتشاف المطلق العياني؟
- أنه لم يستخدم الأداة المناسبة لذلك! لقد كان عليه أن يستخدم أداة فوق عقلية. وهذه الأداة فوق العقلية لا تنفي العقل أو تنحيه جانبا، بل هي تتضمنه في تكوين أرقى ...
- هل نستطيع أن نضرب مثلا على ذلك؟
- إذا أردت أن تدرس الجسم الحي، فيمكنك، مثلا، أن تنطلق من الذرة أو من الجزيء أو من الخلية. وعلى الرغم من أن لكل من هذه العناصر دوره الهام في فهم الخلية، فإن خاصية الحياة لا تظهر إلا

ابتداء من مستوى الخلية، وعليه فإنك تأخذها مدخلا لدراسة الجسم الحي، أو ظاهرة الحياة. ونلاحظ هنا أن كل مستوى لا ينفي المستوى السابق له، بل يحتويه في تركيب أرقى. ويصدق الشيء نفسه عند تناول المطلق أو الله .أنت لا تستطيع أن تعرفه لا بعين الحس ولا بعين العقل، وإنما تعرفه بعين الوجود الواعي أو الحضور. الحضور هو هذه الأداة فوق الحسية وفوق العقلية التي لا تنفي الحس ولا العقل بل تتضمنهما في تركيب أعلى. ولكن إذا كان المستوى الأعلى يتضمن ما هو أدنى منه – أي إذا كان الجزيء يتضمن الذرة وإذا كان الحضور يتضمن الحس والعقل – فإن العكس ليس صحيحا، فلا الذرة تتضمن الجزيء ولا الجزيء يتضمن الخلية. وبالمثل فلا الحس يتضمن العقل ولا العقل يتضمن الحضور. ولذلك لا يستطيع العقل أن يرى الله. فهو ليس الأداة المناسبة لمعرفته. مثلما لا يعد الجزيء مثلا الأداة المناسبة لمعرفة ظاهرة الحياة. فأنت عندما تتحدث عن أداة فوق عقلية فإنك تتحدث عن شيء يتضمن العقل في تركيب أرقى. ولا يعني هذا، بطبيعة الحال، أن الذرة أو الجزيء ليس لهما مكانهما في معرفة الجسم الحي، بل يعني أن المستوى الأصلح لدراسة ظاهرة الحياة، تبدأ بالمستوى الذي تظهر فيه الحياة، أي مستوى الخلية. ولا يعني بدؤك بمستوى الخلية أن هذا المستوى يتجاهل الجزيء إنما هو يحتويه في تركيب أرقى. ولا يعني أنك تعرف الله بالحضور أن هذا الحضور يتجاهل العقل إنما هو يحتويه في تركيب أرقى. وهذا بالطبع مجرد تشبيه توضيحي، وكل تشبيه له حدود صلاحية معينة. لكنك باختصار لن تستطيع رؤية الله بعين العقل، بل بعين الوجود الواعي حيث يرى الحضور ذاته بذاته ...

سكت ''محب'' برهة ثم أضاف:

- ولم يكن عدم استخدام هذه الأداة فوق العقلية يعزى إلى استنكاف أو عزوف بل يعزى، كما رأينا في مواضع عديدة من حديثنا، إلى هيمنة الوهم الوجودي الأساسي، الجهل بطبيعتنا الحقيقية، وتصور أننا لسنا سوى هذا الكيان البدني النفسي المستقل بوجوده عن الحضور الواعي الذي يظهر

فيه. سبب عدم استخدام هذه الأداة فوق العقلية هو عدم إدراك المفارقة الوجودية الأساسية: أنك المطلق المتجلي كنسبي. أنك مطلق من حيث هويتك وطبيعتك الحقيقية القائمة في الزمن السرمدي، وأنك نسبي من حيث تجليك ككيان بدني ذهني في الزمن المتتالي. الرؤية التقليدية لا ترى سوى النسبي، ويغيب عنها المطلق التجريبي العياني تماما. هذا هو سبب عدم استخدام تلك الأداة فوق العقلية ...

- دعنا الآن نحول أنظارنا صوب بلادنا منذ قرنين من الزمان ونرى كيف كانت نختبها على الأقل تفكر في قضايا الوجود. وقد لاحظت من قراءتي هذه لأعمال رواد نهضتنا الأوائل أنهم كانوا في محاولة اللحاق بالغرب ينظرون فيما ينبغي الأخذ به ثم يلتفتون إلى التراث فيستخرجون منه، أو يؤولونه أو يطوعونه، لما يتصورون أنه من أسباب النهضة. وكان لا بد أن ينطوي كل ذلك، في سياق سيطرة الغرب المتقدم، على قضايا تتصل بالهوية وبالدفاع عن التراث إزاء الوافدين أو التغريبيين من جهة، وبالذود عن محاولاتهم التوفيقية تلك إزاء التقليديين من جهة أخرى ...
- لكنهم لم يكونوا بمستطيعين أن يأخذوا من الغرب الموقف النقدي الحقيقي، لأن ذلك كان يفترض أن يأخذوا الموقف ذاته تقريبا من تراثهم هم ذاته أولا. والموقف النقدي الحقيقي لا يتم على أساس هوياتي سجالي بل على أساس معرفي، وكان هذا أمرا غائبا تماما، وربما لا يزال غائبا إلا لماماً ...
- لكن ألا ينطوي ذلك على تحميلهم بأكثر من المعقول؟ هل كنت تتصور أن تستيقظ النخبة التي نشأت في كنف فكر تحجر من فرط التكرار لتطرح أعمق أسئلة الوجود متخلية عن يقينها الاعتقادي ومتقصية أسئلة لا تعرف إلى أين ستقود الإجابات عنها؟
- حتى وإن لم تكن تلك النخبة بمستطيعة أن تفعل ذلك آنذاك، فإن هذا لن يلغي أسئلة الوجود التي تطالب بإجابة مقنعة. وتلك الإجابة لا يقدمها لا فكر مكرور ولا فكر وافد. إن قصة ما نسميه ''نهضتنا'' هو باختصار قصة تمايز لم يتحقق بين العقل والاعتقاد. قصة تمايز منقوص، كما سنرى ...

- لكن التمايز في الغرب لم يكن إيجابيا كله!
- نعم، لأنه لم يكن تمايزا عن المطلق الاعتقادي فحسب، بل أيضا عن المطلق العياني. كان التمايز في الغرب تمايزا شاردا، إذا جاز التعبير ...
- أي أننا إزاء تمايز منقوص في الداخل يواجه تمايزا شاردا في الخارج!
- نعم، أعتقد أن تلك العبارة الموجزة يمكن أن تلخص قصة ''نهضتنا'' وعلاقتنا بالغرب ...
- دعنا نعد مشروبينا إذن ثم نبدأ تلك الرحلة المثيرة ...

عادا بمشروبيهما واتخذا مجلسهما المعتاد على السطح، ثم بادر ''راجي'' صديقه قائلا:

- من الكتب المعبرة عن ذلك التمايز المنقوص عندنا، كتاب رفاعة ''المرشد الأمين للبنات والبنين'' الذي ساق فيه الحجة الوجودية التقليدية على وجود الله بصيغة تلقينية تماما خالية من أي حس نقدي.

تناول ''راجي'' الكتاب من مكتبته، وأخذ يقلب صفحاته حتى وقع على المقطع الذي يبحث عنه:

- ''ينبغي أن يبرز إلى النفس ضرغامُ العقل على جواد ... فيضربها بسيف الحق القاطع ... فيقول لهذه النفس اللوامة: "لم لا تطعين من خلقك وخلق كل شيء ...؟ فإن قالت النفس: "ما الدليل على ذلك؟" قيل لها: "أفانت خالقة أم مخلوقة؟" فإن قالت: "خالقة" عُرضت لها ذرة من خلق الله تعالى وقيل لها: "اخلقي مثل هذه الذرة، فضلا عن فيل أو جمل أو سماء أو أرض". فإن عجزت عن خلق ذرة ثَبُتَ أنها مخلوقة عاجزة مثل تلك الذرة وقامت عليها الحجة وعلى جميع المخلوقات لضعفهم وعجزهم، وثبت أن هناك شيئا هو خالقهم ومالكهم ومدبرهم، وهو الإله الواحد الموجود

القديم الباقي، وهو المريد القادر المتصف بصفات الكمال، وعلمه القديم في كل كلي وجزئي حاضر''(٧٠).

وضع ''راجي'' الكتاب جانبا، ثم قال:

- ورفاعة يسوق تلك الحجة كأنما هي نهاية المطاف والقول الفصل. ذلك إن أصغر طفل من هؤلاء البنين والبنات المقصودين بالكتاب يمكن أن يرد على هذه الحجة قائلا: لكن من الذي خلق الله؟ أما شخصٌ أكبر سنا فقد يقول: إن كان بالوسع تصور كائن لم يخلقه أحد، فلم لا يكون بالوسع تصور أن الكون بدوره لم يخلقه أحد؟ إننا لا نستطيع أن نعرف كيف وجد العالم، نعم. لكننا لا نستطيع أن نعرف أيضا كيف وجد الله، فلِمَ نتخذه هو نقطة البداية البديهية؟ ولِمَ نقنع بعدم معرفتنا كيف وجد الله، ولا نقنع بعدم معرفتنا كيف وجد العالم؟ إلى آخر مثل هذه الردود ...

سكت ''راجي'' برهة ثم استدرك قائلا:

- لكن الكتاب الأهم في هذا الشأن هو ''رسالة التوحيد'' للشيخ محمد عبده ...

وبينما أخذ ''راجي'' يبحث عن الكتاب في مكتبته، قال:

- وفي الجزء الأول، الأصغر والأهم، من ذلك الكتاب – وهو جزء يتراوح حجمه بين ٣٠ و ٤٠ صفحة، فيما أتذكر – يعرض محمد عبده رأيه التوليفي في مشكلات علم الكلام ومعضلاته التي تَواصل بحثُها على مدى ما يتراوح بين خمسة وسبعة قرون. أما الجزء الباقي والأكبر من الكتاب فهو دفاع خطابي تقليدي عن الإسلام. ربما لم يطرح محمد عبده في هذا الكتيب عرضا لتطور علم الكلام في علاقته بسياقه التاريخي وللحلول التي اقترحتها المتكلمون المختلفون لمعضلاته على امتداد

(٧٠) رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين، ص ٢٨.

تلك القرون الطويلة، ولكنه قدم، مع ذلك، ما يمكن أن نعتبره خلاصة موجزة لقضايا علم الكلام. خلاصة موجهة، على الأقل، للعقل المعاصر ...

- ومن هنا أهمية مناقشته!
- وربما احتجنا هنا أن نستذكر معا الظروف التاريخية التي نشأ فيها علم الكلام هذا، بل وأن نستذكر قبل ذلك موضوع علم الكلام ذاته، وسبب إطلاق هذا الاسم الغريب عليه!
- يقال إن هذا الاسم يصف الإنتاج الفكري لمن طرحوا ولمن تناولوا قضية ''كلام'' الله، أي القرآن، عندما أخذوا يدلون بدلوهم في الإجابة عن ذلك السؤال الشهير بشأن القرآن: أقديم هو أم مخلوق. ويقال أيضا إن إنتاجهم سمي بعلم الكلام لأنه كان أقرب لمنطق الفلاسفة، ''والمنطق والكلام مترادفان'' كما يقول الشهرستاني في الملل والنحل ...
- وقد تبدو قضية هل القرآن قديم أم محدث مخلوق، للوهلة الأولى، قضية مفتعلة إلى حد ما في نظر البعض، لكن المواقف الفكرية المختلفة التي أُتخذت بشأنها كانت في الواقع أقرب للتأصيل الفقهي لمواقف سياسية متعارضة. كان الخلاف الفكري محتدما احتدام الصراع السياسي، حتى عرفت تلك المعركة الفقهية السياسية باسم ''محنة'' خلق القرآن ...
- لكن تلك القضية كانت هامة أساسا لأنها تعد بمثابة البؤرة التي تجمعت فيها كل المعضلات الاعتقادية الأخرى: العدل والتوحيد، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب. أي أن علم الكلام بات، بفروعه واتجاهاته المختلفة، قريب الشبه بعلم اللاهوت المسيحي ...
- الذي كان يمارس تأثيره بلا ريب في دمشق عاصمة الخلافة آنذاك ...
- نعم، ومع مضي الزمن وتراكم الإضافات أصبح علم الكلام هو علم الإلهيات أو العقائد الإسلامية ...
- وكانت تلك المحنة، بلا ريب، من تداعيات الفتنة الكبرى التي انقسم المسلمون في أعقابها إلى سنة وشيعة، إلى خوارج ومرجئة، إلى معتزلة وأشعرية، إلى قدرية وجبرية. وتداخلت المصلحة السياسية

بالتأويل الفقهي. وتجلى ذلك التداخل بأوضح شكل في الموقف من الإمام الجائر، أهو مؤمن أم كافر أم في منزلة بين المنزلتين؟

- فمن المسائل الفقهية التي طرحت آنذاك مسألة قد تبدو أيضا مفتعلة بشكل ما، وهي: هل مرتكب الكبيرة كافر أم مؤمن؟
- ولكن المقصود بمرتكب الكبيرة كان بالطبع الإمام الجائر، أو تحديدا خلفاء بني أمية الذين قتلوا آل النبي وهدموا الكعبة ونبشوا القبور ومثلوا بالجثث. فهل هؤلاء حكام مؤمنون يجب طاعتهم، أم كافرون يجب الخروج عليهم؟ وهكذا أخذت الخلافات السياسية تتخفى تدريجيا خلف ستار نقاش فقهي لمسألة الإيمان والكفر: هل الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان دون العمل حيث ''لا تضر مع الإيمان معصية''، أم أن الإيمان هو ما وقر في القلب وصدقه العمل؟ وكان من الطبيعي أن يلجأ الأمويون وأنصارهم، وقسم من المرجئة – أي الذين أرجئوا الحكم على الحاكم المسلم الجائر بالإيمان أو الكفر ليوم القيامة – إلى الترويج لفكرة أن كل ما يحدث في العالم يخضع لإرادة الله ...
- وهكذا نشأ الجدال بين الجبر والاختيار، وفي خضم ذلك الجدال طرحت لزوما سائر مسائل الإلهيات: العدل والتوحيد، والوعد والوعيد، والخلق والحدوث، وما إلى ذلك. فكل تلك المسائل أوجه متعددة لقضية واحدة. وكانت قضية قدم القرآن أو حدوثه هي، كما قلنا، البؤرة التي تجمعت فيها كل تلك القضايا. فلو كان القرآن قديما، لكان معنى ذلك أن كل ما جاء به من روايات عن المعاصي والعقاب عليها، ما حدث بالفعل وما سيحدث لاحقا، كان معروفا ومقدرا بشكل مسبق وفقا لإرادة الله. ولكان معنى ذلك بالتالي أن الإنسان مجبر على فعل ما يفعل، فلا يكون هناك مبرر لعقابه ذلك العقاب المخيف أو لإثابته ذلك الثواب العميم. لو كان الله قديرا فإنه يصبح مصدر الفعل الوحيد في الكون. لا يحدث شيء عكس إرادته. فلماذا يعاقب إذن من خالف إرادته؟ فهل خالفها الذي خالفها خضوعاً لإرادة الله؟ وفي هذه الحالة، لا يعتبر عاصيا ويصبح

عقابه ظلما، فلا يصبح الله عادلا. أم هل خالفها مخالفةً لإرادة الله؟ وفي هذه الحالة، تكون هناك مشيئة معادلة على نحو ما لمشيئة الله. فلا يصبح الله قديرا، ولا يصبح هو مصدر المشيئة الوحيد، أي لا يصبح واحدا. أي أن المسألة تصبح – بذلك – اختيارا بين أن يكون الله قديرا لكنه ليس عادلا، أو أن يكون عادلا لكنه ليس واحدا ...

تمهل ''محب'' في حديثه ثم أضاف:

- أما من حيث العلم، فلما كان الله يعلم مسبقا ما سيحدث من خير وشر، فإن تركَه الشر يحدث مع معرفته به وقدرته على منعه، يعني أنه ليس خيرا رحيما. أما إذا كان الشر يحدث ويفاجأ الله به لم يكن عليما. أي أن المسألة تصبح – بذلك – اختيارا بين ألا يكون الله خيرا رحيما أو ألا يكون عليما ... هذا من حيث القدرة والعدل ...
- ولذلك عندما قال المعتزلة بحدوث القرآن كانوا يقررون أن الإنسان حر الإرادة ...
- أما مخالفوهم، كالحنابلة مثلا، فكانوا يقولون لو كان الإنسان حر الإرادة فكيف يكون هناك مصدر للفعل مضاد للمشيئة الإلهية؟ كيف يكون الله واحدا؟ كلا، فلما كان هناك مصدر واحد للمشيئة في الكون، فإن الإنسان مجبر مسير لا إرادة مستقلة له والقرآن إذن قديم يتضمن مشيئة الله المسطورة من الأزل في اللوح المحفوظ.
- وهنا يرد عليهم المعتزلة: لكن هذا يخالف العدل. فما معنى الوعد والوعيد لإنسان مجبر مسير، لا يد له فيما يفعل!
- وهنا تتقدم الأشعرية – باسم الوسطية التي يُنسب إليها الأزهر – بحل لفظي، كما جرت العادة كلما استعصت معضلة لاهوتية على الحل، لتقول إن الإنسان ليست له مشيئة بل له ''كسب''.
- أي أنهم استبدلوا لفظا بلفظ!

- وهو حل لم يُرض حتى الشيخ محمد عبده الذي وصفه بقوله: ''ومنهم من قال بالجبر وصرح به، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه''، أي بأن وصفه بصفة أخرى هي الكسب!
- وبذلك نعود إلى محمد عبده و ''رسالة التوحيد''. فكيف حل الشيخ محمد عبده مشكلة القدم والحدوث؟

أخذ ''محب'' يتصفح الكتاب ثم قرأ:

- ''مصدر الكلام المسموع عنه سبحانه لا بد أن يكون شأنا من شؤونه، قديما بقدمه، أما الكلام المسموع نفسه، المعبر عن ذلك الوصف القديم فلا خلاف في حدوثه، ولا في أنه خَلْقٌ من خلقه ... وأن من جاء على لسانه مُظْهِرٌ لصدوره، والقول بخلاف ذلك مصادرة للبداهة وتجرؤ على مقام القدم بنسبة التغير والتبدل إليه، فإن الآيات التي يقرؤها القارئ تَحدث وتَفنى بالبداهة كلما تُليت. والقائل بقدم القرآن المقروء أشنع حالا وأضل اعتقادا ... أما ... ذلك الخلاف الذي فرق الأمة وأحدث فيها الأحداث ... وإباء بعض الأئمة أن ينطق بأن القرآن مخلوق، فقد كان منشؤه مجرد التحرج والمبالغة في التأدب من بعضهم، وإلا فيجل مقام مثل مقام الإمام ابن حنبل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكيفه بصوته''[٧١].

توقف ''محب'' عن القراءة ثم قال:

- وهنا يضيف محقق الكتاب حاشيةً[٧٢] تقول: ''الحروف المكتوبة، والأصوات المسموعة والمقروءة من فعل الإنسان الكاتب والقارئ، أما المصدر الذي تعبر عنه هذه الحروف والأصوات، والذي يعبر هو في ذات الوقت عن مراد الله فهو قديم .. وكثيرون من الأشعرية يرون هذا الرأي''.

---

(٧١) الشيخ محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ٤٨ – ص ٤٩.

(٧٢) المرجع السابق، الحاشية رقم ٣، ص ٤٩.

- ولكن النقاش لم يكن يدور، كما تعرف، حول ''مصدر'' الكلام ولا حول ''قراءة'' الكلام، بل حول ''مضمون'' الكلام، أقديم هو أم حديث؟
- محاولة نسبة الخلاف إلى أمور فرعية غير مطروحة أصلا هي وسيلة للتملص من المأزق الفكري بحيلة لفظية ...
- ومن الأمثلة على ذلك رأي الشيخ محمد عبده في الجبر والاختيار. إذ يقول في موضع آخر(٧٣): ''أما البحث فيما وراء ... التوفيق بين ... إحاطة علم الله وإرادته وقدرته وبين ... علم المختار [أي الإنسان] فيما وقع عليه الاختيار، فهو مِن [قبيل] طلبِ سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه، وقد خاض فيه الغالون من كل ملة ... ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفا حيث ابتدءوا، وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا، فمنهم قائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلالها المطلق [كالمعتزلة مثلا]، وهو غرور ظاهر، ومنهم من قال بالجبر وصرح به [كالحنابلة مثلا]، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه [فقالوا بالكسب، كالأشعرية مثلا، وهي مذهب الأزهر]'' لكنه يعود في موضع لاحق ليقول: ''الإيمان بوحدانية الله لا يقتضي من المكلف إلا اعتقاد أن الله صرفه في قواه، فهو كاسب لإيمانه ولما كلفه الله به من بقية الأعمال، واعتقاد أن قدرة الله فوق قدرته لها وحدها السلطان الأعلى في إتمام مراد العبد''. ولعله أدرك ما ينطوي عليه كل ذلك من تناقض إذ سرعان ما أضاف: ''أما التطلع إلى ما هو أغمض من ذلك فليس من مقتضى الإيمان ... وإنما هو شره العقول في طلب رفع الأستار عن الأسرار''!
- تلك هي حدود الإيمان، أو الاعتقاد، وعليك أن تأخذ تلك التناقضات مأخذ الأمور المسلم بها على علاتها ...
- ونحن إذ نقول هذا لا يعني ذلك أننا غافلون عن أن محمد عبده حاول أن يقدم تفسيرا عقلانيا مفتعلا للقرآن. فقال مثلا إن الشياطين هي الغرائز والقوى النفسانية وإن الطير الأبابيل هي وباء

(٧٣) المرجع السابق، ص ٦٢ – ص ٦٤.

الجدري، وما إلى ذلك. لكن كل تلك ''العقلانية'' تظل تدور، كما تقول، ضمن حدود الاعتقاد. أما الخروج عن تلك الحدود فهو من ''شره العقول في طلب رفع الأستار عن الأسرار''! ثم ما الفائدة حتى من المحاولة ما دام أن الذين خاضوا في تلك المسائل ''لم يزالوا ... وقوفا حيث ابتدأوا'' ...

وضع ''راجي'' الكتاب جانبا، ثم قال:

- وكل ذلك يجعلنا نتساءل عن سبب عدم نجاح الفكر اللاهوتي عامةً – بصيغتيه المسيحية والإسلامية – في حل هذه المآزق رغم محاولاته الممتدة لما يزيد على ألفي عام؟ ويجعلنا نتساءل أيضا عن مصدر تلك المآزق كلها في ذلك الفكر؟
- كل تلك المآزق ناشئة عن المعضلة الجوهرية للفكر الاعتقادي، بل وللفكر للمادي أيضا. ولعل حديثنا هذا يكون فرصة لإظهار أن ما يجمع بينهما يفوق في الحقيقة ما يفرق بينهما ...
- تقصد ما تحدثنا عنه من التوهم الوجودي الأساسي؟
- بالضبط! عدم إدراك المفارقة الوجودية الأساسية، وهي أنك المطلق والنسبي معا في آن واحد. ولذا فَرَّق الفكر الاعتقادي بين الاثنين، بين المطلق والنسبي، تفرقة حاسمة وخلع على النسبي صفة الموجود المستقل في ذاته، المنفصل عن المطلق والمنفصل عن العالم. وكان لا بد عندئذ من تفسيرٍ لوجود ذلك النسبي القائم بذاته، مما قاد الفكر اللاهوتي إلى معضلته المركزية: فكرة الخلق بمعناها الاعتقادي ...
- فكرة الخلق بمعناها الاعتقادي؟ ماذا تقصد بذلك بالضبط؟
- ما أصل الأشياء النسبية الموجودة؟ أصلها أشياء نسبية أخرى. وما أصل هذه الأشياء النسبية الأخيرة؟ أشياء نسبية أخرى، وهلم جرا. وهكذا فإن سلسلة السبب والنتيجة، أو العلة والمعلول، تمضي رجوعا إلى ما لانهاية. هذا ما تدل عليه التجربة والمعاينة على الأقل. لكن الفكر الاعتقادي

قرر، في خطوة تعسفية لا مبرر تجريبيا أو معرفيا لها، أن يوقف هذه السلسلة الرجوعية في نقطة ما فقال: ''لا بد'' أن تكون هذه السلسلة قد بدأت في نقطة معينة. هذه ''اللابد'' انتقاء تعسفي لا مبرر معرفيا له. تعسفي لأنه نزع صفة القدم من شيء أسماه النتيجة، أو المعلول، وخلعها بشكل انتقائي على شيء أسماه السبب، أو العلة. هذا التعسف غير المبرر معرفيا هو مصدر كل معضلات الفكر الاعتقادي. فلماذا تكون نسبة القدم إلى علة ما أمرا مقبولا، ونسبة القدم إلى السلسلة ذاتها – سلسلة العلة والمعلول – أمرا مرفوضا، مع أنه الأكثر اتساقا مع حدود المعرفة العقلية؟

أمسك ''محب'' مرة أخرى بكتاب محمد عبده وقال:

– وهذا يعود بنا إلى ''رسالة التوحيد''. إيقاف سلسلة العلة والمعلول عند نقطة معينة قاد ''المتكلمين'' إلى طرح المفهومين الجوهريين لعلم الكلام.

مد ''راجي'' يده لتناول الكتاب من صديقه قائلا:

– يخيل إليَّ يا ''محب'' أن علم الكلام يبدأ بالحديث عن ثلاثة مفاهيم جوهرية لا عن اثنين. دعني أرى. نعم! اسمع يا سيدي: ''أقسام المعلوم. يقسمون المعلوم إلى ثلاثة أقسام: ممكن لذاته، وواجب لذاته، ومستحيل لذاته''(٧٤).

مد ''محب'' يده ليتناول الكتاب بدوره قائلا:

– نعم. لكننا نستطيع أن ننحي مستحيل الوجود لأنه مفهوم لا ضرورة له، فهو ...

وأخذ يتصفح الكتاب ثم قرأ:

---

(٧٤) المرجع السابق، ص ٣٣.

- ''ليس بموجود قطعا، بل لا يمكن للعقل أن يتصور له ماهية ... فهو ليس بموجود حتى ولا في الذهن''(٧٥).

وضع ''محب'' الكتاب ثم قال:

- فلا حاجة بنا إذن للانشغال به.
- معك حق. وبذلك يتبقى لنا إذن مفهومان أساسيان هما: ممكن الوجود وواجب الوجود ...
- بعد أن أوقف الفكر الاعتقادي سلسلة العلة والمعلول عند نقطة معينة تعسفا، أطلق على نقطة البداية الانتقائية هذه اسم العلة، وعلى كل ما جاء بعدها اسم المعلول. ثم خطا خطوة أخرى فوصف العلة الانتقائية بأنها ''واجب الوجود''، ووصف المعلول بأنه ''ممكن الوجود''. ثم مضى في المسار المتوقع الذي خطه هو تعسفا، فطفق يضفي على تلك العلة صفات تقتضيها المكانة التي خلعها هو عليها انتقائيا، صفات من قبيل القدم والعلم والقدرة والوحدة. وقد رأينا تواً ما ينطوي عليه الجمع بين تلك الصفات معاً – بصيغتها الاعتقادية – من تناقضات لا حل، باعتراف حتى الشيخ محمد عبده نفسه ...
- دعنا نبدأ إذن بتأمل فكرة الخلق هذه بصيغتها الاعتقادية القائمة على الانفصال الحاسم بين المطلق والنسبي ...
- في عملية الخلق هناك احتمالان: إما خَلقُ شيء من شيء آخر، وإما خلق شيء من لاشيء – أي من العدم – كما يقول علم الكلام. والآن، إذا كان كل شيء ينشأ عن شيء آخر، حتى بافتراض وجود خالق، أي بافتراض أن الخالق يلجأ إلى مادة موجودة يحولها، كي يخلق منها كائنا ما ...

---

(٧٥) المرجع السابق.

- كالتراب الذي يقال إن الإنسان قد خلق منه، أو النور الذي خلقت منه الملائكة، أو النار التي خلقت منها الشياطين، مثلا ...
- إذن إذا استلزم الخلق مادة أولية ما، كان لا بد أن تكون هذه المادة قديمة أزلية، وإلا كيف سيتم ''الخلق'' ابتداء؟
- ولكن لما كان من المستحيل وجود قديمين معا – المادة الأولية ثم الخالق الذي يشكلها – أصبحت عملية الخلق من مادة أولية فكرة مستحيلة ... يتبقى إذن الخلق من العدم!
- بالضبط! كان هذا هو الاستنتاج الذي قاد إليه هذا النوع من التفكير. ودعنا الآن نتساءل هل العدم واقع يمكننا اختباره، أم هو مجرد فكرة ذهنية؟
- لا أعتقد أن أحدا قد اختبر العدم قط، ولا أن أحدا يمكن أن يختبره في يوم من الأيام. إذ لا بد أن يكون ذلك الشخص موجودا كي يختبره. ألا يشمل الوجود كل ما هو موجود؟ فهل يمكن أن يوجد شيء خارج نطاق الوجود؟ هل هناك مجال لا يطاله الوجود؟ هل هناك مجال لا يطاله الوجود يطلق عليه اسم العدم؟ ألا ترى كيف يلجأ الفكر الاعتقادي إلى مفاهيم ''مستحيلة'' بكل معنى الكلمة؟
- بل إن هذه الفكرة تصبح أكثر فجاجة إذا تذكرنا أن علم الكلام يسوقها في مواجهة وجود الله ذاته! فكيف يمكن لهذا الوجود أن يختبر العدم؟ نعم، لك حق في التساؤل: هل ثمة مجال ما – خارج نطاق الوجود – يمكن أن يطلق عليه اسم العدم؟
- عملية الخلق – بصيغتها الاعتقادية – تفترض إذن واقعة غير مختبرة ولا يمكن اختبارها. واقعة تزعم أن شيئا يمكن أن ينبثق فجأة من لاشيء. هذه مقولة لا دليل عليها، بل لا يمكن أن يقوم عليها دليل ...
- نعم، نحن لا يمكننا، في الحقيقة، أن نختبر العدم لأننا الوجود ذاته، لأننا المطلق ذاته، كل الوجود. فكيف يمكن للوجود أن يختبر العدم؟ هو ''مفهوم مستحيل''، كما تقول!

- وبهذا ''المفهوم المستحيل'' ظهرت ''الموجودات'' المخلوقة، إذن، من عدم. وأطلق علم الكلام عليها اسم ''ممكن الوجود''.
- ممكن الوجود هو الوجه الآخر، إذن، لمفهوم ''واجب الوجود'' ...

سكت ''محب'' برهة كعادته ثم قال:

- وتأمل كيف يستدل علم الكلام على ''واجب الوجود'' ...

تناول ''محب'' كتاب ''رسالة التوحيد'' وتصفحه ثم قال:

- ممكن الوجود ''حادث ... سبق وجوده العدم، يحتاج إلى سبب''. وهكذا ترى أن مفهوم ''ممكن الوجود'' هذا يسبق وجوده عدم غير مختبر، ثم إنه يحتاج إلى سبب أُسبغت عليه صفة القدم تعسفا كما رأينا ...

وتمهل ''محب'' قليلا يقلب ناظره في الصفحات ثم قرأ:

- ''وكل ممكن محتاج إلى سبب يعطيه الوجود ... والموجود الذي ليس بممكن هو الواجب ... فثبت أن للممكنات الموجودة موجدا واجب الوجود'' ...

وضع ''محب'' الكتاب ثم قال:

- وتأمل هنا كيف تتجاهل طريقة الاستدلال الاعتقادي التساؤل البديهي: إذا كان كل ما نختبره هو ''ممكن محتاج إلى سبب يعطيه الوجود''، فمن أين جاء ''الموجود الذي ليس بممكن'' أي الذي لا يحتاج إلى سبب؟ لماذا لا يحتاج هو بالذات إلى سبب؟ ما مبرر إيقاف السلسة عند سبب أول قديم؟ لا يسوق الفكر الاعتقادي هنا أي مبرر معرفي أو تجريبي. نحن هنا بالأحرى إزاء تعسف

معرفي لا تبرره إلا الرغبة في الوصول إلى نتيجة مقررة سلفا. ثم يقول ذلك الفكر بعد ذلك ''فثَبُتَ'' ليتصور أنه يكفيه أن ينطق بهذه الكلمة كي يتحول المفهوم المخترع إلى إثبات ...

- أي أن الفكر الاعتقادي ينتقل من تعسف إلى مأزق، فيحله بتعسف جديد، وهلم جرا، في تفكير دائري يقوده فيه كل مفهوم غير مبرر إلى مفهوم غير مبرر آخر. هي مجرد مفاهيم تتساند فيما بينها لكن بمعزل عن أي مبرر معرفي أو تجريبي ...
- ولا تتوقف سلسلة المفاهيم هنا. فعندما واجهت الفكر الاعتقادي مشكلة أخرى هي: كيف أوجد الواجب الوجود الممكن الوجود من العدم – وهو أمر رأينا استحالته، لاستحالة وجود العدم – لجأ كعادته إلى مفهوم نظري ذهني آخر فقال إن الخلق من العدم متصور بحكم صفة القدرة التي يتمتع بها واجب الوجود!
- هو نفس النهج نعم. فأنت تحل إشكالا نظريا منبت الصلة بالتجربة بمفهوم نظري آخر مناسب له ومبرر له، وتأخذ كل هذا مأخذا اعتقاديا لا غير ...
- ولذا نقول إن الاعتقاد لا يمكن إثباته بحكم تعريفه ذاته، هي مسائل غير قابلة للإثبات تؤخذ على علاتها فقط ... ثم يستلزم مفهوم القدرة مفهوم العلم والمشيئة فيتناقض ذلك مع العدل والتوحيد ومع الوعد والوعيد ومع الثواب والعقاب. مفاهيم مستحيلة تؤدي إلى بعضها بعضا وإلى معضلات لا حل لها ...

صمت الصديقان معا وقد تصورا أنهما استنفدا بحث الموضوع، ولكن ''محب'' ما لبث أن قال:

- إذا عدنا الآن لعلم الكلام جاز لنا أن نتساءل، وقد رأينا قصور مفهومي واجب الوجود وممكن الوجود، أليس الأصح أن نقول: الحقيقي الوجود والظاهري الوجود؟ فما حاجتي لأن أقول مثلا الشمس ''الواجبة الشروق''، عندما تكون هي ''الحقيقية الشروق'' وكفى. عندما استخدم في وصف الشروق صفةَ الوجوب، فإنني أتجاوز ما تستدعيه التجربة لأني أريد أن أرتب على هذا

الوصف نتيجة ما. والأمر يتعلق – على هذا النحو – بدافع يتجاوز نطاق البحث. ربما أحتاجُ لأن أطمئن نفسي إلى أن الشمس ستشرق كل يوم وجوبا مثلا. أي ربما يكون دافعي هو تلبية احتياج نفسي إلى أمان ما. أو تمهيد الطريق لاعتناق، أو تبرير، اعتقاد ما. هذه أمور ليس فقط لا يحتاج إليها البحث وتتجاوز حيزه المشروع، وإنما تشكل دافعا خفيا يوجهه وجهة منشودة سلفا. ما الداعي أمام حقيقة الشيء أن أصفه بالضرورة والوجوب؟ لقد طُرح مفهوما الواجب الوجود والممكن الوجود لتبرير التصور الاعتقادي للخلق. وجاء كل ذلك مصطنعا استجابةً لدافع نفسي هو بداية طريق اغترابي تماما لا يتطلبه البحث ولا يحتاج إليه ...

صمت ''محب'' مرة أخرى ثم قال:

- من وقت واصل بن عطاء في القرن الثامن حتى محمد عبده في القرن العشرين، تطاول الزمن باللاهوت الإسلامي، كما تطاول لفترة أكبر باللاهوت المسيحي، دون أن يتمكنا من حل هذا الإشكال ذي الأوجه المتعددة. ولو تطاول بهما قرونا مديدة أخرى لما استطاعا أن يجدا له حلا، فلو كان الحل ممكنا – في حدود تلك المفاهيم اللاهوتية – لكان قد تم العثور عليه ...
- لكن لماذا هذا القطع الحاسم بعجز التفكير اللاهوتي عن حله؟
- لأن الحل ''الوحيد'' له، يقتضي خطوة معرفية إما يجهلها اللاهوت التقليدي وإما لا يستطيع أن يقبلها. وهذه الخطوة هي محو الفارق، على صعيد الهوية أو الماهية أو الطبيعة أو المشيئة، بين النسبي والمطلق، والنظر إليهما على أنهما تجل لحقيقة واحدة ...

استغرق الصديقان في تأمل هذه النتيجة، ثم تساءل ''راجي'':

- وكيف تحل هذه الرؤية معضلات علم الكلام؟

- عندما ننظر إلى المطلق والنسبي على هذا النحو يمكننا عندئذ أن نتناول مسألة الخلق من منظور جديد. فالخلق هنا – بالمعنى التجريبي لا الاعتقادي – هو انبثاق على سطح الوعي من مادة الوعي ذاتها. الوجود هو الموجود الوحيد، المتنوع والواحد، الحال والمفارق، الكامن والمتجلي، الظاهري والحقيقي. فمع استحالة وجود العدم، واستحالة وجود مادة قديمة، كما رأينا، يستحيل الخلق من الخارج، أو الخلق الخارجي. فإن كان ثمة خلقٌ، فلا يمكن له إلا أن يكون خلقا داخليا. فكيف يمكن أن يخلق المطلق، أو الله، العالم إلا من ذاته نفسها؟

صمت الصديقان مرة أخرى، ثم قال ''راجي'':

- وعليه، يكون هناك مصدر واحد فقط للمشيئة هو الذي يملك حرية الإرادة ولا يمارسها إلا على نفسه ...
- نعم، ليس هناك اثنان، بل واحد فقط، وهذا هو التوحيد الحقيقي. ولن يتسنى إدراك ''العدل'' إلا عندما يُفهم ''التوحيد'' على هذا النحو. الطريقة الوحيدة لهذا الفهم هي ما تدل عليه تجربة الوجود. وهذا الفهم ليس وليد نظرية تساق، بل هو وليد تجربة تعاش. فالتوحيد الحقيقي هو توحيد بين المطلق والنسبي من حيث هويتهما الجوهرية، دون إغفال ما ينطوي عليه ذلك من مفارقة، بطبيعة الحال ...

تمهل ''محب'' في حديثه، ثم أضاف:

- عندما تشير تجربة الوجود إلى أن هناك حقيقة واحدة هي المطلق المتجلي هو نفسه – لا كشيء آخر له وجود في ذاته – لا نصبح إزاء مصدرين تصدر عنهما المشيئة: الله والإنسان، بل نصبح إزاء مصدر واحد في ذاته. هذه هي الطريقة ''الوحيدة'' التي يمكن أن يتطابق بها التوحيد مع

العدل. فأنت هنا إزاء وحدة الفاعل والفعل والمفعول. وهذا الحل ليس اجتهادا ذهنيا بل هو استنتاج عياني واقعي مستمد من تجربة الوجود.

- وكيف تحل تجربة الوجود مسألة الجبر والاختيار؟

أجاب ''محب'' من فوره:

- هي مجرد مظهر آخر من مظاهر قضية العدل والتوحيد ...

ثم تريث قليلا قبل أن يكمل:

- أنت إذن لست إزاء وجودين مستقلين قائمين بذاتهما، بل إزاء وجود واحد يتجلى أحدهما على هيئة النسبي دون أن يفقد في أي لحظة طبيعته كمطلق. وأنت لست بالتالي إزاء مصدرين للمشيئة، بل إزاء مصدر واحد. نعم، أنت كمظهر نسبي لا إرادة لك، لأنك مجرد صورة في حلم. مجرد وجود ظاهري. لكنك – من حيث إنك المطلق كهوية، من حيث إنك الوجود الحقيقي – حر حرية مطلقة. هذا هو الحل ''الوحيد'' للمأزق: وجود واحد ومشيئة واحدة ...
- وكيف يمكن لتجربة الوجود أن تحل مسألة القدم والحدوث، قدم أو حدوث القرآن مثلا؟
- تجربة الوجود تحل تلك المعضلة الفقهية المستعصية بمنتهى البساطة. فهي تبين أن النسبي هو الوحيد الذي يدخل في تيار الزمن. فالنسبي يُخلق من لحظة لأخرى في الزمن المتتالي من جانب المطلق القائم في الزمن السرمدي. فلا يوجد تعارض إذن بين أن توجد القصة كلها في ذهن الله وبين أن تتجلى مراحلها لحظة بلحظة، ما دام موضوعها الوحيد هو الله – الفاعل والفعل والمفعول – وما دام الواقع الخارجي ليست له حقيقة نهائية في ذاته ...

صمت ''محب'' مجددا كي يفسح مجالا لزاوية جديدة ثم قال:

- من الحلول الأخرى التي تقدمها تجربة الوجود للمعضلات الدينية المعقدة، الحل الذي تقدمه مثلا لمعضلة الثالوث في المسيحية، هذا السر المستغلق على الذهن الديني العادي. فالثالوث، من منظور تجربة الوجود، هو المطلق المتعالي أولا، أو الآب، ثم النسبي المتجسد ثانيا، أو يسوع أي الإنسان بوجه عام، ثم الانتباه المتوحد بهذا أو بذاك ثالثا، أو الروح القدس. وهذا الانتباه هو أداة ''القصة'' للإيهام بأنها حقيقية، عندما يستغرق الانتباه في النسبي إلى حد التوحد التام به. ثم هو أداة المطلق للعودة إلى ذاته، عندما يتحول إلى التركيز عليه. هذا الانتباه هو الروح القدس وفقا للمصطلح المسيحي أو هو البرزخ وفقا لمصطلح ابن عربي. وهكذا نرى كيف تحل تجربة الوجود معضلات علم الكلام والفكر اللاهوتي. المسألة لا تحل في الحقيقة بل تنحل من تلقاء ذاتها ...

مكث الصديقان يتأملان تلك النتيجة، ثم استطرد ''محب'':

- لكن كل ذلك يا ''راجي'' ليس هو ''التفنيد'' الأكبر للفكر الاعتقادي أو اللاهوتي، حتى وإن أوضح أن ذلك الفكر قائم على مفاهيم مستحيلة، كما قلتَ ...
- وما هو ذلك ''التفنيد'' الأكبر للفكر الاعتقادي إذن؟
- مثلما أن ''البرهان'' الأكبر على صحة الفهم العرفاني ليس فكرة بل تجربة عيانية، تجربة حالة السلام المصاحبة للانتقال من النقصان الوجودي إلى الاكتمال الوجودي، فإن التفنيد الأكبر للفهم الاعتقادي هو استبقاؤه – بل ارتكازه – على نمط تأكيد الأنا، أي تجربة الشقاء الفردي والصراع الجماعي ...

سكت ''محب'' لحظة ثم أضاف مؤكدا:

- تجربة النقصان الوجودي هي التفنيد الواقعي الملموس للرؤية الاعتقادية. فما جدوى التجربة الدينية أو الروحية إن لم تكن قادرة على أن تخرجك من بؤس هذا النقصان الوجودي؟ ما جدوى التجربة

الدينية أو الروحية إن لم تسمح لك بمعاينة الاكتمال أو الفيض الوجودي؟ ما جدوى التجربة الدينية أو الروحية إن لم تعرفك على المطلق كحقيقة واقعة لا كمجرد مفهوم ذهني؟

تدخل ''راجي'' مقاطعا:

- وعندما تفكر في أن هذا التفنيد مستمر منذ عشرات القرون ....

ثم أضاف ملخصا:

- أي أن ''البرهان'' ليس مجرد فكرة نظرية، تستعيرها غالبا من أناس فكروا لك فيها من قبل وأخذتَ أفكارَهم على علاتها، بل هو ''تجربة'' وجودية. والتفنيد بدوره ليس مجرد فكرة نظرية، بل هو ''تجربة'' وجودية أيضا ... أي أن المسافة بين الفهم الاعتقادي والفهم العرفاني ليست فرقاً في الاستدلال فحسب، على أهمية هذا الفرق الهائلة، بل هي أساسا مسافة تجريبية ...
- نعم، فمعرفة الله تجربة لا فكرة. وإن لم تعرفه كتجربة سلام وجودي – والفكر الاعتقادي لا يتيح لك أن تفهمه على هذا النحو – فلن تعرفه إلا كفكرة ذهنية ...
- دعك من أنك وصلت إليها باستدلال قاصر ...

بعد لحظة صمت أخرى، أضاف ''محب'':

- السبيل ''الوحيد'' لليقين بوجود الله ليس أي فكرة ذهنية بل التجربة المباشرة. لأن كل فكرة ذهنية مفتقرة إلى أساس واقعي مثبت يمكن أن تقوم إزاءها فكرة أخرى مقابلة تدحضها. ولذا يصبح الشك قرين مثل هذا النوع من الحلول أو الإجابات. دعك من أنه لا يقدم إجابة حقيقية حاسمة بل إجابة مفتعلة لفظية تصطنعها الحاجة النفسية إلى إنقاذ الاعتقاد. وأنت لن تعثر على اليقين إلا بعين الحضور الواعي. لماذا؟ لأن القلب لن يطمئن إلا بالرؤية المباشرة ...
- قال إبراهيم: ''أرني أنظر إليك''!

- والرؤية المباشرة لا تحدث إلا بعين الحضور الواعي. هذه هي وسيلة الرؤية ''الوحيدة''. السبيل ''الوحيد'' للخروج من المأزق، من المتاهة، هو ما تدل عليه تجربة الوجود. من منظور تجربة الوجود، فإن وجود الله، أو المطلق، لا يصبح قضية تحتاج إلى إثبات، بل يصبح هو الحقيقة التجريبية الأولى التي يُفهم انطلاقا منها كل شيء. وتصبح هذه الحقيقة لا مفهوما ذهنيا نظريا، بل الواقعة التجريبية الأولى والجوهرية والأساسية. تصبح هي اليقين الأول الذي يسبق أي يقين آخر، لأنها اليقين بالوجود ذاته. لكن هذا الفهم ليس فهما اعتقاديا ...
- وفي قضايا الوجود والحياة والموت لا مجال للركون إلى فكرة مقابل فكرة، فأنت تحتاج هنا إلى يقين لا يتزعزع ...
- نعم، في مسألة بهذه الخطورة أنت لا تحتاج لأي مفاهيم نظرية يمكن أن تدحضها مفاهيم نظرية مضادة، بل تحتاج إلى يقين وجودي. يقين لا يمكن أن تدحضه فكرة، لأنه ليس فكرة أخرى مقابلة، بل هو الحقيقة التي تُدرك كل فكرة. وهذا اليقين – الذي لا يمكن أن يستمد إلا من تجربة عيانية مباشرة – توفره تجربة الوجود ...

استغرق الصديقان في تأمل هذه الأفكار حتى بدا أن ''راجي'' يريد أن ينتقل إلى نقطة أخرى، فقال:

- الموقف المادي يبدأ، شأنه شأن الموقف الاعتقادي، من فكرة الانفصال بين الوعي والعالم. إذا كان الفكر الاعتقادي يرى أن هذا الانفصال قائم أولا بين الله والعالم، بما فيه الإنسان، ثم قائم ثانيا داخل العالم بين الإنسان وبقية العالم، فإن النظرة المادية تشترك مع الاعتقاد في هذه الجزئية الأخيرة: أي في الانفصال بين الإنسان والعالم، ثم تمضي إلى اعتبار أن الوعي مجرد ظاهرة فوقية أنتجتها المادة وأنه غير موجود في ذاته. فدعنا إذن نبحث أولا هذه النقطة الأخيرة المشتركة بين الفكر الاعتقادي والفكر المادي، نقطة الانفصال بين الإنسان، أو الوعي، والعالم ...

سكت ''راجي'' برهة يستجمع أفكاره، إذ بدا أنه يريد أن يدلل عمليا على كيفية تَصَوُّر ذلك الانفصال، ثم قال:

- أنت تتخيل أنك هنا وأن العالم قائم هناك في الخارج. وأنت ترى أن العالم يتألف من كائنات أخرى لها حياتها المستقلة بكل ما يعنيه ذلك من أفكار ومشاعر، من ذكريات وآمال، وكل ذلك خارج عنك. وأنت ترى أن العالم يضم أشياء تحبها فتتعلق بها وأشياء تبغضها فتنفر منها، تسعى صوبها أو تتنآى عنها، وكل ذلك خارج عنك. بل وترى أن الأرض نفسها ذرة ضئيلة في كون هائل الأبعاد يعجز الذهن عن أن يتخيل امتداده المكاني والزماني، وكل ذلك خارج عنك. وأنت تغيب عن هذا العالم ثم تعود إليه فإذا به قد تغير. ويوحي كل ذلك، من ثم، بأن الانفصال هو حقيقة الوجود الأولى ...
- لكن السؤال الهام هنا هو: هل أنت – كوعي – منفصل عن إدراكك لهذا كله؟ أم أن إدراكك له جزء لا ينفصل عن الوعي الذي يظهر فيه هذا الإدراك، أو هذه الأفكار المحددة؟

تأمل ''راجي'' السؤال لحظة طالت ثم قال:

- ما أراه لا ينفصل عن وعيي. لكن ماذا عما لا أراه؟ إني لا أرى النيل الآن مثلا، ومع ذلك أنا أعرف أنه موجود، رغم أني لا أراه الآن. إذن ما أدركه ليس هو كل ما هو موجود. فأنا لا أدرك أبعاد الكون الهائل لكني أعرف أنه موجود بهذه الصفة. ألا يعني ذلك أن العالم الخارجي موجود بصورة مستقلة عني؟ ألا يعني ذلك أنه منفصل عن وعيي في هذه اللحظة؟
- كلا، بل يعني أن الوعي يدرك وجود الشيء ويدرك غياب الشيء ...

توقف ''راجي'' لحظة ليتأمل ما استمع إليه توا، فتمهل ''محب'' لحظة ثم تساءل:

- لكن هل أنت تعتقد أنك موجود حقا هنا وأن الشيء الذي تراه موجود هناك؟ ألا ترى – لو أنعمت النظر – أن رؤيتك والشيء الذي تراه واقعة واحدة؟ هل يمكن أن تحدد نقطة ما ينتهي عندها الشيء الذي تراه وتبدأ الرؤية؟ ألسنا هنا إزاء وحدة في التجربة؟ وألا ينطبق نفس الشيء على ''تجربة'' كل الإدراكات الحسية الأخرى: من سمع ولمس وشم وتذوق؟ ألا يحدث كل هذا على مسافة صفر من الوعي؟

استغرق ''راجي'' في التفكير برهة ثم قال:

- نعم، فحتى لو كان الشيء المعني بعيدا أو قريبا قويا أو ضعيفا فإنني اختبره نعم بهذا الشكل، أي كشيء بعيد أو قريب أو قوي أو ضعيف، لكن في كل الأحوال على مسافة صفر من الوعي، بالفعل ...
- وهل هذا الوعي يمكن أن يحده شيء؟
- لا، فكل شيء يظهر فيه ... وهو يبدو متعاليا على كل شيء ومحتويا لكل شيء ...
- وهذه هي صفة المطلق ...

تمهل ''محب'' لحظة ثم أضاف متسائلا:

- وألا تشعر، عندما تدرك ذلك، أنك بشكل ما ''عدت'' إلى حالتك الطبيعية، إلى ذاتك الحقيقية؟ ألا تشعر بأن الرؤية ''ضُبطت'' بشكل صحيح؟ ألا تشعر بأن غياب هذا الانفصال يقترن بانتهاء نقصان وجودي ما؟ وألا تشعر عندئذ بأن جسمك ذاته يصبح هو أيضا موضوعا لذلك الوعي؟ ألا تشعر أنك إذن الوعي الذي يظهر فيه كل ذلك؟ ألا تشعر بأن كل إدراكاتك الحسية وكل أحاسيسك البدنية وكل أفكارك الذهنية ما هي إلا ظواهر تتدفق في تيار الوعي، وأنها ليست سوى

أنماط مختلفة يتعرف بها الوعي على ذاته؟ وتجربة السلام هذه هي أيضا البرهان التجريبي على أن الموقف المادي هو بدوره قرين النقصان الوجودي ونمط تأكيد الأنا ...

ظل ''راجي'' صامتا يتأمل ما سمعه، ثم قال:

- لكن عندما نأتي إلى ''تجربة'' الإحساس البدني المقترن بالشعور، تصبح المسألة مختلفة قليلا. فهنا يمكن تمييز عنصر ''خارجي'' إذا ابتعد تغير الشعور والإحساس ''الداخليان''. فهناك هذا العنصر الذي يسبب لك مثلا شعورا بالخوف، أي العنصر الخارجي، المقترن بإحساس بدني على هيئة انقباض في عضلات البطن أو تقلص في عضلات الوجه، أي العنصر الداخلي ...
- لكن هل يمكنك أن تفصل هذه التجربة، بعنصريها الخارجي والداخلي، عن ''الوعي'' بهما؟ هل يمكن أن نجد أي نقطة نقول عندها هنا ينتهي الشعور أو الإحساس وهنا يبدأ الوعي به؟ ألا تشعر بأن الشعور والوعي بهذا الشعور تجربة واحدة؟ وألا تشعر عندما تدرك غياب الانفصال أنك أصبحت، في مفارقة غريبة، على مسافة ما تسمح لك بمراقبة ذلك الشعور دون أن تتوحد به؟ بمعنى أنك لم تعد مستغرقا فيه، لم تعد تتخيل أنك مستهدف به، وأنك ''عدت'' بشكل ما إلى حالتك الطبيعية؟ ألا تشعر عندئذ أنك هذا الوعي الذي تظهر فيه هذه التجربة والذي لا يمكن أن يطاله شيء؟

لم تكن هي المرة الأولى التي يناقش فيها ''محب'' في ذلك الأمر. لكن في كل مرة يدرك المسألة بعمق جديد. ظل ''راجي'' صامتا يفكر، ثم قال كأنه يكتشف حقيقة مدهشة:

- المفارقة أن لا مسافة هناك بين الوعي وما يظهر على سطحه، أي أنه حال فيه تماما. وفي الوقت نفسه، يبدو الوعي مفارقا له لا يطاله شيء. وهنا أتذكر المثل الذي ضربناه من قبل، أي الشاشة والفيلم الذي يظهر على سطحها ...

- وهذه المفارقة هي سبب الاعتقاد في الانفصال. وحتى الاعتقاد في الانفصال، يظل مجرد اعتقاد، مجرد فكرة لا تغير من حقيقة الأمر شيئا. وتَوَجُّه الانتباه إلى ما هو خارجي – الذي يتضمن أيضا هنا الكيان البدني النفسي الذهني الذي يرى نفسه مستقلا إزاء العالم، فكلاهما خارجي – هو الذي يوحي بالانفصال. وهذا الكيان، الذي نتصور أنه ''أنا'' قائمة بذاتها، ليس سوى مجرد اعتقاد في الانفصال، في حين أنه مجرد فكرة أخرى تظهر على سطح الوعي. الأنا هنا ''تستملك'' مضمون الوعي وتدعي أنها هي نفسها الوعي. في حين أنها مجرد مظهر آخر لمضمون الوعي. فلو تتبعتها ستجد أنها تنسب الشعور بالهوية إلى مجرد جدائل من الأفكار والمشاعر والإدراكات الحسية، لا أكثر ولا أقل. هي مجرد اعتقاد في كيان موهوم يعيش في الماضي أو المستقبل، يحاول أن يكرر ما يعتبره إيجابيا ويتجنب ما يعتبره سلبيا، حسب نمط التشكل الذي خضع له. الأنا تتخذ هيئة الإدراك المستمِلك، لكنها مجرد فكرة أو اعتقاد، ووظيفتها هي حجب الوعي: الذات الحقيقية، لأن الذات الحقيقية شفافة وخاصيتها هي أنها مادة كل إحساس وشعور وفكر ...

شعر ''راجي'' أنهما لم يستنفدا تقصي مسألة الانفصال هذه فتساءل:

- هل يمكننا أن نتمهل قليلا عند مسألة الانفصال يا ''محب''؟
- الانفصال هو افتراق وهمي، أي يتعلق فقط بالتصور، للوعي عن مركزه الحقيقي ليتخيل أن مركزه كيان يتمتع بصفة الوجود المستقل، فيلتصق أو يتوحد به ويتصور أنه مقر الهوية. وبذلك يتحول الوعي، وفقا لهذا التصور، من الفضاء الذي يظهر فيه كل شيء إلى مجرد نقطة محدودة من هذا الفضاء ...

تمهل ''محب'' قليلا ثم أضاف:

- أو دعنا نعبر عن ذلك بطريقة أخرى: يشير ما نسميه الانفصال إلى ما يحدث عندما يتموضع الوعي، أي عندما ''يتخيل'' أنه قد تقلص في موضع معين، في مركز ينظر من خلاله إلى العالم ويستملك بالتالي موضوعات التجربة التي تحدث داخل هذا الموضع، أي يستملك ما يظهر داخله من فكر وإحساس بدني/شعور وإدراك حسي ...

