

علوم التأويل بين الخاصة والعامة

قراءة فى بعض أعمال نصر حامد أبو زيد

حسن حنفي

أولاً: مقدمة: العلم بين أروقة الجامعة ودهاليز الصحافة

لأنّ عرض علوم التأويل على قارعة الطريق . ولا يتناولها أهل الصحافة والإعلام ، ولا تصبح حديث العامة لشغل الوقت والتسندر بالحوادث . فهى من علوم الخاصة وليست من علوم العامة . هكذا صاغها أهلها سواء فى تراثنا الصوفى الفلسفى القديم أو فى التراث الغربى الحديث . وقديماً تحدث الصوفية عن "المضنون به على غير أهله" وعن "الجام العوام عن علم الكلام" . ولكن يبدو أننا نعيش فى عصر الصحافة والإعلام ، فى عصر الجماهير والإثارة كما يقول أورتيجا أى جاسيه (١) . فالرأى العام ليس حكماً فى الأمور العلمية . الرأى العام مجال الاعتقادات الشائعة ونتيجة لصنع أجهزة الإعلام، وأداة قهر وضغط فى أيدي السلطة السياسية توجهه كيف تشاء .

وقد يشعر العالم أنه تخلى عن واجباته دفاعاً عن حرية الرأى والبحث العلمى وأنه لم ينزل القهر والتفتيش فى الضمائر ، وأنه لم ينزل إلى الساحة فيصلو ويجول ، ويزايد ويزيد ، طلباً للمديح ، وإظهاراً للشجاعة ، والعلم هو الضحية . إن الدفاع عن العلم لا يكون أمام العامة وإلا تحول العلم إلى إعلام ، بل فى مراكز البحث العلمى والمجلات العلمية المتخصصة ، وحلقات البحث العلمى وفى اللجان العلمية وفى المجالس العلمية المتخصصة ، مجالس الأقسام والكليات والجامعات .

وأخطر شئ فى العلم أن يتحول إلى سياسة ، وأن يصبح الخلاف العلمى تحزباً سياسياً أو صراعاً أيديولوجياً أو خلافاً عقائدياً . فالأحزاب السياسية والإيديولوجيات

(١) أنظر دراستنا "ثورة الجماهير عند أورتيجا أى جاسيه" فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧، ص

والعقائد الدينية تعرف الحقيقة مسبقاً . والفكر لديها إثبات لصحة أحكامها المسبقة ، والبرهان فيها تبرير لما عُرف سلفاً . ومن ثمّ ينتهى العلم ويصبح أداة لنصرة المذهب والعقيدة والإيديولوجيا . العلم شيء والاعتقاد السياسى أو الدينى شيء آخر . فالأول برهان ونظر واحتمال وحوار ، والثانى إيمان واعتقاد ويقين وإثبات . العلم عُرْضة للصواب والخطأ ، والاعتقاد يقين مطلق صواباً أم خطأ . الخلاف بين العلماء فى الرأى وطرق البحث والاستنتاج من أجل تقدم العلم ، والخلاف فى العقائد والمذاهب صراع قوى رغبة فى السلطة والوصول إلى الحكم . العلم مجال ، الاحتمال والعقائد مجال القطع . وعلوم التأويل علوم إنسانية وليست عقائد دينية أو مذاهب سياسية .

وهناك فرق بين تقارير أجهزة الأمن ، الدينى والسياسى ، والبحث العلمى . الأول عريضة اتهام ، تشير إلى المجرم ، وتقدمه إلى العدالة ، وتخبر عنه أجهزة الشرطة والأمن . وليس القصد منه البحث العلمى ، والاختلاف والاتفاق فى الرأى بين العلماء ، وهو شيء محمود "كلكم رادّ وكلكم مردود عليه" بل الإدانة والاتهام . والعيب فى ذلك كله هو من المتهم وله حق الاتهام؟ ومن المتهم؟ وما هى ساحة الاتهام؟ هل المتهم من له حق الاتهام ؟ هو العالم والأستاذ والزميل الذى يساوى الباحث المتهم فى العلم والأستاذية والزمالة مع خلاف فى العمر؟ هل البشر هم أصحاب الحق فى توزيع الاتهامات على الناس فى موضوعات الإيمان التى لا يطلع عليها إلا الله وحده؟ إن الله وحده هو الذى له الحق فى ذلك وليس سواه ، ويوم القيامة ليس فى الدنيا مادامت هناك إمكانية للعمل والمراجعة والابتكار . بل إن الله أمهل إبليس وأنظره بعد أن أدانه فى شيء لا يمكن غفرانه ، وهو رفضه التسليم بقيمة الإنسان . قد يكون المتهم أجهزة الدولة لجرائم يرتكبها المواطنون وليس العلماء ضد العلماء فى أروقة العلم وإلا عدنا إلى عصر محاكم التفتيش بحيث يُنصَّب رجال الدين وحملات العلم أنفسهم لمحاكمة بعضهم البعض ، إدانة للمخالف وتبرئة للموافق .