قال ''راجي'' ببطء وكأنه يقرأ تجربة تدور أمامه:

- ومع الاستملاك يحدث توهم الانفصال، لأن الكيان الذي يستملِك ينأى بنفسه عما يتصور أنه يستملكه ...
- في حين أنه وما يستملكه مجرد فكرتين على سطح الوعي. وهنا يبدو أن كل ما هو موجود ليس في الحقيقة سوى الوعي. فأين هي المادة التي يُزعم أن الوعي هو مجرد ظاهرة فوقية ناتجة عنها؟ المادة ليست سوى شيء آخر يظهر على سطح الوعي. تصور الانفصال عن الوعي هو ما يجمع، كما ترى، الفكر المادي والفكر الاعتقادي. لقد تحدثنا من قبل عن الثالوث. فبحكم المفارقة القائمة في الجمع في آن واحد بين المطلق والنسبي. عندما يميل الانتباه إلى النسبي فيتوحد به وينسى المطلق ينشأ الاعتقاد بأن الأنا بذكرياتها ومشاريعها هي مقر الهوية – هذا هو منشأ الأنا. المفارقة الجوهرية قائمة في وحدة المطلق والنسبي. نسيان المطلق أولا، ثم توهم الانفصال بين الرائي والمرئي. في حين أن كليهما مرئي للوعي الحقيقي الذي يخفي نفسه عن طريق هذه المفارقة كي يجد نفسه عندما يَعْمَد الانتباه إلى النظر في الاتجاه الآخر، لا إلى الخارج بل إلى الداخل. فيكتشف وحدة الرائي النهائي والمرئي، الذي يشمل أيضا الكيان البدني النفسي الذهني، وذلك هو الجانب الحال. ثم يكتشف تعالي الرائي النهائي، وذلك هو الجانب المفارق المتعالي ...

اقترح ''محب'' على صديقه أن يمكثا برهة في رحاب هذا المطلق في جلسة تأمل. فاعتدلا في جلستهما وأغلقا أعينهما وغرقا في صمت عميق، ثم انطلق صوت محب هادئا يقول:

''لا شيء هناك غير الوعي، فأنت كل مستويات الإدراك، ما تقره وترضى عنه وما ترفضه وتستهجنه. هكذا يتجلى الوعي في رحلة اغترابه عن نفسه وعودته إليها. حتى تلك الكلمات ذاتها ما هي إلا مظهر آخر يتجلى فيه الوعي بنسبة المائة في المائة التي يتجلى بها في كل شيء آخر. أنت إذن وحدك ولا أحد آخر معك. أنت في كل شيء. وأنت أيضا في المتجاوز لكل شيء. الممتنع عن المعرفة. الحال في الوجود والمتجلي في الظاهر. ما تنوع مستويات الإدراك إلا تعبير عن تنوع درجات الاغتراب والرجوع. أنت متصالح إذن مع كل شيء، لأن كل شيء هو أنت، وهو واحد لا ثاني له. لا أحد آخر هناك. وأنت لن تستطيع أن تقف خارج الواحد كي تعلق عليه. كل وقوف خارج الواحد ما هو إلا مظهر آخر للواحد. كل ما يبدو أنه خيار ما هو إلا تعبير آخر عن الواحد الذي يتنوع. كل ما هنالك أن الواحد يخاطب الواحد بدرجات مختلفة من الاغتراب والرجوع. في هذه المحاولة التي يسعى فيها الواحد أن يلعب دور اثنين، تشير التجربة إلى أن الاغتراب – الظاهري والإرادي من جانب الوعي، والذي لا يبدو لاإراديا إلا في عين كيان يتصور أنه قائم خارج الواحد يعلق على الوجود – يقترن بالمعاناة، بالنقصان الوجودي الناشئ عن الانفصال عن الواحد، عن محاولة مستحيلة للوقوف خارج الواحد. وتشير التجربة إلى أن الرجوع يقترن بالاكتمال الوجودي والسعادة. ويظل هو متناء عن كل منهما. هو يستخدم السعادة الظاهرة ليرجع إلى نفسه من الاغتراب الظاهري. الوهم الأكبر هو تخيل أنك يمكن أن تقف خارج الواحد. هذه هي الاستحالة الكبرى. ما يبدو أنه وقوف خارج الواحد هو أقصى ما يثير سخرية الواحد لأنك لا تفعل إلا أن تؤكد مظهرا آخر يتجلى فيه. عندما تشعر أنك تمارس الإرادة، فهو الواحد الذي يفعل من خلال المظهر الذي يتراءى به في تلك اللحظة. وقد يريد الواحد أن يعطيك – أي أن يعطي نفسه المتجلية كمظهر آخر – فكرة تنجيك من اغترابك ليعود بالظاهر إلى المتعالي. كل موقف يمكن اتخاذه هو موقف قرره الواحد وما يبدو أنه مراقب يراقبه، هو أيضا الواحد يراقبه. ما يبدو أنه إدراك محدود يراقبه هو أيضا الواحد المتجلي كإدراك محدود يراقب. كل ما يمكن عمله – من جانبه هو لإنهاء ما يبدو أنه اغترابه هو – هو أن تدرك هويتك الواحدة مع المتعالي ومع كل ما يظهر في الوجود كأشياء

وكمستويات من الإدراك. الواحد لا يمكن أن يقف خارج ذاته ليشير إلى اتجاه يمكن المضي فيه. من يبدو أنه يقف هو أيضا الواحد. الألم قرين الإحساس بالوجود المنفصل، هذا هو جوهر الأمر. هناك مسافة ما يبدو – فقط يبدو – أنها موجودة في الإدراك، هي مصدر التوهم بالانفصال. ما يمكن فعله هو الرجوع بها إلى التطابق بين المطلق والنسبي، بقدر الإمكان، لا المضي بها إلى التباعد، للاستغراق بالكلية في النسبي إلى حد التوحد التام به. وجود الألم أو غيابه هو دليل الابتعاد أو الاقتراب. ولذلك يقال إن تجربة السعادة هي برهان الاقتراب. الخارج والداخل يصبحان واحدا. الإدراك يتبين أن الخارج والداخل مظهران للواحد، وأنك كل هذا. فعندما تظهر الأشياء على سطح وعيك، فأنت في الحقيقة لا تدرك الأشياء، بل أنت تكون الأشياء. لا ذات هناك ولا موضوع، لأنني أنا الأشياء وأنا مدرك الأشياء. وهكذا يصبح كل شيء هو ذات هذا الشيء.

ظل الصديقان صامتين برهة لا يدريان تماما كم طالت. ثم فتحا أعينهما وحركا أطرافهما بعد هذا الاستغراق الطويل.

أخذ ''محب'' يتأهب للرحيل، بينما ذهب فكر ''راجي'' إلى النقطة التي توقفت عندها قراءاته: كتاب على عبد الرازق ''الإسلام وأصول الحكم'':

– أعتقد أن لقاءنا المقبل سيتناول قضية القضايا في قصة ''نهضتنا'' يا ''محب'': قضية الدين والدولة!

ابتسم ''محب'' ثم قال وهما يهبطان إلى الشارع ليسيران قليلا:

– حل مأزق كل من الفكر الاعتقادي والفكر المادي يبين أن العرفان هو سبيل المصالحة بين التيارين، المصالحة التي لن تتحقق إلا مع نمو كل منهما من موقفه الراهن حتى يصل إلى العرفان. وعندما يصلان إلى العرفان ستقترن به تلقائيا الكلانية. فلا تنس أن تمايز العقل عن الاعتقاد، بجانبيه

الإيجابي، وهو التمايز عن المطلق الاعتقادي، والسلبي، وهو التمايز عن المطلق عامةً، عن المطلق العياني، قد اقترن بتمايز ثان في منتهى الأهمية له بدوره جانبان أحدهما إيجابي وهو تمايز الفرد عن المجموع الاعتقادي التوجه، والآخر سلبي هو تصور الفرد ذلك المجموع بطريقة مادية. حدث تمايز عن الجماعة الاعتقادية ولكن لم يحدث إدراك لوحدة الجوهر داخل الجماعة السكانية بأسرها، لم يحدث إدراك لوحدة الجوهر الكلانية. فالفرد عندما تمايز عن الجماعة الاعتقادية التفتَ فوجد أن العالم الذي يراه هو مجرد عالم مادي تسوده النفعية والعدمية. فتمايز عن الجماعة الاعتقادية ليكون فردا في مجموع مادي، أو في جماعة سكانية مادية، تحدو كل عضو من أعضائها نوازع النفعية والعدمية والعبثية. مثلما تمايز العقل عن المطلق الاعتقادي ولم يدرك المطلق العياني، تمايز الفرد عن الجماعة الاعتقادية ولم يدرك وحدة ذاتيته الجوهرية مع المجموع ...

• • •

أخذت الدعاوى الإصلاحية لمفكري النهضة تُبَلور، إذن، الوعي الوطني المصري الناشئ وتتفاعل مع التطورات السياسية التي شهدتها مصر حتى قامت ثورة ١٩١٩. وتأتي هذه الثورة لتشكل بدورها طفرة جديدة في الوعي الوطني مع دخول الجماهير الشعبية حيز الفعل السياسي من خلال جمع التوكيلات للوفد، ومع تأصل المواطنة التي جسدها شعار الدين لله والوطن للجميع، ومع بدء تحرر المرأة التي أخذت تخلع النقاب وتشارك في المظاهرات.

ويسافر الوفد إلى مؤتمر الصلح الذي عقده الحلفاء المنتصرون في الحرب العالمية الأولى في باريس في عام ١٩١٩، وذلك لعرض مطلب الاستقلال فلا يستجيب المؤتمر وتفشل المفاوضات وينفى سعد ورفاقه وتزداد الثورة اشتعالا.

وتنجح الثورة في تحقيق انتصار جزئي بإعلان بريطانيا من جانب واحد، في فبراير ١٩٢٢، استقلال مصر وإنهاء الحماية عليها، مع خضوع مصر لأربعة تحفظات تفقد هذا الاستقلال أي مضمون حقيقي له. ويعود سعد ورفاقه من المنفى.

ومع حصول مصر على استقلالها – مع شكليته – تتعالى الدعوات إلى وضع دستور يليق بها كدولة مستقلة، لتبدأ جولة جديدة من صراع الشعب مع حكامه الراغبين في احتكار السلطة. ويشكل الملك لجنة لوضع الدستور يستبعد منها حزب الوفد، فيطلق عليها زعيمُه سعد زغلول اسم ''لجنة الأشقياء''. وفي أبريل ١٩٢٣، يَصدر الدستور متضمنا بالطبع سلطات واسعة للملك. وتجرى على أساسه انتخابات يفوز فيها الوفد بأغلبية ساحقة ويشكل وزارة برئاسة سعد زغلول في يناير ١٩٢٤. وفي نوفمبر من ذلك العام نفسه يُقتل القائد الإنجليزي للجيش المصري فيستقيل سعد ويُحل البرلمان. وتُشكل وزارة أخرى وتُعدل الدوائر الانتخابية بنية تزوير الانتخابات التي ستجرى لتأليف برلمان جديد، يؤمل ألا ينجح فيه الوفد هذه المرة.

وتجرى الانتخابات في ١٢ مارس ١٩٢٥ ويفوز فيها الوفد، مع كل ذلك، بأغلبية كبيرة. وينعقد مجلس النواب في ٢٣ مارس ١٩٢٥ ويلقي الملك فؤاد خطاب العرش ثم ينصرف تاركا المجلس يعكف على انتخاب رئيسه. فيترشح سعد وترشح الحكومة عبد الخالق ثروت وتلجأ في حشد التأييد له إلى ما تيسر لها من ترهيب وترغيب. ومع كل ذلك ينجح سعد. فتغضب الحكومة وتقدم استقالتها متذرعة بأن المجلس يُكِّن لها ''روحا عدائية''. ويرفض الملك استقالة الحكومة ويحل الأزمة بحل البرلمان ولم تمض على افتتاحه له عدة ساعات.

قبل عام واحد بالضبط من تلك الأحداث، أي في مارس ١٩٢٤، كان كمال أتاتورك قد ألغى الخلافة العثمانية بعد أربعة قرون متصلة. وبذلك وجد العالم السني نفسه للمرة الأولى بلا خليفة، بصرف النظر عما إذا كانت خلافته هذه شاملة أم جزئية، فعلية أم صورية.

وأخذ ملوك وحكام الدول الإسلامية يتطلعون لحمل لقب ''خليفة المسلمين''. وكان في مقدمة هؤلاء الملك فؤاد، بطبيعة الحال. فلقب من هذا القبيل كفيل بأن يعزز سلطانه المعنوي.

فأُنشئ آنذاك مؤتمر دائم يسمى ''المؤتمر الإسلامي العام للخلافة''، وأصدر هذا المؤتمر مجلة تسمى ''الخلافة الإسلامية'' طفقت تدعو إلى مبايعة خليفة للمسلمين. وأخذ المؤتمر يصدر بحوثا دينية عن الخلافة والإمامة في الإسلام يقرر فيها أن الخلافة واجبةٌ شرعاً.

وفي خضم تلك الأحداث يصدر الشيخ على عبد الرازق كتابه ''الإسلام وأصول الحكم''، فيكتسب الكتاب، في ظل تلك الأجواء، أهمية مضاعفة. فهو لا يناقش فيه بحثا نظريا عن الخلافة، بل يدلي بدلوه في قضية لها أهمية سياسية راهنة وحاسمة. ثم هو يعرض فيه لتاريخ الاستبداد، فيقول: ''ان ذلك الذي يسمى عرشا لا يرتفع إلا على رؤوس البشر، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم، وان الذي يسمى تاجا لا حياة له إلا بما يأخذ من حياة البشر، ولا قوة إلا بما يغتال من قوتهم، ولا عظمة ولا كرامة إلا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم''.

ولكن الشيخ علي يسوق في الكتاب، إلى جانب ذلك، رأيا في قضية إشكالية من زاوية الفهم الديني، رأيا يصفه بأنه ''قول غير معروف وربما استكرهه سمع المسلم، بيد أنه له حظا كبيرا من النظر وقوة الدليل''.

ولعل صدور هذا الكتاب كان بداية لتجدد هذا الصراع الذي ما زال محتدما حول فهم النص الديني وقراءة تاريخ الإسلام، وما لكل ذلك من انعكاس على تحديد مكان الإسلام في المجتمع ومن ثم على تأسيس الاجتماع البشري. وستكون هذه القضية، بسبب تداخل التفسيرات وتشابكها، بمثابة البؤرة التي تجتذب كل الاجتهادات كي تقول رأياً فيها، ثم لا تلبث أن تعكس تلك التفسيرات جميعا على هيئة استقطابات متعادية.

ويشرح أحمد شفيق باشا، في حوليات مصر السياسية، رد الفعل إزاء الكتاب فيقول: ''أخذت مسألة كتاب (الإسلام وأصول الحكم) تُحَوَّر، إلى أن أُوحي إلى هيئة كبار العلماء أن تبحث الكتاب''(٧٦).

ومع أن بعض رجال الأزهر لم يكونوا ليعقدوا للشيخ علي ''محاكمة'' رسمية يخرجونه فيها من زمرة العلماء بغير تحريض من القصر، فإنهم لم يكونوا على أي حال بحاجة إلى أي تحريض ليشنوا عليه هجوما عنيفا وصل إلى حد التكفير. فالشيخ محمد الخضر حسين يصدر كتابه: ''نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم''، الذي يهديه إلى ''حضرة صاحب الجلالة فؤاد الأول ملك مصر المعظم''، ويقول فيه: ''إن تصرف النبي – صلى الله عليه وسلم – في مثل الجهاد والزكاة والجزية والغنائم يستند إلى صريح القرآن، فلا مفر لمنكره [أي من ينكر أن ذلك يدخل في مفهوم الحكم والدولة] من الوقوع في حمأة الإلحاد. ولا أراني في حاجة إلى نقل شيء من نصوص الراسخين في علم الشريعة وفتواهم بأن من أنكر حقيقة معلومة من الدين بالضرورة فقد انقلب على عقبه مدبرا عن الإسلام، ولا يحق له بعد ذلك الإنكار أن يتأثم من المسلمين إذا طرحوه من حساب أولياء دينهم الحنيف''(٧٧).

فما هو هذا ''القول غير المعروف الذي ربما استكرهه سمع المسلم''، بل الذي استكرهه بالفعل قسم منهم حتى رموا صاحبه بالكفر؟

القول الذي قد يستكرهه سمع المسلم هو أن الإسلام ''رسالة لا حكم ودين لا دولة ... وأن محمدا ... ما كان إلا رسولا ... لا مؤسس دولة''. هذه خلاصة الرأي الذي حاول علي عبد الرازق أن يدلل عليه في كتابه.

---

(٧٦) أحمد شفيق باشا، حوليات مصر السياسية، الحولية الثانية سنة ١٩٢٥، صفحة ٧٤٥.

(٧٧) الشيخ محمد الخضر حسين، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، الباب الثاني، الكتاب الثاني، صفحة ١٤٨– صفحة ١٤٩ من الطبعة الأولى.

فلماذا يستكرهه سمع المسلم؟ لأن ''المسلم العامي يجنح غالبا إلى اعتقاد أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ملكا رسولا، وأنه أسس بالإسلام دولة سياسية مدنية، كان هو ملكها وسيدها. ... ولعله أيضا رأي جمهور العلماء من المسلمين.''

يرى علي عبد الرازق أن الخلافة ليست ضرورة واجبة. فكيف يدلل على رأيه هذا؟

تذكر ''راجي'' أنه قد دون بضع ملاحظات عن تلك المسألة، فأخذ يتصفح الوريقات التي كان يدسها في قلب ما يقرأه من كتب ليضمنها ملاحظاته. وتذكر أنه قرأ الكتاب مرات عديدة كي يفهم منطقه بطريقة واضحة وينظم حججه المتداخلة ويرتبها. وتساءل هل صاغ الشيخ علي بحثه بقدر من الغموض مقصودٍ لتهيبه من طرح ذلك القول الذي يستكرهه سمع المسلم كما يقول؟ أم كان ذلك الغموض يعكس جدة الفكرة في ذهنه هو ذاته؟ أم كان مرده معالجة مسألة الدين والدولة في الإسلام بأدوات منهجية غير ملائمة؟

فتح ''راجي'' واحدة من تلك الوريقات وبدأ يقرأ:

''يعلل علي عبد الرازق عدم ضرورة الخلافة بثلاث حجج رئيسية يجمع بينها منهج نظري معين. ولنبدأ بحججه أولاً.

الحجة الأولى هي: (١) أن الخلافة غير منصوص عليها في القرآن: ''أنه لعجب عجيب أن ... ترى في [القرآن] ... تفصيل كل شيء من أمر هذا الدين "ما فرطنا في الكتاب من شيء" ثم لا تجد فيه ذكرا لتلك الإمامة العامة أو الخلافة''. و (٢) أن الخلافة غير منصوص عليها في السنة بدورها: ''والسنة في ذلك شأنها شأن القرآن، قد تركت أمر الخلافة ولم تتعرض لها. أما الأحاديث التي تأمرنا "أن نطيع إماما بايعناه" فلا تنصرف لضرورة نصبه''، فالله قد أمرنا ''كذلك أن نفي بعهدنا لمشرك عاهدناه ... فما كان ذلك دليلا على أن الله تعالى رضى الشرك''. وعيسى تحدث عن إعطاء ما لقيصر لقيصر دون

أن يعني ذلك ''اعترافا من عيسى بأن الحكومة القيصرية من شريعة الله''. كما أننا مأمورون بالرحمة بالفقراء دون أن يوجب ذلك ''علينا شرعا أن نوجد بيننا فقراء ومساكين''. و (٣) أن الخلافة لم تكن – فوق ذلك – محل إجماع قط: ''دعوى الإجماع في هذه المسألة ... لا نجد مساغا لقبولها ... سواء أرادوا ... إجماع الصحابة وحدهم، أم الصحابة والتابعين، أم علماء المسلمين، أم المسلمين كلهم''. ثم ''لا يكاد التاريخ الإسلامي يعرف خليفة إلا عليه خارج''. و (٤) أن الخلافة قامت على أساس القوة المادية وحدها دون سواها: ''إذا رجعنا إلى الواقع ... وجدنا أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة. ... قد يسهل التردد في أن الثلاثة الأُوَل من الخلفاء الراشدين مثلا شادوا مقامهم على أساس القوة المادية ... لكن أيسهل الشك في أن عليا ومعاوية ... لم يتبوءا عرش الخلافة إلا تحت ظلال السيف وعلى أسنة الرمح''. ومن شواهد تلك القوة الرهيبة بيعة يزيد، حين قام يزيد بن المقفع فقال: ''أمير المؤمنين هذا'' وأشار إلى معاوية ''فإن هلك فهذا'' وأشار إلى يزيد ''فمن أبى فهذا'' وأشار إلى سيفه. ومن شواهدها أيضا موقعة الحرة التي وقعت لأن أهل المدينة، عندما بلغهم فساد يزيد بن معاوية، خلعوه وبايعوا عبد الله بن الزبير. فأرسل يزيد جيشا إلى المدينة هزم أهلها واستباح المدينة ثلاثة أيام. ومن شواهدها كذلك حصار الحجاج لمكة أيام عبد الملك بن مروان وقصفه الكعبة بالمنجنيق وقتله ابن الزبير. ومن شواهد تلك القوة الرهيبة أيضا ما فعله أبو العباس الملقب بالسفاح وما فعله بنو العباس وسفكهم دماء الأمويين ونبش قبورهم وحرق جثثهم، ثم بغي بعضهم على بعض. ويكفي أن نتذكر كيف تولى معظم الخلفاء مناصبهم. و (٥) أن الخلافة، كنظام حكم محدد، غير ضرورية لصلاح حال المسلمين: ''والواقع أيضا أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك''. فهناك بلاد ظلت بعيدة عن ظل الخلفاء ''أرأيت شعائر الدين فيها دون غيرها أهملت، وشؤون الرعية عطلت. أم هل أظلمت دنياهم لما سقط عنها كوكب الخلافة ...؟ كلا.

بَانَوْا فما بكت الدنيا لمصرعهم ... ولا تعطلت الأعيادُ والجمعُ''.

الحجة الأولى هي إذن: أن الخلافة غير واجبة من حيث القرآن والسنة والإجماع، فإن كانت قامت فهي لم تقم إلا بالقوة المادية لا تنفيذا لواجب ديني، وأنها غير واجبة كذلك لصلاح حال المسلمين.

والحجة الثانية هي: أن الدين لا إكراه فيه ''دعوة الدين دعوة إلى الله تعالى، وقوام تلك الدعوة لا يكون إلا بالبيان، وتحريك القلوب بوسائل التأثير والإقناع. فأما القوة والإكراه فلا يناسبان دعوة يكون الغرض منها هداية القلوب''، في حين أن الدولة تقوم أساسا على الإكراه ''طبيعي أن المُلك في كل أمة لا يقوم إلا على الغلب والقهر'' و ''القرآن ... يمنع صريحا أن يكون النبي ... حفيظا على الناس، ولا وكيلا، ولا جبارا، ولا مسيطرا، وأن يكون له حق إكراه الناس حتى يكونوا مؤمنين، ومن لم يكن حفيظا ولا مسيطرا فليس بمَلِك، لأن من لوازم المُلك السيطرة العامة والجبروت، سلطانا غير محدود. ومن لم يكن وكيلا على الأمة فليس بمَلِك أيضا''. ولذا فإن القول بأن الإسلام دين ودولة ''ينافي معنى الرسالة ولا يتلاءم مع ما تقضي به الدعوة الدينية''.

والحجة الثالثة هي: أن الإسلام خلا من المظاهر المعروفة للدولة: ''إذا كان رسول الله ... قد أسس دولة سياسية، أو شرع في تأسيسها، فلماذا خلت دولته إذن من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ... هل ... لا يكون لدولة من الدول ميزانية تقيد إيرادها ومصروفاتها، أو ... لا يكون لها دواوين تضبط مختلف شؤونها الداخلية والخارجية، إلى غير ذلك – وإنه لكثير – مما لم يوجد منه شيء في أيام النبوة''.

وكان لا بد أن يثور هنا التساؤل عن طبيعة الإسلام تحديدا باعتبار أنه – وفقا لرأي ابن خلدون الذي يسوقه الشيخ علي ليرد عليه – دين ''شرعي تبليغي وتطبيقي وان السلطة الدينية اجتمعت فيه والسلطة السياسية دون سائر الأديان''، ''وان الإسلام دون غيره من الملل الأخرى قد أُختص بأنه جمع بين الدعوة الدينية وتنفيذها بالفعل''، وأن الخلافة هي، من ثم، ''خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به''. وهو تساؤل يرد عليه الشيخ علي بأن دولة النبي قد خلت من أركان الدولة ودعائم الحكم. ولو كان النبي قد أسس دولة سياسية ''فلماذا لم يُعَرِّف نظامه في تعيين القضاة والولاة؟

ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام المُلك وقواعد الشورى؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟ ولماذا؟ ولماذا؟''.

وكان لا بد أن يثور التساؤل – بدايةً – عما ساد في دولة المدينة من مظاهر الدولة. وهنا يسوق علي عبد الرازق الرأي الذي أورده رفاعة الطهطاوي في كتابه ''نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز'' الذي استند فيه إلى كتاب أبي الحسن الخزاعي (المتوفي سنة ٧٨٩ هـ) ''تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية''. وهو رأي يورده أيضا ليرد عليه.

يقول علي عبد الرازق: ''لخص رفاعة بك الكلام في الوظائف والعمالات البلدية، خصوصية وعمومية، أهلية داخلية وجهادية التي هي عبارة عن نظام السلطنة الإسلامية وما يتعلق بها من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية، على ما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجمع في ذلك بين الكلام على خدمه الخاصة به [أي المقتصرة عليه] صلى الله عليه وسلم وما يضاف إلى الإمامة العظمى من الأعمال الأولية كالوزارة والحجابة وولاية البُدن [النوق أو البقر التي تنحر بمكة] والسقاية [سقاية الحجيج] والكتابة وما يضاف إلى العمالات الفقهية من معلم القرآن ومعلم الكتابة ومعلم الفقه، والمفتي وإمام الصلاة والمؤذن، ثم ذكر التراجمة وكتابة الجيش والعطاء والديوان والزمام، وبين أن للديوان أصلا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم ذكر العمالات المتعلقة بالأحكام كالإمارة العامة على النواحي، والقضاء وما يتعلق به من إشهاد الشهود وكتابة الشروط والعقود والمواريث والنفقات، والقسام وناظر البناء للتحديد، وذكر المحتسب والمنادي، ومتولي حراسة المدينة، والجاسوس لأهل المدينة، والسجان ومقيمي الحدود، ثم ذهب يعدد الأعمال الحكومية واحدا بعد واحد، حتى لم يكد يدع شيئا، وحتى قال رفاعة بك: إن ذلك شيء لم يف به غالب مؤلفي كتب السير بل جميعهم.''

أي أن الشيخ علي لم يكن بغافل، أو بمتغافل، عن مظاهر الدولة الموجودة في دولة النبي. فلماذا قال إذن إنها ''خلت ... من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم''؟

بعد أن أقر الشيخ علي بأنه ''لا شك في أن الحكومة النبوية كان فيها ما يشبه أن يكون من مظاهر الحكومة السياسية وآثار السلطنة والملك''، رد على ذلك الاعتراض بثلاث حجج أيضا: اثنتين شكليتين وواحدة جوهرية. فأما الحجتان الشكليتان فهما '١' أن ''صاحب كتاب تخريج الدلالات السمعية''، شأن من ''سئلوا عن سر هذا الذي يبدو نقصا في أنظمة الحكم ... قد وجد له من ذلك المأزق مخلصا سهلا، فزعم أن الحكومة كانت تشتمل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم على كل ما يلزم الدولة من عمال وأعمال، وأنظمة مضبوطة، وقواعد محدودة، وسنن مفصلة تفصيلا، ولا مجال بعده لجديد، ولا زيادة لمستزيد''. كان ذلك إذن مجرد ''زعم'' للتخلص من المأزق؛ و '٢' أن ذلك ''كان يحصل لوقت محدود غير مطرد''.

أما حجته الثالثة والجوهرية، بشأن مظاهر الدولة، فهي أن: ''هنالك الكثير قد وُجد في العصر النبوي مما يمكن اعتباره أثرا من آثار الدولة، ومظهرا من مظاهر الحكومة ومخايل السلطنة. فمن نظر إلى ذلك من هذه الجهة، ساغ له القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان رسول الله تعالى وكان ملكا سياسيا أيضا''. لكن الشيخ علي لا يلبث أن يستدرك هذا الاستنتاج فيتساءل: لكن ''هل كان تأسيسه صلى الله عليه وسلم للمملكة الإسلامية ... شيئا خارجا عن حدود رسالته ... أم كان جزءا مما بعثه الله له وأوحى به إليه؟''. و ''هل كانت زعامة النبي ... زعامة رسالة أم زعامة ملك؟ وهل كانت مظاهر الولاية التي نراها أحيانا في سيرة النبي ... مظاهر دولة سياسية، أم مظاهر رياسة دينية؟ وهل كانت تلك الوحدة التي قام على رأسها النبي ... وحدة حكومة ودولة، أم وحدة دينية صرفة لا سياسية؟ وأخيرا هل كان النبي ... رسولا فقط أم ملكا ورسولا؟''. وعن تلك الأسئلة يجيب الشيخ صراحة: ''لا يريبنك هذا

الذي ترى أحيانا في سيرة النبي ... فيبدو لك كأنه عمل حكومي، ومظهر للمُلك والدولة، فإنك إذا تأملت لم تجده كذلك، بل هو لم يكن إلا وسيلة ... كان ... يلجأ إليها تثبيتا للدين وتأييدا للدعوة''.

ذلك ''أن محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة مُلك ولا حكومة، وأنه ... لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم من هذه الكلمة ومرادفاتها. ما كان إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان مَلِكا ولا مؤسس دولة، ولا داعيا إلى مُلك. ... ذلك أن الرسالة ... تستلزم نوعا من الزعامة في قومه والسلطان عليهم، لكن ذلك غير زعامة الملوك وسلطانهم على رعيتهم. فلا تخلط بين زعامة الرسالة وزعامة المُلك. ولاحظ أن بينهما خلافا يوشك أن يكون تبايناً. إن مقام الرسالة يقتضي لصاحبه سلطانا أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكومين. ... من أجل ذلك كان سلطان النبي صلى الله عليه وسلم بمقتضى رسالته سلطانا عاما، وأمره في المسلمين مطاعا، وحكمه شاملا، فلا شيء مما تمتد إليه يد الحكم إلا وقد شمله سلطان النبي صلى الله عليه وسلم، ولا نوع مما يتصور من السلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبي على المؤمنين. ... [لكن] تلك زعامة الدعوة الصادقة إلى الله وإبلاغ رسالته، لا زعامة المُلك. إنها رسالة ودين، وحكم النبوة لا حكم السلاطين. ... إنما كانت ولاية محمد صلى الله عليه وسلم على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم. هيهات هيهات، لم يكن ثمة حكومة، ولا دولة، ولا شيء من نزعات السياسة.''

لفت نظر ''راجي'' تلك اللغة التقريرية التي يجادل بها الشيخ علي حيث يكفي أن يسوق فيها حجته دون تدليل ليتصور أنه قد أثبتها بذلك. وتذكر ''راجي'' أنه كان قد لاحظ أن حجج الشيخ علي يجمع بينها منهج نظري معين. أخذ يبحث في الأوراق التي دسها في طيات الكتاب، عسى أن يكون قد دون شيئا بهذا المعنى، فوجد فعلا أن إحداها تقول:

هل هذا بحث حقيقي، أي يبدأ بطرح سؤال ثم يعمد إلى تقصى إجاباته حيثما وُجدت، أم هو ''رأي'' محسوم فيما يجب أن يكون عليه الواقع، رأيٌ يقرأ التاريخ (النص والواقع) بطريقة انتقائية لتعليل الجواب

المعروف سلفا والقائم في الذهن مسبقا؟ لقد انطلق علي عبد الرازق من تعريف ذهني لا من وقائع التاريخ، من تعريف ضمني يقول إن طبيعة الدعوة الدينية ''لا يصح'' أن تعرف الإكراه. ولما كان أي شكل ينتمي للدولة ينطوي بالضرورة على إكراه، استنتج أننا لو رأينا إذن أياً من هذه الأشكال في حكم النبي لما أمكن لهذا الشكل أن يكون من مظاهر الدولة لأن الدين لا يصح أن يعرف الإكراه! فعندما يخالف الواقع ما يقوله التعريف النظري، لا نعود إلى التعريف لتعديله أو تصويبه أو تدقيقه أو إحكامه، بل يظل التعريف صحيحا وكل ما علينا فعله هو أن ننظر إلى الواقع بعين هذا التعريف الذي فرضناه فرضا على الواقع، مهما انطوى عليه ذلك من افتعال وتزيد، متجاهلين ما تقول عليه الشواهد والأدلة.

يريد الشيخ علي أن يدلل مثلا على أن الخلافة ليست واجبة ولا ضرورية، فما الذي يفعله؟ يلجأ إلى النصوص فيجدها قد خلت من الإشارة إلى الخلافة تحديدا. فيعمم الاستنتاج القائل ''إن الإسلام دين لا دولة''. وهناك فرق بالطبع، كما لا يخفى عليك، بين كون الإسلام خلافةً وكون الإسلام دولةً. هناك أولاً إزاحة للمفاهيم بحيث يحدث انزلاق خفي من مفهوم الخلافة – كنوع خاص من أنواع الحكم الإسلامي – إلى مفهوم الدولة الإسلامية عموما. ثم يتصور الشيخ علي أنه بإثبات عدم وجوب الخلافة يكون قد أثبت أيضا أن الدولة الإسلامية ذاتها غير موجودة.

فانظر إليه وهو يتناول مظاهر الدولة في الحكومة النبوية ثم يقول لما كان الدين لا إكراه فيه والدولة إكراه فهذه المظاهر إذن لازمة لا لتثبيت المُلك بل لتثبيت الدين! إنه يحاكم الدعوة الدينية بالقياس إلى تصور نظري غير قائم إلا في تعريف يقول: ''لا يصح'' أن يكون هناك إكراه في الدين. فإن حدث ما تقول الوقائع إنه إكراه احتج صائحا: ولكن التعريف، لا الواقع، يقول ''لا إكراه في الدين''!

ففي رأيه، على سبيل المثال، أن الجهاد ذاته ''و ... هو وسيلة عنيفة وقاسية''، ''ليس عجيبا أن يكون ... وسيلة من الوسائل التي كان عليه الصلاة والسلام يلجأ إليها تثبيتا للدين وتأييدا للدعوة. و ... ما يدريك، فلعل الشر ضروري للخير في بعض الأحيان، وربما وجب التخريب ليتم العمران'' ...

فتأمل كيف يبدل الذهن الاعتقادي دلالات الأمور إنقاذا للاعتقاد!

''أول ما يخطر بالبال مثالاً من أمثلة الشؤون الملكية، التي ظهرت أيام النبي صلى الله عليه وسلم، مسألة الجهاد، فقد غزا ... المخالفين لدينه من قومه العرب ... ولا شك في أنه ... قد امتد بصره إلى ما وراء جزيرة العرب ... وبدأ فعلا يصارع دولة الرومان في الغرب، ويدعو إلى الانقياد لدينه كسرى الفرس في الشرق، ونجاشي الحبشة، ومقوقس مصر، إلخ. وظاهر أول وهلة أن الجهاد لا يكون لمجرد الدعوة إلى الدين ... وإنما يكون لتثبيت السلطان وتوسيع المُلك''.

فماذا يفعل الشيخ علي إزاء هذا الاستنتاج؟ يكفي ببساطة تبديل الدلالة المسندة إلى الأمر. فها هو يستشهد هنا بأبيات أحمد شوقي في نهج البردة التي تقول:

''قالوا غزوتَ ورسل الله ما بعثت لقتل نفس ولا جاءت لسفـك دم

جهل وتضليل أحلام وسفسفـة ...فتحتَ بالسيف بعد الفتـح بالقلـم

لما أتى عفوا كـل ذي حسـب .... تكفل السيف بالجهال والعمـم''

وكأنه بهذا الاستشهاد المطول يتبنى مضمونه، دون أن يلاحظ أن تَكَفُّل ''السيف بالجهال والعمم'' يتعارض مع ما قاله قبل بضع صفحات من أن ''دعوة الدين دعوة إلى الله تعالى، وقوام تلك الدعوة لا يكون إلا بالبيان، وتحريك القلوب بوسائل التأثير والإقناع. فأما القوة والإكراه فلا يناسبان دعوة يكون الغرض منها هداية القلوب''، ومن أن ''القرآن ... يمنع صريحا أن يكون النبي ... حفيظا على الناس، ولا وكيلا، ولا جبارا، ولا مسيطرا، وأن يكون له حق إكراه الناس حتى يكونوا مؤمنين''. ودون أن يلاحظ أن ''قتل نفس وسفك دم'' من ''لم يأت عفوا'' هما عين الإكراه الذي استنكره هو توا. ودون أن يتساءل متى كان السيف وسيلة لرفع الجهل أو إزاحة العمى؟ لكن لما كان التعريف يقول ''لا يصح''

أن يكون هناك إكراه في الدين، فإننا لن نرى هذه الأفعال من قبيل الإكراه الذي يندرج – من ثم – في صميم الدولة.

كلا، سنرى أن الإكراه مجرد وسيلة لتثبيت الدين لا الملك. إلى هذا الحد يمضي التعسف في قراءة الواقع الصريح، وكعادة العقل الديني عندما يواجه معضلة لاهوتية يلجأ دوما إلى حل سار، إلى حل لفظي يتصور أنه يحسم به المشكلة:

''والشر إن تلقه بالخير ضقت به ذرعـا وإن تلقـه بالشـر ينحسـم''

الجهل – أي عدم موافقة الآخرين على اعتقادي الذي لا يمكن إثباته بحكم أنه تحديدا اعتقاد – يعد إذن شرا يضيق به المرء ذرعا، وعندئذ يجوز له أن يواجهه بشر مقابل! الإكراه شر، نعم، لكن لا مفر من اللجوء إليه عندما تريد القضاء على الجهل! أما استخدام المعرفة – هل ترى وسيلة غيرها للقضاء على الجهل؟ – فليس من البدائل المطروحة! أيثير هذا العقل الاعتذاري التعاطف، لوجوده في مأزق لا مخرج منه، أم يثير الرثاء، لقَدَرِه الذي كتب عليه هذا التبرير المصطنع؟ ألا تراه يقنع في النهاية بعبارات من قبيل ''ما يدريك'' و ''ربما'' في قوله: ''ما يدريك، فلعل الشر ضروري للخير في بعض الأحيان، وربما وجب التخريب ليتم العمران''!.

ويستكمل ''راجي'' قراءته:

''يلجأ الشيخ علي هنا إلى الآيات (أي إلى النظرية) التي يستنتج منها أنه لا يصح الإكراه في الدين، ثم يستنتج من ذلك أن الجهاد لا يهدف إلا إلى تعزيز الدين لا الملك. فالنظرية تقول إن ''ولاية الرسول ... ولاية روحية ... وولاية الحاكم ولاية مادية ... تلك ولاية هداية ... وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك للدين، وهذه للدنيا. تلك لله، وهذه للناس. تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية.''

وليس من المستغرب، عندئذ، أن يكون خصوم الشيخ علي قد لاحظوا هذا الافتعال. فها هو الشيخ الخضر حسين يقول: ''ومن تتبع سير الجهاد النبوي ينتزع منه أن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان يحمل المحاربين من مشركي العرب على الإسلام أو السيف. إذ كان الفساد الذي ينشأ عن الوثنية والمزاعم المتفرعة عنها وباء يفتك بالعقول والأخلاق، ويفتح على الإنسانية ينبوع شر ليس له آخر... [لكن] بعد أن استقر الأمر على قبول الجزية أصبح الجهاد النبوي بعيدا عما يشبه أن يكون من مظاهر الإكراه في الدين ... [لأننا] إذا نظرنا إلى أن الآية [لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي] نزلت بعد أن تقرر حكم الجزية كان معنى الآية "إنما هو لا إكراه في الدين لأحد ممن حل قبول الجزية منه بأدائه الجزية ورضاه بحكم الإسلام" (تفسير ابن جرير الطبري ج ٣ ص ١٢)''.

هذا على الأقل إقرار بأنه لا منجاة ''للجهال'' من الإكراه. فهم إن نجوا من الإكراه في الدين، فلن ينجوا من الإكراه على الجزية! فالسيف – كما ينبه الخضر حسين: ''يحمل الناس على الشرائع واحترام النظم الاجتماعية''.

ويمضي الخضر حسين قائلا: ''الذي قال له [أي للرسول] "وما جعلناك عليهم حفيظا وما أنت عليهم بوكيل" وقال له "أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" هو الذي أنزل عليه قوله "قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة" وقوله ... "فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون" ... [أما] آية " فما أرسلناك عليهم حفيظا" فإنها مدنية، وقد عَرَفْتَ أن الجهاد شُرع بعد أن قضى النبي ص بالمدينة نحو سنة، فيجوز أن تكون هذه الآية نزلت قبل فرض الجهاد. قال ابن جرير الطبري في تفسيره "ونزلت هذه الآية فيما ذكر قبل أن يؤمر بالجهاد"''. أي أن الخضر حسين ينعى هنا على الشيخ علي قراءاته الانتقائية للنص الديني.

يضع ''راجي'' أوراقه جانبا ويتساءل إن كان هذا هو رأي علي عبد الرازق في الحكومة النبوية، فماذا عن رأيه فيما أعقبها من خلافة؟

يقول الشيخ علي: ''زعامة النبي عليه السلام كانت ... زعامة دينية جاءت عن طريق الرسالة لا غير. وقد انتهت الرسالة بموته صلى الله عليه وسلم فانتهت الزعامة أيضا ... فإن كان لا بد من زعامة بين أتباع النبي عليه السلام بعد وفاته، فإنما تلك زعامة جديدة غير التي عرفناها لرسول الله ... إنما هو نوع من الزعامة جديد ... نوع لاديني ... فهي ليست شيئا أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية، زعامة الحكومة والسلطان''.

ويتساءل ''راجي'' ألم يكن هذا النهج التقريري، الذي لا يحتكم إلى معايير البحث الاجتماعي أو السياسي والذي تحدوه الرغبة في الوصول إلى نتيجة حددها الشيخ في ذهنه سلفا، هو الذي حال بينه وبين أن يراعي على النحو الواجب دلالة هذا الانتقال المفاجئ الخاطف البارق من الزعامة الدينية إلى الدولة السياسية الذي حدث وجثمان النبي لم يجهز بعد!

يقول الشيخ علي: ''كانوا يومئذ إنما يتشاورون في أمر مملكة تقام، ودولة تشاد، وحكومة تنشأ إنشاء. ولذلك جرى على لسانهم يومئذ ذكر الإمارة والأمراء، والوزارة والوزراء، وتذاكروا القوة والسيف، والعز والثروة، والعدد والمنعة، والبأس والنجدة. وما كان كل ذلك إلا خوضا في الملك، وقياما بالدولة. وكان من أثر ذلك ما كان من تنافس المهاجرين والأنصار وكبار الصحابة بعضهم مع بعض، حتى تمت البيعة لأبي بكر، فكان هو أول ملك في الإسلام.''

ولكن الشيخ علي لا يتساءل: هل من الطبيعي أو المعقول أن ينقلب الحال هكذا في لحظة واحدة فيقرر المجتمعون – وجثمان النبي مسجى لم يجهز بعد – أن ينشئوا دولة ويتناقشوا من فيها الأمراء ومن الوزراء، أي يتجادلوا حول أسس توزيع السلطة، إن لم تكن ثمة دولة قائمة بالفعل؟

وحين ينادي أبو سفيان: ''والله إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا الدم. يا آل عبد مناف، فيم أبو بكر من أموركم؟ أين المستضعفان! أين الأذلان! على والعباس!'' هل يمكن تصور، كما فعل الشيخ علي، أن ما كان قبلا هو مجرد دين لا دولة؟

ويتضح موقف الشيخ علي بقدر أكبر عند تناول مسألة حروب الردة: ''لا نريد البحث فيما إذا كانت لأبي بكر صفة دينية صرفة جعلته مسؤولا عن أمر من يرتد عن الإسلام أم لا، ولا نريد البحث فيما إذا كانت ثمة أسباب غير دينية حفزت لتلك الحرب عزيمة أبي بكر أم لا''.

ومن المعروف أن حروب الردة كانت تتألف في الواقع من نوعين من الحروب: حروب المرتدين من جهة، وهذه لا تقوم بها إلا دولة/جماعة ترى أن لها قوامة على ضمائر الناس؛ ثم حروب الممتنعين لا عن إخراج الزكاة كفرض ديني، لكن عن دفعها لحاكم لم يشتركوا في اختياره، ولدولة لم يستشاروا في قواعد تسييرها.

''أطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لعباد الله ما لأبي بكر''

يقول الشيخ علي: ''دونك حوار خالد بن الوليد مع مالك بن نويرة، أحد أولئك الذين سموهم مرتدين، وهو الذي أمر خالدٌ فضُربت عنقه ثم أُخذت رأسه بعد ذلك أثفيةً [دُعَامةً] لقِدْر. يُعلن مالك، في صراحة واضحة، إلى خالد أنه لا يزال على الإسلام ولكنه لا يؤدي الزكاة إلى صاحب خالد (أبي بكر) ... ليس مالك هو وحده الذي يشهد لنفسه بالإسلام، بل يشهد له به أيضا عمر بن الخطاب، إذ يقول لأبي بكر 'إن خالدا قتل مسلما فاقتله'، بل يشهد له بالإسلام أيضا أبو بكر إذ يجيب 'ما كنتُ أقتُله، فإنه [أي خالد] تأول فأخطأ' ''.

لكن اعتراف أول خليفة راشد بذلك الخطأ، خطأ قتل المسلمين الممتنعين عن دفع الزكاة إليه هو، لم يمنعه من مواصلة قتلهم، لتبدأ رحلة التطويع التفسيري للمواقف السياسية، فيصبح صاحب السلطة هو

صاحب التفسير الصحيح. ويكفي أن تتذكر كيف عطل عمر الحدود أو منع الصحابة من مغادرة المدينة، ثم تتذكر كيف كان عثمان يتعامل مع بيت المال، وكيف، وكيف ...

ويورد الشيخ علي عبد الرازق أن ''عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنكر على أبي بكر قتاله [من أُطلق عليهم اسم] المرتدين وقال 'كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها عصم مني ماله ونفسه ... وحسابه على الله' ''.

ويقر الشيخ علي بأن كل ذلك من قبيل السياسة، لكنه لا يتناول كيف أصبح رأي الحاكم – المؤيد بالسلطان السياسي – في المسألة الدينية هو الاجتهاد الصحيح. ودون أن يعلق على طبيعة تلك السلطة السياسية التي تستند إلى الاعتقاد لتأسيس دعائمها، ومع تجاهل المضمون الديني لذلك النوع من السياسة.

وحتى إذا تفهمنا دوافع الشيخ علي في مكافحة فكرة الخلافة، بل والدولة الدينية، فإن ذلك لا ينزع عن محاولته صفة التعسف والافتعال، وكان ذلك هو أول ما لاحظه خصومه.

فالاعتراض الأساسي الذي ساقوه كان مداره قاعدة ''ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب''. وخُذ، مثلا، ما قاله الخضر حسين في نقد كتاب الشيخ علي: ''إذا كانت الشؤون الحربية والمالية والقضائية [هي] مما جاء به صريح القرآن [كما أقر الشيخ علي] فأي شبهة تبقى بيد من يزعم أن قواعد الإسلام ومعنى الرسالة وروح الشرائع وتاريخ النبي – صلى الله عليه وسلم – لا تصادم القول بأن تأسيس المملكة خارج عن وظيفة الرسالة؟''

ويمضي الخضر حسين في تعليل رأيه فيقول إن: ''الإسلام قرر قواعد الفصل بين الناس في القضايا المتعلقة بالتجارة والزراعة والبيع والشركة والشفعة والقسمة والمزارعة والهبة والفلس. وقال لكم في القصاص حياة يا أولي الألباب، والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما، والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة

جلدة، إلخ، فمن المكلف بتنفيذ هذه الأحكام''. و ''السيف يحمل الناس على الشرائع واحترام النظم الاجتماعية''.

وعليه تكون ''ولاية الرسول ... رياسة دينية وسياسية، وكلاهما من عند الله، ولا بعد بين السياسة والدين ''. و ''يقصد الإسلام من تأسيس الدولة الإسلامية أمرين [أحدهما] إجراء أحكامه العادلة ... [وثانيهما] الاحتفاظ بكرامة أوليائه حتى لا يعيشوا تحت سلطة مخالف يدوس حقوقهم، ويرفع أبناء قومه أو ملته عليهم درجات''.

ويتذكر ''راجي'' أن عبد الرزاق السنهوري كان قد نشر في تلك الفترة نفسها، وتحديدا في عام ١٩٢٦، كتابه ''فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية'' بالفرنسية، وقد ظهرت الترجمة العربية للكتاب بعد نشره بأكثر من ستين عاما(٧٨).

يفتح ''راجي'' الكتاب ويتصفح مقدمته فيقرأ فيها أن ''إلغاء الخلافة هو الذي دفع السنهوري إلى تأليف كتابه''(٧٩) هذا. ثم يواصل تصفحه فيجد أنه قد أشار بقلمه إلى فقرة كَتب بجوارها: ''هذه هي الفكرة الأساسية في الكتاب''.

وتقول هذه الفقرة إن: ''النبي [قد وضع] النظم الأساسية للدولة الإسلامية فأوجد نظاما للضرائب وللتشريع ونظما إدارية وعسكرية وهذه النظم كانت تحمل في طياتها عوامل التطور والنمو مع الزمن. وقد تطورت فعلا دون أن تخرج بذلك عن كونها مؤسسة على الإسلام. ونحن نرى أن السلطات التي باشرها النبي كانت أنظمة مدنية حقيقية كأي حكومة أخرى. فقد كان يفرض بمقتضاها عقوبات جنائية على من خالف أحكام التشريع الإسلامي ولم يكتف بالجزاءات الأخروية التي يفرضها الدين، وكان له عمال

(٧٨) عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة نظرية الخلافة الجديدة: الدكتورة نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم: الدكتور توفيق محمد الشاوي، الطبعة الثانية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٢٠.

(٧٩) المرجع السابق، ص ١٥.

إداريون وماليون، وكان له جيش مسلح، إنه كان حاكما دنيويا إلى جانب صفته كنبي مرسل''. ''وأما السيطرة والقوة التي حدثت بعد ذلك من خلفاء استغلوا الصفة الدينية للخلافة فهو استغلال لا يعيب النظام في ذاته، وليس الإسلام مسؤولا عنه، وإنما تقع تبعته على الشعوب التي سكتت على هذه الحكومات التي أخلت بالنظم الإسلامية.''

وفي رد فعل آخر مفهوم على صدمة المواجهة مع حضارة مختلفة ومسيطرة، وكذلك على إلغاء الخلافة، شهدت نفس الفترة تأسيس جماعة الإخوان المسلمين، في عام ١٩٢٨. وفي المسألة التي نحن بصددها، روجت الجماعة لفكرة إحياء الخلافة وإقامة دولة إسلامية عالمية. وكنا هنا إزاء لا محاولة مفكرين منفصلين يدلون بآرائهم في القضية، بل إزاء جماعة تسعى إلى وضع ذلك التصور موضع التطبيق من خلال مراحل ست هي، كما يقول مؤسسها حسن البنا، ''بناء الفرد المسلم، فالأسرة المسلمة، فالمجتمع المسلم، فالحكومة الإسلامية، فالدولة الإسلامية، فالخلافة الإسلامية وأستاذية العالم''.

وكانت تلك الفكرة معبرة عن الإطار الذهني الذي بدأ ''الإسلاميون'' يضعون أنفسهم فيه وينظرون منه إلى الواقع. هذا الإطار الذهني، الذي يبدأ من الصفر تقريبا، من بناء الفرد المسلم، كأنما لا مسلمين هناك، وصولا إلى المجتمع المسلم فالدولة المسلمة، كأنما هما غير مسلمين. هذا الإطار الذهني كان ينطوي ضمنا، إذن، من اللحظة الأولى على فكرة جاهلية المجتمع الذي يحتاج إلى أسلمة، في محاولة معاصرة لتكرار انطلاق دعوة الإسلام الأولى وبناء الفرد والمجتمع والدولة ...

هذا الإطار الذهني والنفسي سيكون هو السمة المميزة للتيار الإسلامي باتجاهاته كافة، دعوية كانت أو جهادية. الاختلافات ستكون فقط في آليات إنجاز هذه الرؤية، دون أن يعني ذلك التهوين من شأن تلك الاختلافات. لكن المشترك بين هذه الاتجاهات كافة هو الأهم: أنها تريد صياغة المجتمع وفق رؤيتها الفئوية الخاصة.

ومن المفارقات ذات الدلالة أن أنصار الإسلام السياسي قد فعلوا عموما ما أنكروه هم على الشيخ علي عبد الرازق وعلى القائلين مثله بأن الإسلام دين لا دولة. إذ انطلق أنصار الإسلام السياسي بدورهم من النصوص ومن وقائع التاريخ ينتقون منها ما يناسب رؤاهم ويفسرونها بما يلائم تصورهم، مع التغافل عن كل الباقي.

وهكذا بدأت معركة حول مكانة الإسلام في الحياة، معركة أخذ كل طرف يوظف فيها الدين بما يخدم رؤيته عن مكانة الدين في المجتمع، بطريقة تعتمد على الانتقاء والتأويل والتطويع. فأصبحت المسألة هي مسألة تفسير النصوص والتاريخ، ودار كل ذلك حول قضايا من قبيل: هل الخلافة واجبة؟ فإن لم تكن فهل الدولة الإسلامية واجبة؟ وهل الدولة الإسلامية دولة دينية أم دولة مدنية؟ أم أن الدولة الإسلامية غير واجبة أصلا، لأن الإسلام دين لا دولة؟ ثم استدعت هذه القضية الأخيرة، أي قضية فصل الدين عن الدولة، مسألة العلمانية، لتثير بدورها نقاشا لا ينتهي حول ما إذا كان الواقع الإسلامي يتطلب ذلك الاختراع الغربي الناشئ عن ظروف مختلفة تماما؟ وهل تقتصر العلمانية على فصل الدين عن الدولة أم أنها تتمدد وتتوسع لتعني فصل المقدس عن الحياة؟ ولينتقل الحوار، ضمن ما انتقل إليه، صوب قراءة التطور التاريخي للغرب وبحث مدى انطباقه على ظروفنا، وكيفية تحديد علاقتنا به، وبحث أسباب تقدمه وأسباب تأخرنا. بل والتساؤل عما إذا كان التقدم بصيغته الغربية شيئا مطلوبا أم أن علينا أن نبدع نموذجا حضاريا بديلا. ومن المعروف لكل من تابع هذه المعارك الفكرية المحتدمة أن أيا من تلك المسائل كان يحيل ضمنا أو صراحة إليها جميعا.

وتساءل ''راجي'' كيف يمكنه أن يوجز في ذهنه كل ذلك، وهو حي حاضر في الذاكرة، حتى لا يكاد المرء يحتاج للعودة إلى تفاصيله؟ وكيف يمكنه، دون الغوص في كل تلك التفاصيل والاتجاهات المتباينة، رصد إسهامها في تشكيل الوعي العام وصياغة مواقفه؟

ولاحظ ''راجي'' أن هناك، رغم تداخل هذه المسائل، خطين رئيسيين ظل يدور حولهما جل النقاش الفكري – بشأن الجانب الذي يعكف على تأمله هنا – منذ نحو مائة عام. فهناك أولا الخط المتعلق بقضية الدين والدولة، وقد بدأ النقاش حول هذه القضية يستعر منذ إصدار علي عبد الرازق كتابه الشهير، وهناك ثانيا الخط المتعلق بحدود الحرية العقلية في التعامل مع النص الديني، وقد بدأ النقاش حول هذه القضية يحتدم منذ إصدار طه حسين كتابه ''في الشعر الجاهلي''.

ولم تكن تلك مجرد مسائل نظرية محضة، بل كانت وثيقة الارتباط بما كانت تواجهه مصر، على المستوى الأعمق، من تحديات حضارية بحكم تفاعلها مع واقع عالمي يقوم على أسس فكرية مختلفة بدا أنها قادرة على تحقيق لا التقدم فقط بل والتفوق. وكانت هذه المسائل وثيقة الارتباط أيضا بما شهدته مصر، على مستوى الاهتمامات المباشرة، من تطورات سياسية. وأملت هذه التطورات أن تطغى القضية الأم، قضية الاستقلال الوطني، على ما عداها من شواغل. وهكذا ظلت الرؤى المتعلقة بكيفية معالجة المسائل المتعلقة بالخطين السابقين تلوح وتتوارى، تظهر حينا على مستوى الفكر وتتجسد حينا آخر في صياغات دستورية أو بنى اجتماعية أو كيانات سياسية، تنتظر أن تؤدي دورها عندما يحين الأوان.

وبعد الفراغ من قضية الاستقلال الوطني، استحوذت على المخيلة العامة تحولات سياسية واجتماعية واقتصادية عميقة ومتلاحقة جاءت في ركاب ثورة يوليو، من إصلاح زراعي وإلغاء للتعددية الحزبية وتأميم القناة وحرب ٥٦ وعدم الانحياز وبناء السد والتوجيه المركزي للاقتصاد ونكسة ٦٧ وحرب الاستنزاف ووفاة عبد الناصر وتولي السادات واتباعه توجهات سياسية مختلفة ثم حرب أكتوبر، وكل ذلك في غضون نحو عشرين عاما. وصاحب كل ذلك تطبيقات عملية واقعية لإشكالية الدين والدولة بدا أنها تستقطب تأييد القطاعات الأوسع من المفكرين والجماهير. كل ذلك في ظل إقصاء المعارضين للرؤية الأحادية السائدة.

ثم بدأت الأمور تنحو منحى جديدا مع احتدام أزمات كانت بمثابة أعراض جانبية كامنة، أو مضاعفات متوارية، لإجراءات اتخذت في غياب مشاركة ديمقراطية. كما احتدمت تلك الأزمات من جراء اختلاف الرؤى الموجهة للسياسات الخارجية والداخلية، وتزايد البطالة وتردي الأحوال المعيشية، وتوحش الانفتاح، وعشوائية السياسات، وتعثر التنمية، وسيادة قيم الثراء السريع بصرف النظر عن مصدره، وحدوث الطفرة البترولية في المنطقة، وبدء هجرة العمالة المصرية إلى البلدان المجاورة، ثم الانفراد بالصلح مع إسرائيل والانعزال عن المحيط الإقليمي وتبدل التحالفات الدولية، والاستعانة في مقاومة الخصوم بالإسلام السياسي الذي أخذ عوده يشتد بحكم مساندة الدولة وتردي الأحوال الاجتماعية.

كل تلك التطورات، وأمثالها، وفرت بيئة أخذت تستدعي القضايا التي بدا أنها توارت عن الاهتمام. فطفقت تُطرح مجددا بمزيد من الوضوح والحدة وفي أوضاع من المواجهة العنيفة.

بالنسبة للخيط الأول، المتعلق بقضية الدين والدولة، استعر النقاش مجددا حولها مستعيدا، من الناحية الأساسية، ذات الحجج التي سيقت أول مرة من جانب كل طرف، فأخذت تُكرر وتكرر بقدر ضئيل من التطوير. وهكذا أخذت مصر تشهد في ثمانينات وتسعينات القرن العشرين أحداثا وكتبا ومناظرات شهيرة كان أصحابها من أنصار المعسكرين – العلماني والإسلامي – يحاولون على تباين اتجاهاتهم صياغة الوعي الجمعي.

ولكن ظهر آنذاك، في صفوف التيار الإسلامي، اتجاه جديد يسعى إلى تطبيق رؤيته عن الدولة الإسلامية وتجسيدها في الواقع العملي، لا بعنف عرضي كما فعل الإخوان المسلمون في الماضي، بل بجهاد صريح بات يشكل جوهر الفكر والحركة. واستند هذا الاتجاه الجديد في جهاده ذاك إلى مقولتين رئيسيتين هما جاهلية المجتمع – أي تكفير المجتمع بالتالي – وحاكمية الله.

كانت هاتان مقولتان ضمنيتان لدى هذا التيار منذ بدايته في أول القرن العشرين. ثم تولى أبو الأعلى المودودي صياغتهما صياغة صريحة في نحو منتصف ذلك القرن، قبل أن يتعهدهما سيد قطب بالتأصيل والتطوير في ستيناته.

قام ''راجي'' إلى مكتبته يستطلع محتوياتها ويلتقط منها ما يظن أنه يكمل ما هو بصدد استرجاعه. يفتح كتاب ''الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية'' ويقرأ ما ينقله مؤلفه، محمد عمارة، عن كتاب المودودي '' الحكومة الإسلامية، ونظرية الإسلام والسياسة'' (٨٠)

يقول المودودي: ''إن أي شخص أو جماعة يدعي لنفسه أو لغيره حاكمية كلية أو جزئية ... سادر في الإفك والزور والبهتان المبين ... فالله ... سلطان حاكم وحده ... بالمعاني السياسية والاجتماعية ... وهو لم يهب أحد حق تنفيذ حكمه في خلقه ... و ... الإنسان لا حظ له من الحاكمية إطلاقا ... و ... الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام [هو]: أن تُنتزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، منفردين ومجتمعين.''

[يجب إذن] ''نزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر ... لأن ذلك أمر مختص به الله وحده ... ولما كانت الديمقراطية السلطة فيها للشعب جميعا ... فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيرا كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية'' (٨١)

ويقول أيضا: ''إن الإسلام فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره ... ويؤسس بنيانه من جديد ... والإسلام يتطلب الأرض، لا يقنع بقطعة أو بجزء منها، وإنما يتطلب

(٨٠) محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط١، دار الشروق، ١٩٨٨ ، ، ص ٢٠٣.

(٨١) المرجع السابق، ص ٣٤، نقلا عن المصطلحات الأربعة في القرآن، مجلة المسلم المعاصر، ص ١٥٧، ١٥٨، عدد ٤، ١٩٧٩.

ويستدعي المعمورة الأرضية كلها ... والجهاد الإسلامي هجومي دفاعي معا ... والحزب الإسلامي لا يتحرج في استخدام القوى الحربية لتحقيق غايته هذه'' (٨٢)

ويقرأ ''راجي'' ما ينقله عمارة عن كتاب سيد قطب الأشهر ''معالم في الطريق'': ''البشرية اليوم بجملتها قد ارتدت إلى جاهلية شاملة و ... تعاني رجعية نكدة إلى الجاهلية التي أنقذها منها الإسلام ... هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية ... وهي الحاكمية ... [ذلك أنها] تسند الحاكمية إلى البشر ... ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم ناساً ... يسمون أنفسهم " مسلمين"، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام! وليس المجتمع الإسلامي هو الذي يبتدع لنفسه إسلاماً من عند نفسه – غير ما قرره الله سبحانه، وفصَّله رسوله صلى الله عليه وسلم، ويسميه مثلاً "الإسلام المتطور"!''

''إن المعسكرات المعادية للإسلام قد يجئ عليها زمان تُؤْثِر فيه ألا تهاجم الإسلام إذا تركها الإسلام تزاول عبودية البشر داخل حدودها الإقليمية، ورضي أن يدعها وشأنها ولم يمد إليها دعوته ... لكن الإسلام لا يهادنها، إلا أن تعلن إسلامها لسلطانه في صورة أداء الجزية، ضمانا لفتح أبوابها لدعوته بلا عوائق مادية من السلطات القائمة فيها.''(٨٣)

وكان اغتيال السادات الدرامي وسط جنوده، على يد جماعة تتبنى هذا النوع من الفكر الجهادي، تعبيرا يجسد ذلك التحول الجديد. واستثار انتقال تلك الرؤية إلى حيز الممارسة العملية رد فعل من المعسكر المضاد، معسكر العلمانيين، الذي هب مرعوبا يرى أن عليه أن يحافظ على مدنية الدولة. فأخذت تظهر الكتب والمقالات من جانب أمثال سعيد العشماوي وخليل عبد الكريم وفرج فودة وفؤاد زكريا، ليتصدى لهم، ممثلو المعسكر الآخر، معسكر الإسلاميين، على تباين اتجاهاتهم اعتدالا وتطرفا.

---

(٨٢) المرجع السابق، ص ١٣٢، نقلا عن كتاب ''الجهاد في سبيل الله''.

(٨٣) المرجع السابق، ص ١٣٢–١٣٣، سيد قطب، معالم في الطريق، ص ٨٧.

وهكذا أخذ النقاش ينصب مجددا على طبيعة الدولة، هل هي دينية أم مدنية؟ وبدأ الجدل بتكرار حجة على عبد الرازق القديمة بأن الإسلام دين لا دولة.

يفتح ''راجي'' كتاب خليل عبد الكريم ''الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية'' (٨٤)، ويقرأ: ''لم يعرف الإسلام الدولة السياسية؛ ونعني الإسلام الدين لا الإسلام التاريخ أو الإسلام الحضارة ... وسوف ينبري إلينا من يسألنا: كيف لم يعرف الإسلام الدولة السياسية وقد أقام الرسول ... دولة في المدينة ... فنجيبه بأن الرسول ... أنشأ دولة دينية [لا سياسية]''

ويتذكر أنه قرأ هذا المعنى ذاته في أحد كتب سعيد العشماوي. أخذ يتصفح بعضها، حتى وقع على قول قريب من ذلك في كتابه ''الخلافة الإسلامية'' (٨٥):''النبي لم يحكم الناس – أصلا – كملك أو أمير أو رئيس أو سلطان، وإنما حكمهم – عرضا – كنبي من الله ورسول إلى الناس، وبقدر ما يتصل هذا الحكم بشئون تأسيس الدين وترسيخ الشريعة ... ومن ثم، فإن القول بأن الإسلام دين سياسي قلب للمفاهيم.''

وهكذا بدا أن التيار العلماني قد انتقل خطوة ''شكلية'' إلى الأمام. فقال نعم إن الإسلام كانت به دولة، ونعم كانت هذه الدولة دينية – لا مجرد زعامة دينية كما كان يقول علي عبد الرازق – ولكن ذلك كان أيام النبي وحده، أما ما جاء بعد ذلك فكان سياسة محضة، وذلك هو ما يبرر فصل الدين عن الدولة.

وكانت هذه المحاولة الثانية لا تخلو بدورها من الافتعال، رغبةً في إبعاد الإسلاميين عن أسلمة الدولة. فمن البديهي أن الإسلام دين ودولة بحكم أنه ينطوي على جانب تطبيقي يستلزم تشريعا يطبق على نطاق المجتمع وتقوم به الدولة. وهذا النهج القائم على الافتعال والانتقائية الذي لجأ إليه العلمانيون،

(٨٤) سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ١٣.

(٨٥) مدبولي الصغير، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦، ص ١١٩.

أغرى بهم التيار الآخر الذي كان من السهل عليه الكشف عن مواطن الافتعال والانتقائية هذه، ثم محاولة تفسير هذا النهج بأنه معاد للإسلام ذاته، لأنه يرفض تطبيق بديهياته.

ودار نقاش طويل حول ما إذا كانت الدولة في الإسلام دولة دينية أي تخضع لسلطة تقرر ما هو الصالح وغير الصالح دينيا، أم هي دولة مدنية – أي يشارك فيها أفراد المجتمع بصفتهم هذه لا بصفتهم منتمين إلى مؤسسة دينية أو سلك ديني معين – لكنها ذات مرجعية إسلامية. فهي تشرع وتجتهد لكن ضمن نطاق الثوابت الإسلامية. فالديمقراطية ''لا مجال لها فيما حلل الله وحرم''.

قام ''راجي'' إلى مكتبته والتقط عدة كتب محاولا استعادة مناخ تلك المعارك الفكرية. فتح كتاب محمد عمارة ''أشهر مناظرات القرن العشرين – مصر بين الدولة المدنية والدينية'' (٨٦)، وأخذ يقرأ من المواضع التي علمها بوريقاته المألوفة، وكلها يدور حول الحجة الشائعة ''ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب'':

يقول الشيخ محمد الغزالي: ''لا بد أن نعود إلى تراثنا السماوي ... الرسول كان رئيس دولة وقائد جيش وقاضيا وواضع خطط وقام بكل ما يمكن أن يكون من صفات الحاكم ... ومَن مِن الدول التي جاءت بعد الخلافة جرؤ على أن يحكم بغير ما أنزل الله؟ كان القضاة يحكمون بالقرآن والسنة. ورئيس الدولة حتى وإن كان مغتصبا إلا أنه برر وجوده في منصبه بأنه يحكم بما أنزل الله وبأنه يمثل الإسلام. فسَحْبُ الصفة الإسلامية عن ألف سنة من التاريخ الإسلامي ... مستحيل.''

ويقول محمد عمارة: ''الدولة الدينية واجب مدني بدون إقامته يستحيل إقامة الواجب الديني. كل الدول مدنية لكن القضية الخلافية هي مرجعية الدولة المدنية هل هي القانون الوضعي فتكون علمانية تفصل

(٨٦) مكتبة وهبة، القاهرة. جرت المناظرة الأولى في ٨ يناير ١٩٩٢ وشارك فيها من الإسلاميين الشيخ محمد الغزالي والمستشار مأمون الهضيبي والدكتور محمد عمارة، ومن العلمانيين الدكتور فرج فودة والدكتور محمد أحمد خلف الله. وجرت المناظرة الثانية في ٢٧ يناير ١٩٩٢ وشارك فيها من الإسلاميين الدكتور محمد سليم العوا والدكتور محمد عمارة، ومن العلمانيين الدكتور فرج فودة والدكتور فؤاد زكريا.

الدين عن الدولة أم يكون القانون هو الشريعة الإسلامية وحاكمية السماء لهذه الدولة ... من فاقد البصر والبصيرة الذي يستطيع أن يزعم أن محمدا لم يقم دولة.''

ويقول: ''إن السلطة الدينية تعني ... أن يدعي إنسان ما لنفسه صفة الحديث باسم الله وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين أو بأمور الدنيا'' (٨٧)

[وباستثناء الشيعة]، ''فإن كل مذاهب [الفكر الإسلامي] وتياراته الفكرية ... تنكر وجود السلطة الدينية وتنفي أن يكون من حق أي فرد أو هيئة إضفاء القداسة الإلهية على ما تصدر من أحكام وآراء''، ''فبموت الرسول انقطع سلطانه الديني ... ولم يعد لبشر الحق في أن يدعي وراثته في هذا السلطان ... وعليه تصبح سلطة الدولة بعده مدنية حتماً''

ويلاحظ ''راجي'' أنه إذا كان على عبد الرازق قد أسرف في نفي أن في الإسلام دولة وحكماً لمجرد أنه لم ير في الدولة مظاهرها الحديثة ولصمت القرآن والسنة عنها ولقيامها على الإكراه وقيام الدين على القبول الطوعي، متغافلا عن الواقع التاريخي، فإن الإسلام السياسي نفى، بدوره، أن في الإسلام سلطة دينية لمجرد أن حاكم الدولة ليست له قداسة أو عصمة ولذا فهو حاكم مدني، متغافلا عن المضمون الديني للسياسة ولتأسيس الاجتماع. كل من الموقفين ينطوي على افتعال واضح انحيازاً لاختيار مسبق. حاول الإسلام السياسي، تعسفا وافتعالا، تفسير الدولة الدينية تفسيرا معينا يخرج بالدولة الإسلامية عن كونها دينية، لمجرد انتفاء القداسة والعصمة عن الحاكم. فهو مثلا يسندها إلى الإمام الشيعي المشرع المعصوم، وما دون ذلك لا يصبح دولة دينية.

وهكذا يبدأ المفكر الإسلامي بتعريف انتقائي تعسفي – السلطة الدينية هي تلك التي تقوم على قداسة الحاكم أو على قداسة هيئة إصدار الأحكام – ثم يورد الاستنتاج المعروف سلفا: لا توجد في الإسلام

(٨٧) محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط١، دار الشروق، ١٩٨٨ ، ص ١٤.

إذن سلطة دينية. أما المضمون الديني للسياسات والأحكام فأمر لا يدخل في الاعتبار. وعندما يضطر لحل التناقض بين تعريفه المبتدع والمضمون الديني، فإنه يلجأ، كعادة الفكر الفقهي، إلى الحلول اللفظية. فيكفي أن تبتدع مصطلحا ما لتتصور أنك قد تخلصت من الإشكال. والحل اللفظي هنا هو: ''الدولة المدنية ذات المرجعية الدينية''.

يقول مثلا مأمون الهضيبي، مرشد الإخوان المسلمين، ''نحن نقول بدولة مدنية، حكومة مدنية تلتزم في سياستها وفيما تقرره بالأصول والأحكام الإسلامية ... الإسلام دين ودولة والحكم بما أنزل الله من أركان العقيدة فالخيار هو إما دولة إسلامية وإما دولة غير إسلامية ... الخيار هو إما أن نكون مسلمين أو لا نكون ... أَيُراد للمسلمين ألا تكون لهم دولة إسلامية؟ ... فلقد أمرنا معشر المسلمين أن نعد جيشا (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم) فهل نعده نحن أم تعده الحكومة؟ .. . الدولة هي المكلفة أن تعد جيشا ... من يأتي بالزكاة؟ هي ليست ضريبة نسن بها القوانين ... ومن يوزعها وعلى من، ومن يطبق حكم الله فيها إن لم تقم الحكومة بهذا؟ وبماذا سيقضي القاضي وماذا سيطبق ضابط الشرطة؟ ... الدولة مطلوبة ... لتحقيق عقائد الجماعة. إذن الدولة لا يمكن أن تنفك عن عقيدة الجماعة. ولذلك يقال 'الشورى' حتى تختار الناس الدولة ومن يتولى الدولة وينظم الأمور طبقا لما يريدونه هم ولما يعتقدونه ولا يفرض عليهم فرضا ما ليس منهم ما ليس من عقيدتهم.''

ويقول محمد سليم العوا: ''المقابلة بين الدولة الإسلامية والدولة المدنية مقابلة مغلوطة. فالمقابلة [الصحيحة] هي بين الإسلامية والعلمانية التي تساوي اللادينية والإلحادية ... أتخضع الدولة في مؤسساتها وقياداتها وحكامها ومحكوميها لقانون من شقين: شق منصوص رأسا من السماء إلى الأرض (هو القرآن والسنة) وشق مبني على هذا المنصوص هو اجتهادات المسلمين المعاصرين واجتهادات من يأتي بعدهم؟ أم تخضع الدولة أصلا – مؤسساتها وأفرادها وتعليمها وحكومتها واقتصادها – إلى ما يريد

الناس في الوقت الذي يريدون فيه بلا مرجعية عليا؟ ... إن الدولة الإسلامية حين انحرفت عن الشورى لم تهمل الشريعة.''

وهكذا ينتقل النقاش إلى استعراض تجربة تطبيق الشريعة على مر التاريخ، فيشرح الهضيبي رؤيته على هذا النحو: ''فليكن التاريخ الإسلامي كله سيء، فهل العيب في الإسلام أم العيب في الناس؟ ... إذا كان التاريخ الإسلامي به أخطاء ... هذا ليس حجة إلا إذا كنت تعتبر أنه بوجود هذه الأخطاء فإن الإسلام لا يصلح ولا ينفع البشر بدليل أن البشر على مدى ١٣٠٠ سنة لم ينجحوا في تطبيقه ولم ينجحوا في العمل به ... إذا كان الناس قد أخطأوا فنحن لا ندعو الناس أبدا أن تتأسى بدولة بني أمية ولا بدولة بني العباس ولا بالنميري''

وكان تطبيق الشريعة ،كما يقول فرج فودة، هو ''حلقة الربط بين مفهوم الإسلام الدين، ومفهوم الإسلام الدولة، ليس ربطا بين مفهومين مختلفين، بل تأكيدا على أنهما وجهان لعملة واحدة – في رأيهم – وهي صحيح الإسلام'' (٨٨)

ويرد فرج فودة على كلام الهضيبي فيقول: ''نحن نتكلم عن تجربة الدولة الدينية التي استمرت ١٣ قرنا ... التي ... حُكمنا [خلالها] بالشريعة ١٣ قرنا. ... ١٣٠٠ سنة ناقص ٣٠ سنة رُشد والباقي خلافة فقط لأن الشورى فيها غائبة وصاحب السلطة يفتئت على الشعب. الخلافة الأموية ٩٠ سنة منها سنتان ونصف لعمر بن عبد العزيز، والدولة العباسية ٣٠٠ سنة و٩ شهور. إذن التاريخ ١ في المائة منه يناصر الدولة الدينية و٩٩ في المائة يناصر الدولة المدنية ... ما نراه من الطرف الآخر: لم نر إلا إسالة الدماء. أعطونا نموذجا لدولة دينية ... [قالوا]: ذهب العدل الاجتماعي لكن بقيت الشريعة مطبقة !! ... لا بد من برنامج محدد التفاصيل ... الرق حلال ولكنه غير واجب الاتباع، ولا زواج القاصرات. الإشكالية لست في الشريعة بل في إمكانية تطبيقها اليوم ... بفقه القرن الرابع [الذي كان يرى أن]

(٨٨) الحقيقة الغائبة، الطبعة الثانية، دار ومطابع المستقبل، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ١٢.

الحمل يستقر في بطن المرأة ٤ سنوات لدى مالك وثلاث سنوات لدى ابن حنبل، وحمل المرأة وزوجها غائب جائز لأنه قد يكون من أهل الخطوة لدى أبي حنيفة ... تطبيق الشريعة يلزمه اجتهاد يصل بين النص وظروف الواقع ... لا اختلاف على الإسلام الدين. الإسلام الدين في أعلى عليين، أما الدولة فهي كيان سياسي واقتصادي واجتماعي يلزمه برنامج تفصيلي يحدد أسلوب الحكم. أصحاب الدولة الدينية لا يقدمون برنامجا سياسيا في الحكم.''

ويعلق فؤاد زكريا على تلك المسألة فيقول: ''المسألة تتعلق بالمستقبل لا بالماضي. والخلاف الحقيقي هو: هل نمتد بالدين ليشمل السياسة والحكم، أم نستبعد ميدان السياسة والحكم من الدين؟ الأوامر الإلهية لا تطبق نفسها وإنما يطبقها البشر. الحاكمية الإلهية لا تطبق نفسها مباشرة. وأهواء البشر تتدخل في عملية التطبيق. الاختلاف استمر طيلة التاريخ الإسلامي في فهم وتطبيق النصوص ... ووحدة المراجع لا تعصمنا من الاختلاف. [يقولون] هل الاحتكام إلى القرآن أم إلى العقل [وينسون] أن الاحتكام إلى القرآن تتدخل فيه أهواء البشر. فهناك دول مختلفة تدعي الاحتكام إلى الإسلام. كل منهم يقول إن إسلامه هو الحقيقي وإن الآخرين على خطأ. العلمانيون يختلفون ولكنهم يعرفون أنهم بشر. وبالتالي فهم عكس من يأتي لخصومه ليقمعهم أو يعدمهم. ماذا سيفعل من يقولون إن العلمانية إلحاد إذا وصلوا إلى الحكم؟ من يعتقد أنه يمثل السماء لا بد أن يَحكم على خصومه بأنهم كفرة يجب أن يستأصلوا. هنا تكون شروط الصراع ضاعت.''

وفي أجواء ذلك السجال، يصدر فؤاد زكريا كتابه الشهير ''الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة'' الذي يؤصل فيه هذه الفكرة تحديدا فيقول: ''إن الرد الجاهز الذي يرد به أنصار هذه الجماعات على كل من ينبههم إلى إخفاق هذه التجربة في تطبيق الشريعة أو تلك، هو أن هذا ليس هو 'الإسلام'، وأن خطأ النميري أو ضياء الحق، مثلا، هو خطأ أشخاص، وليس خطأ الإسلام في ذاته. ولكن هذا الرد حق أريد به باطل: فمن المؤكد أن أية تجربة لتطبيق الشريعة الإسلامية يمكن أن تنحرف عن جوهر

الشريعة ذاتها بحيث لا يصح تحميل الشريعة أوزار التطبيق الباطل. هذه حقيقة لا يصح أن يجادل فيها أحد.

''ولكن الرد، بالرغم من ذلك، ينطوي على مغالطات فادحة: ذلك لأن أية تجربة أخرى، تطبق في المجتمع المصري مثلا، ستكون بدورها مجرد 'تطبيق آخر'. فهل نحن واثقون من أن هذا التطبيق الجديد سيكون هو وحده القادر على تجنب كافة الأخطاء السابقة، وسيكون هو وحده المعبر عن 'جوهر الإسلام'؟ ما هو الضمان، ومن أين أتى هذا اليقين، ومن أدرانا أن هذا التطبيق الجديد لن يكون صورة مكررة لأخطاء التطبيق السعودي أو جرائم النميري أو ضياء الحق؟ هل بذلت جماعاتنا الإسلامية الداعية إلى تطبيق الشريعة أي جهد لكي تضمن، على نحو قاطع، تطبيقا يخلو من هذه العيوب؟ وإذا قيل لنا، بعبارات إنشائية مطاطة، إن هؤلاء قد انحرفوا عن 'جوهر الإسلام'، فهل نسينا أن كلا منهم كان، ولا يزال، يؤكد أن تجربته هي التعبير الحقيقي عن جوهر الإسلام، ويجد بين رجال الدين والمثقفين ورجال الإعلام في بلده من يقدم 'أقوى الحجج' التي تثبت صحة هذا التأكيد؟ فما الذي يضمن ألا يتكرر ذلك في تجربتنا نحن؟ وعلى أي أساس نأمل في أن نكون نحن، من بينهم جميعا، القادرين على تجنب انحرافات التطبيق وتحقيق 'جوهر الإسلام'؟

''والواقع إن التجاهل التام للتاريخ، وإغماض العين عن الدروس التي يقدمها التاريخ الفعلي لا يميز موقف الحركات الإسلامية من التجارب المعاصرة لتطبيق الشريعة فحسب، بل إنه هو السمة البارزة التي تميز موقفها من كافة التجارب السابقة، على مر التاريخ الإسلامي. فهذه الحركات الإسلامية ترسم لنا صورة للتاريخ الإسلامي مستمدة من النصوص الدينية فحسب. فإذا تحدثت، مثلا عن موقف الإسلام من العدالة الاجتماعية، جاء حديثها مليئا بالآيات والأحاديث النبوية التي تدعو إلى تلك العدالة، أو التي تقبل التفسير في هذا الاتجاه. وهي تقف عند هذا الحد، وتتصور أنها قد أثبتت بذلك قضيتها الرئيسية، وهي أن الإسلام يدعو إلى العدالة الاجتماعية، أو أن هذه العدالة الاجتماعية تتحقق في

الإسلام خيرا مما تتحقق في أي نظام آخر. ولكن، هل تعد الإشارة إلى النصوص وحدها كافية لإثبات هذه القضية؟ ... الخطأ الأساسي الذي يقع فيه معظم دعاة تطبيق الشريعة، وأنصار الحكم الإسلامي بوجه عام، [هو أنهم] يجعلون من النصوص وحدها أساسا للحكم على موقفهم الذي يزعمون أنه موقف الإسلام ... فطوال الجزء الأكبر من التاريخ الإسلامي، كان الحكام يملكون نصوصا قرآنية وأحاديث نبوية يمكن أن تستخلص منها مبادئ رفيعة وقيم سامية. ولكن هذا لم يمنع معظمهم من أن يحكموا حكما مطلقا، فيعبثون بأرواح المسلمين ويتلاعبون بأموالهم، ويصادرون حرياتهم، وهكذا فإن النصوص لا تُغني عن الرجوع إلى ما حدث بالفعل في التاريخ، ولا شك أن الصورة سوف تختلف اختلافا شاسعا لو تأملنا كيف ترجمت هذه النصوص السامية، طوال التاريخ الإسلامي، على أرض الواقع ...

''أما ... عن الاحتكام في كل شيء إلى شرع الله أو الحاكمية [فإن] الرجوع إلى نصوص إلهية لا يحول دون تدخل العنصر البشري في اختيار النصوص الملائمة وتفسيرها [التفسيرات] التي ترضي مصالح الحُكم، على نحو ما كان يحدث طوال معظم فترات التاريخ الماضي والحاضر. ففي عصر النبوات وحده كان يجوز الكلام عن حكم إلهي، أما طوال التاريخ اللاحق الذي انتهى فيه ظهور الرسل والأنبياء، فإن مهمة الحكم أصبحت بشرية وستظل بشرية حتى لو كانت الأحكام التي يرجع إليها [إلهية].'' (٨٩)

وضع ''راجي'' الكتاب جانبا وتساءل ألم يفعل العلمانيون أيضا – بقدر ما – ما يأخذونه على أنصار الإسلام السياسي، أي الاحتكام إلى النص الديني لا إلى الواقع التاريخي؟ ألا ينطوي الفصل بين ''العصرين''، عصر النبي وعصر خلفائه، على التغافل عما هو مشترك بينهما: المضمون الديني للسياسات والتوجهات؟ ألم يفعلوا هذا حتى يمكنهم نقد الدولة الدينية، ما دامت لم تعد هي دولة النبي، بل دولة خلفائه؟ لقد جعل ذلك نقدهم قاصرا – ربما لأسباب مفهومة منها تجنب أن يتعرضوا للتكفير

(٨٩) الدكتور فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.

إلخ – فلم يدركوا ما هو مشترك بين دولة النبي ودولة خلفائه الراشدين أو غير الراشدين: المضمون الديني للسياسات. والتغافل عن هذا الأمر جعل نقدهم قاصرا.

عاد ''راجي'' يستكمل قراءاته ليلاحظ أن كل ذلك قد طرح قضية الفصل بين الدين والدولة. فيقول الإسلاميون إن تلك دعوى علمانية، والعلمانية، كما يقول محمد عمارة: ''اختراق غربي للعقل العربي المسلم. الإسلام دين ودولة أم دين لا دولة: ما هو مرجع الاحتكام؟ هي المرجعية الإسلامية. أطيعوا أولي الأمر "منكم"، أي يجب أن يكونوا مسلمين''. ''كي يكون أولو الأمر منا لا بد أن تكون الدولة إسلامية، أن يكون أولو الأمر منا نحن المسلمين''. المرجعية الدينية يحددها ''فإن تنازعتم في شيء – أي الأمة وأولي الأمر – فردوه إلى الله والرسول''، وهذا شرط للإيمان: ''إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر''. ''القرآن فيه شريعة، وتحقيق الشريعة ليس خيارا، وإنما هو أمر إلهي واجب التنفيذ''. ''الدولة ليست مجرد فكر نظري بل تجسد في الممارسة والتطبيق. الرسول أسس دولة مدنية ... الخلاف بعد النبي لم يكن على الخلافة ولكن على من يتولى الخلافة ... واستمرت حاكمية الشريعة برغم التراجع في علاقة الحاكم بالمحكوم ... حدث تراجع عن فلسفة الشورى، منذ الدولة الأموية، وحدث تراجع عن العدل الاجتماعي، لكن ظلت الأمة ومعها الدولة حريصة على الشريعة تطبقها ... الإسلام عقيدة وشريعة، هل الحلال والحرام الديني ملزم في قوانين الدولة أم غير ملزم؟ هل يصح الإيمان الديني مع إنكار الشريعة؟ هل يكتمل الإسلام مع تعطيل الشريعة؟ هل ثوابت الشريعة صالحة لكل زمان ومكان أم أنها فكر تاريخي نسخه التطور التاريخي؟ هل توافقون على أن الإسلام دين الدولة وأن الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع؟ ... هل التوجه للمستقبل يلغي حاكمية القرآن؟''

واستذكر ''راجي'' أن السجال استمر يعيد ويكرر ذات الحجج بتنويعات لا تختلف كثيرا عن ذلك. ولئن كان التيار الإسلامي قد نجح في إقرار البديهي (أن هناك دولة في الإسلام) فإنه عجز عن تبرير

غياب الحرية والعدل من التاريخ الإسلامي وعن الإجابة عن فكرة اختلاف التفاسير، والتكفير المتبادل، وتطويع التفسير لخدمة الأهواء والمصالح برغم وجود ذات المرجعية.

وبدا أن التيار العلماني، أو قطاع هام فيه على الأقل، يسلم بفكرة أن تكون مبادئ الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع، ما دامت هذه المبادئ تتمثل في العدل، والشورى، ولا ضرر ولا ضرار، وتغليب المصلحة، وما إلى ذلك من مبادئ عامة. أما التيار الإسلامي فأراد أن يمد فكرة الشريعة لتشمل أحكامها وفقهها. الأمر الذي قوبل برفض واسع أو شبه عام.

وظل الأمر موضع أخذ ورد حتى شهد الجميع تطبيقا عمليا لتلك لمقولات ولتصرف المنوط بهم تطبيقها مع صعود الإخوان إلى السلطة في عام ٢٠١٢. إذ قدمت تجربة الإخوان في الحكم مثالا عمليا بالحجم الطبيعي أمام أعين الجميع.

ويبدو أن فكرة الدولة الدينية كانت هي الصخرة التي تحطمت عليها تجربة الإخوان. فقد رأى الناس كيف تتخفى المصلحة في السيطرة السياسية وراء زعم ذاتي بصحة تفسيره الفئوي للدين، وكيف تسعى جماعة مغلقة إلى فرض رؤيتها على المجتمع وإلحاق أفرادها بمراكز التحكم فيه، وكيف يتم تكفير الخصوم ومناوأة حرية التفكير والاعتقاد ومعاداة التراث الحضاري وإذكاء الطائفية. أي رأى الناس أن كل السوءات التي كان التيار العلماني يحذر منها قد تحققت في الواقع.

• • •

ما أن فتح ''محب'' الباب حتى وجد ''راجي'' واقفاً أمامه يحمل في كل يدٍ كيساً لا يخفى ثقله. دعاه للدخول قائلا:

- ما كل هذا الذي تحمله معك؟
- ما قد نحتاجه في مناقشة اليوم!

- وهل نحتاج إلى كل هذا؟
- أنت خير العارفين بكل ما قيل في هذه القضية الأزلية: الدين والدولة في الإسلام! ربما وَجدتُ في مكتبتك أيضا بعض هذه الكتب أو كلها. ولكن تلك تحمل تعليقاتي ووريقاتي التي أُعَلِّم بها المواضع التي استوقفتني ...

وضع ''راجي'' كتبه على منضدة بجوار مقعده، ثم قال:

- لقد أَنفقتُ الأيام الماضية في استعادة معظم ما كتب في هذه المسألة، بدءا من كتاب علي عبد الرازق. والغريب الذي استوقفني هو أن كلاً من أنصار فصل الدين عن الدولة وخصوم هذا الفصل، أو من سيعرفون باسم العلمانيين والإسلاميين، قد لجأوا إلى ذات الحيلة في تأييد مواقفهم: القراءة الانتقائية للنصوص ولوقائع التاريخ. ما يؤيد رأيهم سلطوا عليه الأضواء، وما يتعارض مع رأيهم نبذوه وتجاهلوه ...

سكت ''راجي'' برهة ثم أضاف:

- ولا تنس أيضا أن ذلك النقاش لئن بدا ذا طابع نظري، فإنه كان مرتبطا في الواقع بتطورات تاريخية لا يتحكم في مسارها طرف واحد، بحكم آليات التفاعل في عالمنا المركب. فأخذت تتبلور تدريجيا علاقات قوى داخلية وخارجية تَداخل فيها ما هو فكري بما هو واقعي. وهكذا ترى أن نقاش مسألة من هذا النوع ليس بالأمر الهين ...
- يخيل إليَّ يا ''راجي'' أن ثمة، علاوة على ما ذكرتَ، نقطة محددة مُعَمَّاة يتفق كلاهما، أي العلمانيين والإسلاميين، على أن تبقى محجوبة عن الأبصار ...

تمهل ''محب'' في حديثه فجأة، ثم قال مستدركا:

- ولعل من الأصدق وصفها بالنقطة المحرمة لا المعماة، لأن تناولها مسألة شائكة ...

التفت ''راجي'' إلى صديقه وقد ارتسمت على وجهه سيماء الانتباه:

- وما هي هذه النقطة التي لا تطالها أبصارهما كما تقول؟
- هؤلاء وأولئك – أي العلمانيين والإسلاميين – لا يتعرضون لطبيعة المجتمع الذي يقوم على مثل هذا الأساس الاعتقادي، ولذلك يتطاول بينهما النقاش بلا نتيجة حاسمة. فكلاهما يُغْفِل – وإن بدوافع مختلفة – ''التأسيس الاعتقادي للاجتماع''، ومن ثم ينتهي الأمر، بهما معا، إلى إضفاء المشروعية عليه وأَخذه مأخذ المسائل المسلم بها بداهةً ...

تدخل ''راجي'' مقاطعا:

- قبل أن نمضي في مناقشة المسألة أريد أن استوضح منك أمرا يا ''محب''. فأنت تُكثر من استخدام مصطلح ''الاجتماع''، فهل تقصد بالاجتماع شيئا مختلفا عن المجتمع؟
- الفرق بين الاجتماع والمجتمع هو كالفرق بين الذكر والرجل، أو بين الأنثى والمرأة. فكما أن لفظ الذكر أو لفظ الأنثى يشير إلى كيان مادي – بيولوجي في هذه الحالة – سابق على أي تشكل قيمي يحدد له مكانته وأدواره كرجل أو كامرأة، فإن لفظ الاجتماع يشير بدوره إلى واقعة مادية – هي تجمع بشري في هذه الحالة – سابقة على أي تشكل قيمي يحدد العلاقات بين أفراده وفئاته. وليس القصد من استخدام لفظ ''اجتماع'' سوى التنبيه إلى هذا الفرق، إلى الحالة الأصلية السابقة على التشكيل الاعتقادي الذي تسعى جماعة اعتقادية معينة إلى فرضه على تجمع بشري قد لا يتطابق معها بالضرورة إن أتيحت له فرصة التطور الحر، وإلى جعل هذا التطابق أشمل وأدوم ما يمكن عن طريق شتى صور التطهير الفكري. القصد من استخدام لفظ ''اجتماع'' هو التنبيه إلى أن هذه الصورة من التشكيل الاعتقادي ليست هي الصورة الصحية من تأسيس الاجتماع لأنها مفروضة بغلبة القوة، الموروثة والمتجددة، لا بحرية التراضي المتجدد أيضا. فالتطابق المفترض بين الجماعة الاعتقادية والجماعة السكانية ليس معطى بديهياً أبدياً. والاجتماع ليس، بحكم التعريف والواقع، حكرا على

أحد دون أحد، أو ملكا لأحد دون آخر. لكن الجماعة الاعتقادية تتصور أن انحيازها للاعتقاد على حساب العقل، أمر قد حسم مرة وإلى الأبد، لا أنه أمر مطروح للنقاش في كل لحظة وأن التمايز بينهما مسألة لا تفتأ تتجدد، وأن من المرجح أن يسعى العقل عندما تتاح له الفرصة لأن يعبر عن نفسه بحرية إلى التمايز عن شيء لا يمكن إثباته بحكم تعريفه ذاته، لأن العقل لن ترضيه إلا المعرفة. ويفترض كل هذا أن يكون الاجتماع ساحة للتراضي الحر، دون مصادرة حق من يعيشون في كنفه في تحديد اختياراتهم أو تجديدها ...

توقف ''محب'' عن الاسترسال لحظة ثم قال:

- ولما كان كلٌ منهما – أي الإسلاميين والعلمانيين – يتغافل عن جوهر الموضوع، أي عن التأسيس الاعتقادي للاجتماع، فإن النقاش بينهما لا يفتأ يكرر نفس الحجج المَرة بعد المَرة دون الإحاطة بالظاهرة محل البحث، لأن المسألة الجوهرية فيها قد أُقصيت عن مجال النظر ...
- وما الذي تقصده تحديدا بمسألة ''التأسيس الاعتقادي للاجتماع''؟
- الاعتقاد واقعة ضميرية، وهذا حيز قائم بذاته. والاجتماع البشري واقعة مادية، وهذا حيز آخر قائم بذاته. ويحدث التأسيس الاعتقادي للاجتماع، عندما يسعى حيز الاعتقاد إلى الخروج عن حدوده، وحدوده هي حرية الضمير في الاعتقاد أو عدم الاعتقاد، ويحاول أن يصوغ الاجتماع – أي حيز التعايش السكاني الذي هو واقعة مادية لا خيار فيها لأحد – وفقا لرؤيته هو. إن انتماء الاعتقاد والاجتماع لحيزين مختلفين يفترض تمايز كل منهما عن الآخر. لكنك مع التأسيس الاعتقادي للاجتماع تكون إزاء هيمنة حيز على حيز آخر، حيز الاعتقاد على حيز الاجتماع. تكون إزاء قيام اختيار ضميري يتعذر إثباته، بحكم أنه اعتقاد لا معرفة، بمصادرة الاختيارات الضميرية أو المعرفية الأخرى الممكنة لمجموعة سكانية معطاة. وهذا هو جوهر الاستبداد في التأسيس الاعتقادي

للاجتماع. فالمسائل الاعتقادية لا تجتاز، بحكم طبيعتها ذاتها، الاختبارات التي تُحَدِّد كل معرفة صحيحة. وبالتالي فلا سلطان لها إلا على المؤمنين بها ...

استغرق ''راجي'' فيما بدا أنه تأمل طويل ثم قال:

- أي أن كل شيء يبدأ بتمايز العقل عن الاعتقاد، ثم ينعكس ذلك في تمايز الفرد عن المجموع، ثم ينعكس ذلك بدوره في تمايز الجماعة السكانية عن الجماعة الاعتقادية ...
- مما يشير إلى تداخل – أو إلى جدل – الجانب المعرفي والجانب الاجتماعي ... كل جانب يكرس الجانب الآخر ويؤكده: العقل الاعتقادي يعزز بمقولاته الفكرية التأسيس الاعتقادي، وذلك التأسيس يكرس ببناه الاجتماعية السياسية حدود حركة العقل ...
- ولما كان التمايز بين العقل والاعتقاد لم يتحقق في ثقافتنا بعد، فلم يتحقق لدينا أيضا تمايز بين الفرد والمجموع، ولم يتحقق بالتالي تمايز بين الجماعة السكانية والجماعة الاعتقادية ...
- والتأسيس الاعتقادي الذي تتحدث عنه يتسم، إذن، بانطماس الفرق بين الجماعتين ...
- في حين أن تمايز الجماعة السكانية عن الجماعة الاعتقادية يجب أن يظل إمكانية مفتوحة على الدوام. لماذا؟ لأن الاعتقاد ليس موقفا طبيعيا من الوجود. الموقف الطبيعي هو المعرفة. ولما كان العقل يتطلع بشكل طبيعي إلى التماس المعرفة ومن ثم للتمايز عن الاعتقاد، فإن ذلك يعني أن من مقومات الجماعة السكانية أن تتطلع بشكل طبيعي – عندما يتاح لها أن تتطور بحرية – إلى التمايز عن الجماعة الاعتقادية. ويجب بالتالي عدم مصادرة هذا التمايز، ليس لأنه حق للجماعة السكانية فحسب، بل أيضا لأن في مصادرته مصادرة على المعرفة، ومصادرة على العرفان ...
- وفي غياب التمايز، يسعى الاعتقاد إلى تحقيق التطابق بين الجماعة السكانية والجماعة الاعتقادية، الآن وفي المستقبل ...
- وهو يلجأ في ذلك إلى التطهير الفكري. هذا هو مصدر شموليته وتسلطه ...

قال ''راجي'' في ملاحظة اعتراضية:

- والأمر لا يتعلق – بطبيعة الحال – بحق من يشاء في أن يعتقد ما يشاء. بل بألا يؤدي هذا الحق في الاعتقاد إلى مصادرة الحق في التمايز المعبر عن قدر أكبر من المعرفة والعرفان. وإخفاق تجربة التمايز في الغرب ... أي ذلك ''التمايز الشارد''، كما أطلقنا عليه ...
- نعم، يجب ألا يصبح هذا الإخفاق، أو هذا التمايز الشارد، مصدرا للتوجس من العقل. لأن التمايز الحقيقي سيستعين في رؤية المطلق لا بعين العقل الذهني التي يستحيل أن ترى المطلق، بل بعين الوجود الواعي، بعين الحضور. والنظر بعين الحضور الواعي هو الكفيل بحل كل معضلات الاعتقاد، وقد تناولنا من قبل بعض الأمثلة لذلك. وعليه، فإن في مصادرة هذا التمايز تعويق من الاعتقاد حتى لغرضه المفترض – وهو معرفة الله – ولإمكانيات تطوره ونضجه، وبالتالي لتطور الجماعة السكانية ...
- وأنت تعلم أن التوجس من النضج والنمو أمر مفهوم، لأن كل عملية نمو تقوم على مواجهة تحديات جديدة ...
- لكن تلك المواجهة هي السبيل الوحيد للتطور. وهذا الموقف ليس معاديا للاعتقاد في ذاته، بل هو مصاحب له في رحلة نضج ونمو وتطور، من أجل حل معضلاته ومآزقه التي خلقها بنفسه ولكنه لا يستطيع حلها، وبلوغ الأهداف التي حددها لنفسه ولكنه لا يستطيع الوصول إليها بقواه الذاتية. هو في الحقيقة أَجَلُّ خدمة يمكن أن تقدم لأي اعتقاد ولأصحابه ...
- أي أننا هنا نعارض الاعتقاد كي نفسح مجالا لتحقيق الهدف الحقيقي له، معرفة الله ...
- نعم، لأن الاعتقاد لا يمكن أن يقود إلى معرفة الله إلا كفكرة ذهنية لا كحقيقة عيانية مباشرة. والمطلوب ليس الخروج من الاعتقاد إلى عدم الاعتقاد. المطلوب هو الخروج من الاعتقاد إلى العرفان. إلى معرفة طبيعتك الحقيقية، الحضور الواعي. الحقيقة الوحيدة القادرة على تفكيك نمط

تأكيد الأنا والقضاء على النقصان الوجودي. أنت لا تخرج من الاعتقاد كي تنكر الله، بل كي تعرف الله. كي تعرفه لا كمفهوم ذهني بل كحقيقة واقعة، كالحقيقة الأساسية للوجود، جوهرك ذاته ...

سكت ''محب'' لحظة ثم استدرك قائلا:

- لكننا نناقش الآن الدور الاجتماعي للاعتقاد ...
- دعنا نواصل إذن تقصي هذا الجانب من المسألة ... لقد قلت يا ''محب'' إن التأسيس الاعتقادي للاجتماع نقطة معماة لدى كل من الإسلاميين والعلمانيين. فلئن كان من المفهوم أن يكون هذا هو موقف الإسلاميين الداعين لوحدة الدين والدولة، على تنوع آرائهم في ذلك، فكيف تعتبره أيضا موقف العلمانيين، وهم أنصار فصل الدين عن الدولة؟
- هل لاحظتَ كيف تناولوا دولة المدينة والتأسيس الأصلي للاجتماع؟
- معظمهم، إن يكن كلهم، قد اتفقوا أساسا على أن حكومة النبي كانت إما زعامة دينية لا سياسية كما قال علي عبد الرازق، وإما كما قال من جاء بعده – عندما تبينوا أن في ذلك القول قدراً غير قليل من الشطط والافتعال– دولة دينية مؤيدة من مصدر إلهي، وأن ذلك الشكل من تنظيم الاجتماع قد انقضى بوفاة الرسول. أما ما جاء بعد ذلك فلم يكن سوى سياسة بحتة، لم يكن سوى حكومة الناس ...
- وعندما يقال إن الدولة الدينية الوحيدة التي قامت في تاريخ الإسلام هي دولة الرسول وحده، ألا ينطوي ذلك – بادئ ذي بدء – على قبول لذلك الشكل من الحكم الديني، أو من صياغة الاجتماع ...
- نعم، على أساس أنه من عند الله ...

- وألا يعني القول بأن تلك الدولة كانت مؤيدة بمصدر إلهي النظر إليها من داخل حيز الاعتقاد؟ أما من خارج هذا الحيز، أي من منظور الاجتماع، فإن ذلك الشكل من تنظيم الاجتماع يعد تعديا من واقعة ضميرية اختيارية على واقعة مادية أو وضعية معطاة. وهذه هي مشكلة الإسلام التاريخي الكبرى: إضفاء المشروعية على التأسيس الاعتقادي للاجتماع. والحقيقة أن إغفال هذه المسألة، بهدف عدم انتقاد دولة المدينة كشكل من أشكال الحكم الديني، أو الإقرار بأنه حكم ديني لكنه لا يخضع للنقد لأنك لا يمكن أن تنتقد شيئا يحظى بمباركة إلهية، أبقى النظر للمسألة محصورا دوما في حيز الاعتقاد، لا يتجاوزه إلى حيز الاجتماع الذي يتطلب تناوله حيادا دينيا على الأقل ...
- وهذا ما جعل النقد يطال فقط أشكال الحكم التالية، أشكال الحكم البشرية، التي حتى إن استندت إلى أسانيد تشريعية من القرآن والسنة فإنها لا تحظى بإقرار إلهي.
- وهذه أيضا رؤية من داخل الاعتقاد، لا من منظور الاجتماع. ولذلك لم تستطع أن تطال وجه الشبه الصارخ بين دولة المدينة والدول الإسلامية اللاحقة: تأسيس الاجتماع على الاعتقاد. وهكذا اتجهت معظم الانتقادات العلمانية إلى أشكال الحكم التالية للدولة الأولى فقالت إن تلك الأشكال كانت مُلكا مصطبغا بطابع ديني، وإنها استخدمت الدين كأداة وُظفت في الصراعات السياسية، كل ذلك صحيح. ولكنهم لم يروا أن ذلك ينطبق أيضا، من زاوية الاجتماع، على دولة المدينة. وبذلك أضفوا المشروعية ضمنا على هذ الشكل المحدد من الحكم، أي على التأسيس الاعتقادي. وهو موقف يمكن أن يفهم من منظور حيز الاعتقاد، لكنه لا يمكن أن يقبل من منظور حيز الاجتماع ...
- أي أن العلمانيين مع تركيزهم على ما هو متعارض بين ما أطلقوا عليه عامةً دولة الله ودولة الناس، لم يتناولوا ما هو مشترك بين نوعي هاتين الدولتين: تأسيس الاجتماع على الاعتقاد ...
- وهذا هو جوهر الدولة الدينية ...

- لكن ما البأس يا ''محب'' في تجنب تناول ذلك التأسيس الأصلي، ما دام قد انقضى أجله ولا سبيل إلى استعادته؟ ألسنا اليوم بالفعل إزاء حكومة الناس لا حكومة الله، فما أهمية تجاهل مناقشة حكومة الله هذه؟ فلا يخفى عليك ما ينطوي عليه كل ذلك من حرج ...
- الإقرار بـ ''مشروعية'' التأسيس الاعتقادي الأصلي ينطوي على نتائج عديدة. فهو يضفي أولا المشروعية على دعاوى الإسلام السياسي المعاصر الذي لا يطمح إلا في أن يحاكي التأسيس الأصلي ...
- لكن العلمانيين ينكرون على الإسلاميين ادعاءهم الانفراد بتمثيل الإسلام وينكرون عليهم حكمهم بتكفير المجتمع وجاهليته لأنه في رأيهم مجتمع مسلم ...
- لكنهم يتوقفون عن تلك الحدود. كأننا إزاء خطأ تفسيري أو تشخيصي لا أكثر، دون ملاحظة أن فكرة الجاهلية والحاكمية، التي قد تكون مبررة من منظور عقائدي ما، لا يمكن أن تكون مقبولة من زاوية الاجتماع. وبذلك يُطرح دوما الخلاف بين العلمانيين والإسلاميين على أنه أقرب للخلاف الفقهي في التفسير. في حين أن الأمر لا يتعلق، كما ترى، بصحة التأويل الاعتقادي أو خطأه، بل يتعلق أساسا بفرض مضمون ديني ما على الاجتماع. وهكذا يظل الباب مفتوحا دوما لتوسيع نطاق ذلك التأسيس الاعتقادي أو تضييقه حسب مشيئة من يحكم في لحظة ما، أو حسب علاقات القوة ...
- أي أننا إذا تساءلنا لماذا لم ينتبه العلمانيون لهذه النقطة المعماة ولماذا أخذوا هذا التأسيس الاعتقادي كأمر مسلم به؟ فإن الجواب هو لأن الجماعة السكانية لم تتمايز بعد عن الجماعة الاعتقادية. ولماذا؟ لأن الفرد لم يتمايز بعد عن المجموع. ولماذا؟ لأن العقل لم يتمايز بعد عن الاعتقاد ...
- وقد شهدنا في تاريخنا الحديث حادثة معبرة عن ارتباط تمايز الفرد عن المجموع بتمايز العقل عن الاعتقاد ...
- أي حادثة تقصد؟

- حادثة تطليق مفكر من زوجته بعد تكفيره هو! فبعد أن أنكر الاعتقاد حق المفكر في إعمال العقل، عمد المجموع الاعتقادي إلى إنكار الوجود المستقل للفرد ...

تدخل ''راجي'' معلقا:

- نعم، بل ويجب التساؤل هنا عن مكانة الزوجة وحقوقها في هذا الموقف. إن الناس يُفترض فيها عادة أن تتأثم من الخوض في خصوصيات الآخرين، لكن ما بالك بالذي لا يخوض فيها فحسب، بل يلج في أخص مظاهر هذه الخصوصية، في علاقة رجل بزوجته، ليلغي وجود هذه الزوجة تماما. دعك من كارثة التدخل في حياته من منظور المجموع حتى لو سلمت أنه عارض هذا المجموع بشكل ما. لكن انظر كيف تعامل هذا المجموع مع زوجته. فلم يسألها أحد رأيها على الإطلاق. كأن ليس من المطروح أصلا أن يكون لها رأي تسأل عنه. كأن حياتها أمر يقرره الآخرون لمجرد أنهم يعتقدون أن ما يؤمنون به يرخص لهم ذلك ...
- نعم، فالزوجة هنا لا تنتمي لزوجها ولا لأسرتها، لا يحق لها أن تؤمن بما تقتنع به، هي ليست حتى ملك نفسها، ليس لها وجود مستقل كإنسانة، بل هي ملك ''للأمة'' تطلقها حتى دون أن تسألها ودون أن يكون لاختيارها أي اعتبار. وهذا مظهر صارخ لعدم تمايز الفرد عن المجموع، لطبيعة العلاقة بين الفرد والمجموع في هذا الفهم للدولة الإسلامية ...
- ولا تنس أن الحكم بالتطليق لم يصدر من محكمة دينية، مثلا، بل من محكمة ''مدنية'' تقضي بقوانين ''وضعية''!
- الفرد هنا ليس له، كما تلاحظ، أي وجود ككائن مستقل يحق له أن يعتنق ما شاء من أفكار. لا، إن ''الأمة'' – أي الجماعة الاعتقادية – هنا ما هي إلا مجموع أفراد مشكلين مصبوبين في قالب معين لا فكاك منه. وهناك فرق بين أن تكون الأمة محصلة أفراد أحرار وبين أن تكون سلطةً على الأفراد باسم رؤية شمولية تُفرض فرضا بإلغاء الوجود المستقل للفرد. فمركزك هنا ليس داخلك

بل داخل فكر ''الأمة''، فيما يشكل قمة اغتراب الإنسان عن ذاته. فأنت لا تُعَرَّف كفرد حر، بل كفرد في مجموع هو الذي يصوغ فكرك ويعين حدود سلوكك. ليس لك مكانة إلا ما تعطيها لك الأمة، ولا حيز لحركتك إلا ضمن الحدود التي تشاء أن ترسمها لك ...

حاول ''راجي'' كعادته الإمساك بخيط الحوار حتى لا يمضي في مسارات جانبية فقال:

- دعنا إذن نتقصى مظاهر هذا التأسيس الاعتقادي للاجتماع في دولة الإسلام الأصلية ...
- المظاهر لا حصر لها. لكن دعنا نكتفي منها بذلك النموذج المعبر، فتح مكة، وكيف ارتبط مثلا بهدم الأصنام ...
- هو بالفعل نموذج معبر. فلطالما تساءلت يا ''محب'': حتى إذا كان من حق المسلمين العودة إلى مكة والتعبد فيها بحرية دون اضطهاد، فلماذا حرمان الوثنيين من عبادة آلهتهم؟ أليس في ذلك صورة أخرى من صور الاضطهاد الذي كان المسلمون قد تعرضوا له هم أنفسهم؟ ولماذا يكون الانتصار بتحطيم الآلهة الأخرى وتحريم عبادتها؟ وعندما قيل لهم ''اذهبوا فأنتم الطلقاء'' هل كانوا طلقاء حقا في أن يفعلوا ما يشاؤون؟
- لم يكن الهدف أن يعود المسلمون عند ذاك إلى البلد الذي هاجروا أو هُجِّروا منه، لأن معظمهم لن يعودوا إليه، بل ترسيخ قواعد الاجتماع المؤسس على الاعتقاد: هذا هو معنى فتح مكة. فقد عين هذا الحدث حدود حرية الاعتقاد المتاحة في هذا الشكل من الاجتماع. أي أنه أسس تعدي حيز الاعتقاد على حيز الاجتماع ...
- فحتى لو أن المسلمين قد أصبحوا أغلبية، فلماذا حرمان الأقلية من حريتها في الاعتقاد؟
- نعم، ما لك وما يعبد الناس؟ من الذي أعطى لك حق التدخل في ضمير الآخرين؟ هو اعتقاد مسيطر يفرض قانونه – بالغلبة والقوة– على الاجتماع ...

توقف ''محب'' بغتة عن الحديث ثم قال بنبرة اعتراضية:

- وطبعا هذه الملاحظة ليست لها أي علاقة بتصور أن الوثنية أصح من الوحدانية. نحن نتحدث هنا عن حرية الاعتقاد داخل حيز الاجتماع، وذلك بصرف النظر عن مضمون ذلك الاعتقاد نفسه ...

ثم اكمل حديثه:

- هو اعتقاد مسيطر يفرض قانونه إذن على الاجتماع. وكل ذلك لمجرد الاقتناع الذاتي لأتباعه بأفضلية معتقدهم. هل يمكن أن تصبح هذه قاعدة للاجتماع؟ تسلط طرف على الآخرين لمجرد اقتناعه بأفضلية فكرة لا دليل عليها بحكم طبيعتها ذاتها، بحكم أنها اعتقاد لا معرفة؟ لقد تعرض المسلمون الأوائل في مكة للأذى في دعوتهم، ولكنهم ما أن انتصروا حتى منعوا غير المؤمنين بدعوتهم من ممارسة دينهم في بلادهم ...
- لم يكن مطروحا حتى إلحاق أذى مقابل بهم وهم يمارسون دينهم ...
- كلا فالخيار الوحيد المتاح كان هو حظر هذا الدين تماما ...
- وفيما بعد حُرِم غير المسلمين من الإقامة في الحجاز أساسا ...

صمت الصديقان معا، ثم أضاف ''راجي'':

- ثم جاءت حروب الردة ...
- حدث هذا بعد التأسيس الأصلي ...
- لكن مجرد وجود لا حد للردة، بل مجرد طرح ''فكرة'' المعاقبة الاجتماعية على الردة، هي دليل على الإكراه الاعتقادي. وهو أمر لا يمكن أن يكون قد انبثق هكذا فجأة ...