ومن المتهم؟ أستاذ جامعى وباحث وعالم . وهل العلم والبحث جريمة؟ قد يخطئ العالم ويصيب . إذا أخطأ فله أجر ، وإن أصاب فله أجران . وإذا اتهم كل عالم عالماً فلن يحدث علم ولن يظهر عالم . وهل البحث العلمى جريمة يعاقب عليها القانون؟ . إن شرط البحث العلمى هو ألا نسلم بشيء على أنه حق إن لم يثبت بالدليل أنه كذلك كما قال ديكارت من قبل . بداية العلم الشك "مَنْ لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم

يُبصر تاه في العمى والضلال" ، كما قال الغزالي من قبل . إن النظر عند الأصوليين القدماء أول الواجبات . والشك شرط النظر . ومن ثم كان من واجب العالم الشك في الموروث حتى يعيد تأسيس العلم على البرهان . ومن هو المؤمن الذي سيحكم على الآخر بالكفر؟ ألا يكفر كلُّ الناس كلَّ الناس فلا يعود هناك مؤمن واحد؟!

وأين يقع الاتهام؟ في الجامعة؟ إن الجامعة ليست ساحة قضاء ، يحكم فيها عالم على عالم بالإيمان أو الكفر . إن الجامعة مكان للبحث العلمي ، الشك والنظر ، النقد وإعادة البناء ، يتساوى فيها العلماء . والكل يحتكم إلى الدليل والبرهان . إن الكليات النظرية بطبيعتها وجهات نظر . تقوم على التعددية الفكرية والخلاف في الرأي . ففي ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية تعدد الاجتهادات ، وفي ذلك ثراؤها . إن مقولات الإيمان والكفر لاشأن لها بالبحث العلمي . فالعلم له مقياس صدقه من داخل البحث العلمي نفسه ، التحقق من صدق الفروض في الواقع إن كان البحث تجريبياً ، واتفاق النتائج مع المقدمات إن كان البحث استدالياً ، دقة استعمال المفاهيم والمصطلحات ، حياد العالم وموضوعيته ، خلوه من الأحكام المسبقة . . الخ . أما مقولات الكفر والإيمان فهي خارج إطار البحث العلمي . فلا يجوز لأى إنسان أن يحكم بهما على إنسان آخر شرعاً وعقلاً . الله وحده هو المطلع على الأفئدة . كما اختلف علماء أصول الدين في تحديد مقاييسهما: القول ، العمل ، التصديق ، التصور بين المرجئة والخوارج والمعتزلة والأشاعرة . وما أكثر ما استعمل سلاح التكفير لاضطهاد الدولة لخصومها ولاضطهاد فرق المعارضة للدولة والمجتمع والحاكم . فهو سلاح ذو حدين ، يُشهره الخصوم في مواجهة بعضهم البعض إذا ما عورهم أسباب الخلاف ، وإذا أرادوا التستر على الصراع الحقيقى ، الصراع على السلطة .

ويمكن عرض الأعمال العلمية للدكتور نصر حامد أبو زيد بطريقتين : الأولى عرض أعماله واحداً واحداً ، مراجعة وتحليلاً ونقداً كما هو الحال في التقارير العلمية . وميزة هذه الطريقة هو الإبقاء على وحدة العمل وقصده واتجاهه . وعيبه هو استحالة تجنب التكرار . فالموضوع الواحد يتكرر في أكثر من عمل . والأعمال كلها تجمعها حدوس واحدة ، وتحليلات واحدة ، ومنهج واحد ، ونتيجة واحدة . والثانية جمع هذه الحدوس كلها مرة واحدة وتصنيفها في الأعمال العلمية كلها . فالمهم هو النتائج العامة لا الأعمال

المتفردة . وميزة هذه الطريقة هو الكشف عن الملامح العامة للمشروع الفكري كله بصرف النظر عن أجزائه ففى الأعمال العلمية على حدة . وعيها القضاء على وحدة العمل وتفرد وإخراج التحليل من سياقه وتوظيفه فى الغاية والقصد . وقد أثرت الطريقة الأولى حرصاً على وحدة كل عمل على حدة . وأضافنا مجموعة من النتائج العامة فى آخر كل عمل وفى آخر الأعمال العلمية كلها تحقيقاً للطريقة الثانية .