رد ''محب'' في حماسة:

- في مجال المعرفة، على العكس، يكون طرح الفكرة القديمة للنقاش في ضوء كشف جديد حدثا سارا يعبر عن تقدم المعرفة. بل إن مسار التقدم كان دوما هو مسار طرح الأفكار القديمة للنقاش من أجل التوصل إلى أفكار أدق وأصح. فكرة الردة ذاتها لا تهم إلا في ضوء التأسيس الاعتقادي للاجتماع. فما حاجة مؤمن لأن يعاقب شخصا ارتد عن اعتقاده، وما شأنه بذلك أصلا، إن لم يكن هناك تأسيس اعتقادي للاجتماع؟ وما وزن أن ينكر شخص مثلا تطبيق الشريعة ما دام ذلك لا يمس حق المؤمن في تطبيقها على نفسه؟ دون الامتداد الاعتقادي ليشمل الجماعة السكانية بأسرها لا يغدو لمثل هذا الشعور من مبرر ...
- دعك من أن معظم حروب الردة لم تكن حروبا ضد مرتدين أساسا، بل ضد مسلمين رفضوا دفع الزكاة لعدم انضمامهم لوحدة سياسية لم يُدعوا أصلا لاختيار حاكمها فكأنهم وُرِّثوا مع الدولة ...
- ''أطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لعباد الله ما لأبي بكر

  أيورثها بكرا إذا مات بعده وتلك لعمر الله قاصمة الظهر''

- وألم يقل أبو بكر: ''والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونها إلى رسول الله لقاتلتهم عليها''؟ ألم يكن ذلك بداية الاجتهاد الديني المفروض على الاجتماع بقوة السلطة والسلاح؟ ربما كانت تلك حربا سياسية ولكنها ذات مضمون ديني. ثم يقال ''لا إكراه في الدين'' ...

ظل ''راجي'' ساكتا برهة ثم قال في لهجة حاسمة:

- حتى لو قيل إن الإسلام قد ترك لأهل البلاد المفتوحة حرية البقاء على عقائدهم فقد فَرض عليهم الجزية. إن لم يكن هناك ''إكراه في الدين'' فقد كان هناك إكراه على الجزية. ومما لا يخلو من دلالة أن تُطالع كيف يبرر كثير ممن يصنفون لدينا ضمن العلمانيين مسألة الجزية مثلا. فيقولون إنها فُرضت نظير عدم المشاركة في القتال، ويظنون أنهم بذلك قد نفضوا أيديهم من المسألة. فهم

لا يتساءلون وما الذي يدعو أصلا أبناء البلاد المفتوحة لتحمل تبعات قتال أعداء الدولة الغازية لبلادهم؟ ما الذي يدعوهم إلى تحمل تبعات عداوات وحروب دولة الاحتلال الناشئة عن أطماعها الخارجية؟ ما الذي يدعوهم إلى تحمل تبعات السياسة الخارجية لمحتل دخيل، وتبعات إخضاع الغير لسيطرة عنصر أجنبي عليهم، مع التحول فوق كل ذلك إلى مواطنين من الدرجة الثانية في بلادهم لا يحق لهم أن يتمتعوا بكافة حقوق الاجتماع ككل المؤمنين من وافدين أو محليين. دعك من اقتران ذلك باعتصار الدول المفتوحة التي تساق ''خيراتها أولها عند الخليفة وآخرها عند الوالي''. ودعك من أشكال التمييز والإكراه المعنوي المتعددة والاستعلاء الديني والإقصاء عن المشاركة بأي شكل في الحكم إلا في وظائف خدمة الحكام ...

- وكل ذلك من صور تأسيس الاجتماع على الاعتقاد. ثم هناك ممارسة السلطة الاعتقادية حتى إزاء المتشاركين في الاعتقاد الواحد، بحكم المنطق الداخلي للرؤية الاعتقادية ...
- نعم، خذ مثلا ما قاله معاوية: ''الأرض لله وأنا خليفة الله، فما أخذت فلي وما تركته للناس فبالفضل مني''، أو ما قاله أبو جعفر المنصور: ''أيها الناس لقد أصبحنا لكم قادة وعنكم زادة نحكمكم بحق الله الذي أولانا وسلطانه الذي أعطانا، وإنما أنا سلطان الله في أرضه، وحارسه على ماله جعلني عليه قفلا، إن شاء يفتحني لإعطائكم وإن شاء ... يقفلني''. أو تأمل قيام الوالي الأموي خالد بن عبد الله القسري، بناء على مشيئة هشام بن عبد الملك، بذبح الجعد بن درهم لأنه قال بخلق القرآن ...
- وقال بالتالي بحرية الإرادة، وبالتالي بأن فسق الحكام ينبع من أنفسهم لا من القضاء والقدر ...
- نعم، فقد ذبحه الوالي القسري هذا بجوار المنبر يوم عيد الأضحى، بعد أن فرغ من خطبة العيد عندما قال: ''أيها الناس، انصرفوا تقبل الله منكم، فإني أريد أن أضحي اليوم بالجعد بن درهم'' ثم نزل من على المنبر فذبحه!
- وذلك بعد الدعاء للخليفة وانتزاع تأمين المصلين على دعائه هذا ...

- وتأمل نفي المعتزلة واضطهاد ابن رشد ...
- عن ذلك يقول الإسلام السياسي إنها كانت استثناءات!
- إذا تأملت التاريخ جيدا لاكتشفت أن القاعدة هي على العكس الاستبداد ...
- وحتى الاستثناءات لم تنج هي ذاتها من الطابع الاعتقادي ...
- تأسيس الاجتماع على الاعتقاد متأصل، إذن، في صميم شكل الجماعة والدولة التي تأسست منذ بداية الإسلام ...
- وفكرة الجهاد الديني تبرر لأصحابه التعدي على الآخرين واللجوء لوسائل مستهجنة تحت حماية دلالة اعتقادية تبرر نفسها بنفسها. وهكذا كان الجهاد والغزو والاسترقاق والاستحلال أمورا مبررة من منظور الاعتقاد. وما أكثر الأمثلة على قتل المخالفين في الرأي لا لشيء إلا مجرد الاقتناع الذاتي به ...
- وخذ مثلا قتل خالد بن الوليد مالك بن نويرة رغم أنه قال له إنه مسلم ثم نزا، – أي وثب وثبة الحيوان للسفاد – على امرأته، ثم استخدم رأسه أسفية لقِدْر. ويقول عمر لأبي بكر: قتل مسلما فاقتله كأنه لو كان قتل غير مسلم فلا مشكلة هناك! فرد أبو بكر على عمر قائلا: تأول فأخطأ. لكن لا مانع من مواصلة الخطأ وقتال غيره من المسلمين، دعك من المرتدين حقا ...

بدا أن ''راجي'' قد فرغ من نقطته، فقال ''محب''

- ومثل تلك الأعمال هي التي أسست مشروعية الصياغة الاجتماعية من منطلق اعتقادي. وعلى المسلمين الذين قد ''يستكرهون هذا القول''– حتى نستخدم تعبير علي عبد الرازق – أن يمدوا أبصارهم وينظروا خارج الحدود، إلى إسرائيل، ليتبينوا أن ذلك المجتمع الذي يعتقدون اعتقادا جازما أنه قائم على ظلم متأصل – وهو كذلك بالفعل – إنما قام على هذا الظلم لأنه قائم على أساس مناظر، أي على أساس اعتقادي: مجموعة تؤمن أن اعتقادها الذاتي يبرر لها التسلط على الآخرين.

ما يفعله الإسرائيليون على صعيد العلاقات بين الدول يفعله الإسلاميون، بل وفعله المسلمون من أول أيام دعوتهم، على صعيد العلاقات بين الناس في كل أطر الاجتماع البشري. ما أجدر كل منهم بأن يرى صورته في الآخر. فإن شعر بالبغض عندما ينظر إلى الآخر، فعساه أن يستدير ببصره ليرى أن الملامح التي يبغضها لدى الآخر لا تختلف عن الملامح التي يحملها هو نفسه، بل والتي يعتز بها ...

توقف ''محب'' برهة عن الاسترسال ثم أضاف:

- الدعوة إلى الحاكمية بهذا الشكل السلفي الحديث تفضح التأسيس الاعتقادي الأصلي للاجتماع. هذا الجانب لا يتعرض له أحد. يقولون دوما إن التفسير خاطئ أو يخص صاحبه أو أن الحاكمية دوما بشرية. لكن ألم يلاحظ أحد أن هذا تأسيس اعتقادي للاجتماع يحاكي التأسيس الاعتقادي الأصلي للإسلام؟ ألم يلاحظ أحد أن هذا التسلط لا يفعل أكثر من محاكاة التسلط الأصلي والتأسيس القديم؟ ألم يلاحظ أحد أن الاقتناع الذاتي بشيء ''أعتقد'' أن مصدره متعال لا يبرر لي فعل ما أتصوره صحيحا من وجهة نظري في نطاق الاجتماع المتجاوز للحيز الفردي؟ ألم يلاحظ أحد أن ذلك ما هو إلا تسلط خالص؟ ألم يلاحظ أحد أن هذا التسلط مصدره الاعتقاد؟ وأن الاقتناع الذاتي باعتقاد ما – لا يمكن إثباته بحكم تعريفه نفسه، وإلا لما كان اعتقادا بل لأصبح معرفة – لا يسوغ التسلط والسيطرة؟ ألم يلاحظ أحد أنه لا يصح أبدا تأسيس أي اجتماع على اعتقاد، لأن في ذلك تقييد للعقل أي للمعرفة، وتقييد لتطور الجماعة السكانية بالتالي؟.
- إنهم يردون على تلك الأسئلة بأن الرسول كان مؤيدا بالوحي ...
- وهذا رد صادر، كما قلنا، عن حيز الاعتقاد لا عن حيز الاجتماع. والاعتقاد لا يلزم، كما تعرف، إلا أصحابه، لأن الاعتقاد بحكم طبيعته يتعذر إثباته. ولذا فإن اعتقادك في صحة شيء دون مبرر معرفي هو اختيارك الحر. لكن ذلك لا يبرر لك فرضه على من يشاركونك حيز الاجتماع. فما هو

نوع الدولة التي تقوم على فرض الاعتقاد على الاجتماع؟ هذه هي المسألة المسكوت عنها في مناقشة فكرة الدولة الدينية منذ تطبيقها في دولة المدينة: أنها كانت تجمعا اعتقاديا لا مكان فيه – أو لا مكان فيه على نفس المستوى في أفضل الأحوال – لمن هم خارج هذا الاعتقاد. دعك من انعكاسات ذلك على حدود الحرية العقلية، أي على المعرفة. ألا يستند هذا التطلع لدى الإسلام السياسي إلى محاكاة نموذج دولة المدينة، أي نموذج الدولة الدينية؟

تمهل ''محب'' في حديثه ثم أضاف:

- كان الاجتماع، في جزيرة العرب في القرن الأول الهجري، مندمجا بالاعتقاد. ويمكنك بطبيعة الحال أن تعزو ذلك إلى مستوى تطور الاجتماع في تلك المرحلة. لكن الإشكال يتمثل في الوقوف عند ذلك المستوى قبل التمايزي من تطور الاجتماع، وعدم التنبه لما يقوم عليه من تسلط الاعتقاد على الاجتماع ...
- ومن الأمور ذات الدلالة في هذا الصدد أن الفكر السلفي – جهاديا كان أو دعويا – ينصب جل اهتمامه على تحديد هل الحاكم كافر فيجوز الخروج عليه أم غير كافر فلا يجوز الخروج عليه. والمفارقة الكبرى والقصوى هي أنك لو سلمت لهم بالحق المعترف به تماما في أن يعتنقوا ما يعن لهم من أفكار ويمارسوا ما يحلو لهم من طقوس، في أن يمارسوا حياتهم هم كما يريدون كمِلة، لكن دون التدخل في صياغة حياة المجتمع ككل، لفقدت دعوتهم كل بريق لها ...
- نعم، إن حركات الإسلام السياسي، وفي هذه الصفة ما يدل على محتواها التأسيسي، لا تشبه مثلا لحركة الآميش في الغرب، تلك الجماعة المنعزلة التي تعيش وفق طقوس وقيم خاصة بها في الزي والتعليم والعلاقة بالعصر والتكنولوجيا، وتحصر علاقتها بما حولها في أضيق الحدود، وتمارس اللاعنف مع الجميع. كلا إنها تريد أن تجعل رؤيتها الاعتقادية الخاصة قانونا للاجتماع، غير مستندة في ذلك إلا إلى اقتناعها هي الذاتي ...

- ويحق لك أن تتساءل هنا لماذا تفقد دعاوى الحكم باسم الإسلام كل بريق لها إذا ما جُرِّدَت من فكرة الحكم لتصبح مجرد فكرة دعوية؟
- والجواب أنها إن فقدت طموحها للسيطرة فقدت روحها ذاتها وأصبحت في نظر أصحابها أنفسهم فكرة فاترة ...
- سكت ''محب'' برهة، ثم أضاف:
- وعدم سحب المشروعية عن هذا الشكل من الحكم، من زاوية الاجتماع، هو السبب في أن فكرة معاودة تأسيس الدولة الدينية، التي تستعيد بشكل ما دولة المدينة الأصلية، لا تفتأ تداعب مخيلة العقل السياسي الإسلامي. وعدم الرفض المبدئي لذلك التأسيس هو ما يجعل النقاش ينزلق دوما إلى التفسير والتأويل والاجتهاد، وهو ما يؤبد انحجاز التطور ويعرقل تحقيقنا للتمايز. وبذلك نظل حتى الآن في مرحلة ما قبل التمايز ...

• • •

قام الصديقان لإعداد مشروبيهما وثم عادا ينظران من النافذة العريضة يتأملان الخضرة العميمة ثم عادا إلى مجلسهما. والتقط ''راجي'' حبل الحديث مجددا قائلا:

- إن مفكرينا لم يكتفوا بالتغافل فقط عن ملاحظة مظاهر التأسيس الاعتقادي الأصلي للاجتماع، بل تأمل كيف تناولوا مسألة الدولة الدينية ... لقد ساقوا لها تعريفا معينا استمدوه من مظاهر سادت في ثقافة أخرى، ثم قالوا انظروا هل تجدون مثل هذا عندنا؟ فإن لم تجدوه، وأنتم لن تجدوه طبعا، فليس لدينا إذن دولة دينية! خذ عندك ما قاله، مثلا، محمد عبده ...

أخذ ''راجي'' يقلب في كتبه، ثم فتح أحدها وأخذ يقرأ:

- ''إن الإسلام ينكر جمع السلطتين في شخص واحد فليس في الإسلام تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية عندما كان يعزل الملوك ويحرم الأمراء ويقرر الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية'' ...

قلب ''راجي'' صفحات الكتاب ثم واصل قراءته:

- ''ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية[٩٠] ... لم يعرف المسلمون ... تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك ويحرم الأمراء ويقرر الضرائب على الممالك ويضع لها القوانين الإلهية[٩١]... [و] ينفرد بتلقي الشريعة عن الله''.

وضع ''راجي'' الكتاب ثم قال:

- كأنما النفي اللفظي كاف لحسم الأمر! فما دام الإسلام لم يعرف السلطة الدينية للبابا، فإنه لا يعرف إذن أي سلطة دينية من أي نوع كان. بهذا المنهج يصبح من حقك – ما دمت لا تجد في الإسلام تلك السلطة الدينية التي كان يتمتع بها الباباوات في وقت من الأوقات – أن تعلن أن الإسلام ليس فيه أي سلطة دينية على الإطلاق. بهذه البساطة تحسم المسألة. ثم أَيَهِمُ حقا إن كان البابا هو الذي يقرر الضرائب أم أن الأحكام الدينية هي التي تقرر الجزية؟ أَيَهِمُ حقا من يضع ''القوانين الإلهية''، أم أن الأمر المهم هو معرفة هل تطبق هذه القوانين أصلا في حيز الاجتماع الذي ينبغي أن يتمايز عن حيز الاعتقاد أم لا؟ وهكذا ترى أن مضمون السياسات والتشريعات والتأسيس مغفل تماما قصداً وعمداً، حتى وإن كان بدافع إصلاحي، كما كان يتوخى دعاة التجديد الديني مثل محمد عبده ...

---

(٩٠) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الجزء الثالث، ص ٢٨٥ – ص ٢٨٦.

(٩١) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

توقف ''راجي'' عن الاسترسال برهة ثم تناول كتابا قلب صفحاته قليلا:

- أو يقولون إن الفرق بين السلطة الدينية في الإسلام ونظيرتها في المسيحية مثلا أمران: أن رجال الدين، أو علماء الدين، في الإسلام هم هيئة مرنة فضفاضة؛ وثانيا، أن رأيها غير ملزم. لكن ما أهمية أن تمارس هذه السلطة الدينية من جانب مؤسسة جامدة التشكيل أو من جانب هيئة فضفاضة، أن تمارس من جانب مؤسسة رأيها ملزم نصا، أو من جانب هيئة رأيها ملزم معنويا؟ ما دامت هذه السلطة الدينية ستُمَارَس انطلاقا من رؤية اعتقادية ما في نهاية المطاف، ستمارس على حيز الاجتماع الذي يتخارج بطبيعته عن حيز الاعتقاد. وما أهمية احتكار أو عدم احتكار التفسير أو الرأي، ما دام الرأي الوحيد المقبول سيكون هو ذاك الذي يؤسس الاجتماع على الاعتقاد. أفليس النص هو المرجع ومصدر السلطة الدينية؟

توقف ''راجي'' مرة أخرى ثم قال:

- أو خذ ما يقوله الشيخ محمد عبده في موضع آخر من إن ''الأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه [الحاكم]، وهي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها''.

نحى ''راجي'' الكتاب ثم قال:

- أما أن يكون السلطان هو الذي – على العكس – يسخر فقهاء الدين لخدمته أو أن يكون الخليفة، سواء كان من الراشدين أو لم يكن، هو الذي يقر التفسير والتطبيق ''الصحيحين'' للنص الديني، أو هو الذي يدبج التبرير الديني لسلوكه ومواقفه فيحكم من ثم باسم تحقيق إرادة الله، أما أن يَعزِل ويُعَيِّن ويمنع ويمنح بلا معقب باسم تطبيق الشرع، أما – باختصار – أن يُسَخِّر الحاكم لخدمته ما كان للبابا من سلطان، فكل ذلك لا يمنحه أي سلطة دينية! ثم قل لي: أين حدث بالضبط أن خلعت الأمة حاكما ''متى رأت أن ذلك في مصلحتها''؟ فليقل لنا أحدٌ متى وأين

حدث ذلك بالضبط؟ لم تكن السلطة تُخلع إلا بالعنف والغلبة، من جانب فئة جديدة تسخر في حكمها نفس الفقهاء وذات الوسائل. ويقول محمد عبده عن الخليفة إنه ''حاكم مدني من جميع الوجوه''، وذلك بصرف النظر عما يطبقه من نصوص وأحكام!! أو يقول أيضا إن: ''السلطة الدينية ... هي دعوى القداسة والوساطة عند الله، ودعوى التشريع والقول على الله دون إذن الله'' و ''أئمة الدين مبلغون لما شرعه الله، وأئمة الدنيا منفذون لأحكام الله'' لكن ألا يجعل هذا من سلطتهم دينية، حتى دون قداسة ودون وساطة، وهما أمر اعتقادي في نهاية المطاف؟ ... وقيل أيضا إن الإسلام ''ليس [به] كهنوت يحكم على عقائد الناس''. فما بال الحسبة والتشريع والمطوعين وما إلى ذلك من سبيل؟ هم يلجأون، مثلا، إلى تعريف حصري يضعونه هم للدولة الدينية ثم يأتون ويقولون: انظروا إلى تاريخ الدولة الإسلامية، أين تجدون فيه هذه الدولة الدينية التي يشير إليها تعريفنا الحصري؟ هم يحكمون على وجود الدولة الدينية أم عدم وجودها بالرجوع إلى تعريف وضعوه خصيصا كي لا ينطبق أصلا على الدولة الإسلامية. ويتصورون أنهم بتلك الحيلة اللفظية الشكلية قد حلوا المسألة. يتصورون أنهم برفع التناقض بين مفاهيم غير قائمة إلا في أذهانهم هم وحدهم قد رفعوا التناقض القائم في الواقع ...

- وكل ما فعله سيد قطب – ويفعله أي جهادي – هو أنه استعاد ثنائية الجاهلية والإسلام، ليستعيد ''مشروعية'' مكافحة المجتمع الذي حكم بجاهليته، محاكيا ومستلهما ''مشروعية'' التأسيس الأصلي. الخطأ الذي يُنتقد عليه هو أن المجتمع الحديث ليس جاهليا، بل هو مجتمع مسلم فكيف تخرج عليه؟ ثم بأي حق تدعي احتكار تمثيل الإسلام؟ كأنك إزاء خطأ تطبيقي فقط. لكن مشروعية الخروج بالعنف لو كان المجتمع جاهليا بالفعل لا تطرح للنقاش مطلقا. وكيف تطرح للنقاش وذلك هو فجر الإسلام ذاته؟ دعك من أنه كان أيضا ضحى وظهر وعصر الإسلام!

تدخل ''راجي'' مقاطعا:

- ولم يكن هذا الموقف التأسيسي متصورا أو مقبولا، إلا إذا كان الاعتقاد مقبولا بدوره كموقف من الوجود، كما قلنا تواً ...

- نعم ...

أخرج ''راجي'' كتابا آخر وقال:

- وخذ عندك ما قاله ابن خلدون في مقدمته: ''والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعا لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعا أو كرها، اتحدت فيها الخلافة والملك ... أما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعا، إلا في المدافعة فقط، فصار القائم بأمر الدين لا يعنيه شيئا من سياسة الملك. لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم الأخرى. وإنما هم مطلوبون [مطالبون] بإقامة دينهم في خاصة أنفسهم''.

تناول ''راجي'' كتابا آخر قائلا:

- والأقوال المعبرة عن تلك الفكرة نفسها لا نهاية لها كما تعرف. وعندك مثلا ما قاله الخضر حسين في معرض رده على علي عبد الرازق في ''نقض الإسلام وأصول الحكم'': ''لم يَرض محمد أن يقيم تحت سلطان غير سلطان الله، ولم يرض لمعتنقي دينه أن يستكينوا لسلطة غير إسلامية، وفَرْضُ الهجرة والجهاد على ما نقول شهيد''.

سكت ''راجي'' برهة فأضاف صاحبه:

- الحقيقة يا ''راجي'' أن الدلائل لا حصر لها، وكل من لدية أدنى اطلاع على تاريخ الإسلام تقفز إلى عينية قفزاً تلك السمة المميزة للتأسيس الإسلامي للاجتماع، أنه مؤسس على الاعتقاد. وتلك هي دعوة الإسلام السياسي العليا ...

سكت الصديقان قليلا يرتبان أفكارهما ثم تساءل ''راجي'' كما لو كان يطرح الأمر على نفسه بصوت مسموع:

- لكن ألا يقودنا ذلك إلى أن نطرح بصراحة مسألة الموقف من الإسلام؟

رد ''محب'' كأنه يتوقع السؤال:

- دعنا ندخل إذن في جوهر الموضوع رأسا. لقد بدأ الإسلام وانتشر كدعوة اعتقادية أساساً لا كحركة فكرية، ولا كفكرة عرفانية. بدأ الإسلام وانتشر كدين اعتقادي يكفي فيه نطق عبارتين، لا إجراء تحول جوهري في الإدراك، تحول جوهري يرتبط بتفكيك نمط تأكيد الأنا. وهكذا كان النقصان الوجودي مُبَيَّنا في الخطوة الأولى، وغابت الحرية الوجودية من الخطوة الأولى. ثم ترتب على ذلك – من المنظور الجمعي – تأسيس الاجتماع اعتقاديا، فغابت الحرية الاجتماعية من الخطوة الثانية ...

سكت ''محب'' برهة ليمهد لزاوية جديدة ثم قال:

- ويجدر بنا أن نتذكر، على سبيل المقارنة التوضيحية، أن المسيحية، إن أخذناها كما تتجلى أساسا في أقوال المسيح التي يضمها إنجيل توما، قد بدأت كفكرة عرفانية ولكنها تحولت – على يد الكنائس المختلفة – إلى دين اعتقادي تقليدي. أما الإسلام فقد بدأ على العكس كدين اعتقادي تقليدي تحول أحيانا – على يد بعض الصوفية – إلى فكرة عرفانية ...

توقف ''محب'' عن الحديث لحظة ثم أضاف:

- وحتى لو كان بالوسع قراءة شعار لا إله إلا الله قراءة عرفانية على أنه يعني لا مصدر للمشيئة إلا للمطلق بكل ما يترتب على ذلك من متضمنات، فإنه قد طرح – في بداية الدعوة – لا من

منظور عرفاني يستوعب الفكرة الجوهرية للوجود، بل على أنه يشير إلى نظام اعتقادي توحيدي لا يقبل بطبيعته التعايش مع نظام اعتقادي آخر قائم على تعدد الآلهة. ولما كان التعايش الاعتقادي مستحيلا، كان التعايش الاجتماعي في بيئة الإسلام الأولى مستحيلا بدوره، وكان لا بد أن ينعكس ذلك على تأصيل كيفية تأسيس الاجتماع. والدعوة الاعتقادية، كما تعرف، استبعادية للعقائد الأخرى، ذلك أنها تقوم على اعتقاد اختياري لا على تجربة يمكن للجميع التشارك فيها. وكان لا بد، من ثم، أن تسعى الجماعة الاعتقادية لأن تستوعب كل الجماعة السكانية ...

- وربما كان تطور النظام الاعتقادي التوحيدي الجديد بالقياس إلى بدائية النظام الاعتقادي الوثني القديم قد أدى إلى تواري الجانب التسلطي في النظام الاعتقادي الجديد، لكن الاجتماع قد ارتكز، على أية حال، على هذا الأساس ...

سكت ''راجي'' لحظة، ثم ما لبث أن تساءل:

- لكن ما سبب لجوء محمد إلى هذا الشكل المحدد من الدعوة؟
- ربما كان هذا هو الشكل المناسب لمستوى الوعي السائد آنذاك في ذلك المجتمع، على الرغم من الأسبقية الزمنية لدعوات عرفانية كثيرة شرقا وغربا. لا حاجة بنا هنا إلى الدخول في مجادلات حول الدلالة التاريخية لهذا المظهر التاريخي النسبي. ليس أن ذلك غير هام في ذاته، بل لأن التناول المعرفي يغنينا عنه في حوارنا هذا. أقصد أننا يمكن أن نصل فيه إلى نتيجة مرضية على أساس معرفي فقط دون التطرق هنا إلى الجانب التاريخي ...

سادت لحظة تأمل مشترك، ثم استأنف ''محب'':

- فلندع النسبي يرقد في سلام. فلندع ما للنسبي للنسبي يطويه الزمن في ثناياه. فالنسبي يمر ويندثر، أما المطلق فهو الباقي أبدا. فلنَدَع، إذن، ما للنسبي للنسبي وما للمطلق للمطلق. لأن المهم هو ما يشير

في نصوص الإسلام إلى المطلق، أما ما يدخل تيار الزمن فهو النسبي الذي يتطور في مجرى هذا التيار. وذلك بحكم طبائع الأشياء ذاتها، أي بحكم ما قرره المطلق نفسه، لا بحكم رغبة ذاتية في فرض تصور نظري مسبق أو انحياز فكري خاص ...

- أنت إذن تفسر الإسلام في ضوء تجربة الوجود وما ...

تدخل ''محب'' مقاطعا:

- تفسير الإسلام، أو أي فكرة أخرى، في ضوء تجربة الوجود ليس انتقاء تعسفيا، بل هو تعبير مباشر عن طبائع الأمور. قبل أن تتوجه إلى الطابق الثاني لا بد أن تمر على الطابق الأول، أيا كانت الوسيلة التي ستستخدمها للوصول إليه: على السلم، أو بالمصعد، أو حتى بالطيران. في كل الأحوال لا بد من أن تمر على الطابق الأول. ليس هذا تحيزا نظريا ولا تفضيلا ذاتيا للطابق الأول. هو بكل بساطة تعبير عن طبائع الأمور ...

تناول ''محب'' رشفة من شرابه، ثم استأنف حديثه:

- يمكن قراءة ما في الإسلام – بل وفي كل دين – من إشارات إلى المطلق قراءة عرفانية، لأن ذلك يشير إلى حقيقة واقعية تدل عليها تجربة الوجود. أما ما فيه من أمور تدخل – بحكم طبائع الأمور، إذن – في تيار الزمن، أي في دائرة النسبي، فيمكن استخلاص العبرة منها بقدر شفافيتها في التعبير عن المطلق، وإلا فإن بالوسع تركها ترقد بسلام في مثواها – الماضي الذي انطوى. فالحاضر الخالد أبدا، هو الحقيقة الوحيدة القادرة على الإشارة إلى المطلق. أو، بعبارة أخرى، أنت لن تستطيع أن تقيم علاقة مع المطلق انطلاقا من أي فكرة تأتيك من الماضي إلا بقدر إشارتها إلى ذلك المطلق في الحاضر الآني، وإلا بقدر اختبارك لها عيانيا في اللحظة الحاضرة. هذه العلاقة لا يمكن أن تكون إلا علاقة حية في الحاضر الخالد أبداً ...

- يبدو لي يا ''محب'' أن هذه هي أجل خدمة يمكن أن تقدم لأي دين. استخلاص عناصره التي تشير إلى المطلق، التفاعل مع هذه العناصر الحية بالضرورة واتخاذها وسيلة إلى المطلق. أما عناصره النسبية فلندعها ترقد في سلام، كما تقول ...
- نعم، فتلك هي أيضا ببساطة طبائع الأمور، لا هي تفضيل ذاتي ولا تحيز نظري. وهذه هي الصخرة الصلدة هي التي يمكن أن يقوم عليها التآلف بين مختلف الاتجاهات الفكرية، سواء كانت ذات مضمون اعتقادي أو لم تكن. وهذا هو أساس التصالح المتين بين الاتجاهات الدينية والعلمانية، لأن كل فريق يمكن أن يجد فيه أفضل حل لمأزقه الخاص: تجاوز الاعتقاد الأجوف المصطنع، من جانب؛ وتجاوز العبثية والنفعية، من جانب آخر ...

تغيرت نبرة ''محب'' وهو يقول:

- خلاصة القول إن مرجعية التأسيس الاجتماعي الإسلامي كانت مرجعية اعتقادية. وهذه تقوم – في نهاية المطاف – على نمط تأكيد الأنا، والنتيجة اغتراب وجودي ومعاناة فردية وصراع اجتماعي. ثم تستديم هذه الأشكال وتورث وتصبح قيماً يتم الدفاع عنها جيلا بعد جيل، على أساس من تأكيد الأنا الفردي والجماعي، كل منهما يعزز الآخر ويبرره، مع الحيلولة دون طرحها للتساؤل أو النقاش عن طريق التطهير الفكري أولا بأول ...
- غير أن عدم الاقتراب من الفهم الاعتقادي للإسلام معناه أن يظل نفس أساس الاجتماع كما هو، وأن تبقى نفس القيم الموجهة كما هي ...
- نعم، لأن الدعوة المبنية أساسا على الاعتقاد لا على المعرفة، سواء كانت الاعتبارات المفضية إلى ذلك تاريخية أو بنيوية، لا تقود إلى تحول جذري. ولما كان الفكر الديني الاعتقادي يقوم على تأكيد الأنا فهو غائي دوما، غائي بالمعنى النفسي لا بالمعنى الوظيفي، أي تكون فيه علاقة الفرد بالله علاقة نفعية قائمة على الخوف والرغبة، في مجرد شكل آخر من أشكال الاغتراب الوجودي.

ويحق لك أن تتساءل هنا: هل يحتاج أي إله لأن يعتقد أحد هكذا غيباً في وجوده بينما يظل نمط تشغيله كما هو، نمط تأكيد الأنا؟ هل يحتاج أي إله إلى مجرد تغيير المقولات التي على أساسها تؤكد هذه الأنا نفسها؟ هل هذا ممكن؟ أم أن جوهر التجربة الدينية هو دعوة الإنسان لإدراك المفارقة الأساسية للوجود: أن طبيعة هويته هي المطلق حتى وإن تجلى هو ككائن نسبي. فعندئذ فقط يتلاشى النقصان الوجودي آخذا معه مساعيه التعويضية، ويبزغ السلام. ومن هذا السلام تُدرك الوحدة الجوهرية مع الوجود، فيكون الفعل وليدا للحكمة وتعبيرا عن الحب وتجسيدا للجمال ...

مكث الصديقان يتأملان ما قيل توا، ثم استأنف ''محب'' حديثه قائلا:

- هذا فهم منطقي لطبيعة التجربة الدينية. فلا حل منطقيا إلا في القراءة العرفانية للدين، إلا في العرفان لا الاعتقاد. الاعتقاد ذاته كموقف من الوجود موقف قاصر وعندما يرُفع إلى صعيد أعلى، أي إلى صعيد المجتمع بأسره، يتضاعف القصور ويتخذ أشكالا صراعية واصطناعية واغترابية جديدة مضاعفة. ومن ثم فإن التمايز بين العقل والاعتقاد، بين الجماعة الاعتقادية والجماعة السكانية، بين الفرد والمجموع، ليس مطلوبا لمحاكاة غرب أو شرق، بل لأن هذا هو ما تدل عليه تجربة الوجود، لأن هذه هي طبائع الأمور. ثم إن هذا التمايز يتيح تطوير الارتباط الروحي بالمطلق إلى أقصى حد، ثم يتيح تجسيد ذلك في الاجتماع إلى أقصى حد، على أساس عرفاني كلاني. وإذا كان الحل على صعيد الموقف من الوجود هو الرؤية العرفانية، فإنه يكمن، على صعيد الموقف من المجتمع، في الفعل الكلاني. فالحل، على هذا الصعيد، هو مرجعية العرفان الكلانية ...

وانتقل ''محب'' إلى نقطة أخرى مؤكدا:

- إن الإسلام لن يصل إلى مرحلة نضجه إلا عندما يحقق هذا التمايز. وعلى المسلمين، أو نخبتهم، أن يدركوا أن المجتمعات الإسلامية – في ظل انتشار أدوات المعرفة والتحليل واستحالة تقييد الرأي

بعد الآن – ستُسَلِّط على وقائع التاريخ الإسلامي نور المعرفة وستُشَرِّحَها بمبضع التحليل والتقييم ولن تترك حجرا قائما على حجر دون أن تتفحصه وتتأمله ...

- والنتيجة التي سيسفر عنها ذلك قد لا تكون مرضية أو مريحة لأصحاب التصورات التقليدية ...
- والمنقذ الحقيقي الوحيد للإسلام والمسلمين ليس هو التطهير الفكري أو الاعتقادي، ليس هو التبرير الاعتذاري أو العقلية الانتقائية التمجيدية الخطابية التي لن تقنع أحدا لأنها لا تناظر حقيقة الواقع المؤكد التي لن يتسنى إخفاؤها أو تلوينها بعد الآن. المنقذ الوحيد لن يكون إلا قراءة التجربة الإسلامية في ضوء تجربة الوجود. فليرقد النسبي في سلام وتُطوى صحائفه. أما ما يشير إلى المطلق فليُرتبط به في كل لحظة لأنه الحقيقة الجوهرية النافعة الباقية أبدا. فضلا عن أن هذه القراءة هي التي ستكفل تطوير التطلع الروحي إلى أقصى مداه بالتوحد بالله، دون الاعتماد لا على كشف إشراقي لقلة محظوظة ولا على سرية الطرق التصوفية ...
- وهي سرية ربما نكون قد فهمنا مبررها الآن ...

التقط ''محب'' خيط الحديث مضيفاً:

- نعم، ربما نفهم الآن لماذا أُحيط الجوهر التصوفي الذي طالما تحدثنا عنه، بهذا السياج من السرية على امتداد التاريخ كأنه شيء سري مخصوص، وذلك درءا لسوء التفسير وسوء الفهم والتكفير إلخ. وربما نفهم الآن لماذا كان يلقن دوما من شيخ إلى مريد، أو من معلم إلى تلميذ ...
- لكن يخيل إلي يا ''محب'' أن طرح المسألة بالشكل الذي نتناوله في حواراتنا يخرجها من نطاق الطرق التلقينية المغلقة على ذاتها ويتيحها لكل من يريد أن يختبر صلاحيتها في حياته بشكل مباشر ...

أجاب ''محب'' في حماسة:

- بالتأكيد، ويمكن لهذا الشخص أن ينتفع من صحبة لا معلمين وشيوخ، بل من صحبة أصدقاء يسلكون نفس الطريق أو يقومون بنفس الرحلة تبادلا للخبرات وتعاضدا للهمم. كما لا تصبح المسألة رهنا بكشف مستور يخص شخصا سعيد الحظ، بل يصبح تجربة متاح خوضها لمن يشاء ويتناسب مقدار حظه السعيد مع صدق رغبته في خوضها. وبذلك لا تصبح المسألة تجربة تدور في دوائر غامضة، بل حقيقة متاح للجميع التشارك في اختبارها بشكل مباشر ...

تمهل ''محب'' في حديثه برهة ثم قال:

- قراءة الإسلام في ضوء تجربة الوجود تعتمد إذن على تعميم تجربة الوجود وتبسيطها، لأنها – وحدها – التي ستكفل إيجاد تغيير حقيقي في بنية الاجتماع البشري، لأنها تزيل نمط تأكيد الأنا، مصدر كل المعاناة والاغتراب والصراع، وتحل محله نمط معرفة الذات العميقة الحقيقية، معرفة طبيعة هذا الحضور الواعي، مصدر السلام والوحدة الكلانية. هذه القراءة العرفانية تستوعب أيضا أن تُلحق بها عناصر شتى من البنية الاعتقادية في كل دين لكن مع قراءتها في ضوء تجربة الوجود. هذا ما فعله المتصوفون في كل الأديان ...
- وما هو الشكل الذي يمكن أن تتخذه التجربة الدينية الإسلامية في ضوء تجربة الوجود؟
- علينا أن نتساءل أولا ما هو جوهر التجربة الدينية؟ جوهرها هو أن تدلك على حقيقتك. إذا اتفقنا على ذلك، فإن كل شيء يكتسب عندئذ معنى جديدا حيا في كل لحظة: الصلاة هي الصلة الدائمة كل لحظة بالمطلق: جوهر الذات. والصوم هو أساسا دعوة لاكتشاف أنك لست الجسد بأحاسيسه المختلفة التي يدور حولها جل النشاط النفسي للإنسان. وما الامتناع عن الأكل أو الشرب إلا حجة لتخلصيك من الاقتناع بأنك هذا الجسد. فالإنسان يلتصق عادة بإحساسه بالجوع مثلا الذي يذكي رغباته الحسية في شتى المأكولات. والصوم دعوة لاكتشاف، من خلال عدم الاستجابة لذلك الإحساس بالجوع أو لما يثيره من رغبات حسية، إلى أنك لست في الحقيقة،

لست في الجوهر، تلك الأحاسيس التي طالما تصورت أنها تشكل جوهرك، بل أنت الفضاء الذي تظهر فيه. الصوم هو في الحقيقة صوم عن الاعتقاد في أنك الجسد والذهن، في أنك الأنا. صوم عن نسيان طبيعتك الحقيقية، صوم عن الاعتقاد في أن الأنا كيان قائم بذاته منفصل عن الوعي. والحج هو دوران حول المحبوب في كل لحظة، مركز الوجود، وهكذا ...

- وهل ينطبق الشيء نفسه يا ترى على المسيحية؟
- بالطبع، فالثالوث، مثلا، هو ثالوث المطلق المتعالي أولا والمتجسد الظاهري ثانيا ثم الانتباه المتوحد بهذا أو بذاك ثالثا، أداة ''القصة'' لخلق الوهم وأداة المطلق للعودة إلى ذاته، المشار إليه بالروح القدس. والقيامة من بين الأموات هي قيامك من غفلة الموت الإدراكي بمعرفة طبيعتك الحقيقة، وما إلى ذلك ...

سكت ''محب'' برهة ثم أضاف:

- وعندما قال المسيح: ''على هذه الصخرة ابني كنيستي''، أتصور أنه كان يقصد بالصخرة تجربة الوجود. وأعتقد أنه لم يكن يتحدث حقا عن كنيسة، بقدر ما كان يتحدث عن رسالة للعالم، عن دعوة للتحرر ...

تمهل ''محب'' في حديثه مرة أخرى ثم قال:

- كما أن تجربة الوجود يمكن أن توفر أيضا ما يمكن أن يطلق عليه اسم ''الروحانية اللادينية''، أي الروحانية غير المرتبطة بدين معين، لتشكل بذلك صخرة صلبة تُبنى عليها الوحدة حتى مع غير المنتمين إلى الأديان ...
- أي أرضية للتفاهم بين الإسلاميين والعلمانيين وبين الشرق والغرب!

- مدار الاهتمام هنا هو القاسم المشترك الأدنى المخلص من أي عناصر اعتقادية. لكن ذلك القاسم المشترك الأدنى يمكن أن يُقرن مع ذلك، كما ذكرنا، بأي عناصر اعتقادية، على نحو ما فعل التصوفيون في كل الأديان والمذاهب الروحية، مع تفسير تلك العناصر في ضوء تجربة الوجود. هذا القاسم المشترك الأدنى يسمح أيضا بما يمكن أن يسمى روحانية لادينية. وهذا القاسم المشترك هو الصخرة الراسخة التي تقوم عليها العلاقة بين الناس، أيا كانت أوضاعهم النسبية، لأنها تركز على جوهرهم المطلق الذي يتبدى بتنوع لا نهاية له. فضلا عن أن ما يترتب عليها على صعيد الاجتماع البشري سيخلق ويبدع شكلا جديدا راقيا من الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة والإبداع لا انتماء فيه لا لشرق ولا لغرب، بل لوحدة الجوهر الكلانية ...

غاب الصديقان في تأمل جديد قطعه صوت ''محب'':

- فهلا أدرك الناس أين تكمن أعمق أشواقهم؟ أين يكمن مصدر السعادة الداخلية والسلام الخارجي؟ فأنت لن تستطيع أن تحل مشاكل المجتمع الحقيقية – سواء على الصعيد المحلي أو على أي صعيد آخر، لأن تلك مشكلة إنسانية أساسا – إلا عندما يعرف الإنسان طبيعته الحقيقية وذاته العميقة، إلا عندما يعرف ماهية هذا الحضور الواعي، فيتخلص من نمط تأكيد الأنا وينتقل إلى نمط تحقيق الذات الحقيقية. بغير ذلك يمكن أن يحدث تقدم نسبي هنا أو هناك، لكنه سيظل دوما تقدما سطحيا وهشا ولن يحل أي مشكلة حقيقية، والأهم أنه لن يحل المشكلة الحقيقة الأساسية: الشقاء الفردي والجماعي ...

صمت ''محب'' برهة ثم أضاف متمهلا:

- الحقيقة الأساسية ستظل هي دوما مذاق السلام في كل لحظة. أما كل الباقي فليس سوى محاولة لقراءة العالم والتاريخ في ضوء معرفة طبيعة الحضور الواعي. فهذه الآراء ينبغي ألا تؤخذ على أنها

وجهة نظر تُرَوَّج. فهي ليست سوى مؤشر لتصفية مفاهيم خاطئة. لكن الأهم سيظل دوما هو التجربة المباشرة الفعلية في كل لحظة. وسيظل السؤال الجوهري هو: أين أنت من ذلك؟

• • •

عاد ''راجي'' ليواصل تأملاته في مسار الفكر المصري، وتذكر أن المواجهة بين التيار الإسلامي والتيار العلماني كانت قد انصبت على قضيتين مترابطتين: الأولى، التي استعرضها توا مع صديقه: قضية علاقة الدين بالدولة، أو الاعتقاد بالاجتماع. أما الثانية فهي حدود الحرية العقلية في التعامل مع النص الديني.

وقد طرحت هذه القضية الثانية، أول ما طرحت، في المعركة التي دارت حول كتاب طه حسين ''في الشعر الجاهلي''. في هذا الكتاب طرح طه حسين فكرة جديدة – وسيقول البعض عنها لاحقا إنها غريبة أو مفتعلة – على البحث في تاريخ الأدب العربي هي: ''أن الكثرة المطلقة مما نسميه شعرا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منتحلة مختلقة بعد ظهور الإسلام ... و ... ما بقى من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جدا لا يمثل شيئا ... ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي''(٩٢).

يبدو هكذا، للوهلة الأولى، أن القضية هي قضية فنية تخصصية تهم من يعنون بالتأريخ للأدب، فلماذا أثار الكتاب كل هذه الضجة؟ فخارج دائرة المهتمين بهذا الحقل من الأدب، لماذا تثور كل هذه المعركة الفكرية إذا ما ثبت أن قائل قصيدة ما ليس عنترة بن شداد بل فلان بن علان أو شخص مجهول الهوية؟ ولماذا تثير هذه المسألة، التي لا تكاد تعني إلا أصحاب التخصص الضيق، كل هذا الجدال الذي انتهى بمصادرة الكتاب وإحالة صاحبه إلى النيابة؟

(٩٢) طه حسين، في الشعر الجاهلي، تقديم د. عبد المنعم تليمة، دار النهر للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦، ص ٥١.

كي نحسن تقييم المعركة التي دارت حول ذلك الكتاب، دعنا نبدأ أولا باستعراض الأسباب التي أثارت شك طه حسين في صحة نسبة الشعر الجاهلي إلى قائليه.

أخذ ''راجي'' يقلب في الكتاب ويقول لنفسه: يشك طه حسين في ذلك لأسباب ثلاثة هي: أولا، ''أن العرب قد قاوموا القرآن وناهضوه وجادلوا النبي فيه ... وفي القرآن رد على الوثنيين ... وفيه رد على اليهود، وفيه رد على النصارى، وفيه رد على الصابئة والمجوس. هو لم يرد على يهود فلسطين، ولا على نصارى الروم ومجوس الفرس وصابئة الجزيرة وحدهم، إنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها ... هاجم الوثنية فعارضه الوثنيون. وهاجم اليهود فعارضه اليهود. وهاجم النصارى فعارضه النصارى. ولم تكن هذه المعارضة هينة ولا لينة ... فأما وثنية قريش فقد أخرجت النبي من مكة ونصبت له الحرب واضطرت أصحابه إلى الهجرة. وأما يهودية اليهود فقد ألبت عليه وجاهدته جهادا عقليا وجدليا، ثم انتهت إلى الحرب والقتال. وأما نصرانية النصارى ... فلم تكن معارضتها إبان حياة النبي قوية ... لأن البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية ... ولم يكد الإسلام يظهر على مشركي الحجاز ويهوده حتى استحال الجهاد بينة وبين النصارى من جدال ونضال بالحجة إلى اصطدام مسلح''.

لكن ''هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين'' لا يعبر عن تلك الروح الدينية المتقدة التي تدافع عن معتقداتها بالحجة والسلاح. بل هو ''يظهر لنا حياة ... بريئة أو كالبريئة من الشعور الديني القوي والعاطفة الدينية المتسلطة على النفس ... أفتظن أن قريشا كانت تكيد لأبنائها وتضطهدهم وتذيقهم ألوان العذاب ثم تخرجهم من ديارهم ثم تنصب لهم الحرب وتضحي في سبيلها بثرواتها وقوتها وحياتها لو لم يكن لها من الدين إلا ما يمثله هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين''؟

الشعر الجاهلي لا يمثل إذن الشعور الديني لدى عرب الجاهلية، في حين ''أن القرآن [هو الذي] يمثل [هذه] الحياة الدينية ... و ... يمثل شيئا آخر لا نجده في هذا الشعر الجاهلي، يمثل حياة عقلية قوية، يمثل قدرة على الجدال والخصام أنفق القرآن في جهادها حظا عظيما''. كانت تلك هي الحجة الأولى.

وثانيا، أن ''الشعر الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ... ذلك لأننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون إليهم شيئا كثيرا من الشعر الجاهلي قوما ينتسبون إلى عرب اليمن، إلى هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن ... ولكننا حين نقرأ الشعر الذي يضاف إلى شعراء هذه القحطانية في الجاهلية لا نجد فرقا قليلا ولا كثيرا بينه وبين شعر العدنانية [المستعربة المقيمة في الشمال بمنطقة الحجاز] ... بل ... لا نجد فرقا بين لغة هذا الشعر ولغة القرآن''

والنتيجة هي: ''أن هذا الشعر الذي يضاف إلى القحطانية قبل الإسلام ليس من القحطانية في شيء، لم يقله شعراؤها وإنما حمل عليهم بعد الإسلام لأسباب مختلفة، سنبينها ...''

وثالثا، أن ''الرواة مجمعون على أن قبائل عدنان [المستعربة في الحجاز شمالا] لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الإسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل الكثير من تباين اللهجات. وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتتباين لهجاتها قبل ظهور الإسلام ... فإذا صح هذا ... كان من المعقول جدا أن تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجتها ومذهبها في الكلام، وأن يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل ... ولكننا لا نرى شيئا من ذلك في الشعر العربي الجاهلي''.

أسباب شك طه حسين في نسبة الشعر الجاهلي هي إذن باختصار: (١) أن الشعر الجاهلي لا يمثل الحياة الدينية ولا الحياة العقلية للعرب، و (٢) أن قسماً منه على الأقل نُسب إلى قوم – هم القحطانيون – يتكلمون لغة أخرى غير لغة العدنانيين في الشمال التي نزل بها القرآن، أي نُسب إلى قوم يتكلمون ''لغة غير لغة القرآن''، و (٣) أن الشعر الجاهلي لا يتجلى فيه تنوع لغات العدنانيين ولهجاتهم.

فلماذا أثار هذا الرأي – أيا كان حظه من الصواب أو الخطأ – كل هذا الجدال والسجال؟

لم يثر هذا الرأي الجدال والسجال للأسباب السابقة، بل لأمر آخر تماما عرضي الصلة بجوهر المسألة. لكن قبل التطرق إلى ذلك الأمر العرضي، دعنا نتناول أولا أسباب شك طه حسين المذكورة أعلاه والتي تمثل جوهر حجته.

السببان الثاني والثالث فنيان تخصصيان. السبب الثاني هو أن الشعر الجاهلي كتب باللغة السائدة في الشمال – اللغة التي نزل بها القرآن – في حين أن بعض من يُنسب إليهم هذا الشعر جنوبيون يتحدثون لغة مختلفة عن لغة الشمال. والسبب الثالث هو أن عرب الجاهلية كانوا يتحدثون لغات ولهجات مختلفة، في حين أن الشعر المنسوب لهم لا يظهر فيه هذا الاختلاف والتباين. ويتغافل هذان السببان عن أن اختلاف اللغات واللهجات يرجع إلى عهد أسبق من العهد الذي ينسب إليه الشعر الجاهلي – وهو قرن أو قرن ونصف قبل الإسلام – وعن أن هذا الاختلاف لم يكن بهذا القدر من الأهمية(٩٣).

أما السبب الأول للشك في نسبة الشعر الجاهلي إلى بعض قائليه فهو التفاوت بين تصوير القرآن لعرب الجاهلية كقوم ذوي ''حياة دينية قوية'' و ''حياة عقلية قوية''، من جهة، وبين خلو الشعر المنسوب إليهم من هاتين الصفتين، من جهة أخرى. ومن ثم فإن هذا الشعر لا يعبر عنهم ولا بد أنه، إذن، منحول.

لكنك عندما تتأمل جوهر حجته قليلا لا تملك إلا أن تتساءل: بافتراض صحة هذا الفرض، وهو أنهم كانوا ذوي حياة دينية وعقلية قوية، وهو أمر سنعود إليه حالا، ألا يحتمل أن يكون ذلك القسم من الشعر الجاهلي قد اندثر بفعل سيطرة عقيدة جديدة صاعدة مختلفة كل الاختلاف؟ فما دليلنا على أن ما وصلنا من شعر جاهلي هو كل الشعر الذي قيل في ذلك العصر؟ ألا يحتمل أن يكون هذا الجانب – إن وجد أصلا – قد أنكره الرواة واستهجنه الحفاظ فسقط من الذاكرة؟ وما الذي يجيز لنا عندما لا نجد

(٩٣) تجد نقاشا تفصيليا لتلك المسألة في كتاب محمد أحمد الغمراوي ''النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي وله مقدمة بقلم العلامة الجليل الأمير شكيب أرسلان''، المكتبة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٩٢٩.

في ذلك الشعر ما يدل على حياة دينية أو عقلية قوية أن نقول إنه ليس بجاهلي؟ فمهما كانت الحياة الدينية قوية في قوم ما فإنها لا تستغرق، على أي حال، كل ما ينتج فيها من أدب. أليس من المبالغة تصور أن قوة تلك الحياة تقضي بأن تتجلى في أي بيت ينظم في ذلك العصر؟ أو أن يحتفظ لنا الرواة بكل شعرهم، حتى المخالف منه للعقيدة المنتصرة؟

أما الافتراض نفسه، أي أنهم كانوا ذوي حياة دينية قوية لأنهم واجهوا النبي بعداء وصل لدرجة الحرب، فإن الاحتراب لا يعزى بالضرورة إلى قوة الإيمان بل قد يعزى مثلا إلى ركونهم لرؤية العالم بطريقة معينة يأتي الآن من يهددها، بل ويهدد الأساس الاجتماعي الذي قامت عليه، بحكم ارتباط الوثنية بالانتماءات القبلية السائدة. ولو استندنا في الحكم على مدى قوة تلك الحياة إلى المصدر الذي أراده طه حسين نفسه، أي إلى القرآن، لوجدنا أن عرب الجاهلية لم يستعلوا مثلا بإيمانهم على الإسلام، أو لم يزعموا رقيه على ما يدعوهم إليه. كل حججهم كانت من قبيل ''هذا ما وجدنا عليه آباءنا''.

بل لقد أبدوا، في البداية، قدرا غير مألوف من التسامح. تقول الرواية إنه عندما اشتد المرض على أبي طالب ذهب إليه وجهاء قريش فقالوا: ''يا أبا طالب، إنك منا حيث قد علمت، وقد حضرك ما ترى، وتخوفنا عليك، وقد علمت الذي بيننا وبين ابن أخيك، فادعه فخذ له منا، وخذ لنا منه؛ ليكف عنا ونكف عنه، وليدعنا وديننا وندعه ودينه'' أي أنهم كانوا على استعداد لتركه يعبد ما يريد. وفي مرة أخرى قالوا له ''اعبد إلهنا سنة ونعبد إلهك سنة'' وهو ما رد عليه القرآن بقوله: ''لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد''. وبعث أبو طالب إلى النبي فجاءه فقال: ''يا بن أخي، هؤلاء أشراف قومك، قد اجتمعوا لك ليعطوك، وليأخذوا منك''، ثم أخبره بالذي قالوا له وعرضوا عليه من عدم تعرض كل فريق للآخر. فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرأيتم إن أعطيتكم كلمة تكلمتم بها، ملكتم بها العرب، ودانت لكم بها العجم ... تقولون لا إله إلا الله''. فاستنكروا دعوته قائلين، كما يخبر

القرآن: ''أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب''. فهم كانوا يريدون أن يترك كلٌ يعبد الإله الذي يريد. وهذا أمر كان يتعارض مع رؤية الإسلام للتوحيد.

أما عن قوة الحياة العقلية التي تتجلى في ''قدرة على الجدال والخصام ... والشدة في المحاورة''، فإن القرآن لا يتضمن سواء من جانب الجاهليين أو من جانب خصومهم أي شدة فكرية في المحاورة، ولم يأت الطرفان بجديد في ''هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوفقوا إلى حلها، في البعث، في الخلق، في إمكان الاتصال بين الله والناس، في المعجزة، وما إلى ذلك''. ففي كل الآيات التي تناولت مثل ذلك الجدل، سيقت، من الطرفين، حجج سجالية وصفية تقريرية لم تحسم ''المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم''. فلم تُطرح سوى الحجج المعتادة التي يتبادلها من يتجادلون في تلك المسائل عادة، ولم تسق فيها حجج جديدة لم تكن معروفة في هذا الموضوع من قبل. فيما يخص فكرة الخلق مثلا، تجد ''هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا''، وفي فكرة البعث مثلا تجد، ردا على سؤالهم: ''أءذا متنا وكنا ترابا وعظاما أءنا لمبعوثون. أو آباؤنا الأولون''، إجابة من قبيل: ''قل نعم وأنتم داخرون''، أو ''أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم''، فهذه إجابات تفترض الإيمان أصلا لقبولها. وفي المعجزة قالوا: ''بل هو شاعر فليأتنا بآية كما أرسل الأولون'' فأجيبوا مثلا ''قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا'' أو ''فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين''.

القرآن كتاب دين لا كتاب فلسفة. والحجج التي يسوقها للتدليل على البعث ليست حججا إلا بعد أن تكون قد قررت الإيمان أصلا. من ذلك مثلا أن إحياء الطير الذي قتله إبراهيم ووضع على كل جبل منهن جزءا ثم مجيئهن إليه سعيا، ليس حجة إلا لمن قام بالتجربة بنفسه أو لمن كان قد قرر التصديق بها سلفا. لكنه ليس بحجة على من لم يشهد هذه التجربة أو على غير المؤمن بها. وينطبق الأمر نفسه على سائر المعجزات.

إن مجرد إيراد أمثلة من هذا النوع ليس دليلا على قوة الحياة العقلية. هي مجرد حجج سجالية. وربط الحياة الدينية القوية بالحياة العقلية القوية يوحي ضمنا بأن الدين السائد آنذاك كان يرتكز على دعائم فكرية قوية. غير أن شدة التمسك بعقيدة ما لا تدل بالضرورة على شدة تماسك بنيانها. فقد يكون مرد شدة التمسك مجرد قوة التَشَكُّل لا غير. دعك من تداعيات انتشار الدين الصاعد على هدم مكانة قريش الاجتماعية والاقتصادية.

بل إنك لو تأملت الأمر لانتهيت إلى نتيجة مضادة تماما، وهي أن خلو القرآن من الحجج اللاهوتية القوية، باستثناء الحجج المعهودة عن الخلق – لأنه كان دعوة إلى اعتقاد – يعبر، على العكس تماما، عن بدائية الحياة العقلية التي ظهر في ظلها. ولك أن تتخيل ماذا كان يجب عليه أن يقول لو أنه قد نشأ مثلا في أثينا وكان عليه أن يجادل أمثال سقراط وأفلاطون لا أبا سفيان أو أبا جهل.

كان يمكن أن يناقش كتاب طه حسين ضمن هذه الحدود عامة، أي كما تناقش مسألة تاريخية أو أدبية تخصصية. فلماذا أثار الكتاب إذن كل هذا الجدال المحتدم؟

السبب هو أن الكتاب قد تضمن – في صيغته الأولى الصادرة بعنوان ''في الشعر الجاهلي'' قبل إعادة إصداره بعنوان جديد هو ''في الأدب الجاهلي'' – عبارات تشكك في حدوث قصة قرآنية معينة وفي الوجود التاريخي لشخصياتها، بل وتصف هذه القصة بـ ''الأسطورة'' و ''الحيلة'' وتقول إن الإسلام قد ''استغلها''. وهي قصة لا تتعلق بجوهر استدلاله، فلا هي تؤيده إن أنكرها كما فعل في كتابه الأول، ولا هي تدحضه إن تجاهلها كما فعل في كتابه الثاني. ذلك أن أسباب الشك الثلاثة التي ساقها طه حسين يمكن أن تستقيم دون إيراد هذه القصة، كما فعل عند إعادة إصدار الكتاب.

فما هي تلك العبارات التي أثارت كل هذا الصخب؟ يقول طه حسين: ''للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات

وجودهما التاريخي، فضلا عن إثبات القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ... ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى ...

''فأما الصلة الدينية فثابتة واضحة، فبين القرآن والتوراة والأناجيل اشتراك في الموضوع، كلها ترمي إلى التوحيد ... ولكن هذه الصلة الدينية ... يحسن أن تؤيدها صلة أخرى مادية ملموسة ... بين العرب وأهل الكتاب. فما الذي يمنع أن تُستغل هذه القصة ... قصة القرابة المادية بين العرب ... واليهود؟ وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة في القرن السابع للمسيح ... ليس ما يمنع قريشا من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم ... هذه القصة ظهرت قبيل الإسلام، واستغلها الإسلام لسبب ديني، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضا.''

وطبعا هذه العبارات تطعن – كما هو واضح – في إلهية القرآن صراحةً[٩٤].

والذي أجج المشاعر إزاء هذه العبارات هو أن طه حسين قبل أن يتطرق إلى أسباب شكه في نسبة الشعر الجاهلي إلى بعض قائليه، وقبل أن يسوق رأيه ذاك في قصة بناء الكعبة، أورد كلمة قصيرة عن المنهج الذي سيتبعه في بحثه. وهكذا قامت في الأذهان صلة تلقائية بين ذلك المنهج – الذي سيوصف ضمنا بالمنهج العلمي – وبين الطعن في الدين، مما أوحى بأن هذا الطعن قد لا يكون مجرد قدح تجديفي بل ربما كان له وزن علمي ما.

---

(٩٤) وتضمن الكتاب أيضا قدحا – أقل خطورة – في نسب النبي. يقول طه حسين: ''ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش. فلأمر ما، اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بين قصي، وأن تكون قصي صفوة قريش، وقريش صفوة مضر، ومضر صفوة عدنان، وعدنا صفوة العرب، والعرب صفوة الإنسانية كلها. وأخذ القصاص يجتهدون في تثبيت هذا النوع من التصفية والتنقية وما يتصل منه بأسرة النبي خاصة''.

قال طه حسين: ''إني سأسلك في هذا ... البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة. أريد أن اصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه "ديكارت" للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث. والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوعه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما''.

وقد أثارت هذه الفقرة، عندما قُرنت بالفقرة المشككة في قصة بناء الكعبة، ثائرة الناس الذين أحسوا أنهم إزاء معول على وشك أن ينهال بضرباته على معتقداتهم كافة. ولكن قبل أن نتناول تلك الثائرة، دعنا نتأمل برهة ما ساقه طه حسين عن منهجه في البحث. لأن فكرة الشك، والشك الديكارتي، قد أخذت لدينا حجما لا يتناسب مع حقيقتها أو أهميتها في تاريخ الفكر الغربي، حتى أن عددا من المفكرين العرب المعاصرين كثيرا ما قدموها كما لو كانت درة تاج الفلسفة الغربية التي استعارها طه حسين في كتابه.

والحقيقة أن هناك ملاحظة أولية على عرض طه حسين لمنهج ديكارت. إذ يقول إن ''الناس جميعا يعلمون'' أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج ''هي أن يتجرد الباحث من كل شيء يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما''.

قد ينطبق ذلك القول على محاولة ديكارت الفلسفية التي انتهى بها إلى الشك في كل شيء حتى في وجوده ذاته والتي فتحت له مخرجا إلى اليقين بوجوده بحكم أن واقعة الشك ذاتها لا يمكن التشكيك فيها. لكنها لا يمكن أن تصح – بداهة – في مجال العلم. فهل يعقل لمن يبحث في مسألة علمية ما أن يتجرد ''من كل شيء يعلمه من قبل'' عن ذلك الموضوع وأن يكون ''خالي الذهن مما قيل فيه''؟ هل يمكنك أن تتخيل باحثا في الفيزياء مثلا يقبل على بحثه خالي الذهن من كل ما قيل في الفيزياء من قبل؟ لو كان

ذلك منهجا علميا ولو كان ينبغي أولا طرح كل ما قيل عن موضوع أي بحث مسبقا، لما حدث أي تراكم علمي على الإطلاق ولم حدث أي تقدم علمي. وهذا بالطبع لم يقله ديكارت.

ذلك أن ''المنهج'' الذي حدده ديكارت في كتابه ''مقال في المنهج'' يتألف من أربع خطوات معقولة وبسيطة ألزم نفسه باتباعها. والخطوة الأولى – التي تناظر فيما يبدو ما أسماه طه حسين ''القاعدة الأساسية'' – هي: ''ألا أقبل أبداً أي شيء على أنه صحيح من غير أن أعرف بوضوح أنه كذلك بالحرص على تجنب التسرع والتحيز، وألا أُضَمِّن أحكامي أكثر مما يَعرض نفسه على ذهني بطريقة واضحة ومحددة بحيث لا يكون أمامي أي مجال للشك فيه''(٩٥).

ومن الواضح أن هناك فرقا كبيرا بين القاعدة الأولى التي وضعها ديكارت والقاعدة الأساسية التي ساقها طه حسين. فديكارت لم يطلب سوى الحرص على تجنب التسرع التحيز، بما يتيح قبول ما ثبتت صحته من قبل وقام عليه البرهان. وهو لم يطلب لا التجرد من كل شيء يعلمه الباحث ولا خلو ذهنه من كل ما قيل في موضوع بحثه من قبل. وهذا الافتقار إلى إحكام عرض الفكرة وصياغة العبارة لا يليق. لأنه لا يتحدث عن أمر عارض، بل عما يصفه بأنه ''القاعدة الأساسية'' لمنهج البحث العلمي، عن القاعدة التي يعرفها ''الناس جميعا''، كما يقول. إن الشك يكون مبررا حتى يتم التثبت من الواقعة موضع البحث، لكن الطريقة التي طرح بها طه حسين تلك القاعدة توحي بأنه يبدأ لا من فرز الوقائع ومعرفة أيها ثابت قام عليه البرهان وأيها يمكن الشك فيه وأسباب ذلك الشك، بل يبدأ بإنكار الوقائع كلها دون مبرر معرفي وبقدر غير قليل من التعميم.

---

(٩٥) وتتمثل القواعد الثلاث الأخرى في: ''٢' أن أقسم كل صعوبة من الصعوبات التي أدرسها إلى أكبر عدد ممكن من الأقسام وبقدر ما يكون ذلك مطلوبا لحلها على أفضل نحو؛ '٣' أن أفكر بطريقة منظمة فأبدأ بأبسط وأسهل ما يمكن معرفته من مواضيع، للوصول شيئا فشيئا أو تدريجيا إلى معرفة أكثرها تعقيدا، مفترضا وجود نظام حتى بين الأشياء التي لا يسبق بعضها بعضا بشكل طبيعي؛ '٤' أن أجري، في كل حالة، تعدادات هي من الاكتمال واستعراضات هي من العمومية بحيث أتأكد من أني لم أغفل أي شيء''.

لكن الأهم هنا، هو هل تمكن طه حسين، وهو يسوق حجة تفرض عليه عدم التحيز، والإقبال على موضوع بحثه خالي الذهن لا ''من كل ما قيل فيه من قبل'' فحسب، بل أيضا من التحيز والرأي المسبق، هل تمكن من عدم التحيز ومن وضع هذا المبدأ موضع التطبيق؟ لنترك الإجابة عن هذا السؤال مؤقتا ...

أما الأمر الأهم والأهم فهو المكانة التي أعطيت لمنهج ''الشك الديكارتي'' من جانب كتاب قدموه باعتباره درة الفكر الغربي، أو كما يقول طه حسين: ''أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثرا، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا''. المكانة التي أعطيت له، لا من جانب طه حسين فحسب، بل من جانب معظم من أطلق عليهم اسم مفكري التنوير في مصر.

فمن المعروف أن ذلك الشك لم يعصم ديكارت نفسه من تصور أنه أثبت وجود الله لمجرد وجود ''فكرة'' الله في ذهنه. فلما كان الله كائنا كاملا في حين أنه هو كائن ناقص فلا يمكن أن يكون هو مصدر هذه الفكرة، بل لا بد إذن أن يكون مصدرها هو الله!

لم ''يشك'' ديكارت قط في أشياء بديهية بسيطة مثل إمكان أن يعزى وجود هذه الفكرة في ذهنه إلى ذيوعها في بيئته الثقافية أو إلى احتياجه النفسي إلى الأمان أو المعنى.

ومن المعروف أن رد الفعل على هذا الاتجاه العقلاني – العقلاني بالمعنى الفني الذي يعني الاعتماد على العقل وحده دون الحس في اكتساب المعرفة – كان هو الاتجاه التجريبي الذي رفض التسليم بصحة أي فكرة موجودة في الذهن لم تكن قد نقلت إليه من قبل عن طريق الحواس. ونتذكر هنا القول المعبر للفيلسوف التجريبي هيوم: ''عندما نتناول كتابا من الكتب، وليكن مثلا في اللاهوت أو الميتافيزيقا، دعنا نسأل "هل يحتوي على أي استدلال نظري عن كَمٍ أو عدد؟ لا. فهل يحتوي على أي استدلال

تجريبي عن مسألة تتعلق بالواقع أو الوجود؟ لا. فلنلق به إذن إلى النار، فإنه لا يحتوي إلا على سفسطة وأوهام''.

ومن المعروف أيضا أن هذا الاتجاه التجريبي باشتراطه وجود الشيء في الواقع لقبول بوجوده في الذهن قد أفضى إلى ما عرف باسم ''أزمة التنوير''. إذ سرعان ما تبين أن العلاقة السببية التي يقوم عليها العلم والفلسفة لا يمكن رؤيتها بعين الحس في الواقع. وهكذا وجد الاتجاه التجريبي أنه بدلا من أن يأتي لينقذ الفلسفة من ''سفسطة وأوهام'' العقلانيين ها هو يقوض الأساس الذي تقوم عليه لا الفلسفة وحدها بل والعلم التجريبي ذاته.

ومن المعروف أن هذه الأزمة لم تحل إلا على يد كانط الذي قال إننا لا نستطيع أن نعرف أبداً الأشياء في ذاتها وإن كل المعرفة الإنسانية تمر من خلال مقولات قَبْلية يدرك الذهن البشري بها العالم. فالمكان والزمان، مثلا، شكلان قبليان للإدراك البشري يُكَيِّفان أي شيء يُدرَك من خلال الحواس. فالمكان والزمان ليسا مستمدين من التجربة بل مفترضين في التجربة. والأحداث التي تُدرَك حسيا في الزمان والمكان تخضع لمبادئ قبلية أخرى، مثل مبدأ السببية. ولئن كان من المتعذر التأكد من أن جميع الأحداث مترابطة سببيا في العالم الخارجي المستقل عن الذهن فبالوسع القول بكل يقين – لأن العالم الذي يختبره الإنسان محدد باستعداداته الذهنية – إن الأحداث في عالم الظواهر مترابطة سببيا. وبذلك يمكن أن يتقدم العلم. إن الذهن لا يشتق السبب والنتيجة من المشاهدات، بل يختبر مشاهداته بالفعل في سياق يعد فيه السبب والنتيجة واقعتين مفترضتين: فالسببية في الإدراك الإنساني لا تشتق من التجربة بل تُجلب إلى التجربة.

لا يحتل الشك الديكارتي إذن هذه المكانة التي تجعله، كما يقول طه حسين، ''الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث''. كان ذلك مجرد لحظة في مسار التنوير الغربي، لحظة قادت إلى أزمة حلها كانط حلا لئن بدا لوهلة أنه مُرض، لتصوره أنه أنقذ الاعتقاد باللجوء إلى العقل العملي (أي الأخلاقي) لا العقل

الخالص (أي النظري المنبت الصلة بالتجربة)، إلا أنه سرعان ما بدا تهافت ذلك الحل فارتفع التفسير المادي للواقع ليشكل وجهة النظر العامة للحداثة. أي أن حل تلك الأزمة أفضى إلى مأزق: إما قدر من الاعتقاد غير مقنع للعقل أو قدر من المادية غير مشبع للروح. وقد سبق أن رأينا أن حل التناقض بين العقل والاعتقاد غير ممكن إلا في العرفان.

والواقع أن هذه المبالغة في تقدير هذا الشك على يد طه حسين ثم على يد التنويريين المصريين مرده أنهم كانوا، في غمار سعيهم إلى تحقيق تمايز العقل عن الاعتقاد في مجتمعهم، أرادوا أن يستعيروا أداة أثبتت قدرا من الفعالية في لحظة صعود التنوير الغربي قبل وصوله إلى ذروة أزمته. وقد جعلهم هذا الموقف يفتقرون بصفة عامة إلى موقف نقدي من التنوير الغربي ذاته(٩٦).

لكن لعلنا نقترب بذلك مما أثار كل تلك المعركة حول الكتاب. والأمر الذي لا يُذكر كثيرا هو أن الكتاب لم يواجه إذن بمجرد كتابات معادية لطابعه الذي أراد أن يبدو علميا عقلانيا. فقد ظهرت ردود تناقشه، وتبرز ضعف حججه، على أرضه نفسها، أرض البحث العلمي. ومن أبرز الأمثلة على ذلك كتاب محمد أحمد الغمراوي ''النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي'' الذي تضمن، فيما يخص المنهج، درسا بليغا في أصول البحث العلمي وفي كيفية استقصاء الفرضيات واستكشافها وترجيحها بطريقة علمية رصينة.

بعد أن يورد الغمراوي قواعد منهج ديكارت الأربع، ويناقش طريقة طه حسين في الاستدلال مناقشة تفصيلية، يخلص إلى أن طه حسين: ''يستيقن من غير بينة، ويعمم من غير روية، ويقسم من غير تدقيق،

(٩٦) عندما قام لاحقا بعض المفكرين المصريين (ممن يمكن تصنيفهم ضمن ''التيار المقاوم للتغريب''، مثل عبد الوهاب المسيري وجلال أمين) بتوجيه نقد عقلاني لبعض جوانب الحداثة في الغرب مثل العلمانية والتقدم والعولمة والسيطرة، خلا جهدهم النظري بوجه عام من نقد عقلاني مماثل للتراث. فظل نقدهم للغرب يمثل منظورا ثقافيا معينا يعارض منظورا ثقافيا آخر، لا موقفا معرفيا يمثل قدرا أوفي من تمايز العقل والاعتقاد. وسيناقش موقف هذا ''التيار المقاوم للتغريب'' في موضع لاحق.

ويسير من الأعقد إلى الأبسط بدلا من أن يتدرج من الأبسط إلى الأعقد. أليس هذا دليلا على أنه كان لا يدري منهج ديكارت في البحث حين دعا في كتابه إليه''[٩٧].

ومن الأمثلة الأخرى على ذلك التفنيد العلمي ما تضمنه القرار الذي اتخذته النيابة العامة بعد التحقيق مع طه حسين.

نعم، أنت لا تنتظر أن تقرأ دحضا علميا لمقولة بحثية في تحقيق للنيابة. ولكن هذا ما حدث بالفعل! وهو أمر يدل بلا جدال على سعة اطلاع المحقق المعني وثقافته. وهذه واقعة كثيرا ما صورت هي الأخرى على غير حقيقتها، أي على أنها انتصار لحرية الفكر والاعتقاد.

فغاية ما يمكن قوله عن موقف النيابة هو أنها بعد أن فندت الدعاوى العلمية التي استند إليها الكاتب في القول بانتحال الشعر الجاهلي في الكتاب، وأثبتت عجز مؤلفه عن الرد وعن ذكر المراجع التي استند إليها، وأقامت الحجة على أن الكتاب تعدى على الدين الإسلامي بتشكيكه في قصة قرآنية، ولامته على جرأته، وأبدت عدم اقتناعها بالمبررات[٩٨] التي ساقها لإيراد هذا التعدي، وقررت أن ذلك أمر يعاقب عليه القانون، خلصت إلى أن كل ذلك إنما حدث دون ''قصد جنائي''. كان ذلك هو الأمر الذي أدى إلى حفظ القضية. ولكن هناك فرقا بين هذا القدر من سعة الصدر، المحمود بلا جدال، وبين المبالغة في تصوير موقف النيابة إلى حد الإيحاء بأنها كانت أقرب إلى موقف طه حسين منها إلى موقف خصومه.

من الصحيح أن النيابة كانت نزيهة في بحثها، إذ قال محمد نور، الذي تولى التحقيق فيما قُدِّم في الكاتب وكتابه من بلاغات: ''ومن حيث إن العبارات التي يقول المبلغون إن فيها طعنا على الدين الإسلامي إنما

(٩٧) محمد أحمد الغمراوي، النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي وله مقدمة بقلم العلامة الجليل الأمير شكيب أرسلان، المكتبة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٩٢٩، ص ١٢٧ ص ١٢٨.

(٩٨) موضوع ''الشخصيتين''، شخصية الباحث وشخصية المؤمن، الذي سنأتي إليه حالا.

جاءت في كتاب في سياق الكلام على موضوعات كلها متعلقة بالغرض الذي ألف من أجله، فلأجل الفصل في هذه الشكوى، لا يجوز انتزاع تلك العبارات من موضعها والنظر إليها منفصلة. وإنما الواجب، توصلاً إلى تقديرها تقديرا صحيحا، بحثها حيث هي في موضعها في الكتاب، ومناقشتها في السياق الذي وردت فيه، وبذلك يمكن الوقوف على قصد المؤلف وتقدير مسؤوليته تقديرا صحيحا''(٩٩).

وانظر كيف فعلت النيابة ذلك:

''أراد المؤلف أن يوهم بأن لرأيه أساسا ... [لكنه] خرج من بحثه هذا عاجزا كل العجز عن أن يصل إلى غرضه الذي عقد هذا الفصل من أجله. وبيان ذلك أنه وضع في أول الفصل سؤالا وحاول الإجابة عليه. وجواب هذا السؤال في الواقع هو الأساس الذي يجب أن يُرتكز عليه في التدليل على صحة رأيه. وهو يريد أن يدلل على أن الشعر الجاهلي بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه. وبديهي أنه للوصول إلى هذا الغرض يتعين على الباحث تحضير ثلاثة أمور: (١) الشعر الذي يريد أن يبرهن على أنه منسوب بغير حق للجاهلية؛ (٢) الوقت الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه؛ (٣) اللغة التي كانت موجودة فعلا في الوقت المذكور. وبعد أن تتهيأ له هذه الموارد يجري عملية المقارنة فيوضح الاختلافات الجوهرية بين لغة الشعر وبين لغة الزمن الذي روي أنه قيل فيه ويستخرج بهذه الطريقة الدليل على صحة ما يدعيه. لهذا تتضح أهمية السؤال الذي وضعه بقوله "لنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي" ...، وتتضح أيضا أهمية الإجابة عليه. ولكن الأستاذ المؤلف ... تطرق في بحثه إلى الكلام على مسائل في غاية الخطورة هدم بها الأمة الإسلامية في أعز ما لديها من الشعور ولوث نفسه بما تناوله من البحث في هذا السبيل بغير فائدة. ولم يوفق في الإجابة فقد خرج من البحث بغير جواب اللهم إلا قوله: إن الصلة بين اللغة العدنانية واللغة القحطانية إنما هي كالصلة بين اللغة العربية

(٩٩) في كل الاستشهادات من تقرير النيابة، أُضيفت علامات الترقيم من جانبنا، لأنه جاء خاليا منها.

وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة. وبديهي أن ما وصل إليه ليس جوابا على السؤال الذي وضعه.

''وقد نوقش في التحقيق في هذه المسألة، فلم يستطع رد هذا الاعتراض. ولا يمكن الاقتناع بما ذكره في التحقيق من أنه كتب الكتاب للأخصائيين من المستشرقين بنوع خاص، وأن تعريف هاتين اللغتين عند الأخصائيين واضح لا يحتاج إلى أن يُذكر، لأن قوله هذا عجز عن الجواب.''

ويمضي التحقيق يناقشه حجة حجة بمنهج رصين يدل على عمق تدبر الكتاب والقضية موضع البحث.

''فأردنا عند استجوابه أن نستوضحه ما أجمل فعجز وليس أدل عل هذا العجز من أن نذكر هنا ما دار في التحقيق من المناقشة بشأن [ذكر المراجع التي استند إليها] ...

س: هل لحضرتكم أن تبينوا هذه المراجع أو تقدموها لنا؟

ج: أنا لا أقدم شيئا.''

ويشير المحقق إلى أن الكاتب قد حرف استشهاده بأبي عمرو بن العلاء ''إن لغتنا مخالفة للغة العرب'' حيث حذف من روايته ''ولا عربيتهم بعربيتنا'' ووضع محلها ''ولا لغتهم بلغتنا''. وخلص إلى ''إن الأستاذ حرف في الرواية عن عمد ليصل إلى تقرير هذه النتيجة ... إن الأستاذ ليعجز حقا عن تقديم هذا البيان. إذ كل ما ذكره في هذه المسألة إنما هو خيال في خيال''.

ويتساءل ''راجي'' أين هذا الحذف وذلك التحريف من الإقبال على البحث ''خالي الذهن من كل ما قيل فيه''؟

بل ويلاحظ التقرير بُعد الشقة بين مناهج البحث وما اتبعه الكاتب نفسه: ''فالأستاذ المؤلف في بحثه إذا رأى إنكار شيء يقول: لا دليل عليه من الأدلة التي تتطلبها الطرق الحديثة للبحث، حسب الخطة

التي رسمها [هو] في منهج البحث. وإذا رأى تقرير أمر، لا يدلل بغير الأدلة التي أحصيناها له، وكفى بقوله حجة ... [فـ]كل ما استند عليه من الأدلة هو (١) فليس يبعد أن يكون؛ (٢) ما الذي يمنع؛ (٣) ونحن نعتقد؛ (٤) وإذن فليس ما يمنع قريشا من أن تقبل هذه الأسطورة؛ (٥) وإذن نستطيع أن نقول !!!''

''... حقا إن الأستاذ المؤلف قد تورط في هذا الموقف الذي لا صلة بينه وبين العلم بغير ضرورة يقتضيها بحثه ... لأن النتيجة التي وصل إليها من بحثه [أي انتحال الشعر الجاهلي] ... ما كانت تستدعي التشكيك في صحة إخبار القرآن عن إبراهيم وإسماعيل وبنائهما الكعبة، ثم الحكم بعدم صحة القصة وباستغلال الإسلام لها لسبب ديني. ... وتكلم فيما يختص بأسرة النبي صلى الله عليه وسلم ونسبه في قريش بعبارة خالية من كل احترام، بل بشكل تهكمي غير لائق. ولا يوجد في بحثه ما يدعوه لإيراد العبارة على هذا النحو.

''وبالرجوع إلى الوقائع التي ذكرها الدكتور طه حسين ... يتضح أن كلامه فيه تعد على الدين الإسلامي لأنه انتهك حرمة هذا الدين بأن نسب إلى الإسلام أنه استغل قصة ملفقة هي هجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة وبناء إبراهيم وإسماعيل للكعبة واعتبر هذه القصة أسطورة ...

''يجب إذن لمعاقبة المؤلف أن يقوم دليل على توافر القصد الجنائي لديه. بعبارة أوضح، يجب أن يثبت لديه أنه إنما أراد بما يكتبه أن يتعدى على الدين الإسلامي. فإذا لم يثبت هذا الركن فلا عقاب ...

''أنكر المؤلف في التحقيقات أنه يريد الطعن على الدين الإسلامي وقال إنه ذكر ما ذكر في سبيل البحث العلمي ... وقرر ... أنه كمسلم لا يرتاب في وجود إبراهيم وإسماعيل وما يتصل بهما مما جاء في القرآن. ولكنه كعالم مضطر إلى أن يذعن لمناهج البحث فلا يسلم بالوجود العلمي التاريخي لإبراهيم وإسماعيل. فهو يجرد من نفسه شخصيتين. وقد وجدنا المؤلف قد شرح نظريته هذه شرحا مستفيضا

في مقال نشره في جريدة السياسة ... في ١٧ يوليو ١٩٢٦ تحت عنوان العلم والدين. وقد ذكر فيه بالنص: "فكل امرئ منا يستطيع إذا فكر قليلا أن يجد في نفسه شخصيتين ممتازتين [أي متمايزتين]. إحداهما عاقلة تبحث وتنقد وتحلل وتغير اليوم ما ذهبت إليه أمس وتهدم اليوم ما بنته أمس. والأخرى شاعرة تلذ وتألم وتفرح وتحزن وترضى وتغضب وترغب وترهب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل. وكلتا الشخصيتين متصلة بمزاجنا وتكويننا لا نستطيع أن نتخلص من إحداهما. فما الذي يمنع أن تكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة إلى المثل الأعلى".

''ولسنا نعترض على هذه النظرية بأكثر ما اعترض به هو على نفسه في مقاله حيث ذكر بعد ذلك: "ستقول وكيف يمكن أن تجمع المتناقضين. ولست أحاول حوابا لهذا السؤال، وإنما أحولك إلى نفسك إلخ" ولا شك في أن عدم محاولة الإجابة على هذا الاعتراض إنما عجزه عن الجواب. والمفهوم أنه قد أورد هذا الاعتراض لأنه يتوقعه حتى لا يوجه إليه ...

''وقد أشار المؤلف نفسه إلى هذا في مقاله في سياق كلامه على الخلاف بين الدين والعلم، حيث قال بشأنهما "ليسا متفقين ولا سبيل إلى أن يتفقا إلا أن ينزل أحدهما لصاحبه عن شخصيته كلها" ...

وبعد أن أثبت التحقيق وقوع الخطأ، يستدرك قائلا:

''وهو إن كان قد أخطأ فيما كتب إلا أن الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شيء، وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدي شيء آخر ...

''وكان يجب عليه أن يكون حريصا في جرأته على ما أقدم عليه مما يمس الدين الإسلامي ... وأن يلاحظ مركزه الخاص في الوسط الذي يعمل فيه ... لكنه أقدم بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمودة.

''وحيث إنه مما تقدم يتضح أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدي على الدين بل إن العبارات الماسة بالدين التي أوردها ... إنما أوردها في سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها، وحيث إنه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر. فلذلك تحفظ الأوراق إداريا''.

يتضح من كل ذلك أن الردود على الكتاب لم تكن كلها معادية للعقل أو متحجرة مناهضة للبحث العلمي، بل كانت على العكس أكثر رصانة من حيث قواعد البحث العلمي وأكثر دقة في التعامل مع الحجج ذاتها، وأن حجج الكتاب لم تكن بالمنيعة القوية. فماذا كان إذن سبب كل ما أثاره الكتاب من جدال؟

أثار الكتاب كل هذا الجدال لأن منهج الشك الذي قال إنه سيسير عليه، بصرف النظر عن سلامته أو حدوده أو مآله، والذي اقترن بالتشكيك في صحة رواية قرآنية والوجود التاريخي لشخصياتها، بدا كما لو كان نيلا من إلهية القرآن. والأخطر أن ذلك لم يكن مجرد قدح متهور، بل كان تشكيكا تزيا بزي المنهج العلمي. فبدا ضمنا أن العلم آت لينال من ثوابت الدين، وكان ذلك أشبه بفتح باب الجحيم. وبصرف النظر عن نجاح طه حسين في إثبات رأيه أو عدم نجاحه، فقد بدا أن تلك المحاولة لو تركت تمر فإنها قد تفتح الباب لمزيد من الاجتراء على ثوابت دينية استقر الإيمان بها. فإلى أين يمكن أن يقود هذا النمط من التفكير؟ قد يكون موضوع، كانتحال الشعر الجاهلي، بريئا اليوم لكن ما يدرينا ما إذا كان هذا النهج في التفكير سيتوقف عند هذا الحد، أم أن تلك هي مجرد هجمة استطلاعية لاختبار دفاعات الخصم، ولا نعرف ما الذي سيأتي بعدها؟ كما أن التشكيك في نسبة الشعر بحجج شبه علمية ألقى بظله على التشكيك في قصة إسماعيل، وأوحى بأن حججه في ذلك قد تكون علمية هي الأخرى.

لكن حتى إن بقينا حتى ضمن حدود ذلك الكتاب – دون أن نتناول تداعيات منهجه – فإن مجرد تسليط الضوء على تاريخية اللغة العربية وتبلورها على مدى قرون مديدة وانتقالها من الجنوب إلى الشمال، يشكك في وجودها المسبق في اللوح المحفوظ. ثم أن فكرة معجزة القرآن ذاتها تفترض وجود إنتاج أدبي

يتخذ دليلا على بلاغة القوم وفصاحتهم. فإن كان هذا الشعر قد نحل بعد الإسلام، فأين سيُلتمس الدليل على تلك البلاغة والفصاحة؟

أي أنه بصرف النظر عن الطابع الفني للقضية، فإن ما أثارته في الوعي العام كان يتعلق بحدود الحرية العقلية في التعامل مع النص الديني. وتقرير النيابة الذي أثبت الخطأ العلمي للكاتب وأثبت عجزه عن الرد، قد انتهى مع ذلك إلى إثبات أن الكاتب تعدى على الإسلام دين الدولة الرسمي، وإن كان لم يفعل هذا بقصد جنائي. وهكذا اضطر الكاتب إلى إعادة إصدار كتابه بعد تخليصه من العبارات التي رُئي أنها تشكل ذلك التعدي.

ويبدو أيضا أن الدافع لإصدار الكتاب لم يكن بحث قضية علمية، لأن ردودا علمية كثيرة سيقت في نقد أطروحته، بل وصححت ادعاءه بأنه يتبع منهجا علميا، لكن الكاتب لم يُظهر – في حدود ما نعرف – حرصا على الرد عليها، أو على الانتقال منها إلى موقف أرقى، لو كان مهموما حقا بتقصي أصل الشعر الجاهلي. إذ يبدو أن هذا الكتاب كان نهاية عهده بتناول تلك القضية.

إن الضجة التي صاحبت الكتاب لم تكن تتعلق فقط بما قيل، بل بما يمكن أن يقال يوما إن أُطلق العنان لهذا النوع من البحوث. ربما كانت تلك المحاولة الأولى قاصرة. لكن من أدرانا بما سيليها من محاولات، إن سمح بمثل هذا النوع من التناول. فهو يتضمن فكرة ضمنية تقول إن فكرتنا الشائعة عن التاريخ قد لا يكون متفقة مع مساره الواقعي، فهل تكون طريقتنا في التصور خاطئة في جوانب أخرى أكبر أهمية بكثير؟ إن الكتاب كان مهماً لا لجدة القضية التي بحثها ولا لنتائجه ولا حتى لمنهجه، بل لدلالة ما أثاره من قضايا وما ينطوي عليها من متضمنات.

ونعود الآن لسؤالنا الذي تركناه جانبا: هل تمكن طه حسين، وهو يسوق حجة تفرض عليه عدم التحيز، والإقبال على موضوع بحثه خالي الذهن لا من كل ما قيل فيه من قبل فحسب، بل خالي الذهن أيضا

من التحيز والرأي المسبق، هل تمكن من الوفاء بهذا المبدأ؟ في الحقيقة إن حديث طه حسين عن الشخصيتين ينفي حديثه الآخر عن ضرورة أن يقبل الباحث على موضوع بحثه ''خالي الذهن تماما من كل ما قيل فيه من قبل''. فها هو يعترف بأنه يُقبل عليه موزعا بين العلم والإيمان اللذين لا يمكن المصالحة بينهما، كما يرى هو، ''ليسا متفقين ولا سبيل إلى أن يتفقا إلا أن ينزل أحدهما لصاحبه عن شخصيته كلها''. أي أنه لم يكن وفيا حتى للمنهج الذي زعم أنه سيسير عليه. وما افتعال دعواه وقصور منهجه والتباس موقفه من النص الديني وتحيره بين العلم والإيمان إلا انعكاس لتململه بين العقل والاعتقاد، شأنه في ذلك تماما شأن الشيخ علي عبد الرازق. وحتى إن أمكن تفهم دافعهما، وهو محاولة تحقيق التمايز بين العقل والاعتقاد، فمآل هذه المحاولة كان، شأن كل حصاد التنوير المصري، تمايزا ناقصا.

كان كتابا علي عبد الرازق وطه حسين تعبيرا عن تململ العقل وهو يحاول أن يتمايز عن الاعتقاد، دون تخطي حدود معينة. ولذا كانت النتيجة مفتعلة في كلتا الحالتين. هذا التململ لم يكن كله واع، أو لم يطرح نفسه بعبارات واضحة بوصفه كذلك. التعارض بين العقل والاعتقاد أصيل لأن العقل، لا يقبل إلا ما يمكن إثباته، العقل لا يقبل غير المعرفة. أما ما لا يمكن إثباته فغير مبرر إزاء العقل. ولذلك يظل التعارض بين العقل والاعتقاد متأصلا.

• • •

وضع ''راجي'' كتبه جانبا، وتذكر أن معركة ''في الشعر الجاهلي'' كانت ''ثانية اثنتين'' بعد موقعة ''الإسلام وأصول الحكم''، لأنهما طرحتا القضيتين الجوهرتين الشهيرتين: العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام، ثم حدود الحرية العقلية في التعامل مع النص الديني. لا شك أن ''محب'' كان سيرى فيهما مظهرا لذلك التمايز المتعثر بين العقل والاعتقاد.

ويبدو أنه كان على كل مفكر جديد يظهر، علمانيا كان أو إسلاميا، أن يحدد موقفه من هاتين المعركتين الكبيرتين. الأمر الذي يقوده بشكل ما إلى سرد قصة ''النهضة''، وعرض طبيعة إشكالاتها، ومحاولة التصدي لحلها.

لكن أغلب من قاموا بذلك بين العلمانيين وقعوا للأسف في ذات الإطار الفكري الذي دار فيه طه حسين. فقد أخذوا عنه فهمه للشك الديكارتي على علاته وخلعوا عليه من الدلالات – بل والفضائل – ما ليس فيه. كما استبطنوا ذلك التصور اللاتاريخي للتنوير الأوروبي وتجاهلوا مأزقه، ثم ضخموا ما أسموه التراث العقلاني في الفكر الإسلامي مثلما يتجلى لدى المعتزلة وابن رشد وتغافلوا عن معضلاته التي لا حل لها في نطاق الاعتقاد. وكل تلك السمات نجدها ماثلة في قراءة نصر أبو زيد لكتاب طه حسين ذاك ولقصة النهضة.

مرت تلك الأفكار بذهن ''راجي'' على الرغم من ضعفه الشخصي تجاه نصر. لا بحكم تعاطفه الصادق معه للمحنة الشخصية التي تعرض لها فحسب، بل أيضا لعمق محاولاته كباحث مجتهد ومجدد في تشخيص مآزق النهضة، حتى وإن كانت محاولاته هذه لم تتجاوز الحدود العامة لمشروعه الفكري: تأويل النص الديني تاريخيا وإنسانيا بما يخدم احتياجات تطور مجتمعه، وهو أمر محمود في حدود ما يتوخاه. لكن نصر أبو زيد كان ينطلق في نهاية المطاف من ذات الأساس الاعتقادي، ولذا جاء موقفه توفيقيا بالضرورة، وهو الذي كان ينعي على مفكري النهضة توفيقيتهم، بل وتلفيقيتهم كما كان يقول. فنصر ظل يسعى لإيجاد مكان للعقل في كنف الاعتقاد، متغافلا – عن وعي أو عن غير وعي – عن التناقض المتأصل بينهما، وعن تعذر القيام بتلك المهمة إلا من خلال توفيقٍ مقضي عليه بأن يظل مصطنعا بالضرورة. لكن ألم يكن هذا ما حاوله، وربما يحاوله حتى الآن، معظم مفكرينا: إيجاد مكان للعقل في كنف الاعتقاد؟ مكان يتباين ضيقا واتساعا ولكن عليه إلا يتعدى حدوده تلك، ضيقة كانت أو متسعة، وإلا خرج من كنف الاعتقاد أساسا. طبيعة المحاولة ذاتها تنبئ بنطاقها ونتيجتها.

يقدم نصر أبو زيد روايته لقصة هذه النهضة في كتابه ''النص، السلطة، الحقيقة – الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة''(١٠٠).

يقول نصر إن: ''التراث الإسلامي العقلاني المؤهل للتواصل مع فلسفة الأنوار ... هو بالأساس التراث الرشدي والمعتزلي على مستوى الفلسفة واللاهوت، والتراث العلمي التجريبي المتمثل في إنجازات الرازي وابن الهيثم وابن النفيس .. إلخ، وهذا التراث هو ذاته الذي انتقل عبر الأندلس إلى أوروبا في عصر النهضة وأفادت منه في صياغة معادلة نهضتها. لكن هذا التراث ذاته – في سياق الحضارة الإسلامية – كان تراثا مهمشا، تم حصاره وتهميشه داخل دائرة ضيقة من الصفوة لحساب تراث آخر امتزجت فيه الحنبلية والأشعرية والصوفية.''

وضع ''راجي'' الكتاب وقال لنفسه: ها هو نصر يتجاهل هنا – شأنه شأن معظم العلمانيين المصريين – حدود عقلانية التنوير الأوروبي، وحدود عقلانية المعتزلة وابن رشد ...

ويواصل قراءته في كتاب نصر:

''من هنا نفهم تردد الشيخ محمد عبده بين "عدل" المعتزلة و "توحيد" الأشاعرة من جهة، ...''

طافت بذهن ''راجي'' مناقشته مع ''محب'' بشأن العدل والتوحيد التي خلصا فيها إلى تعذر تحقيق العدل مع إقرار التوحيد، ضمن إطار الاعتقاد. ويمضي في قراءته:

''... بل ونفهم هذا التردد إزاء مسألة "خلق القرآن" وهي مسألة ذات أهمية قصوى في طريق فتح باب التأويل والاجتهاد على أساس لاهوتي وفلسفي في آن واحد.''

---

(١٠٠) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧،و ترد المقاطع المستشهد بها في مواضع لاحقة في الصفحات ٣١– ٤٦ من الكتاب.

تذكر ''راجي'' أيضا أن مسألة ''خلق القرآن'' ترتبط، كما لاحظ من مناقشتها مع ''محب''، بفكرة الجبر والاختيار، وهي قضية لا يمكن حلها بدورها حلا مرضيا في حدود الفكر الاعتقادي، حنبليا كان أو أشعريا أو معتزليا أو رشديا ...

''... هذا التردد نجده [أيضا لدى] طه حسين [بين] منهج الشك الديكارتي ... ومنهج علماء الحديث في نقد الرواية ... لكن التناقض الحقيقي في منهج طه حسين – النابع من التردد المشار إليه – نجده في مسألة اعتبار القرآن "مرجعا تاريخيا" بالنسبة للحياة الجاهلية، وإنكار المرجعية نفسها بالنسبة لقصص الأنبياء''.

وتساءل ''راجي'' هل هذا تفسير صائب لموقف طه حسين من المرجعيتين؟ هل كان طه حسين أميل مثلا إلى علماء الحديث عندما أثبت مرجعية القرآن بالنسبة للحياة الجاهلية، وأميل إلى ديكارت عندما تشكك في مرجعية القرآن بالنسبة لقصص الأنبياء؟

إن التناقض الذي يشير إليه نصر ينطوي، فيما يتصور ''راجي''، على قدر من التزيد في حق طه حسين. فاعتبار القرآن مرجعا تاريخيا بالنسبة للحياة الجاهلية أمر مقبول عقلا، دون حاجة إلى التأثر في ذلك بعلماء حديث، أو بأي موقف إيماني أصلا. فالقرآن نشأ في كنف تلك الحياة الجاهلية وكان معاصرا لها ومن المنطقي والمفهوم أن يؤخذ، ولو من منظور معين، مرجعا تاريخيا لها. لكنك لا تستطيع أن تتخذ الموقف نفسه من قصص الأنبياء. لا تستطيع أن تعتبر القرآن مرجعا تاريخيا بالنسبة لقصص الأنبياء إلا عن طريق الإيمان لا العقل. فالمأزق الذي واجهه طه حسين لا يحل إلا عن طريق الإيمان بإلهية النص.

وعدم اعتبار القرآن مرجعا تاريخيا لقصص الأنبياء لا ينطوي على تناقض إلا من منظور الاعتقاد، لا من منظور العقل. فتشكك طه حسين في قصة إبراهيم وإسماعيل وبناء الكعبة كان يعزى بداهة إلى موقف

عقلي لا إلى موقف إيماني. وكان موقف طه حسين العقلي هذا ينطوي ضمنا على تشكيك في إلهية القرآن. موقف طه حسين هنا متسق من الناحية العقلية ولا تناقض فيه. تناقضه، إن شئت أن تبحث فيه عن تناقض، لا يظهر إلا من منظور الإيمان. فعندئذ فقط تستطيع أن توجه إليه التهمة التي وجهها إليه نصر، وهي اعتبار القرآن مرجعا تاريخيا للحياة الجاهلية وعدم اعتباره كذلك بالنسبة لقصص الأنبياء. أي أن نصر يوجه إليه نقدا اعتقاديا في الحقيقة لا نقدا عقلانيا. وهذه النقطة تحديدا، التي تمثل نقدا اعتقاديا إذن، هي التي التقطها خصوم طه حسين وارتكزوا عليها في الهجوم على الكتاب، وهي التي وصفتها النيابة العامة بأنها ''إساءة إلى الدين الإسلامي''. وقد حاول طه حسين أن يشرح موقفه هذا باللجوء إلى فكرة الشخصيتين اللتين تتنازعانه: شخصية الباحث وشخصية المؤمن، كما رأينا. فلا هو بالباحث الصرف الذي يُخرج كل ما لا يخضع للعقل من نطاق بحثه، ولا هو بالمؤمن الصرف الذي يسلم بكل ما يقول به النص تسليما خالصا.

والآن إذا أراد نصر أن يرى في تشكك طه حسين في قصص الأنبياء صدى لتأثره بديكارت، فلم الوقوف بالتشكك عند هذا الحد، عند مجرد واقعة تاريخية واحدة في سياق كله ديني؟ لماذا لا تترك للعقل حريته في تناول قضية الدين برمتها؟ بل ويحق لك التساؤل لماذا لا يتم أيضا تناول حدود تشكك ديكارت نفسه وحدود صلاحية عقلانيته ومآلها الفلسفي على يد خلفائه من الفلاسفة، وهو الذي أثبت وجود الله بمجرد وجود فكرة الله في ذهنه؟ يتجاهل نصر كل ذلك ويشير إلى الشك الديكارتي كأنما هو ذروة الفضائل المنهجية التي تساق هكذا على علاتها، كما لو كانت صحتها أمرا بديهيا غير مشروط بحدود أو مآل ولا يحتاج إلى أي تعقيب.

وتساءل ''راجي'' أيكون نصر قد قصد بالتناقض، لا إيراد طه حسين قصة بناء الكعبة في ''الشعر الجاهلي''، بل حذفه أي إشارات إليها عند إعادة إصدار الكتاب تحت عنوان ''في الأدب الجاهلي''؟ لو كان هذا هو قصد نصر لاستدعى ذلك عدة ملاحظات: أولا أن طه حسين، الذي لم يكن يكتب

في مناخ من الحرية الفكرية بدليل ما تعرض له من هجوم ومقاضاة، قد حذف نعم الإشارة إلى بناء الكعبة، إلا أن تلك القصة لم تكن هامة لجوهر حجته في انتحال الشعر الجاهلي، وعليه، فإن تجاهلها لم يمس بجوهر فكرته في شيء، كما رأينا فيما سبق. وثانيا، أن طرح واقعة من قصص الأنبياء من منظور العقل، كان يستدعي – إن أردنا حقا البعد عن التناقضات وتوخي الاتساق الفكري – أن تطرح صراحة قضية أوسع نطاقا بكثير، هي قضية علاقة العقل والاعتقاد. وهذا أمر ما لم يُقدم عليه طه حسين، نعم. ولكنه أيضا أمر لا يطرحه أو يقترحه نصر أبو زيد.

ويربط نصر بين ما يراه من ''تناقض'' في موقف طه حسين من مرجعية القرآن التاريخية، من جهة، وبين ما يراه من تردد في موقف محمد عبده من قضية خلق القرآن، من جهة أخرى:

''إن المسألتين [خلق القرآن والمرجعية التاريخية للنصوص الدينية] في الحقيقة مترابطتان على مستوى المفاهيم وعلى مستوى المنهج، لدرجة أن حسم أولاهما يفضي منطقيا إلى حسم الثانية''.

ويضيف نصر: ''يفضي مفهوم "قدم الكلام الإلهي وأزليته"، المفهوم الذي تمسك به محمد عبده ضمنا، إلى تثبيت المعنى الديني بما هو معنى مفارق أزلي قديم قدم الذات الإلهية ... ورغم أن "لو" أداة شرط غير تاريخية، فلا مناص أمامنا من استخدامها لنقول ربما لو حسم محمد عبده الإشكالية باختيار "الخلق" كما اختار "العدل" لتمكن طه حسين من تجاوز حالة التردد بين الاعتداد بالمرجعية التاريخية للنص القرآني وبين إنكار هذه المرجعية ... ''

في هذا الحكم العام، الذي رأى ''راجي'' أنه لا يخلو أيضا من تزيد، لا يبين نصر كيف يترتب على القول بخلق القرآن حسم قضية المرجعية التاريخية للقرآن بالنسبة لواقعة محددة وردت في قصص الأنبياء. فكيف يمكن أن يتعارض قدم القرآن، مثلا، مع بناء إبراهيم وإسماعيل للكعبة؟ إن قدم القرآن أو حداثته

لا يتعارضان، كلاهما، في شيء مع هذه الواقعة على الأقل. فهي يمكن أن تنسجم مع كلا التصورين بلا أي مشكلة.

قد يقودنا ''التأويل الإنساني'' الذي يوصي به نصر – إن بقينا ضمن المنظور الاعتقادي – إلى طرح تفسير جديد لدلالة بناء الكعبة، وإلى الرمز المقصود بها، وإلى اختيار موقعها في واد غير ذي زرع، وما إلى ذلك من مسائل، لكن كل هذا لا يطال صحة واقعة تاريخية محددة ورد ذكرها في النص الديني، إلا إن أردت الحديث من خارج نطاق الاعتقاد، وهو أمر من حق الباحث أن يلجأ إليه إن شاء، لكن عليه عندئذ أن يُصرِّح بالإطار الذي يعمل ضمنه. فإن لم يفعل، ونصر لا يفعل، فلا مناص من أخذ إنتاجه كما يقدمه هو، وافتراض أنه ينطلق من ذات الإطار الاعتقادي، والتعامل معه على هذا الأساس.

ومن المفارقات، بصدد تلك المسألة المحددة التي تتصل بقصص الأنبياء، أن محمد عبده، رغم قوله بقدم القرآن، قد اتخذ من قصص الأنبياء تحديداً موقفا تطبيقيا وعمليا يفسح مجالا رحبا ''للتأويل الإنساني'' الذي يدعو إليه نصر. فقد رأى أن المهم في تلك القصص ليس التفاصيل التاريخية بل العبرة والموعظة. يقول محمد عبده: ''القصص جاءت في القرآن لأجل الموعظة والاعتبار لا لبيان التاريخ ولا لحمل على الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند الغابرين ... .فحكاية القرآن لا تعدو موضع العبرة ولا تتجاوز مواطن الهداية''. ورأيُ محمد عبده في هذا الأمر ينفي الترتيب الشرطي الذي ساقه نصر: لو أن محمد عبده فعل كذا لكان طه حسين قد فعل كذا.

وأخذ ''راجي'' يقلب فكره في رأي محمد عبده ذاك قائلاً لنفسه ألا يجيز هذا الرأي للمرء أن يتساءل هنا: ولماذا يتضمن النص الديني أصلا فكرة لا يمكن فهمها بظاهر عبارتها، فكرة تحتاج إلى تأويل كي تكتسب معنى معقولا؟ وما الذي يحول دون تقديم العبرة مع مراعاة الدقة التاريخية، خاصة إذا كان تقديمها من مصدر إلهي لا يعجزه شيء؟ وألا تكون العبرة أصدق دلالة عندما تكون مستقاة من وقائع تاريخية فعلية لا من وقائع خيالية؟ ألا يعبر كل ذلك عن مظهر لتململ العقل إزاء الاعتقاد؟

وما برح هذا التململ يثير ثائرة أصحاب الفهم التقليدي للنص الديني. والحقيقة أن موقفهم لا يعد مجرد تعبير عن تزمت جامد، بل إنه لا يخلو في الواقع من وجاهة، من وجهة نظر اعتقادية بطبيعة الحال. فهم يرون أن تلك المحاولات التأويلية تقوم على فكرة ضمنية تقول: إن المعنى الظاهري للنص يفتقر، بشكل ما، إلى المعقولية بما يدعو إلى التوفيق بينه وبين العقل.

داخل دائرة الاعتقاد، لا مفر إذن من المراوحة بين التململ والتوجس. أفلم يتكرر هذا الموقف من تفسير القصص الديني لاحقا مع محمد أحمد خلف الله عندما قدم رسالته للدكتوراه ''الفن القصصي في القرآن الكريم'' التي استند فيها إلى موقف محمد عبده ذاك؟ وألم يثر هذا الموقف عليه هو الآخر هجوما انتهى برفض الرسالة أساسا، لرفض هذه الطريقة في التأويل؟

ويعود ''راجي'' إلى نصر. القول بخلق القرآن إذن لم يكن شرطا لاعتبار القرآن مرجعية تاريخية بالنسبة لقصص الأنبياء. فها هو محمد عبده يقول بقدم القرآن ويدعو في الوقت نفسه إلى التعامل مع القصص القرآني لا على أساس الدقة التاريخية، بل على أساس استخلاص العبرة والموعظة.

لكننا هنا إزاء لا ''تأويل'' واقعة، بل إزاء ''صحة'' واقعة، إما أن تصدقها إن كنت تصدق النص الإلهي أو لا تصدقها. ولذلك شكك فيها طه حسين في البداية ثم تجاهلها فيما بعد، في تململه المتأرجح بين شخصية الباحث وشخصية المؤمن، على حد وصفه هو.

إن نصراً يرى أن دور العقل إزاء النص الديني يكمن في استخراج لا العبرة فقط من القصصي القرآني بل في الوقوف على المغزى التطوري للأحكام والنصوص. لكن نقطة الانطلاق تظل واحدة دوما وهي النص الاعتقادي. وما ''التأويل الإنساني'' إلا محاولة لتحقيق التوافق بين النص الاعتقادي وبين الفهم البشري من ناحية وبينه وبين احتياجات المجتمع المتغيرة من ناحية أخرى: ولنا في تأويله للموقف الديني من المرأة

مثل دال على رؤيته تلك[١٠١]. لكن نصراً لا يتصدى في أي لحظة لاستحالة التوفيق بين العقل والاعتقاد. هو ينعي على السابقين أنهم وَفَّقوا ولفقوا، ولكن كيف يمكنك مهما صدقت نيتك في إدماج العقل أن توفق بينه وبين فكرة لا يحسمها إلا الاعتقاد، لأنها خارج نطاق الإثبات والنفي العقليين، لأنها خارج نطاق عمل العقل. فالعقل والاعتقاد إما أن يتمايزا فيستقل كل منهما بمجاله لا يتدخل فيه الآخر، وإما أن يتوافقا بشكل مفتعل ومصطنع ومتناقض. فأنت لن تستطيع أن تجمعهما معا عن طريق ''التأويل'' إلا بقبول الأساس الاعتقادي ذاته دون نقاش، أي دون التضحية بالعقل في نقطة ما. ألم يكن هذا ما أدركه طه حسين عندما قال عن العلم (العقل) والدين (الاعتقاد): ''ليسا متفقين ولا سبيل إلى أن يتفقا إلا أن ينزل أحدهما لصاحبه عن شخصيته كلها''. ألا يكمن التناقض بالأحرى في تصور نصر إمكانية أن تقوم علاقة أخرى بين العقل والاعتقاد؟

إن تناقض طه حسين يتعلق بأنه كان يتحدث ضمن إطار اعتقادي يُفترض فيه الإيمان بإلهية القرآن، فكيف يجوز له عندئذ أن ينكر قصة جاءت فيه. التناقض الذي وقع فيه طه حسين هو من المنظور الاعتقادي لا من المنظور العقلي. وحل هذا التناقض – إن توخيت الاتساق الفكري حقا – كان يفترض طرح عدة مسائل والإجابة عنها صراحة: ما علاقة العقل بالاعتقاد؟ وكيف يمكن تحقيق التمايز بينهما؟ وما الموقف من المطلق؟ وكيف لنا أن نتعامل عندئذ مع الإسلام ونصوصه؟ وما مآل إنكار

---

(١٠١) يرى نصر مثلا أن الآيات المتعلقة بإرث المرأة التي نزلت وقت مسؤولية الرجل الاقتصادية عن المرأة ينبغي أن تفسر، على غرار الآيات المتعلقة بالرق، بمغزاها المتطور مع تغير الواقع، مما يسوغ مساواتها بالرجل في الميراث. ''لا يكفي الوقوف عند حدوث القرآن وتاريخية النص، هذا مهم ولكنه غير كاف. الأهم هو اكتشاف ''المغزى'' الذي يمكن أن نؤسس عليه الوعي العلمي التاريخي'' (الخطاب/٢٠٣). نصر يرى أن الهدف، أو حل مأزق النصوص، هو اكتشاف المغزى وراء المعنى. فمثلا المغزى من ميراث الأنثى هو تحقيق المساواة تدريجيا بينها وبين الرجل. أما بالنسبة للرق، فإن المغزى هو إلغاؤه. وهذا مجرد مظهر آخر للتوفيق، وإن كان يمضي إلى مدى أبعد من سابقيه. فما دام العقل يقول إن الناس كافة متساوون والنص يقول للذكر مثل حظ الانثيين، فهذه التخريجة المعتمدة على المعزى هدفها التوفيق بين الأمرين. ثم أن كل ذلك يقوم على فكرة ضمنية مؤداها أن العقل يتوافق مع الاعتقاد، أي على التسليم بأساس الاعتقاد العقلي. ولذلك هو يقف عند نقطة ما لا يتعداها. الفرق بين مفكر وآخر هو أين تقع هذه النقطة فقط. ومن الأمور التي تلقي ضوءا على هذا الأمر ما يترامى إلينا من حين لآخر من فتاوى بالغة الشذوذ، مثل إرضاع الكبير أو استحلال أموال فئات معينة أو عدم تهنئتها بأعيادها، تكون مقبولة ما دامت مسنودة بنص ما أو تخريجة فقهية ما. يرد عادة على هذه الفتاوى بأنها غير سليمة الاستنباط أو الإسناد، لكن لا تطرح أبدا مسألة ضرورة الخضوع لمثل تلك الأحكام لو كانت تلك التخريجات صحيحة افتراضا.

الاعتقاد على التراث والهوية والأخلاق؟ صحيح أن كل هذه الأسئلة لم تطرح من قِبل طه حسين. ولكنها لم تطرح أيضا– صراحة على الأقل – من قِبل نصر أبو زيد.

ويتجاهل نصر، برده توفيقية محمد عبده وطه حسين إلى عدم تطوير العنصر العقلاني الموروث عن المعتزلة وابن رشد، أن هذا العنصر الذي يصفه نصر بالعقلاني يعد هو ذاته توفيقيا تلفيقيا، لاستحالة حل التناقض بين العقل والاعتقاد، فهو تناقض لا يحل إلا بالعرفان.

فلو كان الاعتقاد موافقا للعقل لما كانت هناك حاجة إلى الاعتقاد أصلا. لكن الاعتقاد ليس هو وسيلة لمعرفة الله كحقيقة وجودية، بل لمعرفته – وذلك في أفضل الأحوال – كمفهوم ذهني فقط. الإشارة إلى وجود الله لا تحتاج إلا إلى العرفان. وهو عرفان متاح لمن يطلبه دون التقيد في ذلك إلا بصدق طلبه. وهذا العرفان هنا ليس غنوصيا غامضا ولا مقتصرا على العارف ولا رهنا باعتقادات أو تسليمات مسبقة ولا رهنا بكشوفات لأفراد خوارق. بل هو متاح لكل من صدقت نيته. فالمشهد هناك لمن يريد، كما يقول الصوفيون.

ولكن دعنا نعود إلى تساؤلنا السابق: هل استنتاج نصر صحيح؟ هل إذا حَسَمتَ مسألة خلق القرآن وقدمه على منوال المعتزلة فقُلتَ بأنه مخلوق، تكون قد حسمتَ المرجعية التاريخية للنص الديني؟

يقول نصر:

... إن مسألة "خلق القرآن" كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ... وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته ... نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، أنه لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا له إطلاقية المطلق وقداسة الإله''.

دعنا، لبرهة، نقر مع نصر بأن الخطاب الإلهي لا يتحقق معناه إلا من خلال التأويل الإنساني. فما الذي كان على طه حسين أن يفعله عندئذ؟ لأنك في هذا المثال تحديدا لست إزاء قول يحتاج إلى تأويل، بل إزاء وقائع تاريخية محددة إما أن تقبل بحدوثها من منطلق قداسة النص الديني، وإما أن تشك فيها فتنزع عنه في ذات اللحظة صفة القداسة. كون الخطاب الإلهي خطابا تاريخيا يتحقق من خلال التأويل الإنساني لن ينفي صحة واقعة تاريخية محددة ورد ذكرها في هذا النص.

يخلط نصر إذن، أولا، بين ''تأويل'' الواقعة وبين ''صحة أو خطأ'' الواقعة ذاتها من الناحية التاريخية. ولكن الأمر الأهم أنه يخلط بين ما يشير في النص الديني – أو الميتافيزيقي عامة – إلى النسبي، المتغير بطبيعته، وبين ما يشير فيه إلى المطلق الثابت والمقدس بطبيعته أيضا. قد لا يتضمن النص الديني ''معنى مفارقا جوهريا ثابتا له إطلاقية المطلق وقداسة الإله''، قد لا يتضمن ''معنى'' مفارقا، لكنه يتضمن بالتأكيد إشارات إلى ''حقيقة مفارقة ثابتة لها إطلاقية المطلق وقداسة الإله''. والمعني يكون صحيحا بقدر دقة إشارته إلى تلك الحقيقة. هنا يخلط نصر، ثانيا، بين ''قداسة المعنى''، الذي يتعلق بالإدراك الإنساني والذي هو بالتالي نسبي متحول ومتغير و ''تاريخي''، وبين ''قداسة ما يشير إليه المعنى'' الذي هو مطلق مفارق ثابت، لا يعدو المعنى أن يكون إشارة إليه. وسلامة المعنى تتناسب مع دقة إشارته إلى تلك الحقيقة.

المشكلة أن الباحث لا يعرف كيف يتعامل ''علميا'' مع المطلق لأن هذا المطلق لا يُدرك تجريبيا بالحس أو العقل، وهما كل أدوات الباحث، بل يُدرَك تجريبيا بأداة فوق عقلية هي الحضور الواعي. وفي غياب إدراك هذا الحضور الواعي ليس أمام الباحث – إن أراد أن يخلص لمنهجه ''العقلي'' – إلا أن ينكر المطلق الذي لا يطاله هذا العقل. أما إن اختار جانب الاعتقاد، فإن عليه أن يضحي بالعقل في نقطة ما، لأن المطلق يقع خارج نطاق العقل، كما قلنا. ليس أمام الباحث حل آخر، سوى هذا التململ المتأرجح بين العقل والاعتقاد. وما يفرق بين مفكر وآخر هي حدود هذا التململ وحدود التوفيق

المستعصي على التحقق. أما الأداة فوق العقلية: الحضور الواعي، فتتيح لك لا أن تجرب المطلق عيانيا فحسب، بل وأن تفسر الخطاب المتعلق بالمطلق الاعتقادي ذاته في ضوء ما تدل عليه تجربة الوجود، بما يحافظ على الاتساق الفكري المستند إلى التجربة.

نفس هذا الأمر يرشح من قول نصر إن خلق القرآن يعني أن ''الوحي واقعة تاريخية''، الأمر الذي يبرر تفسيرها تفسيرا تاريخيا. لكن ذلك لا يستنفد تناول واقعة الوحي، لأنها تشير أيضا إلى علاقة النسبي بالمطلق. والآن إما أن تكون هذه الصلة موضوع اعتقاد يؤخذ على علاته كما هو دون تعليق، وإما أن تكون موضوع تجربة يمكن في ضوئها تفسير علاقة النسبي بالمطلق. تقصي تجربة الوجود تتيح فهم العلاقة بين المطلق والنسبي. وفي ضوء هذا الفهم يمكن تفسير الاعتقاد. أي أن التأويل التاريخي الذي يقترحه نصر لا يستنفد علاقة النسبي بالمطلق.

فالنص الديني، أو أي نص ميتافيزيقي إن شئت الدقة، ليس كلا واحدا. فيه النسبي الذي يدخل تيار الزمن، نعم. لكنه فيه أيضا إشارات إلى المطلق. ويكون هذا النص دقيقا بقدر دقة إشارته إلى المطلق، وبقدر صحة تعبيره عن المفارقة الأساسية للوجود: المطلق المتجلي كنسبي.

هذا هو مأزق التعامل العلماني مع الواقعة الدينية: أنه لا يستطيع أن يخضع المطلق ''للوعي العلمي'' لأنه إن شاء أن يحتكم إلى الحس والذهن فقط، قُضي عليه بأن يستبعد المطلق من نطاق بحثه. وهي نتيجة مشروعة إن أراد الباحث أن يقف عند تلك الحدود. لكننا نراه يظل يصر مع ذلك على إمكان تحقيق التوافق بين العقل والاعتقاد. وتلك ''مهمة مستحيلة'' ولكنه لا يجد بداً من اجتراحها لأنها تبدو، في غياب العرفان، أفضل بديل متاح إن كان لا يستسيغ الرؤية المادية للعالم، أو إن كان يتبنى تلك الرؤية ولكنه لا يملك الإفصاح عن موقفه هذا.

التناقضات التي وقع فيها نصر، بدوره، ليست إلا مثلا إضافيا على استحالة هذا التوفيق. فتلك الاستحالة لا يتم تخطيها ذهنيا – كما رأينا في مثل تلو الآخر على امتداد تاريخ الفكر اللاهوتي الفقهي – إلا بافتعال حل لفظي مصطنع لا منجاة فيه من التناقض. إن الحقل الذي اختاره نصر لممارسة جهده البحثي على ما في جهده هذا من جدة وإصالة محمودتين – أي حقل التأويل العقلاني للنص الديني – حقلٌ ينقل لكل ما يُغرس أو ينبت فيه أمارات الافتعال والاصطناع والتناقض. فالتوفيق والتلفيق هما للأسف أفضل حل ''عملي'' متاح في غياب العرفان. وهذا أمر لا حل مرضيا له، كما رأينا، إلا بتفسير النص الديني في ضوء معرفة طبيعة الحضور الواعي.

ويمضي نصر في رواية قصة النهضة:

''وكما انحسم تردد طه حسين في بذرة مشروعه الأول "في الشعر الجاهلي" [أي بحذف العبارات المتعلقة بالمرجعية التاريخية بالنسبة لقصص الأنبياء عند إعادة إصدار الكتاب] انحسم في مشروعه كله لصالح التراث والإسلاميات ...''

ويتساءل ''راجي'': هل المسألة تتعلق بتناول التراث والإسلاميات، وهما حقل نشاط نصر نفسه، أم تتعلق بالأحرى بمنهج هذا التناول؟ ويواصل قراءته:

'' والأمر نفسه حدث مع عباس محمود العقاد، وخالد محمد خالد ... وإذا كان علي عبد الرازق رفض إعادة طبع كتابه ... خاصة بعد انتهاء الظروف التي أدت إلى المصادرة والمنع، فقد رفض نجيب محفوظ إعادة طبع روايته "أولاد حارتنا" بل هدد جريدة "المساء" القاهرية باللجوء إلى القضاء إذا نشرت هذه الرواية''.

''كان طه حسين جريئا شديد الجرأة في نقد الواقع الثقافي، بل وفي نقد تاريخنا السياسي والأدبي، لكنه كان يقترب من التراث الفكري الديني على استحياء. وسرعان ما تراجع عن بعض مقولاته الفكرية ... في الطبعة الثانية من كتابه "في الشعر الجاهلي" بعد تغيير العنوان ...''

ويتساءل ''راجي'' من جديد: هل كان الأمر يتعلق ''بالجرأة'' حقا؟ وألا يتجاهل نصر هنا أن طه حسين لم يستطع أن يدافع عن ''مقولاته الفكرية'' التي ساقها ''في الشعر الجاهلي'' أمام الرأي العام، وأمام النيابة العامة، إلا بقصة ''الشخصيتين'' المعبرة عن تلك الازدواجية التي لا حل لها: استحالة تحقيق التوافق بين العقل والاعتقاد؟ هل الأمر يتعلق بجرأة شخصية أم باستحالة فكرية؟

''وهو نفس ما قام به زكي نجيب محمود حين غير عنوان كتابه من "خرافة الميتافيزيقا" إلى "الموقف من الميتافيزيقا". ولأن مشروع على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" كان نقدا مباشرا للتراث الديني، فقد تم إسكات صوت الرجل إسكاتا شبه نهائي''

ويتساءل ''راجي'' مرة أخرى: ألا يتغافل نصر هنا عن التأسيس الاعتقادي للاجتماع، تلك ''النقطة المعماة'' في الرؤية العلمانية لدولة المدينة الدينية؟

''والمشكلات التي تثور بين الحين والآخر حول تلك الرواية – رواية "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ مثلا – أو تلك الأغنية أو هذا العرض المسرحي أو السينمائي، ناهيك عن المطالبة بأسلمة الآداب والفنون – بل والعلوم – تؤكد أن خطاب التنوير فشل في إحداث التنوير. وأحد أسباب هذا الفشل ترتد إلى عجزه عن إحداث وعي علمي حقيقي بالتراث الديني خصوصا، وعي ينقل الثقافة، كما ينقل المواطن الفرد، من حالة إلى حالة أخرى، ومن مرحلة "الوعي الديني الغيبي الأسطوري" إلى مرحلة "الوعي العلمي" بالظواهر الطبيعية، والاجتماعية والإنسانية على حد سواء ...''

ويعود ''راجي'' إلى خواطره: السبب الحقيقي لفشل خطاب التنوير أنه كان ينطوي على أزمته في باطنه: أنه لم يكن قادرا على حل إشكالية العقل والاعتقاد حلا مرضيا. وما كل هذه الأمثلة التي ساقها نصر إلا دليل على ذلك. ثم يتحدث نصر عن الغيب والأسطورة ملوحا بفكرة ''الوعي العلمي''، بكل ما تنطوي عليه من دلالات مادية، دونما إضافة أو توضيح أو تعليق. فكيف يمكن لعين الحس أو عين الذهن، وهما أداتا ''الوعي العلمي'' بالمعنى الشائع، أن تصلا إلى ما يتجاوز الحس والذهن؟ فالمطلق يصبح غيبا إن لم تنظر إليه إلا بعين الحس والعقل. ثم هل تعد قصص الخلق والجنة والنار والمعجزات من قبيل الأساطير؟ فكيف سينقل خطاب التنوير المواطن والثقافة من الغيب والأسطورة، وهما جوهر الفهم الاعتقادي، إن لم يتناول فكرة الاعتقاد ذاتها؟ من حق الباحث أن يرفض الغيب والأسطورة بطبيعة الحال وأن يحاول فهم ''الظواهر الإنسانية''، بما تتضمنه من ظواهر دينية، فهما ''علميا''، أي فهما ماديا يعتمد على الحس والعقل وحدهما، لكن كيف يمكنه أن يفعل ذلك وهو يزعم أنه ما زال يحافظ على الاعتقاد؟ لأن الحس والذهن لا يطالان الغيب والأسطورة. هذه هي حدود التململ التوفيقي: الصمت عن المعاني المضمرة، أو التحرك في حدود الحيز المتاح، وترك الأسئلة معلقة هائمة في الهواء دون إجابة. ويقرأ المتدين هذا الكلام فلا يخفى عليه كل ما ينطوي عليه ذلك من حرج، ويتعمق الصدع في الوعي العام بين التناول العلماني المادي غير الصريح أو غير المتسق، لأن أدواته –أي ما تدل عليه الحواس والذهن – لا تطال الحقيقة الدينية الجوهرية: فكرة المطلق، وبين التناول الديني الذي يطالب بالتسليم الاعتقادي غير المرضي للعقل في نهاية المطاف.

''... فلا بد بالتالي من البحث عن عوامل الإخفاق المتضمنة في بنية الخطاب ذاته، دون التقليل من شأن العوامل الأخرى التي لا تعنينا هنا. وما طرحناه الآن هو الموقف التبريري لخطاب التنوير من التراث الديني بشكل خاص، وهو الموقف الذي حَوَّل هذا التراث إلى منطقة "محرمة" تتأبى على آليات التحليل العلمي، ويكتفي بالقول إنها أدخل في دائرة "الوجدان" والشعور، كما يذهب زكي نجيب محمود.''

ويتساءل ''راجي'' من جديد: هل ''المنطقة المحرمة'' هي ''التراث'' الديني فقط، أم هي بالأحرى الفكرة الاعتقادية ذاتها التي يرتكز ذلك التراث على التسليم بها أولاً تسليما غير عقلي؟ حدود المنطقة المحرمة، لدى نصر، هي حدود مشروع التأويل العقلاني: التراث الديني. وهو أمر محمود في حدود ما يمضي إليه، ولكنه لا يمضي بعيدا بالقدر المطلوب. فهو يقف عند حدود التراث لا يتعداه إلى الفكرة الاعتقادية ذاتها.

ويواصل القراءة:

''ويصبح السؤال: كيف حققت أوروبا تلك النقلة الهائلة من ظلام عصورها الوسطى إلى نور التقدم؟ سؤالا مضمرا مكبوتا هو الآخر.''

ويتساءل ''راجي'': ما طبيعة هذا الظلام وذلك النور؟ لا رؤية هنا للجانب السلبي في الحداثة: التمايز لا عن المطلق الاعتقادي فحسب، بل عن كل مطلق وتحديدا عن المطلق العياني: الحضور الواعي. فأي نور يبقى بعد ذلك، وأي تقدم؟

''ذلك أن الإجابة عنه – والمتمثلة فيما أحدثه الفكر التنويري هناك من نقد للتراث والعقائد – تكشف لخطابنا التنويري عن مكامن العجز والقصور في بنيته ...''

''إن العلم الذي أبدعته أوروبا – فيما يرى زكي نجيب محمود – مجرد إضافة – بمعنى الجمع الرياضي، لا التفاعل الجدلي من خلال جدلية "النفي والإثبات" – إلى موروثها السابق من العصور الوسطى ... وإذا كانت أوروبا لم تفعل أكثر من الإضافة تلك، فليس ثمة ما يمنعنا من إضافة "العلم"، الذي نتعلمه من أوروبا ... إلى تراثنا الفكري والديني، الذي ثبت عدم تعارضه مع منهج التفكير العلمي ...''

''هكذا نكرر أو نعيد ما توهمنا أن أوروبا قد حققت نهضتها به، ويظل السؤال الأساس عن سر الأزمة سؤالا مكبوتا محبطا، ويظل الحديث عن تأويل العقائد أو نقد التراث – وهو ما حققته أوروبا في سعيها لتجاوز عصورها الوسطى – حديثا محرما.''

ويفكر ''راجي'': وما كان الوجه الآخر لذلك النقد الإيجابي للتراث والعقائد في أوروبا؟ إن هناك غيابا تاما لرؤية مأزق التنوير ومآله. فالوجه الآخر لذلك النقد كان التمايز لا عن المطلق الاعتقادي فحسب، بل عن المطلق العياني أيضا.

''هذه الإضافة بالجمع الرياضي لا تعني تحولا كيفيا، وغاية ما تؤدي إليه هو التراكم الكمي المؤدي إلى ازدواج الوعي، وعي الفرد والأمة على السواء، حيث يحيا العقل ويفكر طبقا للقيم والأعراف والتقاليد الموروثة، بينما يحيا الجسد في العصر دون أن يكون له دور مشارك في إنتاجه ... وحين يتعارض الجانبان – الأصالة والمعاصرة – أو لنقل العلم والثقافة، أو جانب الفكر وجانب الوجدان، أو ما شئت من ثنائيات متفرعة – يكون "التلفيق" بينهما هو الحل، وهو تلفيق يجنح في الغالب إلى جانب التراث/الأصالة ...''

''يقول زكي نجيب محمود عن نظرية داروين: "هنا يتطلب الأمر مخرجا لا ينتقص من الإيمان شيئا، ثم يحاول أن يرى الحقيقة العلمية في ضوء يتسق مع ما يقتضيه إيمان المؤمن إذا كان مثل ذلك المخرج مستطاعا، فقد يكون العلم أخطأ جوهر الحقيقة" (حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ٣٢٩) ''

ولا يبين لنا نصر ما وجه الاعتراض على هذا الموقف من الناحية الاعتقادية؟ لأن ''التأويل العقلاني'' لم يقترح، في نهاية المطاف على امتداد تاريخه، إلا ''مخرجا لا ينتقص من الإيمان شيئا''، سواء في هذه القضية أو في سواها.

''نبرة التردد [في] خطاب التنوير [و] تلفيقيته ... يفسر لنا فقر حصاد التنوير، الفقر الناتج عن تجاهل الأسئلة الحقيقية والالتفاف حولها، وترك تأثير تجاهلها يعمل في الخفاء''

تلك هي النتيجة التي انتهى إليها نصر من قراءته لقصة النهضة. لكن إن كانت ''الأسئلة الحقيقية'' التي تم تجاهلها ''والالتفاف حولها وترك تأثير تجاهلها يعمل في الخفاء'' تدور في نهاية المطاف حول استحالة التوفيق بين العقل والاعتقاد، لتبينا أن ذلك الاستنتاج ينطبق على محاولة نصر ذاته. قد يكون ما يحرك كل هذه المحاولات التوفيقية هو الخوف من أن يؤدي الإقرار بتلك الاستحالة إلى نفض اليد من الدين كليا وإلى الوقوع في ربقة الرؤية المادية للعالم، بكل ما ينطوي عليه ذلك من عدمية ونفعية وعبثية. وقد يكون الدافع هو تعذر الانتصار للعقل على طول الخط في بيئة يسودها الاستبداد الفكري. فما الحل، إن لم تكن تريد أن تصل إلى هذا الاستنتاج المؤلم في الحالة الأولى أو أن تواجه ذلك المأزق الاجتماعي في الحالة الثانية، إلا السعي إلى اجتراح محاولة أخرى، يتصور الباحث أنها ستكون، هذه المرة، أكثر حصافة في تحقيق ذلك التوفيق المراوغ؟

لقد تصدى نصر لحل الإشكال ولكن على الرغم من تقدمه النسبي بالقياس إلى سابقيه، فقد حصر العقلانية في تقديم تأويل إنساني للنص الديني منطلقا من ذات الأساس الاعتقادي، ولذا أخفق بدوره في حل ذلك الإشكال المستعصي الذي لا يمكن حله، كما قلنا، إلا بفهم تجربة الوجود بأداة فوق عقلية هي: الحضور الواعي، وإلا بإدراك فوق عقلي هو: العرفان.

وتجربة الوجود تحل المشكلة التي طرحها كتاب طه حسين على النحو التالي: النص الديني يكتسب أهميته بقدر إشارته للمطلق، ما دون ذلك هو أمر اجتماعي تاريخي ولا يؤثر على قيمته الروحية ما دام يُعامل ضمن هذا المنظور. وتاريخية النسبي هذه إزاء المطلق ليست لا تفضيلا نظريا أو تحيزا فكريا، بل هي قانون الوجود وتعبير عن طبائع الأمور.

وكان من الطبيعي أن تثير محاولات علي عبد الرازق وطه حسين ثم من جاء بعدهما خشية التيار الاعتقادي وتوجسه، خشيته وتوجسه لا مما يقولونه تحديدا، بل مما لترك هذا المنهج ينتشر ويتطور من تداعيات على الاعتقاد، لأن في ترك الحرية للعقل تهديدا للاعتقاد. ولذلك تعرضت تلك المحاولات الأولى مهما بدت بريئة لمواجهة عنيفة باعتبارها أول بادرة تمرد.

أما التيار العقلاني، فإن القضايا التي طرحها بدوره قد لا تكون هامة في ذاتها، وقد لا يكون طرحها متسقا (عبد الرازق والدولة الإسلامية لا الخلافة في حد ذاته؛ وطه حسين وحدود المرجعية التاريخية للنص الديني لا فكرة انتحال الشعر الجاهلي في حد ذاتها)، ولكنها كانت بمثابة هجمات استطلاعية يحاول بها استكشاف مدى مناعة الجبهة المضادة. هذا التوتر سيظل قائما ما لم يُحل حلا مرضيا للطرفين.

• • •

كان كثير من مفكري الاتجاه العلماني يدعون، إذن، إلى التنوير، أي إلى محاكاة الغرب في إعمال العقل، للخروج على غراره كما يأملون من ''ظلمات العصور الوسطى'' إلى ''نور التقدم''، وذلك بغياب شبه تام لحس نقدي إزاء الفكر الغربي. كانوا يركزون فقط على لحظة من لحظات التنوير، لحظة صعوده – في غياب أي نظر نقدي لأزمة التنوير في الغرب أساسا – ويتغافلون عن مآله التاريخي في تطور الفكر الغربي. ولم تكن دعوتهم هذه تخلو من الافتعال والشطط في كثير من الأحيان.

ولم يستثر هذا الشطط رد فعل التيار الديني فحسب، وهو أمر مفهوم، بل استثار في صفوف التيار العقلاني ذاته، بالمعنى الواسع للكلمة، نشأة اتجاه مقاوم للانبهار غير النقدي بالغرب، اتجاه أخذ يطلق على ذلك الانبهار اسم ''التغريب''.

يستوقف ذلك الشطط جلال أمين مثلا فيقول(١٠٢): ''هل كان طه حسين محتاجا مثلا من أجل إحداث تنوير حقيقي إلى الدعوة إلى تدريس اللغتين اليونانية واللاتينية كشرط ضروري من شروط تجديد الأدب العربي، لمجرد أنه رأى هاتين اللغتين يُعنى بهما عناية كبيرة في فرنسا، وأن يرى من دواعي اللوم والتوبيخ الشديد لشيوخ الأدب في مصر أنهم لا يفهمون هاتين اللغتين؟ أو أن يقول في كتاب "مستقبل الثقافة في مصر": "إننا في هذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوروبا اتصالا يزداد قوة من يوم إلى يوم حتى نصبح جزءا منها لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا" (ص ٣٣) [طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، ١٩٩٣، جزء (١) (صدر في الأصل في سنة ١٩٣٨)]''.

لكن هذا التيار المقاوم للتغريب لم ير في مقولات ''التنويريين'' إلا رغبة في تقليد الغرب انبهارا بتقدمه المادي فحسب. لم ير أن في ذلك مظهرا ''محليا'' لتململ العقل إزاء الاعتقاد. وجلال أمين، الذي وَجَّه نقدا مبررا ومفهوما لشطط طه حسين في المثال السابق الذكر، يقول مثلا عن تناول طه حسين لقضية الشعر الجاهلي:

''هل كان طه حسين مثلا في حاجة فعلا، من أجل تحقيق تنوير حقيقي، إلى أن يتهكم كل هذا التهكم على المتدينين في كتاب "في الشعر الجاهلي"؟ وهل كان في حاجة إلى إثارة تلك القضية المفتعلة: هل الشعر الجاهلي جاهلي حقا أم مصنوع بعد الإسلام لإعلاء شأن الإسلام كذبا وزورا؟ أم أنه كان يردد كلام مستشرق بريطاني ويتحمس له لمجرد أنه "جديد"؟ ويشكك فيما اعتقده الجميع، ودون أن يكون ثمة أي سبب وجيه للشك فيه، لمجرد أنه قديم؟''

هو مجرد تقليد انبهاري إذن، ولا يتصل بمسألة حدود الحرية العقلية في التعامل مع النص الديني ولا بكيفية حل العلاقة بين العقل والاعتقاد، في الشرق كما في الغرب. لم ير جلال أمين في محاولة طه

(١٠٢) الاقتباسات المنسوبة لجلال أمين مستقاة من كتابيه: ''التنوير الزائف، ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٠ – ص ٥٨، و ''خرافة القدم والتخلف – العرب والحضارة الغربية في مستهل القرن الواحد والعشرين، دار الشروق، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٩، ص ١٧–١٩.

حسين إلا رغبة في الإساءة إلى المتدينين. لم ير تململ العقل إزاء الاعتقاد. بل أخذ الاعتقاد كما هو على علاته كأمر مفروغ منه ومسلم به، أي اقتراب منه ''لا بد'' أن يكون متأثرا بفضاء حضاري آخر. كأن العقل لا يمكن أن يتململ ''محليا'' إزاء الاعتقاد!

وهذا الانبهار بالغرب هو المعنى الحقيقي للتخلف:

''أما التخلف، فأنا أعرف الآن ما هو، إنه ليس إلا هذا الشعور بالعار. فأنت لست متخلفا إلا بقدر شعورك بالعار إزاء هؤلاء الذين يسمون أنفسهم "متقدمين". وسوف تظل متخلفا، مهما زاد مستوى دخلك ومهما ارتفع معدل نموك ومهما زاد ما في حوزتك من سلع وخدمات، طالما أنك تشعر بالعار لأنك لا تملك ما يملكونه ... [و] يتخذ ... الشعور بالعار لدى كثير من مفكرينا وأدبائنا وفنانينا شكل الدعوة إلى "التنوير" ... اسم جميل يطلق على عمل قبيح ... يجعل شيئا خبيثا يتخذ صورة الهدف النبيل الجذاب ''

وهكذا في مواجهة شطط التنويريين نصبح هنا إزاء شطط مقابل يصير معه التنوير تعبيرا عن الشعور بالعار. وبصرف النظر عن مقدار الصواب الذي يتضمنه هذا الحكم، فإن التنوير لا يصبح هنا إلا مجرد صدى غريب لدعاوى ظهرت في فضاء ثقافي آخر، دون الانتباه إلى أن هناك تساؤلات معرفية عابرة للثقافات منها، فيما نحن بصدده، القضية المركزية المتصلة بعلاقة العقل والاعتقاد. وهكذا يُنظر هنا إلى التنوير على أنه مجرد ترديد لمقولات غربية لا تعبير عن محاولة لحل مأزق يطرح نفسه داخل ثقافتك ذاتها. وهو حل لم يكن هذا التنوير مهيأ للتوصل إليه، كما رأينا، لكن تلك مسألة أخرى. لأن التيار المقاوم للتغريب ليس مهيأ للتوصل إليه هو الآخر.

فذلك التيار لا يتناول على الإطلاق كيف تم حل ذلك التناقض بين العقل والاعتقاد في الغرب، وكيف تعثر ذلك الحل، وما أسباب ذلك التعثر؟ وما عواقبه؟

ففي الغرب، لم يكن اللجوء إلى العقل تحدوه رغبة في معاداة الدين ابتداء. ولكنها كانت مسيرة حاول فيها العقل إنقاذ الدين ما وسعه السعي، ولكنه اضطر أخيرا إلى التسليم بعجزه عن ذلك. وكان هذا استنتاجا مؤلما. لم يكن اختيارا يأتي هكذا عفو الخاطر بخفة واستسهال: دعنا نلجأ للعقل ونرى، أو دعنا نلجأ للعقل فقط ونطرح كل شيء آخر جانبا. ألم تر إلى ديكارت ومحاولة إثباته لوجود الله عن طريق العقل الخالص، ثم كانط عن طريق العقل العملي؟ ليست هذه بالنتيجة التي يصل إليها إنسان ما بسهولة أو خفة.

لكن التيار المقاوم للتغريب لا ينظر إلى تلك المعضلة المعرفية. بل يرد على التنويرين قائلا: إن إعمال العقل الذي تصدعون به رؤوسنا لا يعني اختفاء الغيبيات في الغرب، على أية حال. فالغرب له أيضا غيبياته:

''الإيمان بكل ما لم يقم عليه دليل مادي ملموس ومحسوس ليس قاصرا على العقيدة الدينية. فمعتقدات العلماني مليئة بالغيبيات، كالإيمان بحتمية التقدم ... الذي اقترن بفكرة التنوير منذ البداية، والإيمان بأن من الممكن للإنسان الوصول إلى الكمال، وبأن العلم سيكشف للإنسان كل ما كان مجهولا ويحقق له السيطرة التامة على الطبيعة، أو الإيمان بالمساواة وبأن الناس قد ولدوا متساوين ... أو بأن انتصار الاشتراكية حتمي ... أو بأن الرأسمالية هي أفضل النظم، أو بأنها نهاية التاريخ .. إلى آخر تلك القائمة التي لا آخر لها، لغيبيات الفكر العلماني...''

فهل هناك ما يمنع من نقد هذه الغيبيات الغربية؟ وهل نحن هنا إزاء فكرة ضمنية تقول إنه لا مفر من الغيبيات، على أي حال، وما دام للغرب غيبياته فما الضير في أن تبقى لنا نحن أيضا غيبياتنا؟ دعنا نكمل:

''رفعنا شأن ... التنويريين المفرطين في التغريب فوق غيرهم، وضربنا الصفح عن فريق آخر من المثقفين والكتاب الذين لم يكن يعوزهم العلم ولا العقلانية، ولم يكونوا بأقل "تنويرا" من غيرهم، ولكنهم لم يشاركوا أنصار التنوير على النمط الغربي، في معتقداتهم الغيبية الجديدة، بل تمسكوا بغيبياتهم الأصلية، وهي غيبيات قومهم ...''

وهكذا بدا أن لكل قوم غيبياتهم الأحق بأن يتبعوها دون أي تساؤل عن مدى جدارتها المعرفية. وهكذا أصبحنا إزاء غيبيات في مواجهة غيبيات أخرى، دون التساؤل عن المشروعية الفكرية لاتباع أي غيبيات أصلاً أيا كان مصدرها. بل إننا نصبح في ''التنوير الزائف'' إزاء تبرير لضرورة اتباع الغيبيات، لا كخيار لا غبار عليه فحسب، بل حتى كخيار مطلوب ...

''هناك حدود لا يستطيع الفرد أن يتجاوزها في التعبير عما يعتقده مخالفا لعقائد أمته، فإذا لم يمنع نفسه منعته أمته، وهناك حدود لما يستطيع الفرد أن يعتقده بخلاف عقائد أمته.''

''للأستاذ ناعوم تشومسكي ... مقال بديع عنوانه يدل على محتواه، وهو: (حدود الفكر الذي يمكن التفكير فيه) ... نشره منذ نحو عشرين عاما، وأراد فيه أن يبين كيف أن المناخ الثقافي العام في الولايات المتحدة والأثر الطاغي لوسائل الإعلام فيها، وخضوع هذه الوسائل وهذا المناخ لسيطرة مصالح معينة تروج لنوع معين من الأفكار، كل هذا يجعل الفرد الأمريكي العادي خاضعا لما يسميه تشومسكي (حدود الفكر الذي يمكن التفكير فيه). فالمسألة ليست فقط ما يستطيع أو لا يستطيع الفرد التعبير عنه، بل هي أيضا مسألة ما يستطيع أو لا يستطيع أن يفكر فيه ويؤمن به. هذا بالضبط ما أعنيه هنا، ولكني أزعم أن هذا ليس قاصرا على المجتمع الأمريكي في العصر الراهن، بل ينطبق على أي مجتمع في أي مكان، إذ لكل مجتمع طريقته في فرض طريقة معينة من التفكير والترويج لمجموعة معينة من الأفكار، حتى وإن لم يكن لديه صحف وإذاعة وتلفزيون.''

لكن ألا يحق لك التساؤل هنا: وهل يطرح تشومسكي هذه المسألة للاكتفاء بالحدود التي يُسمح للفكر بأن يعمل فيها؟ ألا يطرحها ليدعو تحديدا إلى التفكير فيما لا يُسمح بالتفكير فيه؟ أليس من وظيفة الفكر أن يكشف تلك الحدود ويتجاوزها؟ وألم يكن تاريخ تقدم المعرفة هو تحديدا تاريخ طرح تلك الحدود للنقاش؟ أليست تلك هي وظيفة الفكر؟(١٠٣)

''إذا كانت اللغة تفرض على الإنسان القيود الأولى على تفكيره، فحدث ولا حرج عن القيود التي تفرضها طريقة تنشئته في الأسرة، ثم ما يفرضه نظام التعليم ومختلف المؤسسات الاجتماعية، بما في ذلك وسائل الإعلام المعروفة.

''ولكني أريد أن أذهب إلى أبعد من هذا فأقول إنه حتى لو افترضنا أن كانت قدرة المرء غير محدودة على التعبير والتفكير والاعتقاد بما يخالف أفكار ومعتقدات عشيرته أو أمته، فإن ممارسة هذه القدرة والحرية غير المحدودة ليست دائما شيئا مرغوبا فيه. أبسط حجة للدفاع عن هذا الرأي هو القول بأن الحرية المطلقة في التعبير قد تحمل تهديدا خطيرا لوجود المجتمع نفسه واستمراره. ولكن الحقيقة أن هذه الحرية المزعومة، إذا افترضنا إمكانية وجودها أصلا، قد تهدد الفرد نفسه وصحته النفسية والعقلية.''

وهكذا نصل لدى التيار المقاوم للتنوير التغريبي، كما وصلنا من قبل لدى كل من التيار الاعتقادي التقليدي ولدى التيار التنويري، إلى تلك النقطة السحرية التي لا مهرب منها: النقطة التي لا بد للعقل من أن يتوقف عندها متخليا عن دوره لاستحالة التوفيق بينه وبين الاعتقاد، وذلك لغاية نبيلة، بل لضرورة حيوية، هي حماية ''صحة [الفرد] النفسية والعقلية''.

(١٠٣) استقرت هذه الحقيقة في خبرة الشعوب جميعا، شرقا وغربا، إلى درجة أنها تسللت إلى قصصها الشعبي. ففي ذلك القصص، يسمح للبطل أو البطلة مثلا بالتجول في جميع غرف قصر فسيح، عدا غرفة واحدة محرمة. وتدور الحبكة كلها، بما ترمز إليه من تطور وعي الشخصية الرئيسية، حول عدم الاكتفاء بكل ''المتاح'' ومحاولة معرفة ما هو ''خفي'' ومحظور.

''كانت قضية ... التنويريين العرب هي اللحاق بالغرب ... وإذ [رأوا] أن النهضة ... في أوروبا قد اقترنت برفع شعارات التنوير وحمل لواء الحرية والتسامح والعلم والعقلانية، فقد اعتقدوا أن لحاق العرب والمسلمين بالغرب يتطلب اعتناق نفس الأفكار ...

''في غمرة هذا الحماس ... كان من السهل على هؤلاء الرواد ... أن يغفلوا عن أن كل هذه الشعارات ... (الحرية، التسامح، العقلانية، الموضوعية) كانت لها لدى الغرب استخدامات معينة وحدود لا تتعداها، وتفسيرات تناسب الظروف التي نشأ فيها التنوير في الغرب ولا تناسبنا نحن ...

''لم يلتفت رواد التنوير العرب مثلا إلى أن الحرية التي نادى بها التنويريون الأوروبيون، لم تكن تعني في التطبيق على الأقل، حرية للجميع، بل حرية البرجوازية بالذات، والحرية الاقتصادية كانت تعني عندهم تحرير البرجوازية من تدخل الدولة وحرية السلع في التنقل دون حواجز جمركية، ولكنها لم تكن تشمل لا تحرير الفقراء من فقرهم ولا حريتهم في الإضراب، ولا حقهم في الحصول على مستوى لائق من المعيشة، ولا حرية الدول الصغيرة في فرض حمايتها لصناعاتها الناشئة. لم يكن التسامح مع كل الآراء، بل فقط مع الآراء التي لا تهدد النظام القائم. وفكرة المساواة كانت تفسيرا معينا ... لتمثيل الأرستقراطية وملاك الأراضي في البرلمانات، ولكنها لم تطبق على بقية الطبقات، بل ولم تطبق حتى على العبيد في أمريكا الذين احتاج تحريرهم إلى ثورة أخرى عندما احتاجت الثورة الصناعية في الولايات المتحدة إلى تحريرهم. بل حتى العقلانية فسرت بمعاني تلائم صعود البرجوازية ... ضد صور محددة من التفكير الميتافيزيقي ونوع معين من التحيزات المسبقة دون غيرها. كان الهجوم عنيفا على الميتافيزيقا المرتبطة بالعقيدة الدينية ... لأن الكنيسة كانت تقف في معسكر الإقطاع.''

وهل كان الهجوم عنيفا على الميتافيزيقا لمجرد أن الكنيسة كانت تقف في معسكر الإقطاع؟ أليس في ذلك تجاهل تام لجوهر المعضلة العقلية في التعامل مع الميتافيزيقا؟

''... ولكن التنويريين الأوروبيين غفلوا ... عن ميتافيزيقا فكرة التقدم مثلا، وعن ميتافيزيقا "اليد الخفية" [أي السوق] التي تجعل مصلحة البورجوازي منسجمة انسجاما تاما مع مصلحة المجتمع ...''

إن كان لدينا غيبيات فللغرب غيبياته أيضا، لئن كانت لدينا ميتافيزيقا مرتبطة بالعقيدة الدينية فللغرب أيضا ميتافيزيقيته المادية. ولكن هل يمكن التسوية بين ''الميتافيزيقا المرتبطة بالعقيدة الدينية'' وبين ''ميتافيزيقا فكرة التقدم''؟ إن الميتافيزيقا الأولى ما زالت تُقَاوِم، لأسباب شتى، منذ آلاف السنين، في حين أن الميتافيزيقا الثانية ما لبثت أن تهاوت تحت معاول النظر النقدي لفكر ما بعد الحداثة على وجه الخصوص. هل يمكن التسوية بين ''ميتافيزيقا'' لا سبيل إلى تناولها أساسا إلا من باب الاعتقاد، وبين أخرى يمكن إخضاعها للتناول العقلي، وهو تناول يعد نقديا بطبيعته حتى إزاء منجزاته السابقة؟

''عندما جاء رواد التنوير العرب يدعوننا لتبني شعارات الحرية والمساواة والتسامح والعقلانية كانت دعوتهم تحمل في طياتها للأسف كل هذه التحيزات الغربية، فعادى التنويريون العرب ما عاداه التنويريون البرجوازيون في الغرب، وصادقوا ما صادقوه. عادوا الدين واستهانوا به، بينما لم يكن هذا ضروريا بالمرة لتنويرينا نحن وتقدمنا السياسي أو التكنولوجي أو العلمي ...''

ألا ينطوي ذلك على إنكار للأسس المعرفية تماما، وعدم رؤية التناقض المتأصل بين العقل والاعتقاد؟

''... وتبنوا الثورة على كل قديم، لمجرد أنه قديم، مع أن معركتنا الأساسية كانت ضد المحتل الأجنبي والنفوذ الخارجي، وكان هذا "القديم" يمكن أن يزودنا بسلاح فكري وروحي فعال لمقاومة هذا المحتل وهذا النفوذ.''

هل ''معركتنا الأساسية'' هي ضد المحتل الأجنبي والنفوذ الخارجي؟ وهل نحن بصدد ''معركة'' أم بصدد ''موقف من الوجود'' سابق على الشرق والغرب وعلى أي علاقة أخرى؟ وألا يمنحك حلك لهذا الموقف من الوجود رؤية قد تحل بها حتى المأزق الذاتي لذلك المحتل الأجنبي نفسه وتقوض نفوذه الثقافي أصلا؟

وهل ''هذا "القديم" يمكن أن يزودنا بسلاح فكري وروحي فعال لمقاومة هذا المحتل وهذا النفوذ''، دون حل المعضلات المعرفية القائمة هنا وهناك؟

''ولا يمكن للمرء الاستمرار في الحياة وهو يشك ويعيد التساؤل عن صحة كل خطوة جديدة يشرع في اتخاذها. إن الامتناع التام عن الشك في المسلمات قد يجعل التقدم مستحيلا، ولكن الشك المستمر يجعل الحياة نفسها مستحيلة.''

المطلوب إذن هو التسليم ببعض الغيبيات على الأقل وعدم الشك في كل شيء، أي دعوة العقل في نقطة ما إلى التخلي عن دوره، والاقتناع بالتسليم والتوقف عن التشكك للمحافظة على التوازن النفسي. ومن المؤكد أن ''بعض الغيبيات'' المدعو العقل إلى التسليم بها هي ''أهم'' الغيبيات على الإطلاق.

لكن متى وأين رأينا تشكيكا في أمر ما جعل الحياة مستحيلة؟ قد يجعل هوس الشك أو التشكك المرضي الحياة مستحيلة نعم، لكن ما علاقة ذلك بما نحن بصدده؟ هل كان تشكيك طه حسين، وعلى نحو غير متسق كما رأينا، في نسبة الشعر الجاهلي إلى الجاهليين أمراً جعل الحياة مستحيلة؟ هل يستعير الكاتب هنا صورة مبالغ فيها للشك، صورة يقترن فيها الشك بالهوس المرضي، صورة لا تنتمي لموضوع المناقشة، كي يبرر حجته الداعية إلى ضرورة التسليم ببعض الغيبيات على الأقل؟

وبعد أن تمت تصفية مسألة الغيبيات على هذا النحو، في نموذج كلاسيكي لضرورة التخلي عن العقل في نقطة ما، استجابةً لدوافع أو أعذار نفسية – استحالة الشك ''دوما''، وضرورة الحفاظ على السلامة العقلية والنفسية – لا تتبقى من مسألة التواجه مع الغرب إلا اختلاف المظاهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية:

''كما أخذنا قشور النمو الاقتصادي من الغرب وعجزنا أو حرمنا من أخذ جوهره، فقلدنا الغرب في الاستهلاك وليس في تطوير أساليب الإنتاج، كذلك في التنوير، قلدنا الغرب في الاستخفاف بتقاليدنا

وتراثنا دون أن نحاول استلهام الجوهر العقلاني من تراثنا والبناء عليه، كما فعلوا هم بتراثهم. قمنا بتمجيد من يهزأ بتراثنا ويمجد كل ما يأتي من الغرب، دون أن نتبين أن التنوير الحقيقي لا يعني التنكر للتراث بل يعني النهوض به وتحريره من الخزعبلات.''

هنا نصادف شططا آخر في الحكم على التنوير بأنه لا يسعى إلى ''استلهام الجوهر العقلاني من تراثنا والبناء عليه''، على الرغم من أن التنوير لدينا لا ينفي إمكانية التعايش بين العقلانية والدين، بل إن ذلك كان تناقضه المركزي. وإذا كنا قد رأينا أن تلك الفكرة غير صحيحة لدى التنوير، فإنها أيضا غير صحيحة لدى هذا التيار المقاوم للتغريب.

لكن هذا التيار المقاوم للتغريب ربط بين مقولات التيار التنويري – كالعلمانية، أو تغليب حكم العقل مثلا – وبين العوامل التاريخية التي أدت إلى ظهورها في الغرب وغياب هذه العوامل عندنا. واتخذت تلك الملاحظة دليلا على عدم صلاحية مثل هذه المقولات لأوضاعنا. وتطاول الأمد بذلك النقاش دون أن يتطرق عادة إلى تناول الأساس المعرفي – العابر للأوضاع التاريخية – الذي تنطوي عليه المقولات المذكورة، لأنها تتعلق بموقف الإنسان – في أي مجتمع كان وفي أي عصر كان – من الوجود. وبالتالي، أصبحنا إزاء مجتمع يواجه مجتمعا آخر، لا إزاء أسئلة معرفية تُطرح هنا وهناك، وتقود طريقة الرد عليها إلى مسار ثقافي مخصوص.

''أين العلاقة بين كون أمتك أقوى من أمتي عسكريا، أو أكثر رخاء أو أكثر تقدما في العلم والتكنولوجيا، وبين ما إذا كان دينك أقرب إلى الحقيقة من ديني؟''

كيف يمكن أن يجيب معظم الناس عن هذا السؤال، الذي يتناول الموضوع الأثير للتحيز الأناوي إلى حد أنه يُساق هنا كأمر مسلم به لا يحتاج حتى إلى أي نقاش؟ لكن هل هناك في ميدان الاعتقاد – المنطبق على كل الأديان – مجال للحديث عن مدى الاقتراب من الحقيقة أو البعد عنها؟ وما هو معيار القياس

والاحتكام، وكل اعتقاد يترك العقل وراءه في نقطة ما، قربت هذه النقطة أو بعدت؟ كل متدين سيقول بطبيعة الحال إن دينه هو الأقرب إلى الحقيقة. وهو حر تماما في ذلك، فكل إنسان من حقه المطلق أن يعتقد فيما يشاء. أما مسألة مدى القرب من الحقيقة أو البعد عنها، فكيف يمكن في مجال الاعتقاد – وهو أمر ينطبق على الأديان كافة – الحديث عن القرب من الحقيقة وهي قائمة على أشياء يُعتقد فيها بتسليم باطني لأنها بطبيعتها تخرج عن نطاق الإثبات والنفي. وهكذا نصبح أمام محض تفضيل أناوي من كل متدين لدينه، دون أي أساس موضوعي يحتكم إليه. الأساس الموضوعي – إن وجد – لن يأتي من داخل الاعتقاد، بل من تجربة الوجود. والمعيار ''الموضوعي'' لمدى الاقتراب من الحقيقة هو المحتوى العرفاني الكلاني لكل دين. كل دين يكون أقرب إلى الحقيقة كلما زاد محتواه العرفاني الكلاني. ومن حسن الحظ أن تجربة الوجود تقرأ كل الأديان قراءة عرفانية كلانية، وبالتالي لا تطرح مثل هذه الأسئلة الطائفية. لكن هذا الرد ''الموضوعي'' ليس من الإجابات التقليدية – أي الاعتقادية والأناوية – الممكنة عن هذا السؤال.

''... لغتك أرقى أم لغتي؟ أدبك في عصر ازدهاره أجمل أو أقل جمالا من أدبي في عصر ازدهاره؟ موسيقاك أكثر على تحريك المشاعر أم موسيقاي؟ شعبك أخف دما أم أثقل ظلا من شعبي؟ أسرع بديهة أو أكثر فصاحة؟ معاملتك للمرأة أكثر إنسانية أم معاملتي لها؟ حبك للأطفال أقوى أم أضعف من حبي لهم؟ ما العلاقة بين القوة العسكرية أو الرخاء المادي أو التقدم العلمي أو التكنولوجي بما إذا كنت أسرع إلى الصفح مني؟ أكثر أم أقل استعدادا للعفو عند المقدرة؟ أو أقدر أم أقل قدرة على ضبط النفس عند الغضب؟ ... العلاقة إذن بين درجة القوة أو الغلبة، أو بين الرخاء المادي أو التقدم العلمي أو التكنولوجي، وبين التقدم أو التأخر في سائر جوانب الحياة، علاقة هي أبعد ما تكون عن الوضوح والحسم.''

ويطرح كل ذلك مع تجاهل المسألة المحورية في تاريخ الفكر الغربي الحديث: أن تمايز العقل عن المطلق الاعتقادي، مع تجاهله للمطلق العياني أو جهله به، قاده إلى التمايز عن كل مطلق، وإلى النسبية والمادية والعدمية والنفعية. وبعد ذلك لا يعود من الصعب ملاحظة كل ما ينبثق عن ذلك من ظواهر غير مُرضية فيطرح السؤال عن مظاهر تلك الحياة الغربية. وهكذا يحدث انزياح صامت لا ضجيج فيه لمناقشة المسألة من المستوى المعرفي إلى مستوى الظواهر التاريخية، فيدور الحديث مثلا حول طبيعة التنمية وأنماط الإنتاج والاستهلاك، أو زيادة متوسط دخل الفرد، إلخ.

أنت هنا إزاء نفور أناوي من فرض قيم أناوية أخرى عليها، هذا هو ملخص الموقف، وليس نقد المضمون الأناوي الآخر من منطلق لاأناوي أصلا كحلٍ إنساني. لكن نسبية المواقف الأناوية هذه، تجعل ما تختاره أنت هو ما أنسب لك والسلام، لأنك تتخذ تفضيلك الأناوي الناشئ عن تشكلك الثقافي معيارا للحكم. فالاختيارات تبدو تحكمية بصورة لا مفر منها. وما دام الأمر كذلك فلتكن رؤيتي التحكمية هي الأفضل لا رؤية الآخر. لكن ما محتوى هذ الأفضلية من الحقيقة؟ ما محتوى الموقفين كليهما من الحقيقة؟ أو ما مدى تجردهما كليهما منها؟

هذا الموقف قد يبدو مبررا من زاوية تدعيم بناء الأنا الفردية. وليس هناك بالطبع ما يدعوني لأن أَخضع لغيبيات أنا أخرى على حساب غيبياتي أنا. بالعكس، لعل في هذا الموقف تعبيرا عن قدر من نضج الأنا واستكمالها لركائز نموها وتخلصها من الاغتراب إزاء تفضيلات الأناوات الأخرى. لكن نضج النفس لا يتعلق فقط ،كما يعرف كل دارس لعلم النفس، بنمو الأنا إزاء الأناوات الأخرى، بل يتعلق أيضا بإدماج مضمون اللاشعور في حيز الوعي، أو بإدماج الظل في حيز الوعي، كما يمكن أن يقول يونج. وإدماج هذا الظل يعني هنا لا رفض غيبيات الآخر فحسب، بل إخضاع الغيبيات الذاتية للنظر النقدي أيضا. وهذا جانب مفتقد تماما هنا. ويغيب هنا أيضا التساؤل عما إذا كان هناك أي معيار موضوعي أستطيع أن أحكم به على المواقف الأناوية المختلفة؟ هذه كلها أسئلة غائبة تماما هنا.

هو دفاع عن استقلالية منظور أناوي إزاء منظور أناوي آخر، هذا هو الأساس الذي يستند إليه في اكتساب مشروعيه دعواه، لا عن تجاوز الأناوية أصلا. هو ينظر من زاوية معينة ليبرز نسبية زاوية أخرى مقابلة، لكن يظل الأمر زاوية في مقابل زاوية أخرى، لا نظرة معرفية شاملة. نحن هنا أمام تمايز أنا إزاء أخرى، لا إزاء تمايز معرفي من منطلق إنساني. وهو موقف مفهوم، ما دمت لم تقف على مصدر كل هذا الخلل الأناوي، وهو الانعزال عن المطلق الوجودي.

وعدم مواجهة جانب الظل لدى الأنا ليس مجرد نقص كمي في الرؤية. بل هو قصور نوعي في تناول أسئلة الوجود الكفيلة بأن تحل مأزق الأنا التي تقاوم السيطرة، وكذلك مأزق الأنا التي تحاول فرض السيطرة، لأنهما كوجهي عملة واحدة، يتجليان بأنواع لا حصر لها على كل المستويات وداخل كل المجتمعات وفي كل العصور. ولذا فإن الحل الإنساني حقا يظل ممتنعا.

''كان سبب الفشل في الميدانين [النهضة الاقتصادية والتنوير] واحدا ... وهو أننا كنا نحاول تحقيق النهضة الاقتصادية والتنوير في ظل تبعية صارخة للغرب، في ظل الاحتلال العسكري تارة، ثم في ظل التبعية الاقتصادية والسياسية بعد انتهاء الاحتلال. فلم يَسمح لنا الغرب طوال المائة والخمسين عاما الماضية، إلا بتلك التنمية المشوهة والعرجاء. كما أحس معظم مفكرينا بالتخاذل أمام قوة الغرب، فعجزوا عن الاهتداء إلى نموذج سوي للتنوير ...''

''كيف يمكن تصور المخرج مما نحن فيه دون أن نحصل ابتداء على التحرر من التبعية السياسية والفكرية، كشرط من شروط التحرر في الدنيا والدين على السواء؟''

هل المخرج ''مما نحن فيه'' هو حقا ''التحرر من التبعية السياسية والفكرية'' إزاء الغرب؟ ربما كانت هذه هي حدود التحرر إن حصرتها ضمن المنظور الأناوي، الذي تحدثنا عنه سابقا، تبعية أنا إزاء أنا أخرى. لكن المخرج ''مما نحن فيه'' يرتبط بالمخرج مما الغرب فيه أيضا وهو التحرر من الاغتراب الوجودي، من

التوهم الوجودي الأساسي: إما تصور المطلق كمفهوم ذهني وتصديقه اعتقاديا، وإما إنكاره لامتناعه على الذهن والاهتداء بمطلق مادي. المأزق قائم في كل من الشرق والغرب، إن جاز لنا استخدام مثل هذه الأوصاف. فلدينا تمايز منقوص (بين العقل والاعتقاد) هنا، يواجه تمايزا شاردا هناك. والتبعية قائمة هنا وهناك إزاء نمط التشغيل الوحيد المتاح في هذه الحالة، وهو نمط تأكيد الأنا، تأكيد كل أنا لنفسها، في بيئة صراعية اغترابية لا يحل مأزقها تقدم مادي ولا سيطرة ثقافية.

إن المخرج ''مما نحن فيه'' ومما الغرب فيه هو الخروج من التبعية هنا وهناك لنمط تأكيد الأنا. من التوهم الوجودي الأساسي إلى فضاء العرفان.

وإذا كان العرفان هو الموقف الباطني من الوجود على الصعيد الفردي، فإن الموقف الخارجي من الوجود على الصعيد الجماعي هو الكلانية. وعندما تصبح الكلانية هي الموقف الطبيعي من العالم والآخرين ينقلب الدافع الإنساني الحالي للفعل من النقيض إلى النقيض. لا على أساس طوباوي نظري، بل على أساس تجريبي قائم على الثورة الوحيدة الممكنة: ثورة الخروج من الوهم الوجودي، الخروج إلى النور.

• • •

أُتهم التنويريون بأنهم يدعون إلى أمرٍ – العلمانية – هو وليد الحضارة الغربية فحسب، في تقليد ''هو في حقيقته مسخ لشخصية الأمة وعبث بتراثها، وتضحية بلا مقابل بأغلى وأعز ما فيها''. وكان هذا الاتهام موجها لا من التيار المقاوم للتغريب، كما رأينا، فحسب، بل كان موجها أساسا من جانب تيار الإسلام السياسي.

ويتذكر ''راجي'' أن فؤاد زكريا قد نشر، ردا على ذلك الاتهام، بحثا هاما عنوانه ''العلمانية ضرورة حضارية''[١٠٤] يفند فيه أهم الحجج التي أثيرت ضد ''ضرورة'' العلمانية.

(١٠٤) انظر ''الصحوة الإسلامية في ميزان العقل''، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة باريس، ١٩٨٩.

تصفح ''راجي'' البحث فوجد أن فؤاد زكريا يبدأ أولا بإيراد حجة من يدعون أنها ضرورة أوروبية فحسب لأنهم ينظرون إلى العلمانية على أنها: ''جزء لا يتجزأ من التاريخ الأوروبي، يرتبط ارتباطا عضويا بالظروف الخاصة التي مرت بمجتمع معين، ومن ثم فمن الخطأ الفادح اقتلاعها من تربتها الأصلية وزرعها في تربة أخرى لم تكن في أي وقت مهيأة لاستقبالها، أو مضطرة إلى الأخذ بها ... فالإسلام لم يعرف هيئة توازي الهيئة الكنسية الرسمية ... ولم يعرف اضطهادا للعلماء، ولم يشهد محاولات لعرقلة البحث العلمي. ومن ثم فإن الأسباب التي جعلت العلمانية مرحلة ضرورية في التاريخ الأوروبي لا وجود لها في التاريخ الإسلامي السابق أو المعاصر''.

ويرد فؤاد زكريا على تلك الحجة فيقول: ''ربما لم يعرف الإسلام مؤسسة دينية مماثلة للمؤسسة البابوية الكاثوليكية ... ولكنه كان ولا يزال يضم سلطة دينية قوية ... وطوال التاريخ الإسلامي كانت هذه السلطة الدينية قائمة ... إن الكتاب المعاصرين الناقدين للعلمانية لا يملون من تأكيد التمييز بين وضع المسيحية في العالم الغربي، الذي كان منقسما إلى سلطة زمنية وسلطة روحية، ووضع الإسلام الذي لا يعرف وضعا كهذا والذي يوحد بين ما هو زمني (أي الدنيا) وما هو روحي (أي الدين). ولكن الأمر الذي يغفله هؤلاء هو أن كاثوليكية العصور الوسطى في أوروبا كانت بدورها شاملة للزمني والروحي ... بل إن اسم الكاثوليكية، لغويا، يعبر عن معنى الشمول الذي لا يخرج عن نطاقه شيء ... [و] كلمة المسيح "اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، التي يستشهد بها كثير من خصوم العلمانية المعاصرين للتدليل على أن المسيحية كانت تؤكد ثنائية الدنيا والدين، ولم تكن تسعى إلى تنظيم شؤون الدنيا ... هذه الكلمة لم تكن تفسر على هذا النحو في العصور الوسطى الأوروبية، ولم يكن المقصود منها على الإطلاق أن تتخلى الكنيسة عن دعوتها إلى الهيمنة الشاملة للدين. ولم تتمكن أوروبا من تحرير نفسها من هذه الهيمنة إلا بعد ذلك النضال المرير الذي خاضه مفكروها وعلماؤها وبعض رجال الدين فيها طوال

فترة لا تقل عن قرنين من الزمان ... ومن ثم فإن أحد الأسباب التي بررت ظهور العلمانية في أوروبا يمكن أن ينطبق بدوره على الأوضاع السائدة في العالم الإسلامي ...

''لعل أشهر الحجج التي يستند إليها خصوم العلمانية ... هي ... أن المؤسسة الدينية [في أوروبا] أثبتت ... عداوتها السافرة للعلم الحديث ... ومن ثم فإن المجتمع الأوروبي، الذي خاض تجربة رائدة شديدة الخصوصية في ميدان الكشف العلمي ... كان لزاما عليه أن يعمل على إفساح المجال أمام التقدم العلمي الحديث عن طريق الحد من سلطة الكنيسة وتأكيد مبدأ العلمانية ... هذه الحجة لا تكتسب قيمتها إلا إذا أضيف إليها وجهها الآخر، وهو أن الحضارة الإسلامية لم تشهد اضطهادا للعلم على أيدي رجال الدين، وأن العلاقة بين العلم والدين فيها كانت علاقة تسامح وتفاهم متبادل، ومن ثم فإن الأسباب التي دعت إلى ظهور العلمانية في أوروبا لا وجود لها في عالم الإسلام ...

''فماذا يقول هؤلاء عن المحن التي ألمت بالمعتزلة، وابن رشد، والسهروردي، والحلاج، على سبيل المثال؟ ألم يكن رجال الدين، بصورة أو بأخرى، وراء الاضطهاد الذي حل بهؤلاء المفكرين؟ ...

''قد يقال ... إن الأمور قد اختلفت في العالم الإسلامي الحديث. ولكن ماذا نقول عن الاضطهاد الذي ألحقه رجال الدين، أو مؤسسة الأزهر، بطه حسين، وعلي عبد الرازق، ومحمد أحمد خلف الله، وكثير غيرهم من الباحثين والمفكرين؟ أليس هذا دليلا على أن الصدام بين المفكر والعالم وبين السلطة الدينية ما زال على أشده في المجتمع الإسلامي في صميم العصر الحديث؟''

ويتذكر ''راجي'' أن العلمانيين المصريين عامة، مع تركيزهم على ''فصل الدين عن الدولة'' لإبعاد احتكار السلطة باسم تفسير للدين تتسلط به فئة ما على المجتمع، لم يتناولوا إلا لماما المجتمع الغربي الحديث إلا بصورة شبه تمجيدية باستثناء ما يتعلق ربما بسياساته الخارجية الاستعمارية، لكن رئي أن ذلك تعبير عن سياسة طبقة متسلطة على القطاع الأكبر من هذا المجتمع.

أما ''طبيعة'' ذلك المجتمع ذاته ودوافعه ورؤيته للعالم فكانت تكاد تكون غائبة تماما عن كتاباتهم. وهكذا ظلت ظواهر مثل انتشار العدمية والنفعية والمادية تثير قلق التيار الديني الذي رأى الحل في الاعتصام برؤيته الاعتقادية التقليدية، وتثير قلق التيار المقاوم للتغريب الذي أخذ يحلل وينقد المجتمع الغربي ذاته.

• • •

في هذه الأجواء يُصدر عبد الوهاب المسيري موسوعته ''العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة''[١٠٥] التي يكرسها لبحث هذه الظاهرة.

تناول ''راجي'' الكتاب من مكتبته وأخذ يتصفحه، واكتشف أنه كان قد اقتبس منه بعض الاستشهادات التي تلخص أفكاره الرئيسية بترتيب منطقي. قرأ ''راجي'' تلك المقتطفات، ثم قام إلى الكومبيوتر وفتحه وبدأ يكتب:

''عزيزي ''محب'' أرسل إليك في الوثيقة المرفقة بهذه الرسالة تلخيصا موجزا – لكنه ليس مخلا فيما أرجو – للرؤية الأساسية لكتاب عبد الوهاب المسيري ''العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة''.

''لا أشك في أنك تعرف أني أتطلع لمعرفة رأيك فيها ...''.

فتح ''محب'' الوثيقة، ووضع بجانبه قلما وورقة سيدون عليها ما يعن له من ملاحظات، وأخذ يقرأ:

يقول المسيري إن: ''مصطلح العلمانية ... يشير ... إلى متصل من المدلولات في أقصى أطرافه ما نسميه "العلمانية الجزئية"، وفي الطرف الآخر ما نسميه "العلمانية الشاملة". وتتمازج المدلولات فيما بينهما ... العلمانية الجزئية: رؤية جزئية للواقع لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثم لا تتسم بالشمول. وتذهب ... إلى ضرورة فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وهو ما يُعَبَّر عنه

(١٠٥) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة، ط٤، ٢٠١١، المجلد الثاني، دار الشروق، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٩.

بعبارة "فصل الدين عن الدولة" ... وتَلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة ... ولذا لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية ... [فهي] لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية، أو وجود ماورائيات وميتافيزيقا... [و] لا تسقط ... في الواحدية الطبيعية/المادية، بل تترك للإنسان حيزه الإنساني يتحرك فيه (إن شاء).

أما ''العلمانية الشاملة [فإنها] رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة. وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية، التي ترى أن مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له (فالعلمانية الشاملة وحدة وجود مادية) ... وتتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادي مصدر المعرفة ...). كما تتفرع عنها رؤية أخلاقية (المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق)، وأخرى تاريخية (التاريخ يتبع مسارا واحدا)، ورؤية للإنسان (... جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة ... غير قادر على ... الاختيار الأخلاقي الحر) ... ليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت، أو هذه القيمة أو تلك عن الدولة أو عما يسمى "الحياة العامة" ... وإنما تعني فصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية (المتجاوزة لقوانين الحركة والحواس) عن العالم، عن كل من الإنسان ... والطبيعة ونزع القداسة عنهما، بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لها، يوظفها الإنسان الأقوى لصالحه. ومن هنا، نذهب إلى أن العلمانية الشاملة هي الإمبريالية ...

''"وحدة الوجود" تعني القول بأن مركز العالم (المبدأ الواحد) حال وكامن فيه، وهو يتبدى في صيغتين مختلفتين ظاهرا، بينما هما في واقع الأمر صيغة واحدة – رغم اختلاف التسميات التي تطلق على كل منهما.

(أ) في المنظومات الحلولية الكمونية الروحية (وحدة الوجود الروحية)، يسمى المبدأ الواحد "الإله"، ولكنه إله يحل في مخلوقاته ويمتزج ثم يتوحد معها ويذوب فيها تماما، بحيث لا يصير

له وجود دونها ولا يصير لها وجود دونه ... فهو إله اسما، ولكنه هو الطبيعة/المادة فعلا. وقد طور هيجل هذه الصياغة فتحدث عن "الروح المطلق" أو "روح التاريخ" فهو يبدو وكأنه يتحدث عن أمور روحية مثالية، ولكنه في واقع الأمر يتحدث عن عناصر مادية محسوسة.

(ب) في المنظومات الحلولية الكمونية المادية (وحدة الوجود المادية)، يتم الاستغناء تماما عن أية لغة روحية أو مثالية، ويسمى المبدأ الواحد "قوانين الطبيعة" أو "القوانين العلمية" أو "القوانين المادية" أو "قانون الحركة (ولذا فنحن نسميها "حلولية بدون إله"). ويكون هذا القانون قانونا شاملا يمكن تفسير كل الظواهر – ومن بينها الظاهرة الإنسانية – من خلاله.

''ورغم الاختلاف الظاهر بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية فإن بنيتهما واحدة، إذ تتسمان بالواحدية وبمحو الثنائيات المقدرة على التجاوز. ونحن نذهب إلى أن وحدة الوجود المادية هي ذاتها العلمانية الشاملة ...

''والفرق بين ما نسميه "العلمانية الجزئية" وما نسميه "العلمانية الشاملة" هو ... الفرق بين مراحل تاريخية لنموذج واحد فالعلمانية ... تظهر من خلال حلقات متتابعة [على هيئة] متتالية نماذجية ... في المراحل الأولى من هذه المتتالية تسود العلمانية الجزئية، حينما يكون مجالها مقصورا على المجالين الاقتصادي والسياسي، وحين تكون هناك بقايا مطلقات مسيحية وإنسانية، وحين تتسم الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة بالضعف والعجز عن اقتحام (أو استعمار) كل مجالات الحياة ... ولكن في المراحل الأخيرة، ومع تزايد قوة الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة، وتمكنها من الوصول إلى الفرد وإحكام القبضة عليه من الداخل والخارج، ومع اتساع مجال عمليات العلمنة وضمور المطلقات واختفائها، وتهميش الإنسان، وسيادة النسبية الأخلاقية، ثم النسبية المعرفية ... تظهر العلمانية الشاملة ...

''"التوحيد" هو الإيمان بأن المبدأ الواحد ... هو "الإله"، خالق الطبيعة والتاريخ [؟]، وهو الذي يحركهم ويزودهم بالغاية ويضفي المعنى على الوجود. ولكنه مع هذا مفارق لمخلوقاته جميعا. لا يحل في أي منها،

ولا يتوحد معها. وهو ما يعني أن النظم التوحيدية تولد ثنائية أساسية، تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق، التي يتردد صداها في ثنائية الإنسان والطبيعة في كل الثنائيات الأخرى في الكون. وبذلك لا تسقط العقائد التوحيدية في الواحدية ...

''وهناك من يطرح سؤالا شديد الأهمية والخطورة وهو: هل الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة مسألة حتمية؟ وهل مثل هذا الانتقال أمر "ممكن ومتيسر" في عالمنا العربي الإسلامي، بميراثنا الديني والأخلاقي الطويل والعميق؟ وهل هو أمر مرغوب فيه؟ ...

''الإنسان الفرد لا يتبنى – بالضرورة – النموذج السائد في مجتمعه بقضه وقضيضه. فمعظم البشر يعيشون حياتهم مستخدمين أكثر من نموذج وأكثر من مرجعية، بعضها قد يكون متناقضا تماما مع البعض الآخر (والبشر قادرون دائما على التعايش مع التناقض!) ... [لكن] بعض الأفراد يتبنون نماذج علمانية شاملة، ويستخدمون مع ذلك ديباجات جزئية عن وعي وبدهاء مقصود، لأن الناس ينفرون بفطرتهم الإنسانية من العلمانية الشاملة بسبب وحشيتها وعدميتها ...

''ويذهب كثير من الباحثين إلى أن المشروع التحديثي ... في إطار العقلانية الشاملة مشروع غربي بالدرجة الأولى. ومن ثم، يرون أن على من يريد التحديث استيراد النماذج الغربية. كما أن هناك – على العكس من ذلك – من يذهب إلى القول بأن [ذلك] المشروع ... إذا كان غربيا، فنحن ... "بروحانياتنا وإسلامنا" محصنون ... ضده ... [هذا] النموذج التفسيري الكامن في كلتا الرؤيتين ... يرى أن المعرفة كلها مكتسبة (أو مستوردة) من الخارج، وأن المعرفة الحديثة على وجه الخصوص مكتسبة من الغرب، وينكر أن بعض جوانب المعرفة الأساسية (حديثا وقديما) تولد داخل عقل الإنسان ...

''ولا يمكن إنكار أن للنموذج التحديثي العقلاني المادي العلماني الشامل جذورا غربية واضحة ... وأنه انتقل من العالم الغربي إلى بقية العالم، بل اكتسحه اكتساحا، لأسباب خاصة بالحضارة الغربية (...

الامبريالية ... غياب القوى الأخرى المضادة ...). ولكن نرى أن أحد أهم أسباب نجاحه على المستوى العالمي هو أن جذوره كامنة في النفس البشرية نفسها. وأنه تعبير عن نمط متكرر ونزوع إنساني كوني، وهو النزوع الجنيني ورغبة الجزء في الذوبان في الكل والإنسان في الطبيعة/المادة والعودة إلى الرحم (الكوني). ويجب أن ندرك العلمانية في إطارها هذا فهي ليست مقصورة على الزمان والمكان الغربيين ...

[ما هو إذن هذا النزوع الجنيني؟] ''"النزعة الجنينية (أو الرَحِمية)" مصطلح قمنا بصياغته لنصف نزعة نتصور أنها أصلية كامنة في النفس البشرية، وهي نزعة نحو رفض كل الحدود وإزالة المسافة التي تفصل بين الإنسان وما حوله، حتى يصبح كائنا لا حدود له ... حيث يتحد الدال بالمدلول، والشكل بالمضمون، والصورة بالفكرة، والمقدس بالمدنس، وتذوب الجواهر الفردية في جوهر كوني واحد ... فالحالة الجنينية هي الواحدية بامتياز ...

''[وهذه] "الواحدية الكونية" هي الرؤية القائلة بأن مركز الكون كامن فيه، وأن الإله والإنسان والطبيعة يشكلون وحدة عضوية واحدة، وأن ثمة جوهرا واحدا في الكون رغم كل التنوع الظاهر، وأن الإنسان والإله جزء من دورات الطبيعة والكون لا يتجاوزانها. وهذه الرؤية تشكل الإطار المعرفي الشامل للديانات الوثنية القديمة ... "الواحدية المادية" هي ذاتها الواحدية الكونية. فهي توحد الإنسان بالكون مع استبعاد الإله تماما. وهذه الرؤية تشكل الإطار المعرفي لكل الأيديولوجيات العلمانية الشاملة الحديثة. وهي لا تختلف في أساسياتها عن الواحدية الكونية القديمة، فكلاهما يرى أن ثمة جوهرا واحدا في الكون ينفي وجود الحيز الإنساني والثنائية الناجمة عن وجوده ...

''وعالم الواحدية المادية يستبعد من منظوماته المعرفية والأخلاقية أي عنصر من عناصر التجاوز (الإله – القيم الإنسانية والأخلاقية المطلقة – الغائيات المتجاوزة لحركة المادة)، وينظر للعالم من خلال قانون طبيعي مادي واحد ... ومن ثم فالرؤية الواحدية المادية توحد بين الإنسان والطبيعة، وتستبعد المقدسات والغائيات (الإلهية والإنسانية) كافة ...

’’في هذا الإطار تصبح المعرفة مسألة تستند إلى الحواس وحسب، ويصبح العالم الطبيعي هو المصدر الوحيد أو الأساسي للمنظومات المعرفية والأخلاقية، وتُرَد الأخلاق إلى الاعتبارات المادية (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية)، وتنفصل الحقائق المادية تماما عن القيمة، وتصبح الحقائق المادية ... المتغيرة هي وحدها المرجعية المعرفية والأخلاقية المقبولة، وتصبح سائر الأمور (المعرفية والأخلاقية) نسبية، صالحة للتوظيف والاستخدام ...

’’"التجاوز والتعالي" هو أن يتعالى الشيء ويرقى حتى يجاوز كل حد معلوم أو مقام معروف، إلى أن يصل إلى قمة التجاوز، فيصبح منزها عن الزمان والمكان وعالم الطبيعة/المادة، ويصبح مطلقا متجاوزا للنسبي. والكمون والحلول عكس التجاوز. وفي النظم التوحيدية يوجد المركز خارج عالم الطبيعة/المادة متجاوزا لها، أما في النظم الحلولية فإن المركز يوجد كامنا (حالا) فيها، لا يمكنه تجاوزها ...

’’"الثنائية" مصطلح يقابل "الواحدية" وهي الإيمان بوجود أكثر من مبدأ وأكثر من جوهر في العالم. وفي إطار المرجعية الكامنة والحلولية الكمونية، فإن مركز الكون يكون كامنا فيه ... وتختفي الثنائية المبدئية، ثنائية المتجاوز المتعالي والحال الكامن، وتختفي معها كل الثنائيات الأخرى لنصل إلى عالم الواحدية المادية والكمون الكامل ... مذهب الحلول أو الكمون ... ينكر إمكانية التجاوز ...

’’نذهب إلى أن الإنسان تتنازعه نزعتان كامنتان فيه: النزعة الجنينية نحو إزالة الحدود والحيز الإنساني والهوية الإنسانية والذات المتعينة، ومحو الذاكرة التاريخية، والذوبان في الطبيعة/المادة، والهرب من المسئولية الأخلاقية، والمقدرة على التجاوز .. من ناحية. ومن ناحية أخرى، النزعة الربانية نحو تجاوز الطبيعة/المادة وتقبل الحدود والمسئولية وعبء الوعي، وتأكيد الهوية الإنسانية وتركيبتها. والنزعة الربانية هي تعبير عن أنه يوجد داخل الإنسان عنصر غير مادي غير طبيعي لا يمكن رده إلى الطبيعة/المادة، نسميه "القبس الإلهي"، وهو ذلك النور الذي يبثه الإله الواحد المتجاوز في صدور الناس (بل في الكون بأسره)، فيمنحه تركيبته اللامتناهية، ويولد في الإنسان العقل الذي يدرك من خلاله أنه ليس إلها، وأنه ليس الكل، وأنه

مكلف بحمل الأمانة، وأن عليه أعباء أخلاقية وإنسانية تشكل حدودا وإطارا له. ولكن هذه الحدود هي نفسها التي تميزه، فهي تفصله عن كل من الإله والكائنات الطبيعية، وتميزه عن هذه الكائنات بعقله ووعيه والمسئولية المنوطة به. فكأن الحدود هي حيزه الإنساني الذي يمكن له أن يحقق فيه إمكانياته أو يجهضها. وهو الحيز الذي يتحول فيه الإنسان إلى كائن اجتماعي قادر على أن يرجئ رغباته، ويعلي غرائزه، ولا يطلق لشهواته العنان حتى يمكنه أن يعيش مع الآخرين ويتواصل معهم، وأن ينتج أشكالا حضارية إنسانية تتجاوز عالم الطبيعة/المادية وعالم المثيرات والاستجابات العصبية والجسدية المباشرة ...

''والإنسان الرباني – ثمرة النزعة الربانية – يقف على طرف النقيض من الإنسان الطبيعي/المادي – ثمرة النزعة الجنينية – فهو له هوية محددة يكتسبها من خلال الحدود المفروضة عليه، ولكنه لا يتمركز حول ذاته، وفي إطار المرجعية المتجاوزة يمكنه تأكيد إنسانيته لا بالعودة إلى ذاته الضيقة (الطبيعية) والرغبة في التحكم في الكون، وإنما بالإشارة إلى النقطة المرجعية المتجاوزة. وهو أيضا لا يفقد ذاته ولا يتمركز حول الموضوع (الطبيعة/المادة)، أي أنه لا يتأرجح بين الواحدية والثنائية الصلبة، ولا بين الصلابة والسيولة. فوجود المركز المتجاوز ضمان لأن يحتفظ بهويته وذاته، ولئلا يغوص في حمأة المادة أو يذعن لقوانينها وحتمياتها ...

''يلاحظ أن المبدأ الواحد ومركز الكون يحل في بداية الأمر في كل من الإنسان والطبيعة بدرجة متساوية. وتنتج عن هذا الحل المزدوج ... ثنائية الإنسان في مقابل الطبيعة/المادة ... ولكن في غياب أية معايير متجاوزة للإنسان ... يكتشف الإنسان أن الطبيعة (المادة) ... تقف ... متمركزة حول نفسها، أي أنها تصبح مرجعية ذاتها، مكتفية بذاتها لا تشير إلا إلى نفسها، لا تكترث بالإنسان ... من الطبيعي بعد ذلك أن يحدث صراع بين المركزين (الإنسان والطبيعة)، ومن ثم ... تنحل الثنائية ... إلى واحدية مادية ... يتحقق الإنسان من أن ذاته طبيعية/مادية، وأن قوانين العقل (الذي يميزه عن بقية الكائنات) هي نفسها قوانين الطبيعة/المادة، وأنه باستبعاد الماوراء ... تصبح الطبيعة/المادة وقوانينها هي المصدر الوحيد

لمعاييره ومنظوماته المعرفية والأخلاقية والجماعية ... ولذا فإن تمركز الإنسان حول ذاته الطبيعية يؤدي إلى التمركز حول الموضوع الطبيعي، أي قوانين الطبيعة/المادة ... فتزول الثنائية ... وتسود الواحدية ... ومن ثم، ينفصل [الإنسان] عن أية معيارية أو غائية خارجة عنه (سواء أكانت دينية أم أخلاقية أم إنسانية) ويتحرر منها ... وتنتقل هذه العملية من مجالات الحياة العامة إلى حياة الإنسان الخاصة (الأسرة – أوقات الفراغ)، ومن خارجه (السوق – المصنع) إلى داخل ذاته أيضا (أحلامه – مثالياته) ... يتم النظر إليه منعزلا عن كلتيه الإنسانية ... فهو إنسان اقتصادي خاضع للحركيات الاقتصادية، أو إنسان جسماني خاضع لقوانين الغريزة، لا يسأل أسئلة كلية نهائية، وإن جال في صدره شيء منها فإنه يجيب عنها إجابات مادية ... يصبح الإنسان .... خاضعا لكيانات مركبة أكبر منه ... هذه الكيانات المجردة (السوق – التاريخ – الجسد – الدولة) عادة ما تكتسب أبعادا مادية ... يمكن تسمية هذه الكيانات المجردة "المطلق العلماني"، وهي كيانات تهيمن على الإنسان تماما ... يصبح مجرد عناصر موضوعية ... غير شخصية، متماثلة إلى حد كبير، فيسهل التعامل معها ... ودراستها والتحكم فيها وإخضاعها لنماذج تحليلية ... وقواعد إجرائية ذات طابع مادي كمي عام (وهذا هو الترشيد المادي للحياة) ... يمكن القول بأن العلمنة هي "الترشيد المادي"، أي إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة/المادة، بالشكل الذي يحقق التقدم المادي (وحسب)، مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية ... في مختلف مجالات الحياة، بحيث يصبح كل مجال خاضعا للقوانين (المادية) الكامنة فيه، حتى يتحول الواقع إلى مادة استعمالية، ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفي أحادي البعد ... تتصاعد عمليات الترشيد المادي، ويتم تطبيقها على مستوى العالم بدرجات متزايدة ... وهو ما يؤدي إلى تزايد تساقط الحدود والخصوصية، ويصبح العالم كله مادة استعمالية ... وبذلك يتم تفكيك الإنسان تماما، ورده إلى الطبيعة/المادة ...''

انتهى ''محب'' من قراءته التي كان يقطعها بتدوين ملاحظات سريعة على ورقة بجانبه، ثم شرع يرد على ''راجي''.

''عزيزي ''راجي'':

تثير الاستشهادات المقتطفة من كتاب المسيري خواطر جمة. لكني سأكتفي في هذه الرسالة بملاحظات أساسية أولية، معولا على ما ناقشناه في حواراتنا السابقة. ومن المؤكد أننا نستطيع أن نتناولها بمزيد من التفصيل في لقاءاتنا المقبلة، إن استشعرنا حاجة لذلك:

١ – في حدود ما فهمت، يساوي المسيري أولا بين وحدة الوجود المادية ووحدة الوجود الروحية، لأنهما ترفضان كلتاهما التجاوز والتعالي؛ ويساوي ثانيا بين وحدة الوجود بنوعيها هذين وبين الواحدية المادية. وأنت تعرف أننا درجنا في مناقشاتنا على ألا نُعنى كثيرا بأي اعتبارات نظرية لا أساس تجريبيا لها، إذ نصبح عندئذ بصدد بحث مقولات ذهنية تساق هكذا على علاتها دون أي أساس وقائعي لها. وأتصور أن فكرة مدى تماثل أو تعارض وحدة الوجود المادية والروحية مسألة نظرية لا تتعلق بوقائع تجريبية ولذا سأستأذنك في تنحيتها جانبا، ولو مؤقتا.

٢ – لكن الأمر المهم في هذا المقام هو تسوية المسيري بين وحدة الوجود المادية وبين الواحدية المادية. وأتصور، من زاوية تجريبية، أن هناك فرقا بين الاثنتين، حتى وإن اتفقت النظرتان في تفسير الظواهر كافة بردها إلى مبدأ مادي واحد نهائي. فوحدة الوجود المادية يُفترض أن تقوم على شعور من يؤمن بها بوحدته مع الوجود كله وبانتمائه لكلٍ مادي، لا بمجرد تفسيره كل الأمور بمبدأ مادي، كما هو الحال مع الواحدية المادية. لكنك إن نظرت إلى المتمسكين بالموقف العقلي المادي لرأيت أنهم حتى مع تفسيرهم الوجود على أنه قائم على جوهر واحد – هو المادة – يُرَد إليه كل شيء ويُفَسر من خلاله كل شيء، فإن ذلك لا يقترن لديهم بتلك الوحدة الشعورية مع الوجود، بما يُبرر اعتبار الرؤية السائدة في ''العلمانية

الشاملة'' وحدة وجود مادية. الأصدق – أي الأكثر انطباقا على للمشاهدات التجريبية والأكثر تعبيرا عنها – هو وصف تلك الرؤية بأنها واحدية مادية لا وحدة وجود مادية. فالواقعة التجريبية الشعورية الأولى تتمثل تحديدا، رغم تفسير كل شيء برده إلى جوهر واحد هو المادة، في الانفصال الجوهري القائم داخل نفس الإنسان الواقعي وشعوره وتفكيره بينه وبين العالم، فهو ينظر إلى نفسه ككيان قائم بذاته إزاء الوجود الخارجي. ولذا فإن تجربته الشعورية الأولى هي النقصان الوجودي، لا الوحدة الوجودية.

٢ – ثم تساق هنا فكرة ''الإله'' و ''الخالق''، لا من حيث إنها واقعة ذهنية اجتماعية تُبحث، بل باعتبارها حقيقة معرفية تطرح كحقيقة اعتقادية دون تدليل بوصفها من البديهيات التي لا تحتاج إلى تعليل. ثم يبني الكاتب عليها فكرة ذهنية ثانية تقوم على الانفصال بين ذلك ''الخالق'' والعالم في ثنائية أولى تتفرع عنها كل الثنائيات الأخرى، في بديهية أخرى. ويرتب الكاتب على ذلك ضمنا أفضلية هذه الثنائية على الواحدية، مع تغافل كل المعضلات اللاهوتية المترتبة على تلك الثنائية الاعتقادية والناشئة عن وجود مصدرين للمشيئة والقدرة، إن أثبتهما معا لتبرير الوعد والوعيد والثواب والعقاب تكون قد ضحيت بالتوحيد، وإن نفيت أحدهما لإنقاذ التوحيد تكون قد ضحيت بالعدل وقوضت الثواب والعقاب والجنة والنار، أي قوضت الأساس اللاهوتي للاعتقاد.

٣ – لكننا إذا واصلنا، من جهة أخرى، استقراء ما تدل عليه ''تجربة الوجود'' الفعلية، لوجدنا أن الواحدية والثنائية لا تتنافيان حتما. فتجربة الوجود تدل على أن الواحدية هي الجوهر النهائي في ذاته وأن الثنائية هي المظهر الخارجي المتحول، كلتاهما قائمتان معا في آن واحد. وعليه يصبح الحلول والتعالي قائمان معا أيضا في آن واحد. ذلك ما تدل عليه ''تجربة'' الوجود بشكل عملي ملموس، لا كمجرد مفهوم ذهني يساق. وهذا هو التعبير عن التوحيد الحقيقي، القائم على مصدر وحيد للمشيئة والقدرة. وعليه، تصبح الواحدية هي واحدية الوعي المتعالي والحال، واحدية الجوهر وثنائية الظاهر. ويصبح إدراك تلك الحقيقة، أو المفارقة، هو باب حل المأزق بين العقل والاعتقاد.

٤ – تسير تجربة الوجود مع الواحدية المادية شوطا فقط من الطريق. نعم، إن إدراك العالم المادي يتم فقط من خلال الحواس والعقل. ذلك هو الشوط الذي قد ''يبدو'' في هذه الحدود مشتركا. ولكن تجربة الوجود تضيف أمرين هامين: أولا أن ذلك العالم ''يبدو'' ماديا في الظاهر فقط، أما جوهره فهو الوعي ذاته. وثانيا، أن الجوهر المتعالي يُدرك بأداة فوق حسية وفوق عقلية (بمعنى أنها تتضمنهما في تركيبة أعلى) هي أداة الحضور الواعي، فالوعي يدرك جوهر ذاته بذاته هو نفسه. وتصبح الحقيقة الأساسية هي الجوهر المتعالي الذي يتجلى كظاهر متغير. وذلك الحل المستمد من تجربة الوجود يتيح لأصحاب الرؤية المادية تجاوز محدودية ما تدل عليه الحواس والعقل؛ ويتيح لأصحاب الرؤية الاعتقادية تجاوز الفراغ المعرفي الذي يملؤه الاعتقاد بمفهوم ذهني عن الخالق. هكذا تحل تجربة الوجود المأزق القائم بين العقل والاعتقاد.

٥ – محاولة رد وحدة الوجود المادية – والواحدية المادية بالتالي – إلى نزوع جنيني كامن في النفس الإنسانية يقوم على رغبة الفرد في التوحد بكل ما حوله، هو مجرد فكرة ذهنية تنفيها الواقعة الشعورية البشرية الأساسية الأولى المتمثلة في الانفصال بين الأنا والعالم. علاوة على أن التجربة التاريخية المتطاولة تبين أن ذلك النزوع – إن وُجِدَ جدلاً – لم ينجح في القضاء على الواقعة الشعورية الأولى وهي الاغتراب والنقصان الوجودي. ربما كانت تلك الفكرة (النزوع الجنيني إلى الارتباط بالكل) رد فعل على إحساس الإنسان الممض بانفصاله عن العالم وعن الآخرين وعما حوله. لكن مكابدة الإنسان الشعورية لهذا الانفصال هو الحقيقة التجريبية الأولى، وليس فكرة النزوع الجنيني، التي قد تظهر أحيانا في تعبير فني أو ديني أو فكري هنا أو هناك، لكنها ليست تجربة شعورية واقعية وأساسية على أي حال. دعك من أن هذا النزوع – حتى لو سلمت بوجوده جدلاً – لم ينجح بأي مقدار في تجسير ذلك الانفصال الوجودي الرهيب بين الإنسان والعالم.

٧ – في مواجهة هذا ''النزوع الجنيني'' إلى التوحد بالكل يقوم – في نظر المسيري – نموذج ''الإنسان الرباني''، أي المؤمن بثنائية الخالق والمخلوق اعتقاديا. ونصل هنا إلى النقطة المعينة التي يحدث عندها،

لدى كل كاتب اعتقادي، تحول فكري صامت نتيجة دافع نفسي، نصل إلى فكرة الاعتقاد المأخوذ كأنه بديهة مسلم بها. وهو أمر لا يقره العقل بداهةً، وإلا لما كانت هناك حاجة إلى الاعتقاد أصلا. والإشكال نابع من عجز العقل عن الوصول إلى المطلق ''الروحي''، إن جاز أن نطلق عليه هذا الاسم، لأنه لا يدرك بعين الحواس ولا بعين العقل. أمام هذا الإشكال، أو هذا العجز، لا يكون أمام العقل إلا تفسير كل شيء تفسيرا ماديا ما دام أنه لا يستطيع أن يرى أمامه إلا المادة، ما دام لا يستطيع أن يُخضع المطلق الروحي للحس والذهن. أنت في الحقيقة أمام حل ''عقلي'' أو ذهني (محدود كما رأينا) لمأزق معرفي، فهل عندك لهذا المأزق حل ''عقلي'' آخر، أم أن كل ما تقترحه هو الاعتقاد وكفى؟

٨ – ولذلك فإن القول بأن وحدة الوجود المادية، والواحدية المادية، تأتي استجابةً لنزوع جنيني ما إلى الارتباط بالكل، ينطوي على مغالطة معرفية. لأن هذه النتيجة، أي الواحدية المادية، تصبح هي الحل العقلي الوحيد المتاح، إن شاء المرء أن يكون مخلصا لما يقوله العقل وحده، دون الحاجة مطلقا لوجود نزوع جنيني أو غيره. وما محاولة الحديث عن النزوع الجنيني والنزوع الرباني، مع تفضيل الثاني ضمنيا دون مناقشة أو تعليل، إلا محاولة لتقبيح الاختيار العقلي وتجميل الاختيار الاعتقادي، وذلك دون تناول مبررات التخلي عن العقل. محاولة الانتصار للاختيار الاعتقادي، الذي لا يمكن بداهة تبريره عقلا وإلا لما كان هناك احتياج إلى الاعتقاد أساسا، فيها إغفال لكون الاختيار العقلي – على ماديته المحتمة والمعيبة – أكثر تقدما من الناحية المعرفية من الموقف الاعتقادي. أكثر تقدما لأنه، رغم قصوره البين، يتضمن قدرا أكبر من الصحة ''المثبتة''، وبالتالي فإنه أكثر تقدما – على الصعيد المعرفي – من الموقف الاعتقادي. قد تكون الرغبة في نفي أفضلية هذا التقدم النسبي للموقف العقلي هي التي ألجأت الكاتب إلى اعتبار أن الأمر كله يعزى إلى نزوعين كامنين في النفس البشرية: نزوع جنيني ونزوع رباني. وهكذا يبدو لوهلة أن الأمر يتعلق بنزوعين متساويين، ثم لا يلبث الكاتب أن يقول كلا، إن النزوع الرباني أرقى من النزوع الجنيني لأنه يرتبط بالمسؤولية الأخلاقية للإنسان، مع التغافل عن الجوهر النفعي لكلا النوعين

من الأخلاق: الأخلاق الاعتقادية والأخلاق المادية. هذا الانتصار للموقف الاعتقادي قائم ببساطة على مغالطة معرفية وعلى تفضيل ذهني ذاتي.

٩ – ويُلاحَظ أن ''الاعتقاد''، الذي يتبناه ''الإنسان الرباني'' يُرَسِّخ، هو الآخر، هذا الانفصال بتأكيده على وجود جوهرين منفصلين ابتداء انفصالا تاما لا سبيل إلى تجاوزه بأي شكل. وهذا الاعتقاد يزعم أيضا أنه يُحَمِّل الإنسان مسؤولية أخلاقية عن أفعاله، مع تجاهل أنها تظل أخلاقا نفعية بدورها في نهاية المطاف. لا الواحدية المادية ولا الثنائية الدينية نجحتا في حل مأزق هذا الانفصال. ما يربط الموقفين أكثر مما يفرقهما، فهما يقومان، إضافة إلى ذلك الانفصال والاغتراب الوجودي، على نمط تأكيد الأنا. والاعتقاد يقوم على ثنائية جوهرين: الله/المطلق – الطبيعة/الإنسان. أما المادية فتقوم على واحدية الجوهر المادي، حيث يصبح الوعي مجرد انعكاس للمادة. هاتان الرؤيتان هما مجرد تفسيرين نظريين يعالجان الموقف من هذا النقصان الوجودي المؤلم، لا رؤيتين نابعتين من تجربة واقعية. إحداهما تعالجه بتعميم الرؤية المادية على كل موقف يمكن أن يتخذ من العالم، دون أن تنجح – إذا احتكمنا لواقع المشاهدة التجريبية – في تجسير الهوة القائمة بين الإنسان والعالم. أما الثانية، فتسلم بهذا الانفصال، وتسعى لتجاوز البؤس الذي يخلقه بخضوع المبدأ المخلوق للمبدأ الخالق، فتصبح نهبا لكل التناقضات اللاهوتية التي مرت علينا، دون أن تنجح هي الأخرى في تجسير هوة ذلك الانفصال نفسه، ولا ما يقترن به بالتالي من شقاء وصراع.

١٠ – فالمسألة تعود دوما إلى أن المآل المادي للغرب هو نتيجة مأزق معرفي قاد حتما – في غياب العرفان – إلى مسار ثقافي مخصوص: هو الرؤية المادية، النفعية والعدمية والعبثية. لا مجال لإدانة هذا الموقف باللجوء إلى الاعتقاد، الذي هو بالقياس إليها – أي بالقياس إلى الرؤية المادية، على كل مآسيها وكوارثها ونكباتها – خطوة إلى الوراء لأنه، في غياب العرفان أيضا، يتضمن قدرا أقل من الحقيقة المثبتة. ومرة أخرى، يتضح أن ما تدل عليه ''تجربة الوجود''، التي تدلك على المطلق العياني التجريبي بأداة فوق

عقلية هي الحضور الواعي، هو ما يتيح لنا حل تلك الإشكالات الحل المتسق معرفيا، والمنسجم مع المشاهدات التجريبية الواقعية، والمختبرة صلاحيته لحل الاغتراب الوجودي على الصعيد الشعوري. المسيري يصور الأمر على أنه أمر نزوعين في نفس الإنسان لا على أنه الحلان المتاحان لمأزق معرفي: المأزق بين العقل والاعتقاد. فلا حل للمأزق بين الاعتقاد والعقل إلا في مستوى معرفي أرقى هو العرفان.

١١ – وإن استأنفنا تأمل ما تدل عليه ''تجربة'' الوجود، لرأينا – إن جاز التعبير – أن الله يتجلى كثلاث حقائق: فهناك أولا الجانب المتعالي والمفارق والمتجاوز، وثانيا الجانب الكامن والحال والظاهر، وثالثا الجانب الذي يخص علاقة الجانب الظاهر بالجانب المتعالي (أو ثنائية الإنسان والله) الذي يفسر مثلا التجارب التصوفية في الأديان المختلفة. وبالتالي فإن المفارقة الكبرى هي أن تجربة الوجود تحقق الوحدة بين ما يشير إليه النزوع الجنيني والنزوع الرباني كليهما، حتى وإن كانت لا تقر هذين المفهومين لافتقارهما إلى أساس تجريبي ولكونهما مجرد مفهومين يساقان لتبرير موقف فكري مسبق. لكن تجربة الوجود تحقق ما يصبوان إليه، لا استجابة لدافع نفسي أو احتياج داخلي، بل لأن هذا هو ما تشير إليه وقائع ''التجربة''. وما يصبوان إليه هو وحدة الكل مع الجزء، دون أن يلغي ذلك علاقة الظاهر النسبي بالمتعالي المطلق.

١٢ – ثم لاحظ أمرا آخر في منتهى الأهمية: أن كل هذا التشريح النقدي للعلمانية، الذي يبرر إصدار موسوعة ضخمة عنها، لا يقترن بذرة نقد للموقف الاعتقادي ومثالبه، بما يوحي بأنك أمام رؤية أناوية تواجه رؤية أناوية أخرى تقاومها وتحاول الانتصار لدوافعها الأناوية الخاصة. وهو أمر مفهوم في حدود عدم خضوع أنا لتصورات أنا أخرى. لكن الأمر غير المقبول معرفيا على الأقل هو أن ذلك يقترن بصمت شبه تام عن الجوانب اللاشعورية واللاعقلية المقترنة حتما بالاختيار الاعتقادي، بل بتبرير صلاحية الارتباط بها ضمنا بالصمت أحيانا أو بالدفاع الصريح عن الغيبيات في ذاتها أحيانا أخرى.

١٣ – لذلك فإن التيار المقاوم للتغريب، برغم كل محاولاته الأكثر تقدما عن محاولات التيار الديني في نقد العلمانية وكل محاولاته الأكثر تقدما من التيار العلماني في التعامل مع قضايا العصر لأنه أكثر إدراكا لمثالب النموذج الحضاري الغربي، يظل رهين استعصاء حل التناقض بين العقل والاعتقاد: ولذا تظل محاولته مصطنعة ولا تتناسب مع المشاهدات المستمدة من الواقع، وأهمها واقعة الانفصال الشعوري عن الوجود، ولا تحل المشكلة معرفيا لأنها تستسلم في نقطة معينة للاعتقاد من خلال الاستجابة لما تسميه نزوعا ربانيا تضفي عليه قيمة أخلاقية أعلى مدعاة لا غير، ثم لا تناقشه هو ذاته بمآزقه على الإطلاق.

١٤ – يحاول أصحاب الموقف الاعتقادي الإيحاء بأن الاختيار الاعتقادي أفضل من الاختيار المادي الذي يستبعد القيم والأخلاق، إلا الأخلاق المادية النفعية. لكنهم يتغافلون عن المضمون النفعي للأخلاق المادية والاعتقادية كلتيهما، وعن قيام كلا الاختيارين على نمط التشغيل النفسي المسمى ''نمط تأكيد الأنا''، سبب الشقاء الفردي والصراع الجماعي، الذي تناولناه مرارا في حوارنا. فالجوهر النفعي لتلك الأخلاق قائم في الحالين، كل ما يميز بينهما هو سبيل التماس النفع لا غير. ويتخذ هذا النفع غالبا شكلا ماديا في كلا الحالين، في نهاية المطاف. تجربة الوجود تدل على أن الأخلاق الحقة هي تعبير تلقائي – غير نفعي – عن الوعي بالواقع، وهي الرؤية الوحيدة المستمدة من التجربة القادرة على تفكيك نمط تأكيد الأنا.

١٥ – مع تصوير الأمر على أنه نزوع في مواجهة نزوع، ثم ترقية أحدهما على الآخر، وعدم تناول المأزق المعرفي الذي قاد إلى تغليب الموقف الاعتقادي أو الموقف العقلي، وعدم تناول المضمون الغيبي في الموقف الاعتقادي أو معضلاته بأدنى قدر من النقد، يلوح أننا نعود – كما عودنا التيار المقاوم للتغريب – إلى أنا في مواجهة أنا أخرى. إلى أنا لا تدرك جوانب الظل في تكوينها هي، وتنظر إلى الأمر من منظور التواجه فقط مع الأنا الأخرى التي تسعى – في هذه الحالة – إلى السيطرة عليها بوسائل القوة المختلفة من مادية أو معنوية. ترفض الأنا الأولى الخضوع، وهو أمر أكثر من مشروع بطبيعة الحال. وترصد كل

سلبيات الأنا الأخرى، وهو أيضا أمر أكثر من مشروع بطبيعة الحال. لكنها برفضها معالجة المسألة معالجة معرفية أعمق، تتغافل عن البنية العميقة التي توحدها بالأنا التي تتواجه معها. وتلك البنية العميقة هي ما اصطلحنا في حواراتنا على تسميته ''نمط تأكيد الأنا''. وهكذا تساق مثالب المجتمع الغربي، لا بوصفها مسارا أفضى إليه مأزق معرفي وبالتالي يمكن تركه أو تصويبه إذا ما سادت رؤية معرفية أخرى أكثر صحة، بل بوصفها مسارا أفضى إليه نزوع مادي ما، كاختيار واع أو غير واع. كأنك أقرب إلى مواجهة نزوع شرير في ذاته. ولما كان المجتمع الغربي هو الأقوى الذي يسعى إلى بسط سيطرته، فإن الأنا الأخرى تتخذ، بشكل شبه تلقائي، موضع الضحية الضعيفة التي يتم التلاعب بعقلها على أيدي وسائل إعلام جبارة وحيل قطاع اللذة الهائل الإمكانيات، ومؤامرات أجهزة تعكف على إخضاعها بكل ما أوتيت من وسائل. كل ذلك قد يكون صحيحا، ولكنه جزء فقط من الصورة يقدم على أنه كل الصورة. قد يكون صحيحا لكنه جزئي إلى حد بعيد.

فكل ''أنا'' في العالم، بشرقه وغربه، لا تنشغل طول الوقت بغير هذه ''المؤامرات'' التي تتيح لها تأكيد نفسها، وليس في هذا الأمر جديد يثير الدهشة أو الاستغراب. لكن الأمر الهام أن هذا القصور المعرفي السالف الذكر لا يتيح للشخص المقاوم للتغريب أن يتجاوز كثيرا موقع هذه الضحية المسكينة، على الأقل بحكم علاقات القوة السائدة. فهو لا يرى أن قيام نمط تشغيله وأدائه على تأكيد الأنا، يعني أنه نهب لنفس الدوافع التي تحرك الأنا الأخرى المسيطرة، ولكنه يمارسها من موقع آخر لا غير، قد يكون أكثر ضعفا على مستوى ما، لكنه يتبدى بذات الأشكال حالما تتبدل علاقات القوة التي تمارس هذه الأنا من خلالها تفاعلها مع الواقع. ولكننا لا نسوق هنا هذا الأمر لتجريد موقفها من محتواه الذي يدعي رقيا يخلو منه فحسب، بل لأن في إدراك تلك الحقيقة، حل لمعضلة التعامل الصحيح مع الواقع، على جانب الأنا الضعيفة وجانب الأنا القوية على حد سواء. هو حل معرفي إنساني إذن.

وما يوحد مُرَوِّج اللذة بالمستجيب لها هو نمط تأكيد الأنا هذا نفسه. ليست المسألة في مجرد تلاعب شرير بالعقول بقدر ما إن ذلك التلاعب قائم وناجح بقدر استناده إلى بنية مماثلة قائمة في أذهان الجموع، بقدر الاستجابة له من الجموع، أو بقدر التطلع إليه حتى كنموذج يحتذى من النجاح الاقتصادي أو للنجاح في الحياة بوجه عام.

بالنسبة للحل على جانب الأنا الأضعف، فالمسألة بسيطة: لا مقدار من التلاعب العقول أو من الإغراء باللذة بقادر على اختراق اختيار داخلي محسوم. عدم حسم ذلك الاختيار سببه أن الطرف الخاضع للتلاعب أو الإغراء يشاطر الطرف الآخر دوافعه. فهل تستطيع مثلا شركات السجائر، وهي كيانات مالية هائلة متعددة الجنسيات، مهما وظفت من أموال واستخدمت من حيل أن تقنع من حسم داخليا رأيه بضرر السجائر باللجوء إلى تدخينها؟ أو فلنتصور مثلا أن شركة لتصنيع لحم الخنزير قررت أن تغزو السوق المصرية ورصدت لذلك ميزانية ضخمة، هل ترى أنها مهما أنفقت وتلاعبت أو أغرت بقادرة على أن تضع فيها موطأ قدم؟ لماذا؟ لأن كل وسائل تلك القوة لن تصمد في مواجهة اختيار داخلي محسوم.

أما الحل على جانب الأنا الأقوى، فالمسألة بسيطة أيضا: لا مقدار من ''الأشياء'' الخارجية بقادر على سد النقصان الوجودي، سبب كل الشقاء الفردي والمعاناة الجماعية. الحل هو في الاكتمال الوجودي الذي يدل عليه الحضور الواعي. وهذا أيضا اختيار داخلي تتضاءل أمامه أي قوة خارجية. لكن كي تستطيع أن تسوق مثل هذه الحلول، يجب أن تنطلق لا من أرضية أناوية بل من أرضية معرفية وإنسانية.

١٦ – وهناك تلك الملاحظة الأخيرة: لما كانت العلمانية هي، كما يقول المسيري، ''حلقات متتابعة [من] متتالية نماذجية'' فإن هناك خوفا وتوجسا – في صفوف التيار المقاوم للتغريب بوجه عام وفي صفوف التيار الديني بوجه خاص – من أن تؤدي المطالبة بفصل الدين عن الدولة، الذي يعبر ضمن هذه الحدود عن العلمانية الجزئية ذات المحتوى السياسي الاقتصادي لا غير، إلى الانتقال لاحقا إلى

العلمانية الشاملة التي تعنى فصل المقدس عن الحياة. ويذكرك هذا التوجس بتوجس التيار العلماني المقابل من الصياغة الاعتقادية للسياسة والحياة. ولا حاجة للتذكير، بعد كل ما قلنا، من أن معرفة طبيعة الحضور الواعي ترى أن المقدس مُبَيَّت في قلب الحياة.

وهكذا تسود الروح المصرية أزمة وجودية عميقة ومؤلمة: أزمة مع الموقف من تراثها، وأزمة مع الموقف من عالمها، وأزمة مع ما تستلهمه من قيم لدى تصور مستقبلها.

هذه يا ''راجي'' بعض الخواطر التي أثارتها رسالتك، وربما أمكننا أن نتابع نقاشها في لقائنا المقبل.

• • •

وتذكر ''راجي'' أنه كان قد قرأ سردا دقيقا لمنشأ هذا التململ ثم التصدع بقلم طارق البشري. أخذ ''راجي'' الكتاب(١٠٦) وبدأ يقرأ:

''يمكن القول بأن صلة الإسلام(١٠٧) بنظام الحياة كانت هي المفهوم السائد حتى بدايات القرن التاسع عشر ... ثم ... ظهرت العلمانية مع بدايات النهضة التي قام بها مع طلائع القرن التاسع عشر وحتى منتصفه ... محمد علي ... الذي لم يقتصر [إصلاحه] على الجيش، إنما امتد إلى الاقتصاد، ومجالات الإنتاج وتنظيمه، وتأسيس البنية التحتية، وإلى أداء الدولة، وبناء مؤسسات الإدارة والحكم ... [ولكن مع مراعاة] جانبين أساسين، هما: سيادة الشريعة الإسلامية كإطار مرجعي لنظام الحقوق، وفكرة الانتماء السياسي للجماعة الإسلامية ...

---

(١٠٦) طارق البشري، الحوار الإسلامي العلماني، دار الشروق، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٦، ص ٨ – ص ٤٢.

(١٠٧) المرجع السابق، ص ٨: ''أقصد بالإسلام منهجا ينظر إلى الإسلام بوصفه أصل الشرعية، ومعيار الاحتكام، والإطار المرجوع إليه في النظم الاجتماعية والسياسية وأنماط السلوك؛ بينما العلمانية – في ظني – هي إسقاط هذا الأمر، والصدور عن غير الإسلام وغير الدين في إقامة النظم، ورسم العلاقات وأنماط السلوك''.

'' [أما] المصرية كانتماء سياسي ... [فهي] لا تعتمد في الأساس على الدين. هذه المصرية السياسية، شبت بسبب فشل مشروع محمد علي، وليس بسبب نجاحه. ويتصل بذلك ... ظهور النخبة الحاكمة الجديدة المنفتحة على الغرب، وظهور المؤسسات التعليمية الحديثة التي تدرس علوم الصنائع وفنونها ... في إطار العزلة المصرية والهيمنة الغربية الوافدة من بعد محمد علي ... كل ذلك ... كان من عناصر تكون الموقف العلماني في المجتمع المصري. وهو موقف لم يصنعه محمد علي، ولم يكن قيامه ضمن مشروعه السياسي ... لقد بدأ هذا التكوين المصري في إطار مشروع إحيائي عثماني، فلما انكسر المشروع بتدخل الأوروبيين، بقى المكون المصري يصنع صنيعه في هذا الإطار المضروب من العزلة [عن إطار إسلامي جامع] ...

''فحركة الجامعة السياسية المصرية، بوصفها أوضح رموز العلمانية السياسية، هذه الحركة لم تبدأ بدعوة إليها وفقا لمفهوم نظري معين، ولم يدع لها في ذلك الوقت حزب ولا مفكر معين بوصفها جامعا قوميا، إنما جاءت كأثر ترتب في المدى الطويل على إجراءات تمصير قواعد للجيش وأجهزة الدولة، في ظروف سقوط محمد علي وانحصار مصر بفعل السياسات الأوروبية في حدودها الإقليمية. [و] جرت على مدى القرن التاسع عشر، بغير عراك مع العقيدة الإسلامية، ولا مع المفهوم الشامل لهذه العقيدة ...

''بدأت المحاكاة الحقيقية للغرب ... في مصر من عهد الوالي محمد سعيد في عام ١٨٥٦، وتمكنت في عهد خلفه الخديوي إسماعيل من عام ١٨٦٣ إلى عام ١٨٧٩ ...

''أخذ النفوذ الغربي يتغلغل ... في كل مجالات النشاط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ... بطرق شتى: رجال مغامرون، ومؤسسات اقتصادية من بنوك وبيوت إقراض ورهانات ... وعاقدو صفقات، ومروجو بضائع، وندماء للحكام، وقروض أجنبية، وبعثات تبشير ... [تسعى] لتكوين أقليات محلية تنسلخ عن الكنائس الشرقية، لتدين بالولاء للغرب وكنائسه ...

''ثم المحاكاة في وسائل العيش، وفي طراز المسكن، وعادات الحياة ... بينما اتجهت بعثات النصف الثاني من ذلك القرن إلى العلوم الإنسانية، وبخاصة ما يتعلق بالآداب وما يتعلق بإعادة تربية الوجدان وصياغة العقول والرؤى الحضارية ...

''في هذه الفترة كنا نحاكي نماذج، ولم نكن نحاكي فكرا وعقائد. لذلك كانت المحاكاة (رغم علو موجتها) مدانة، ولا تثبت أمام النقد والتقويم ... لأن معايير الاحتكام السائدة في المجتمع والأطر المرجعية فيه بقيت كما هي تصدر عن الإسلام عقيدة وفكرا وسلوكا ... وحتى ما أخذناه من نظم الغرب في السياسة والإدارة والاقتصاد، إنما أخذناه أساليب ونماذج، وليس فكرا ومعتقدا. أخذنا النموذج التنظيمي وقتها مجردا من النظريات السياسية والاجتماعية التي لابسته عند أصل شرعته بالغرب ...

''أما الحركات الوطنية المقاومة للاستعمار الأوروبي ونفوذه، فقد كانت في تلك الفترة لا تزال تصدر في الأساس عن الفكرية الإسلامية، وعن معايير الاحتكام والشرعية القائمة على أسس من هذه الفكرية، أيا كانت النماذج التنظيمية التي ... استعارتها من النظم الأوروبية في نطاق محدود، وفي مجال النماذج التنظيمية فقط، ومع إخضاع هذه النماذج ... للأسس العامة للشرعية الإسلامية ...

''[لكن] في خواتيم القرن [التاسع عشر] وفواتيح ... القرن [العشرين]، بدأ الفكر الغربي يَروج، ممثلا في نظرياته السياسية والاجتماعية والفلسفية. ولم يعد الأمر أمر تنظيم أو أسلوب يؤخذ ... ولكنه صار ... أساسا نظريا وعقليا ووجدانيا متكاملا، صار صياغة جديدة غربية للعقل والوجدان ... لم يعد الأمر أمر محاكاة في رسم نبنيه، أو في ثوب أو أسلوب عمل نترسمه، أو نموذج تنظيم نؤسسه، ولكنه صار إنشاء لأرض حضارية فكرية جديدة ... ومعايير جديدة للتقويم والاحتكام، وأمسى يكون قاعدة للشرعية ومناهج الفكر ...

''الفكر الغربي، كنظريات سياسية واجتماعية، وكمعايير للاحتكام، وكمصدر للشريعة، بدأ ينغرس ... وبدأ ينمو ... بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولكن ... في نطاق الشرائح الاجتماعية والبيئات والقوى السياسية ذات الاتصال بالمصالح الأوروبية، واستمرت الحركات الوطنية والرؤى الاجتماعية تصدر عن الأصول الإسلامية في السياسة وغيرها. واستمر ما تأخذه ... من الغرب ... اقتباسا لنماذج تنظيمية ... مثل النظام النيابي الدستوري، وأشكال نظم شركات الأموال في النشاط الاقتصادي ... أما فيما عدا هذه النماذج، فقد بقيت التكوينات الفكرية والصياغات الوجدانية ورؤى المستقبل وتصورات المدينة الفاضلة للإنسان ومعايير التحاكم في السلوك والتعامل والتداول ... استمرت كلها إسلامية ...

''[لكن] مع نهاية الحرب العالمية الأولى ... دخلت بلادنا ... مرحلة جديدة، ليست مسبوقة في التاريخ الإسلامي والعربي، من حيث الخصائص وأنواع المخاطر المحدقة ... [فقد] أنهت [الحرب] آخر ما تبقى من مؤسسات تقليدية في وجه التوغل الاستعماري الغربي ... وبانهيار هذه المؤسسات ... كمل للغرب تمام عبوره إلى بلادنا ...

''لقد كانت عناصر التغريب ... قد اختمرت ... جيل المدارس الحديثة ... تولى رسم خصائص النهضة وتحديد أسس قيام المدينة الفاضلة ... أي رسم إطار المشروع الحضاري المطلوب تحقيقه ... [و] كانت المؤسسات الحديثة التي انزرعت في البيئة الاجتماعية قد استطاعت أن تمد جذورها في التربة ... وصيغت بالعمل فيها عقول وعادات عمل وأساليب نشاط ...

''ومن جهة أخرى، فقد أسفرت الحرب عن هزيمة الدولة العثمانية، آخر دول الخلافة الإسلامية ... وانبعثت حركة المقاومة كحركة تركية، أكدت الطابع العلماني لها فور انتصارها، وفصلت الدين عن الدولة هناك في سنة ١٩٢٢ ... ثم ألغت الخلافة في سنة ١٩٢٤.

''وفي مصر، أنتج ذلك أخطر ما أنتج، وهو أن تيار الوطنية الإسلامية الذي كان الحزب الوطني يمثله على عهدي مصطفى كامل ومحمد فريد، لم يعد يجد جماعة أو كيانا جماعيا يدعو لربط حركته المصرية [به]، فانفلتت الحركة المصرية الوطنية من العقال الإسلامي الجامع ... وكانت مصر في وضع ثوري ضد الحماية البريطانية والاحتلال العسكري البريطاني، وانفجرت الحركة الشعبية ... ضد الاستعمار، وكل الظروف السابقة رجحت انطباع الحركة الوطنية بالطابع الإقليمي(١٠٨)، ومالت بها للصبغة العلمانية ...

''هكذا ظهر في بلادنا لأول مرة تيار علماني وطني ... لم يرفع أي من هذه الحركات شعارا علمانيا جهيرا، إلا ما كان من أمر تركيا على عهد كمال أتاتورك. بل لعل هذه الحركات كانت حريصة في البداية على استمالة الشعور الديني السياسي. أنما أمكن وصفها بالعلمانية، لأنها من حيث الممارسة العملية نزعت هذا المنزع، وابتعدت عن التوجهات الإسلامية في صورها التطبيقية ...

''هكذا ظهر في السياسة والفكر ... تيار ... "الوطنية العلمانية" ... كان وطنيا لأنه ... ينشد تحرر بلاده من سيطرة الحكم الغربي عليها. ولكنه يرسم لبلاده المستقلة ... أن تكون على صورة مجتمعات الغرب ...

''ظهر لدى هذا الجيل مشروع للنهضة المستقبلية، لا أقول إنه معارض للإسلام، ولكنني أقول أنه يتبنى معايير الاحتكام الغربية، ويترسم الأنساق الاجتماعية الغربية، ويقررها، ويجري على محاكاتها في التنفيذ. وذلك كله بعيدا عن معايير الشرعية الإسلامية ومعايير الاحتكام المتصلة بها. والأخطر من ذلك كله، أنه جرى ضرب المؤسسات التقليدية ... وقامت المؤسسات الآخذة من الغرب في كل مجال. كل ذلك نشاهده سواء في القضاء والقوانين أو في نظم النقابات والحرف والطوائف أو نظم الوقف أو نظم الأسرة الممتدة ... إلخ. وبضرب المؤسسات يتناثر الأفراد أفرادا أو شراذم ...

---

(١٠٨) يقصد الكاتب، على الأرجح، بلفظ ''الإقليمي'' هنا معنى ''المحلي''.

''وفي هذ السياق الزمني، يلاحظ أن دعاة العلمانية والمذاهب الغربية، لم يعودوا أمثال شبلي شميل وفرح أنطون وآل نمر، بل صاروا أمثال طه حسين، وعلي عبد الرازق في كتابه الشهير، ومحمود عزمي ... ومنصور فهمي ... أعنى من ذلك، أن المنهج الفكري الذي يعارض اتصال الإسلام بنظام الحياة وبالدولة، كان قد انزرع في البيئة ... وتحولت الثورات إلى نظم سياسية، والحركات الوطنية إلى مؤسسات حزبية تعمل ... في ظل نظم سياسية منفصلة عن الشرعية الإسلامية ...

''لم تعد العلمانية ... موظفة فقط للصالح الأوروبي، بمعناه السياسي والاقتصادي، إنما آل قسم منها إلى مكافحة تلك المصالح، وهذا ما أكسب هذا القسم شرعية الوجود في البيئة الإسلامية والعربية ...

''في هذا السياق، بدأت الدعوة الإسلامية تتبلور في مناهج وأبنية تنظيمية ... تؤكد على ... ترسيخ الفكرة الإسلامية ... بدأت جمعيات الشبان المسلمين في مصر في عام ١٩٢٧ ... [و] كانت ... الحلقة الأولى في ظهور تيار الحركة الإسلامية ... إذ وقفت على مشارف العلم السياسي الإسلامي، ولامسته دون أن تتوغل فيه. وكان من أبرز تنظيمات تيار الحركة الإسلامية الذي بدأ في هذه الفترة هو جماعة الإخوان المسلمين، وقد بدأت نشاطها المحدود في عام ١٩٢٨، ثم استلفتت الأنظار ... بتقدمها المطرد ... وبخاصة منذ عام ١٩٣٦ ...

''كانت الحركة الرئيسية في فكر تيار الحركة الإسلامية الذي ظهر وانتشر منذ الثلاثينات، هي ما يمكن التعبير عنه بلفظ (شمول الإسلام). أي الدعوة للإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، وللإسلام الجامع أطراف الحياة المهيمن على شئون البشر: عقيدة، وشريعة، وسلوكا. وبالعقيدة تتحدد للإنسان نظرته إلى الكون وموقع الإنسان من هذا الكون. وبالشريعة تتحدد له أسس نظرته إلى المجتمع وموقع الفرد والجماعة والتوازن الواجب بين الحقوق والواجبات الفردية والجماعية. وبالسلوك تتحدد أسس النظرة إلى الأفراد والجماعات وأساليب التعامل مع الغير ...

''والتأكيد على هذا المعنى الشامل، هو ما تمثلت به الحركة الإسلامية لما حدث في الواقع السياسي والاجتماعي، عندما اتجهت حركة المجتمع إلى إضمار الإسلام وحصره في نطاق العلاقة الباطنية بين الفرد وربه، وفي تقييد الإسلام في حدود العبادات فقط، وإقصائه عن أن يكون حاكما لنظام المجتمع ولعلاقاته ... وشمول الإسلام خاصة أصيلة فيه، وهي خاصة ملاصقة لا تبارحه، ولا يعود الإسلام مكتملا بغيرها ...

''ومن هنا، يمكن ملاحظة أن الحركة الإسلامية ظهرت في ذلك الوقت كدعوة لاسترداد الأرض المفقودة، أو الأرض المغزوة، بالمعنى الفقهي والحضاري السياسي. لذلك، ظهرت كدعوة (لمطلق الإسلام) ...

''كانت هذه ... المرة الأولى التي تقوم فيها حركات إسلامية تدعو إلى نفاذ الإسلام بين المسلمين. وكان ذلك بسبب ... أن نظما قدمت بين المسلمين وفدت من الخارج وعملت على إقصاء الإسلام كمصدر للشرعية والاحتكام في المجتمع. وأدى ذلك إلى إقصاء (بعض) الإسلام من العقول. فظهرت الحركات الإسلامية ... الداعية إلى مطلق الإسلام كنظام للحياة ... وهو يشير إلى أنه وُجد في مجتمعاتنا هذا الأخدود السحيق الذي يفصل بين قوتين أساسيتين: تيار الإسلامية السياسية، وتيار العلمانية ... وبهذا تحقق شق طولي يصدع المجتمع كله من رأسه إلى القدم، بين إسلامية موروثة وعلمانية وافدة. وتحققت الظاهرة التي نسميها ... (الازدواج) ... وبها وبدفقات التحديث الوافد العلماني وهيمنتها، انشرخ قلب المواطن وعقله جميعا، أي انفصمت نفسه في التعليم وفي القيم وفي أنماط السلوك والعادات. وانشطر المجتمع أشطرا بين مؤسسات القضاءين الشرعي والوضعي، والقوانين الشرعية والوضعية الفرنسية، والمعاهد الدينية والمدارس الحديثة، وإحياء المدن القديمة والإفرنجية، والنخب السياسية والاجتماعية ذات المنزع الأوروبي وجماهير شعبية ذات منزع إسلامي ... بهذا انشقت الحركة الوطنية المقاومة للاستعمار أنصافا، وانشقت الحركة السياسية والمطالبة بتقييد سلطات الحكم المطلق أشطارا ...

''إن كل عقيدة تبدأ بمسلمات ... المميز الأساسي لنظام الحياة في الإسلام عن أي نظم السياسة والاجتماع الغربية كلها، يقوم في أن الإسلام عقدية إيمانية تبدأ بالإيمان بالغيب ... فلا انفصال بين السماء والأرض ... كما تبدأ من حيث إن حياة الإنسان ممتدة، تشمل دنياه وأخراه، وتصل بهذا إلى حتمية الترابط بين السماء والأرض ... وبين الدنيا والآخرة في حياة البشر. وهذا ما يعتبر المسلمة الأولى للإسلام عقدية ونظاما، أي هو عقدة البدء.

''أما بالنسبة للنظم السياسية والاجتماعية الغربية، مثل الليبرالية والرأسمالية والاشتراكية، فإن ... مسلمتها الأولى، وعقدة البدء التي تشترك فيها كلها، ... هي أنها في أي مجالات نظم الحكم والاقتصاد وإدارة المجتمع، إنما تقيم نظاما دنيويا خالصا، ونظاما وضعيا بحتا. وهي نظم تستند إلى فكرة عقدية أساسها انفصال الأرض عن السماء، وانفصال الحياة الدنيا عما عسى أن يكون في الآخرة ... هي تصورات مختلفة لنظم اجتماعية يضمها أصل عقدي واحد وموقف نظري واحد، هو النظر العلماني للحياة الذي يفصل هذه النظم عن أصل العقيدة الدينية ...

''ومع ما اكتسبته العلمانية من شرعية بتبنيها المطلب الأساسي للحركة الوطنية ... قام نوع من الاستغناء عن الصياغات الإسلامية لقضايا الإصلاح والنهوض، والاستغناء من ثم عن الالتزام بضوابط الشرعية الإسلامية في هذا الشأن. وقام نوع من الاكتفاء بالصياغات الغربية لقضايا الإصلاح ...

''وخلاصة هذه النقطة، أن الإنسان في شعوبنا الإسلامية والعربية صار مقسوما إلى قسمين في وعيه بحاضره وبتاريخه المعاصر ...''.

• • •

وضع ''راجي'' الكتاب، وأخذ يفكر في أن التيار المقاوم للتغريب، والمناهض بشكل ما بالتالي للعلمانية، بصرف النظر عن تدرجها بين الجزئية والشمولية، يأخذ الموروث الاعتقادي على علاته، دون

أي تناول نقدي لتاريخ شمول الإسلام ومطلق الإسلام هذا قبل سقوط الخلافة، على كل ما به من استبداد وفساد، ودون مناقشة مدى جدارته المعرفية من زاوية أسئلة الوجود ومن زاوية تأسيس الاجتماع. وهو بالتالي يصبح مُعَبِّرًا، في نهاية المطاف، عن رؤية أناوية في مواجهة رؤية أناوية أخرى، بعيدا عن أي حل إنساني يخاطب الأنا المسيطرة والأنا المعرضة للسيطرة، لأنه يدل على سبيل الخروج من الوعي الأناوي أصلا، كما تقترح تجربة الوجود.

يتحدث عن شمول الإسلام ومطلق الإسلام دون أن يتناول ما ينطوي عليه ذلك من معضلات. ويتحدث عن عدم انفصال السماء عن الأرض كمسلمات بديهية، وينقل المسألة من مجرد استلهام القيم الروحية في تنظيم الشؤون الدنيوية مثلا إلى تطبيق الأحكام والاجتهادات دون أن يجيب عن السؤال المعضل الذي تحطمت عليه كل مشروعات الإسلام السياسي وهو: من المنوط به تحديد جوهر ما تريده السماء بعد انقضاء زمن الوحي والرسالة؟

وكان ذلك توسيعا إضافيا لذلك الصدع والانشطار والانفصام في ''قلب المواطن وعقله جميعا''.

• • •

كان ''محب عرفان'' يعرف وهو يتجه لمقابلة صديقه أن ''راجي سلام'' يريد مناقشة مغزى هذا التوجس المزمن بين الدينيين والعلمانيين، فظل يقلب الأمر في رأسه حتى رآه جالسا على مائدتهما المعهودة في المقهى القديم.

تناول ''راجي'' كوب الشاي يتذوق مشروبه الأثير ثم بادر ''محب'' قائلا:

– دعنا نتقصى اليوم أسباب هذا الصدع العميق في الروح المصرية، هذا الانفصام الغائر ...

اعتدل ''محب'' في جلسته، ثم قال:

- مصدر الإشكال هو أن هناك تعارضا متأصلا بين العقل والإيمان، والحل الوحيد له المرضي حقا هو العرفان. لكن في غياب هذا العرفان، تقود كل السبل إلى مآزق لا حل لها!
- لا يمكن إذن حل التعارض بين العقل والاعتقاد حلا مرضيا ...
- نعم، لا يمكن حله حلا مرضيا على نفس المستوى. لأن أي إجابة ستختارها ستكون قاصرة، وأي اتجاه ستمضي فيه سيكون مسدودا. فالعقل يرفض بطبيعته التسليم بأحكام لا يصل إليها بقواه الذاتية، ولذا فإنه لن يتوقف، إن تُركت له الحرية، عند حدود معلومة بل سيُقْدِم في لحظة معينة على الاصطدام بالاعتقاد المبنى، بحكم تعريفه ذاته، على التسليم بأشياء لا سبيل إلى إثباتها مهما صدقت المحاولة ...
- وهذا الأمر سيقود العقل إلى التخلي عن الاعتقاد، إن أراد أن يظل مخلصا لما يراه بقواه الذاتية وحدها ...
- وهو ما حدث بوجه عام في الغرب. ففي غياب العرفان، أفضى ذلك لا إلى إنكار المطلق الاعتقادي فحسب، بل إلى إنكار أي مطلق روحي في نهاية المطاف. ومع التغافل عن الحضور الواعي، تلك الأداة فوق الحسية وفوق العقلية التي يدرك بها المطلق ذاته بذاته، فقد العالم أساسه الروحي، وأصبح العالم أرضا جرداء مسطحة لا عمق لها. كان هذا هو المظهر الذي اتخذه التمايز بين العقل والاعتقاد في الغرب: التمايز الشارد، الشارد عن المطلق ...
- أما لدينا، فإن هذا التمايز لم يصل إلى مداه، واكتفى العقل إما بالانكماش والجمود داخل ساحة الاعتقاد، أو بالسعي، في أفضل الأحول، إلى توسيع نطاق تأثيره دون الخروج من هذه الساحة نفسها، فيما أسميناه التمايز المنقوص. وهكذا ظل إشكال النهضة، إن جاز لنا أن نسميه هكذا، يتمثل في هذا التواجه بين التمايز المنقوص والتمايز الشارد. وجه للأزمة هنا يواجه وجها آخر لها هناك ...

- وهذا ما لاحظناه عندما قلنا إن التمايز بين العقل والاعتقاد لا يمكن أن يحل على نفس المستوى. كل إجابة ذهنية تكون عندئذ قاصرة بالضرورة وتفضي إلى مأزق لا حل له، على مستواه هو ...
- كنا قد بدأنا بالتساؤل عن مصدر ذلك التوجس ....
- لما كانت الدعوة الاعتقادية تقوم، في النهاية، على فكرة ذهنية، ولما كانت أي فكرة ذهنية يمكن أن تنقضها في أي لحظة فكرة ذهنية مضادة، أصبح الاعتقاد مقترنا دوما بالخوف والتشكك، الضمني الخفي أو الصريح الظاهر، وكذلك بمعاداة أي شيء أو أي طرف يمكن أن يهز دعائم هذا الاعتقاد ''الملصم''. ولذا يقترن هذا التوجس في كثير من الأحيان بالتسلط التعويضي والإكراه والعنف ...
- أنت إذن أمام إجابتين كلتيهما غير مرضية ...
- نعم، الموقف الاعتقادي خطأ أساسي من قضايا الوجود، لأنه إجابة ذات دافع نفسي عن سؤال مفتعل. إجابة ذات دافع نفسي لأنه، مع امتناع المطلق الاعتقادي على الحواس والعقل، لا يكون الاعتقاد مبررا إلا بدافع غير عقلي ...
- سؤال مفتعل؟
- نعم، لأن السؤال الأول، المنطقي والطبيعي، ليس: من خلق العالم؟ بل ما هي حقيقة هذا الشيء الواعي الذي يدرك العالم؟ فأنت لا يمكن أن تصل إلى تقييم سليم لأي فكرة قبل أن تفهم الوعي الذي يدركها. تلك ببساطة هي طبائع الأمور. وذلك ما يجعل السؤال الأول ليس: من خلق العالم، بل ما هي طبيعة هذا الوعي الذي يدرك العالم ويتساءل عن العالم ذاته وعما إذا كان للعالم خالق خلقه، أم أنه قديم؟

صمت ''محب'' برهة، ليمهد لانتقاله إلى نقطة جديدة ثم أضاف:

- والحقيقة أن هذا السؤال ليس سؤالا بديهيا هكذا في أوليته، بل هو نتيجة لواقعة سابقة عليه، لواقعة هي سبب كل المآزق التالية: وتلك الواقعة هي: تقلص – أو تكلس – الوعي ضمن مركز رؤية محدد: ضمن مركز أناوي معين، ضمن نطاق محدود ينظر إلى العالم. هذا هو الخطأ الأول الذي تنبع منه سائر الأخطاء. هذا الانفصال ''الأول'' هو سبب النقصان الوجودي الأصلي، وسبب الاغتراب الوجودي، وسبب بداية البحث عن سبل التجاوز، وعن طرح أسئلة من قبيل: من الذي أوجدني؟ من الذي أوجد العالم؟ هل العالم قديم أم محدث؟ سببه هو هذا الانفصال. فعندما تنظر إلى نفسك كشيء تنظر إلى الله أيضا كشيء. في حالة النظر للعالم من خلال الوعي الكلي لا مجال لطرح مثل هذه الأسئلة، وإن حدث وطرحت، وُجدت لها إجابة آنية في نور التجربة المباشرة. وعندئذ يصبح الخلق لا سرا مستغلقا، لا فكرة اعتقادية، بل حقيقة وجودية تدرك في كل لحظة، يصبح معجزة متجددة أبداً ...

حاول ''راجي'' ألا يضيع منهما حبل الحديث فقال:

- هذا التمايز أخذ، على أي حال، شكل الإجابة عن سؤال هل العالم قديم أم محدث؟ وإن كان محدثا فمن خلقه؟ وقد رأينا من قبل أنه لا يمكن الإجابة عن سؤال من خلق العالم بالتعويل لا على العقل النظري ولا على العقل العملي ...
- نعم، لكننا، نستطيع، مع ذلك، أن نقف في الإجابتين الممكنتين عن هذا السؤال – وهما: الله خلق العالم؛ والعالم قديم لم يخلقه أحد – على جانب خاطئ وجانب أقل خطأ، إن جاز التعبير.
- جانب خطأ وجانب أقل خطأ في كلتا الإجابتين؟
- نعم، في الإجابة الأولى: ''الله خلق العالم''، الجانب الخطأ هو نسبة صفة الوجود إلى مفهوم ذهني لا إلى واقع تجريبي معاين؛ والجانب الأقل خطأ هو الحدس – في أفضل الأحوال – بأن

هناك مطلقا أوجد العالم. لكن في غياب العرفان يظل هذا الحدس دائرا في فلك الاعتقاد، ولذلك فإن له أيضا نصيبه من الخطأ ...

سكت ''محب'' لحظة، كعادته عندما يريد أن يطل من زاوية جديدة، ثم قال:

- غير أن هذا الجانب الأقل خطأ في الموقف الأول – أي الحدس بوجود مطلق، مجرد الحدس – قاد البعض، ونقصد المتصوفة أي الذين بذلوا جهدا روحيا خارقا وتأملوا المسألة خارج الطرق المألوفة، إلى التعرف على المطلق، وإن صيغت رؤيتهم له بتنويعات شتى مستمدة من خلفياتهم الاعتقادية المتنوعة ...
- والإجابة الثانية؟
- أما الإجابة الثانية: ''العالم قديم لم يخلقه أحد''، فجانب الخطأ فيها هو أن غياب العرفان قادها إلى إنكار لا المطلق الاعتقادي وحده الممتنع عن العقل، بل كل مطلق روحي مما قادها إلى رؤية مادية نفعية عدمية للوجود، أي إلى شكل آخر من أشكال الاغتراب والنقصان الوجوديين. ولعله شكل أشد قسوة لافتقاره لمصدر عزاء غيبي أو أخروي، حتى وإن بدا ذلك الموقف أكثر واقعية أو شجاعة، أو أقل افتعالا على الأقل ...
- وما الجانب الأقل خطأ فيها؟
- وجانبها الأقل خطأ هو أنها لم تعول على اعتقاد لا يمكن إثباته بالأداة التي لجأ إليها السؤال وهي العقل النظري. وعليه، فإن الحل ليس الإيمان ولا النكران، بل العرفان. فالفكرة، أيا كان نصيبها من الصواب، لا يمكن أن تحل محل الوعي الذي تظهر فيه: وذلك هو المطلق الوحيد. وأنت تريد، من خلال تساؤلك، أن تستدل على حقيقة واقعة لا على فكرة أو مفهوم.

استعاد ''راجي'' دوره كممسك بخيط الحديث، وقال:

- أخذ هذا التوجس يتضاعف لدينا، إذن، بل ويتحول إلى صدع وانفصام مع التأثر بأنماط عيش تجردت من التقيد بالاعتبارات الاعتقادية ثم انتقلت من ميدان الاجتماع إلى ميداني الاقتصاد والسياسة – خاصة مع البريق الخاص لفكرة الحرية والنظم الديمقراطية بالقياس إلى الأشكال التراثية لتأسيس الاجتماع – فلم يكن هناك مفر من أن ''تغزو'' لا أرضك فقط، بل وأيضا فضاءك الثقافي والروحي ذاته. وكان هذا مأزقا حقيقيا ...
- وألا يدعونا هذا إلى أن نكون أكثر تسامحا مع مفكرينا؟ لأن التخلي عن ''المطلق'' يحول الحياة إلى مادية نفعية وعدمية عبثية، كما يمكننا تبين ذلك من أنماط العيش الغربية، في بعض جوانبها على الأقل. لقد لجأوا إلى التوفيق نعم، بل وحتى إلى التلفيق إن شئت، على كل ما في هذا من افتعال واصطناع وقلق، وذلك لعدم وجود بديل أفضل. فربما كان هذا هو، في غياب العرفان، أفضل خيار متاح، من زاوية ما ...
- هذه زاوية جديدة في النظر إليهم!
- لم يكن توجسهم كله مَرَضيا، بل كان فيه جانب صحي، إن جاز استخدام هذا التعبير هنا. لأنه كان توجسا من مظاهر مادية وعدمية ونفعية لا تنبئ بأنها حل مُرض. ربما كان في هذا التوجس هاجس حدسي صحي، على الأقل حتى حين. ليس كل التقلص في رفض الغرب إذن تقلص نكوصي، لأنه تقلص إزاء تخيل الحياة دون مطلق روحي. كان الخيار المتاح إذن، أمام معظم رواد النهضة، هو حدود التطويع والانفتاح، ومدى الاستجابة لاحتياجات الواقع. وهنا هم يتفاوتون تفاوتا واسعا. كل مسيرة نهضتنا أسيرة هذه الإشكالية حتى الآن ...
- الآن نرى بالفعل أن كل إجابة تساق في إطار تحقيق التمايز بين العقل والاعتقاد، في غياب العرفان، تظل قاصرة بالضرورة، هنا وهناك ...

سادت لحظة صمت أخرى، ثم قال ''راجي'':

- دعني أتناول المسألة الآن من زاوية أخرى. ألا يمكن أن تتحول هذه الرؤية المستمدة من تجربة الوجود إلى فكرة اعتقادية هي الأخرى؟
- إن تحولت هذه الرؤية إلى نظام فكري جامد أصبحت – من زاوية تجربة الوجود الآنية الحية – أقرب إلى الثرثرة الذهنية. فالمهم في تجربة الوجود هو تجربة السلام العميق. هذا هو عطرها الذي يسري في كل شيء. فتلك الرؤية لا يمكن أن تصبح اعتقادا جديدا تستملكه الأنا بدعوى الحكمة مثلا. لا مجال للاستملاك هنا. إن لم تكن هذه الرؤية وليدة الإدراك المباشر في كل لحظة في وعي كل إنسان، ستكون كسابقاتها التي ترقد بسلام في طيات الماضي ...

تناول ''محب'' مشروبه، هادئا، ثم قال متأملا:

- ليكن شعار التجربة الدينية: دع ما للنسبي للنسبي وما للمطلق للمطلق. النسبي يمر ويندثر، أما المطلق فهو الباقي أبدا. دع النسبي يرقد في سلام، وارتبط بالمطلق الحي أبداً. لا حاجة إلى الدخول في مجادلات حول الدلالة التاريخية للنسبي، دع ما للنسبي للنسبي يطويه الزمن في ثناياه ...

جاء النادل بمشروبين آخرين، وبينما أخذ ''راجي'' يقلب أوراق النعناع في كوبه قال:

- لقد خلصنا يا ''محب'' إلى أن قصة ''نهضتنا'' تتخلص في ''التمايز المنقوص الذي يواجه تمايزا شاردا''. أقصد بالطبع التمايز بين العقل والاعتقاد. غير أن هذا التمايز المنقوص قد أخذ لدينا عدة أشكال تنوعت بتنوع تياراتنا الفكرية الرئيسية: التيار الديني بقسميه التقليدي والسياسي، ومجموعة المفكرين الذين يطلق عليهم عادة اسم ''رواد النهضة''، والتيار التنويري العلماني، ثم أخيرا ذلك التيار الذي يمكن أن نسميه اصطلاحا التيار المقاوم للتغريب، مع ملاحظة أنك قد تتبين قدرا من التداخل بين كل هذه الاتجاهات أو بعضها.

- دعنا نأخذهم واحدا واحدا إذن ...

قام الصديقان ليتمشيا في شوارع مدينتهما، في يوم العطلة هذا الذي يقل فيه الزحام فتذكرهما المدينة بحالها قبل عقود.

واصل ''راجي'' حوارهما قائلا:

- لنبدأ إذن بالتيار الديني. على المستوى المعرفي، كان رد فعل التيار الديني على الاحتكاك بالغرب وإلغاء الخلافة انفعاليا وخطابيا بوجه عام، وذلك بحكم نفور الاعتقاد ذي الطابع التقليدي من التوسع في التأويل العقلاني ...
- نعم، فالحل التقليدي الشائع، عندما يوضع الاعتقاد أمام معضلاته الفكرية، هو اتخاذ موقف براجماتي يحاول أن ينتشل الاعتقاد من الخضوع للعقل، كأن يقال مثلا إن الاعتقاد لا يتعلق بالعقل وإنما بالوجدان، فلا يكون هناك مجال للاحتكام بشأنه إلى معيار عقلي. أو كأن يستعان في إنقاذه بحلول لفظية محضة للمعضلات اللاهوتية ...
- وكان يمكن أن يبقى هذا الأمر على حاله هذا ما دامت الهيمنة الاعتقادية المهيمنة تنجح في إخماد الأسئلة العقلية وترويج الحلول اللفظية البلاغية. لكن مع بداية الاتصال بالحضارة الغربية، بدأ ينمو التوجس والحذر والخوف والتشبث بالماضي، مع استشعار تداعيات التمايز الذي يُحتم إفساح مجال أوسع للحرية العقلية. إذ لا يمكنك أن تنعزل عن مسار العالم ...
- وبسبب موقف التيار الديني هذا من العقل، لم يكن له إسهام فكري يذكر على المستوى المعرفي ...
- إلا أن أخطر ردود فعل ذلك التيار سيتجلى، لا على المستوى المعرفي، بل على المستوى الاجتماعي السياسي، وسيتخذ شكلا ارتداديا يحاول أن يحاكي به التأسيس الاعتقادي الأصلي. فما كان أسهل عليه أن ينظر حوله فلا يبصر، مع التحول الذي أخذ يطرأ على المجتمع المصري

الحديث، ''شمول الإسلام'' القديم. وما كان أسهل عليه أن ينعت هذا المجتمع عندئذ بالجاهلية، بقدر أو بآخر. وترتبت على ذلك التشخيص الأول النتيجة المنطقية الوحيدة وهي: ضرورة القضاء على جاهلية مجتمع يتخلى تدريجيا، في رأيه، عن مقومات إسلاميته، وإقامة الدولة الإسلامية ثم الخلافة من جديد. وهكذا أخذ تيار الإسلام السياسي يُسند لنفسه الدور ذاته الذي أنيط بالنخبة الإسلامية الأولى في دولة المدينة. كل تنويعات ذلك التيار، من دعوية إصلاحية أو جهادية عنفية، تجد نقطة انطلاقها في تلك الفكرة الأولى. وهذا ما يفسر تحولها في الاتجاهين: من الدعوة إلى الجهاد والعكس، وفقا لعلاقات القوة أساسا ...

- وردا على هجوم تيار الإسلام السياسي الذي يحاول تكرار نموذج دولة المدينة محتكرا لنفسه دور النخبة الأولى، نشبت بينه وبين الاتجاه التنويري أو العلماني معارك طاحنة تتعلق بتفسير النصوص والوقائع، وذلك لتفنيد تشخيص الإسلام السياسي لحالة المجتمع الحديث: أي أنه مجتمع جاهلي، ويحتاج بالتالي إلى تأسيس جديد قائم على ''شمول الإسلام'' على أيدي نخبة جديدة يناط بها بعثه من جديد، وتحتكر هي وحدها تحديد التفسير الصحيح!
- وألا تلاحظ يا ''راجي'' أن رواد النهضة، وورثتهم من مفكري التيار التنويري العلماني، قد لجأوا هنا إلى ذات الحيلة التي طالما استعان بها التيار الديني أمام المعضلات اللاهوتية، ألا وهي ابتكار حل لفظي يُعتقد أنه كفيل بحل الإشكال. وكان الحل اللفظي العلماني هنا هو القول بأن دولة النبي لم تكن دولة سياسية بل كانت مجرد زعامة دينية، وأن الإسلام لا يعرف الدولة أصلا، في إنكار للواقعة البديهية: وهي أن إسلام المدينة كان دينا ودولة معا. عدم تجاوزهم للإطار الاعتقادي جعلهم لا يدركون أن التفرقة بين السلطة الدينية المفروضة بقوة الوحي أو المفروضة بقوة السلاح، هذه التفرقة لا أهمية لها إلا من زاوية الاعتقاد. إما من زاوية الاجتماع، فأنت إزاء سلطة دينية في نهاية المطاف ...

- مسألة مشروعية ممارستها من الناحية الاعتقادية بقيت هي المسألة موضع النزاع بين الإسلام السياسي والعلمانيين. إذ قال العلمانيون: بأي يحق تنتحل فئة ما لنفسها صفة أنها صاحبة التفسير الوحيد الصحيح وبالتالي تكون الوحيدة المؤهلة لأن تطبقه من خلال السيطرة على السلطة؟
- وهذا الاعتراض، الذي سيكون في نهاية المطاف هو الصخرة التي ستتحطم عليها تجربة الإسلام السياسي في الحكم، لئن كان قد قَوَّض مشروعية هذا الشكل من الحكم من الناحية التطبيقية التفصيلية، فإنه أبقى عليها مصونة لا تمس من الناحية التأسيسية والمعرفية. وما لم يُقفل باب المشروعية المعرفية لهذا التأسيس الاعتقادي للاجتماع، فسيظل مفتوحا أمام تجدد دعاوى الإسلام السياسي المطالبة بتجديد التأسيس الاعتقادي بمنطق ''شمول الإسلام''. وهنا نبصر تداخل المستويين المعرفي والسياسي: فالتمايز المنقوص للاتجاه العلماني قاده إلى الإبقاء على الاعتقاد كموقف صائب، أو كموقف ممكن على الأقل، من الوجود. ومن ثم لم يكن بوسعه أن ينتقد التأسيس الاعتقادي الأصلي للاجتماع – الذي لم يكن إلا لترجمة لذلك الموقف المعرفي في حيز الاجتماع – وإلا كان يعني ذلك انتقاد دولة المدينة ذاتها. فما المهرب من هذا المأزق سوى القول بأن تلك الدولة لم تكن دولة سياسية بل كانت زعامة دينية، وتلك قد انقضت بوفاة النبي. وبالتالي فإن أي تفسير لاحق يكون مجرد اجتهاد لا عصمة فيه ولا احتكار له. فبأي صفة تزعم فئة ما صحة التفسير الصائب الوحيد. وكان هذا هو كعب أخيل في موقف الإسلام السياسي الذي استهدفه هجوم العلمانيين. فعندئذ يصبح تشخيص الإسلام السياسي لجاهلية المجتمع أو كفره مجرد وجهة نظر فئوية، تقوم إزاءها تفسيرات أخرى أقوم سدادا وأكثر عددا. لكن ذلك الموقف العلماني ظل ينظر إلى المسألة، كما ترى، نظرة اعتقادية. ظل ينقد مشروعية الإسلام السياسي نقدا تأويليا من على ذات الأرضية الاعتقادية. وبذلك كان للتيار العلماني بدوره كعب أخيل الخاص به: وهو تجاهل أن التأسيس الأصلي – أي تأسيس دولة النبي في المدينة – كان

تأسيسا اعتقاديا، إن أردت أن يكون منصفا في قراءة التاريخ. لكن بدا كأن كل تيار يتحدث من وجهة نظر لها مبرراتها، لكنها لا تطال جوهر حجة الطرف الآخر. وكل ذلك كان يساهم في تعميق الصدع ...

- كانت الصياغة الاعتقادية للاجتماع، كما لاحظنا من قبل، هي النقطة المعماة التي لا تطالها أبصارهم، تتجنبها عن وعي أو عن لاوعي. ولذلك فإن جُل الانتقادات التي وجهها العلمانيون إلى تيار الإسلام السياسي كانت تقوم على أنه يسيء تفسير النصوص أو الوقائع. وكان ذلك يعني ضمنا أن تفسير الإسلام السياسي لو كان صحيحا لكانت مطالبة مشروعة بدورها. لو كان هذا المجتمع جاهليا، افتراضاً أو جدلا، لجاز أو لوجب تأسيسه إسلاميا بالوسائل الملائمة التي تتفاوت دعوة وعنفا، وفقا للتفسيرات. كان هناك إقرار ضمني إذن بجواز التأسيس الاعتقادي للاجتماع ...
- كان رواد النهضة، وورثتهم من التنويرين والعلمانيين يسعون إلى تحقيق التوافق، ضمن حدود معينة، بين تراثهم الديني وبين معطيات العصر واحتياجات المجتمع. لكنهم ظلوا، بتمايزهم المنقوص، يحتفظون بقدم في الحداثة وبقدم في ما قبل الحداثة، بمعنى ما. وكان ارتباطهم بعالم ما قبل الحداثة هذا يعني ضمنا أنهم لم يقطعوا علاقتهم بمضمونه الاعتقادي، ومن ثم أصبحوا معرضين دوما لهجوم التيارات ما قبل الحداثية، وهي تيارات كانت تتناول أفكارهم من منطلق اعتقادي لا غير، وليس من منطلق تأويلي عقلاني. وكان هذا يعني ضمنا بالتالي تبرير فكرة ''الاعتقاد'' ذاتها، بكل ما ينطوي عليه ذلك من تفسيرات للدين تتفاوت اعتدالا وتطرفا. وكان هذا يعني أيضا تبرير فكرة ''التكفير'' بدورها، سلاح المعتقدين الأمضى، لأنها المقابل الطبيعي لفكرة ''الاعتقاد'' ذاتها – نقطة البداية المفترضة المأخوذة كأمر مسلم به. فما دام الاعتقاد يُنظر إليه بوصفه الفضيلة الكبرى التي يتأسس عليها الاجتماع، فإن نقيضه – أي عدم الاعتقاد –

يصبح منطقاً هو النقيصة الكبرى التي يُنبذ – ماديا أو معنويا – من يخالفها من حيز الاجتماع، من حيز الجدارة بالانتماء إلى هذا الشكل من الاجتماع ...

- مما يبرز، كما قلنا مرارا، الصلة العضوية بين الحرية الفكرية والحريات الأخرى كلها ...

كان الصديقان يقتربان من شوارع وسط المدينة التي ما زالت جدرانها تحمل آثار فورات الوعي واصطداماته، فأضاف هذا على حوارهما دلالة خاصة.

قال ''محب'':

- نعم، كان تداخل المستويين المعرفي والسياسي يعني أن التمايز الذي حدث على المستوى المعرفي بين العقل والاعتقاد، في حداثة الغرب، لا بد أن يصاحبه حتما تمايز مناظر على المستوى السياسي. وتمثل هذا التمايز المناظر في تمايز الفرد عن المجموع ...
- وتمايز الفرد عن المجموع، يعني أن الفرد مساو لأي فرد آخر أمام القاعدة التي يفترض أن يرتكز عليها الاجتماع، أي أمام القانون، مكفولة له حريته في الفكر والقول والفعل. وفكرة الحرية هذه ناشئة عن تساوي الأفراد الجوهري إزاء مجموع ليس له الحق في فرض رأيه عليه. وكانت هذه نقله هائلة في تطور تأسيس الاجتماع البشري. تمايز العقل هذا ليس إذن بالإنجاز الهين أو البسيط ...
- ولكن إذا كان تمايز العقل عن المطلق الاعتقادي في الغرب انطوى على التمايز عن كل مطلق، أي على عدم إبصار الحضور الواعي، أو العرفان، فإن التمايز المناظر له على المستوى السياسي، أي تمايز الفرد عن المجموع، قد انطوى بدوره على عدم إبصار وحدة الجوهر الأساسية التي تربط هذا الفرد بالمجموع، على عدم إبصار الكلانية. أي إن التمايز في الغرب كان شاردا عن المطلق وكان شاردا أيضا عن الكلانية، عن العرفانية والكلانية معا في آن واحد. فالإنسان إن لم يبصر مطلقيته لن يبصر كلانيته. فتداخل المستويين المعرفي والسياسي ليس تعسفا نظريا، وعندما

نتحدث عن العرفانية والكلانية كوجهين لفهم واحد لا نتحدث عن أمرين جُمعا معا صدفة وانتقاء، بل عن جانبين أساسين من بنية الواقع ذاته: فالعرفانية هي الموقف من الوجود، أما الكلانية فهي الموقف من الموجودات. الموقف الأول تعبير عن الحكمة، أو الحق، والموقف الثاني تعبير عن الحب، أو الخير. أما ما ينجم عن تلك الرؤية من فعل فهو تعبير عن الجمال. هكذا يتحقق الحق والخير والجمال. ولم يكن من قبيل الصدفة أن يرى أفلاطون، وغيره من فلاسفة كلٌ بطريقته، أن الحق والخير والجمال قيم أساسية مترابطة تنبع منها كل القيم الأخرى ...

- تنبع منها القيم الأخرى؟
- نعم فقد ربط بعض الفلاسفة كذلك بين تلك القيم وبين المجالات الأساسية للإنتاج الفكري للإنسان. فالحق يناظر العلم كما يناظر، إن شئت التوسع والتعميم، الفلسفة والحكمة والدين. والخير يناظر الأخلاق كما يناظر، إن شئت التوسع والتعميم، القانون. والجمال يناظر الفن كما يناظر، إن شئت التوسع والتعميم، قضايا الضمير الفردي ...

عرج الصديقان على مقهى حديث في وسط المدينة يستريحان فيه قليلا، وما لبث ''محب'' أن استأنف الحديث قائلا:

- ولكن لنعد إلى مسألة تمايز الفرد عن المجموع. فلئن كان من الصحيح أن تمايز الفرد عن المجموع قد حقق، من جهة، فكرة الحرية الفردية والجماعية الشديدة الأهمية، فإنه قد أضعف من جهة أخرى رابطة الفرد بالمجموع، مما زاد من إحساس الفرد بالوحدة والانفصال والتباعد عن الروابط الإنسانية الحميمة. وعندما تقترن هذه العزلة بسيادة المادية وشيوع العدمية، فإن ذلك يصنع مزيجا مؤرقا بحق!
- أي أننا لم نكن إزاء تمايز صحي بين الفرد والمجموع!

- كلا، فمع انفصال الإنسان عن العالم، وتصوره أن العالم المادي هو كل ما هنالك، وتقلص السعي في العالم إلى البحث عن المتعة والمنفعة، أصبح كل فرد أشبه بالجزيرة المعزولة، وأصبح يتعامل مع هذا المجموع تعاملا أناويا، على الصعيدين الفردي والجماعي. المشكلة مع حداثة الغرب ليست فقط في إغفال المطلق، ليست في إغفال العرفانية، بل في إغفال الكلانية أيضا. وعبرت هذه الرؤية عن نفسها في استمرار نمط التشغيل النفسي الذي أسميناه ''نمط تأكيد الأنا''، لكن هذه الأنا كانت تعيش في عالم مادي مسطح خال من العمق والسحر والمعنى، فأصبح سعي هذه الأنا منحصرا أساسا في البحث عن المنفعة والمتعة، وانعكس ذلك على كل مستويات التفاعل مع العالم فرديا وجماعيا. التمايز الحداثي كان تمايزا أناويا تماما خلق أزمة الإنسان الغربي الحديث ...
- وكان لا بد لهذا الشكل من الإدراك أن ينعكس على أنماط الإنتاج والاستهلاك وعلى التكنولوجيا والعلاقة بالبيئة، ومن قبل كل ذلك على أشكال الإنتاج الفكري والثقافي والفني بل والعلمي، وأن يسري كل ذلك في مسام المجتمع جميعا. لكن ذلك لا ينطبق على الغرب وحده، بل ينطبق، في الواقع، على كل أشكال الاجتماع البشري المعروفة ...
- لكنك أصبحت هنا إزاء مجموع يتألف من أناوات متشظية ذات رؤية مادية نفعية. وإن تساءلت وماذا كان هذا المجموع يريد أن يفعل بحياته؟ ما الذي كان يوجه سعيه في الحياة ويحدد فهمه للسعادة أو الشقاء؟ لم تجد إلا الفهم النفعي المادي الأناوي وتحويل العالم والآخر إلى مادة انتفاعية ...
- هذا جانب من الصورة بلا جدال، ولكنه ليس كل الصورة. فكيف نتغافل، مثلا، عن التضامن الاجتماعي إزاء العوز والمرض. إن هذا أمر لا يفتأ يثير الاعجاب بحق. ولا تنس أن ما بعد الحداثة، في صورها الإيجابية على الأقل، قد أنصفت المنظورات المهمشة والمضطهدة وأبرزت بالتالي ضرورة التضامن بين الجميع ...

- معك حق يا ''راجي'' هذا جانب آخر من الصورة. ولكن مظاهر الشعور بالوحدة، رغم هذا التضامن الاجتماعي، تبدو مخيفة أحيانا ...
- وينقلنا هذا إلى النقد الذي وجهه التيار المقاوم للتغريب لدينا إلى حداثة الغرب وإلى المفكرين التنويريين لدينا ...

سادت لحظة صمت تمهد لانتقال الحديث إلى زاوية جديدة، ثم قال ''محب'':

- كان مع هذا التيار حق في جانب كبير من نقده للتنويريين الذين ارتبط معظمهم ارتباطا غير نقدي بلحظة صعود الحداثة: لحظة تمايز العقل عن الاعتقاد ...
- كان ارتباطهم بهذه اللحظة يخدم معركتهم ويعينهم بأسلحتها في حربهم، مستمدين منها شيئا من المؤازرة في مناهضة دعاة الدولة الدينية والتفسير الجامد للدين ...
- ولكنهم كما تغافلوا عن التأسيس الاعتقادي للاجتماع في الإسلام تغافلوا أيضا عن لحظة هبوط الحداثة: لحظة تحول التمايز عن المطلق الاعتقادي إلى تمايز عن كل مطلق، وعن المطلق العياني، أو التجريبي، وتغافلوا كذلك عن لحظة تمايز الفرد عن المجموع دون أن يدرك وحدته الجوهرية معه. فلم يعتنوا بوجه عام بتوجيه نقد فكري حقيقي للعلمانية الغربية ...

وهنا تدخل ''راجي'' بحماسة قائلا:

- ولئن كان التيار المقاوم للتغريب قد استدرك هذا الأمر، فإنه تغافل، من جهة أخرى، عن نقد التراث، وتجاهل الأسئلة المعرفية الأساسية مما قاد ضمنا إلى تبرير الاعتقاد، بل وتسويغ الإيمان بالغيبيات لأنها غيبياتنا نحن ما دام للآخرين غيبياتهم هم بدورهم، دون تناول معرفي للمعضلة المطروحة أصلا. لقد انتقد ذلك التيار لحظة هبوط الحداثة ومآلها. ولكنه لم يتعرض للحاجة إلى تمايز العقل عن الاعتقاد أصلا في الشرق. وكان ذلك يعني ضمنا إقرار عدم التمايز، أو ترك

الأمور على حالها، أو ترك هذا الصمت ليملأه صخب التيار الديني. ولم يوجه أيضا نقدا يذكر لأشكال التأسيس الاعتقادي التاريخية، فكان ذلك يعني ضمنا الإقرار بها أو بإمكان اللجوء إليها مجددا فيما يعرف باسم ''شمول الإسلام'' أو ''إطلاقية الإسلام''. ولم يوجه كذلك نقدا يذكر للغيبيات عندنا ولم يلتفتوا إلى التناقض المتأصل وغير القابل للحل بين العقل والاعتقاد. غير القابل للحل، بطبيعة الحال، إلا عن طريق العرفان ...

- والمزعج في موقف التيار المقاوم للتغريب من العلمانية أنهم لا يتناولونها باعتبارها تعبيرا عن مأزق قاد إليه قصور الاعتقاد عن الإجابة عن أسئلة الوجود، تعبيرا عن وصول الفكر إلى طريق مسدود مدفوعا بتيارات قوية لا سبيل أمامه إلا الخضوع لها والتصرف كما لو كان ذلك هو الواقع الوحيد. لم تكن الرؤية المادية العلمانية اختيارا قَبْليا واعيا بالمضي طوعا صوب هذا الطريق المسدود، مع وجود طريق آخر رحب فسيح لا يلوح لنهايته مدى ولا أفق. كلا. إن هذا الطريق الآخر لم يكن، في غياب العرفان، موجودا لقصور الاعتقاد تحديداً عن رسمه. فالاعتقاد لم يرسم طريقا فسيحا بل بنى سجنا من الأوهام. وعندما فرت الحداثة من ذلك السجن وجدت نفسها أسيرة مأزق لا مهرب منه. ومفكرو التيار المقاوم للتغريب لا يتناولون ما الذي دفع إلى ذلك المأزق.
- وأحيانا تشعر لدى قراءتك لهم كأن هناك اختيارا شريرا مبيتا بترك الطريق الفسيح والمضي عمدا صوب هذا المأزق! كأنك إزاء اختيار قَبْلي شرير، لا أن الذي ألجأ أصلا إلى ذلك المأزق هو أن الطرح الآخر المقابل كان مجرد طرح اعتقادي لا وزن له على صعيد المعرفة ...

دخل المقهى فوج من الشباب فاشتد الصخب. لكن ''راجي'' حاول متابعة الحديث:

- إذن هذا التوتر الدائم بين التقليديين والعصريين كان يعبر عن التمسك بجانب أو بآخر من معادلة كلا طرفيها ناقص وقاصر وغير مرض. كل منهما يتمسك بجزء من الصورة مثمناً مزاياه ومتوجسا من مخاطر الجزء الآخر ...
- ومراعاة هذا المأزق ستجعلنا أكثر فهما لمواقف الطرفين وأكثر تقديرا لعجزهما عن التفاهم، لأن ما يستمسك به كل طرف أشد الاستمساك لا يجيب عن شواغل الطرف الآخر، ولأن كل طرف مهما خلصت نواياه لا يجد عند الطرف الآخر ما يرضي احتياجاته العقلية من جانب، واحتياجاته الروحية من جانب آخر. وكلاهما في النهاية غير راض وكلاهما في النهاية رهين القلق الوجودي بمقادير متفاوتة. وكلاهما رهين الوهم الوجودي الأساسي: الانفصال الحاسم بين المطلق والنسبي ...
- يبدو أن لا حل مرضيا تماما لا هنا ولا هناك ... يبدو أن هذا الحل يتطلب فكرة موجهة مختلفة ...

• • •

مع ازدحام المقهى واشتداد الصخب، اقترح ''راجي'' على صديقه أن يستأنفا سيرهما في هدأة الشوارع النادرة هذه. وما لبثا أن اكتشفا أن خطواتهما قد قادتهما إلى ذلك الميدان الذي طالما تصارعت فيه تلك التيارات التي يتحدثون عنها الآن. قال ''راجي'':

- والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: كيف يمكن لتجربة الوجود أن تحل هذا المأزق؟ وكيف تستجيب لشواغل كل التيارات المتعارضة؟ وهل بوسعها أن تشكل أرضية لرأب هذا الصدع العميق بينها؟

وكان ''راجي'' يفكر، وهو يطرح هذا السؤال، فيما إذا كان بوسع ''تجربة الوجود''، التي بدا أنها تقدم حلولا منطقية لكثير من المآزق المعرفية، أن تشكل ساحة أو ميدانا تتلاقى فيه هذه التيارات التي يشتد بينها الاستقطاب. وما لبث أن جاءته إجابة ''محب'':

- من خلال تجربة الوجود، تتجاوز الاختيار بين الاعتقاد والعقل عن طريق العرفان، وتتجاوز الاختيار بين الفرد والمجموع عن طريق إدراك الفرد لوحدته الجوهرية الكلانية مع المجموع، وعن طريق تخلي المجموع تدريجيا عن قيم الهيمنة، مع التمسك العضوي بقيم التضامن بحكم تلك الوحدة نفسها. وبذلك يتحول الغرض من الوجود من منظور مادي نفعي إلى منظور كلاني قائم على المحبة والتضامن. أي أن القيم الأساسية الموجهة للاجتماع تتغير تغيرا جذريا. وبذلك فإن تجربة الوجود تجيب عن تساؤلات – بل وعن أعمق أشواق وأهم شواغل – الاتجاهات المختلفة مع تطوير مواقفها المعرفية التي لم تستطع أن تلبي احتياجاتها الروحية أو أن تحل شواغلها الفكرية. أهم ما في تجربة الوجود أنها ليست نظرية تساق للإيمان بها، بل هي ''تجربة عملية'' تفتح أمام كل اتجاه منافذ للتطور، وتدله على كيفية تحقيق أعمق أشواقه التي لم يتمكن من تحقيقها ضمن إطاره الفكري القديم. فالصدع لن يلتئم إلا بحل المآزق المعرفية الكامنة في مواقف الأطراف المختلفة. ولما كان الحل غير متاح على نفس المستوى، فإن ذلك يعني أن على هذه الأطراف أن تتطور، لحل المأزق الخاص بكل منها. وهذا المنظور المعرفي الجديد سيتيح تلقائيا تجسير الفجوة التي تفصلها عن الاتجاه الآخر، وسيقود تلقائيا إلى الانتقال للضفة الأخرى ...
- دعنا نرى إذن كيف سيتحقق هذا ...
- تستطيع تجربة الوجود، أولا، أن تزود التيار الديني التقليدي باطمئنان يقيني إلى وجود المطلق، ذلك أنها لا تنطلق من دوافع نفسية قابلة للتبدل ولا ترتكن إلى مفاهيم ذهنية قابلة للدحض، بل تنطلق من واقع عياني يستطيع كل فرد أن يختبره إن شاء في أعمق نقاط وجوده. وهذه هي

أجل خدمة يمكن أن تقدم للإسلام، ولأي دين في الحقيقة. ثم أن تجربة الوجود تستطيع أن تحل له المعضلات اللاهوتية الناشئة عن إشكال العدل والتوحيد. وتستطيع أن تحل المعضلات الفقهية الناشئة عن صحة النصوص والوقائع وصلاحيتها التاريخية أو العابرة للتاريخ المحدد، وما إلى ذلك من مسائل ...

- فمع اتساع نطاق البحث والتمحيص وسقوط جدران التخصص وسهولة الوصول للمعارف المختلفة، لن تستطيع المقولات القديمة أن تصمد طويلا أمام الفكر النقدي ...
- وتجربة الوجود تستطيع أن تفعل ذلك لأنها تميز في النص الديني بين ما يشير إلى المطلق وما يشير إلى النسبي، بين ما يتعلق بالزمن السرمدي المتعالي وما يتعلق بالزمن المتتالي. وهذا التمييز ليس، كما أتيح لنا أن نقول من قبل، ليس وليد تفضيل نظري أو تحيز فكري، بل هو تعبير عن طبائع الأمور. هذا على الصعيد العرفاني. أما على الصعيد الكلاني، فإن تجربة الوجود تكشف عن أن المقدس كامن في نسيج الحياة ذاتها. وهذه ركيزة تتيح له تحقيق شمول الدين، لكن ليس على الأسس الاعتقادية أو الفئوية أو الأناوية القديمة ...
- وتستطيع تجربة الوجود أن تحل له المأزق الذي يصادفه لدى تأسيس الاجتماع. فهو يبصر، من ناحية، أن التأسيس الأصلي للإسلام كان تأسيسا اعتقاديا، ويستشعر، من ناحية أخرى، حتى وإن لم يعلن ذلك صراحة، صحة الاعتراض العلماني الذي يشكك في مدى أحقيته هو – أي الإسلام السياسي – في انتحال مشروعية التفسير الصحيح الوحيد الذي يريد أن يستند إليه في ممارسة السلطة على الجميع. فإن كان هذا التيار صادقا حقا مع دوافعه في صياغة المجتمع وفق إرادة الله، ولا يتخذ من تفسيره وسيلة تمارس بواسطتها نخبة فئوية أخرى الحكم، أمكنه أن يقبل بالحل الذي تسوقه تجربة الوجود. فصياغة المجتمع على نحو ما يريده المطلق، لا يعني أن تحكم نخبة محددة ذات مرجعية اعتقادية تأويلية معينة، بل أن تحكم ''قيم'' المطلق. وهذه القيم ليست قيما اعتقادية، بل هي قيم عرفانية كلانية تسود بقدر تحققها الحر في إدراك كل فرد ...

- وماذا عسى تجربة الوجود أن تقدم للتيار العلماني؟
- أما التيار العلماني، فتستطيع تجربة الوجود أن تزوده باطمئنان إلى إمكان إطلاق العنان للعقل إلى أقصى مداه في طرح الأسئلة الوجودية، دون التقيد، كما فعل مثلا المعتزلة أو الرشديون وأمثالهم، بقيود عدم تجاوز الاعتقاد ودون خشية فقدان المطلق. وتستطيع أن تزوده باطمئنان إلى إفساح المجال للعقل إلى أبعد مدى، مع قبوله الطوعي باندراجه الطبيعي ضمن أداة فوق عقلية، هي الحضور الواعي. تستطيع أن تزوده باطمئنان يقيني إلى وجود المطلق على أساس تجريبي مُشْبِع ومُرْضٍ للروح العلمية. وفي ذلك حل لمشكلة العلاقة بين الدين والعلم. وتستطيع تجربة الوجود أن تنقذ التيار العلماني من العبثية والعدمية وتسطح العالم. ثم هي تطمئنه إلى أن الاجتماع يمكن تأسيسه لا تأسيسا اعتقاديا بل تأسيسا عرفانيا كلانيا. وتستطيع تجربة الوجود إنقاذه من تسطح العالم ومن تحول العالم إلى مادة لا روح لها. وتستطيع بث السحر في العالم من جديد، وتحويلة من أرض يباب جرداء إلى فضاء مقدس ساحر ومعجز ...
- ويمكننا أن نقول بالتالي أن تجربة الوجود تسطيع أن تطمئن التيار المقاوم للتغريب، الناقد للجانب السلبي في الحداثة، إلى الحل العرفاني للتمايز بين العقل والاعتقاد، وإلى الحل الكلاني للتمايز بين الفرد والمجموع، بما ينجينا من مثالب الحداثة الغربية. فالمقدس هنا هو قلب العالم، لا المادة، ولا النفعية المادية. ثم أن تجربة الوجود هي القادرة على تفكيك نمط تأكيد الأنا، لا على أساس وعظي سطحي، بل على أساس إجراء تحول عميق في الفهم والإدراك والسلوك المصحح لذاته من خلال التفاعل مع الواقع. ومن خلال طمأنته إلى إمكانية مواجهة قوة قطاع اللذة الذي طالما نعى آثاره المدمرة، بطمأنته إلى أن مصدر السعادة الحقيقي يكمن في اكتشاف الذات الحقيقية لا في تقصي متع خارجية يُتصور أنها قادرة على سد النقصان الوجودي. وتستطيع أن تطمئنه إلى أن آليات التلاعب بالعقول/المؤامرات، مهما بلغت قوتها، لا تصمد أمام إنسان لا يمكن أن ينظر إلى نفسه على أساس فئوي أو أناوي فردي أو جمعي. ثم أنها تطمئنه إلى أن بوسعه أن ينقد

التراث دون أن يعني ذلك التخلي عن ''ثوابته الحضارية''، إن هو راعى مضمونها العرفاني الكلاني. لا أن يتمسك ذلك التمسك الأناوي بالغيبيات الذاتية، لمجرد أنها ذاتية. وتستطيع أن تطمئنه إلى أن بالوسع، فوق كل ذلك، تحسين الأحوال الخارجية الظاهرية، ليس لأن لها قيمة نهائية في ذاتها، بل لأنها تصبح تعبيرا تلقائيا عن الفعل الحر، المتحرر من هواجس الأنا، عن الجمال والتضامن والخير ...

كان الصديقان قد اخترقا الآن الميدان واتجها إلى النيل القريب. الرؤية هنا منبسطة والأفق مرئي، والنيل يتهادى في مسيرته التي لا تنقطع من الجنوب إلى الشمال في دورة من دورات الطبيعة تذكرك بارتباطك بالعالم الواسع.

قال ''راجي'':

- الصدع قائم أيضا لا بين التيارات الدينية والعلمانية داخل العالم العربي أو الإسلامي فقط، بل هو قائم أيضا داخل كل ثقافة. من هذا المنطق تطرح تجربة الوجود حلا إنسانيا، لا يقسم العالم تقسيما أناويا، أنا فردية أو جماعية في مقابل أنا فردية أو جماعية أخرى: أيا كانت هويتها الطبقية أو القومية أو العرقية أو الثقافية. كما تتيح تجاوز تلك الثنائية المقيتة، ثنائية الجاني والضحية، التي يتردد صداها في أفكار ومقولات التيار المقاوم للتغريب، لصالح حل إنساني كلاني جامع ...
- وأنت عندما تتحدث عن تخطي نمط تأكيد الأنا فإنك تفتح بابا ''إنسانيا'' لتخطي قصور الديمقراطية، وربما للإبداع الجماعي لشكل جديد من الاجتماع ولتسييره، ولتخطي الاقتصاد القائم على الربح، ولتخطي السياسة القائمة على التلاعب والسيطرة، ولتعميم تلك النوازع اجتماعيا بما يكفل لها قاعدة تزكيها دوما وتدعمها. فالمنهج المقترح يفتح أمام البشرية كلها، على أساس معرفي وارتكازا على تحول حقيقي جوهري، لا خطابي ولا نظري ولا طوباوي ولا تفويضي، بل عملي تطبيقي مباشر يخص كل فرد، مجالا لإبداع أشكال جديدة من الحكم

والاقتصاد والاجتماع. هي محاولة لفتح المجال أمام تأسيس عرفاني كلاني. وتجربة الوجود تضع بدورها في قلب العالم مطلقا، لكنه ليس مطلقا اعتقاديا أو ماديا، بل مطلقا عيانيا، أو تجريبيا، يشكل جوهر الإنسان. فلا المطلق اعتقادي، ولا الإنسان وجود مستقل يعبر عن مجرد حقيقة مادية. فإذا كانت الفكرة الموجهة الأولى في الدين هي المطلق الاعتقادي، وإذا كانت الفكرة الموجهة الأولى في الغرب هي المطلق المادي، فإن الفكرة الموجهة الأولى في تجربة الوجود هي المطلق الروحي العياني التجريبي. وإذا كانت الفكرة الموجهة الأولى في أي حضارة تنعكس على مستوياتها وجوانبها جميعا، فإن تغير الفكرة الموجهة الأولى على هذا النحو، يعني أنها ستنعكس أيضا على كل مستويات وجوانب الحضارة من فردية واجتماعية واقتصادية وسياسية. وتلك هي الثورة الحقيقية الوحيدة. وهي إلى جانب ذلك تحقق المصالحة المراوغة لا بين الإسلاميين والعلمانيين فحسب، بل أيضا بين الاتجاه الديني والاتجاه المادي بوجه عام على الصعيد الإنساني. ولنقل إنها تحقق المصالحة بين العقل والروح فيأتي الفعل تعبيرا عن الحق والخير والجمال. وتلك هي الثورة الحقيقية الوحيدة ...

• • •