ليست الغاية من هذه الدراسة فقط البحث العلمى والمراجعة وهو عمل العلماء ، بل أيضاً الحوار وإبراز أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين مشروعى " التراث والتجديد " و " تحليل الخطاب " ، وتحديد العلاقة بين الأصل والنوع ، بين النظرية والتطبيق ، بين أفلاطون وأرسطو ، بين ديكارت واسبينوزا ، بين هيغل وماركس ، بين هرسرل وهيدجر ، بين جيل وجيل ، تطويراً للمدرسة وانتقالاً من الفكر إلى الواقع ، ومن النظر إلى الممارسة . وقد تكون الغاية أيضاً إرجاع الفرع إلى الأصل ، وإعادة التفرعة إلى المسار الرئيسى ، وعودة النهر إلى المصب بدلاً من تبديد الماء فى الصحراء فلا يكون دلتا خصبة على مر الزمان وبفعل التراكم التاريخى .

وتختلف هذه الدراسة وتتفق . لاتبرر ولا تحاكم ، لا تقبل ولا ترفض ، لاتمدح ولا تدين ، لاتدخل فى حظيرة الإيمان ولا تخرج إلى حظيرة الكفر . هى دراسة من قاض حضيف ، يوازن بين الأمور ، ويقارن بين الشواهد ، ويتحقق من صدق الأدلة ، ويقول ما له وما عليه . وتلك سنة القاضى أبى الوليد ابن رشد فى تحكيمه بين الأشاعرة والمعتزلة فى " مناهج الأدلة " وبين الغزالى والفلاسفة فى " تهافت التهافت " . الغرض منها إظهار الفرق بين التقرير المباحثى الاتهامى المغرض والتقرير العلمى الموضوعى المحايد . الخلاف بين العلماء محمود ، وتسليم العلماء بعضهم بعضاً إلى سيف الجلال وشاية .

وكما تأثرت بالمؤلف وتعلمت منه وتغيرت بعد نقده المتواصل لى وحكمه على بالتوفيقية والوسطية والسلفية والبرجماتية والإيديولوجية والتلون فأرجو أن يتأثر المؤلف بى مرة ثانية بعد تجربة عمر طويل فى البحث العلمى على أكثر من عقدين من الزمان منذ ١٩٧٢ حتى ١٩٩٣ . وكما أحاول أن أصبح أكثر علمية وتاريخية وموضوعية وعمقاً بناء على نقده المستمر لى فقد يحاول أن يتبع سياسة النفس الطويل وليس النفس

القصير، وأن يكون أقل مثالية وأكثر واقعية ، وأن معارك التاريخ لا يتم النصر فيها بين عشية وضحاها.

وهى دراسة محدودة تقرأ على قراءة ، وأحياناً تُقرأ قراءة على قراءة . تجمع بين العرض والنقد والحوار مما جعلها تطول أكثر من اللازم . لكنها شهادة على العصر وتحویل معركة حرية البحث العلمى فى مصر من مزايده الصحافة إلى البحث العلمى الدقيق ، ومن قارة الطريق إلى المجلات العلمية المتخصصة^(١) .

ثانياً : إشكاليات القراءة وآليات التأويل

"إشكاليات القراءة وآليات التأويل" كتاب يضم سبع دراسات نظرية وتطبيقية فى علوم القراءة والتأويل تنتظم فى محاور ثلاثة^(٢) : الأول المشكلات النظرية ، ويضم "الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص" ، و "علم العلامات فى التراث : دراسة استكشافية" . والمحور الثانى قراءات تجريبية يضم ثلاثة موضوعات : "الأساس الكلامى لمبحث المجاز فى البلاغة العربية" و "مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجانى ، قراءة فى ضوء الأسلوبية" و "التأويل فى كتاب سيويه" . والمحور الثالث "قراءات على قراءات" يضم دراستين : "الثابت والمتحول فى رؤيا أدونيس للتراث" و "الذاكرة المفقودة والبحث عن النص" . وكلها دراسات كتبت ما بين ١٩٨١ و ١٩٨٨ .

١ - الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص^(٣)

وهى دراسة فى الفكر الغربى الحديث ، النظرية والتاريخ منذ القرن السابع عشر حتى العصر الحالى بعد أن أصبحت علوم التأويل علماً مستقلاً منفصلاً عن العلوم الدينية تحت اسم الهرمينوطيقا يدرس عمليات الفهم وآليات التأويل ومع ذلك فالهـم العربى هو الغالب ، ونقطة البداية . وذلك بطرح أسئلة واضحة وصریحة من تاريخنا

(١) كُتبت هذه الدراسة إبّان تعرض الصحافة لقضية حرية البحث العلمى فى الجامعة على مدى عدة أشهر ... بدأت فى القاهرة .. واستؤنفت فى طرابلس .

(٢) نصر حامد أبو زيد: "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، أغسطس ١٩٩٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٣-٥٠ ونشرت من قبل فى مجلة فصول ، القاهرة ، أبريل ، ١٩٨١ .

الثقافي وواقعنا الفكري . لا قراءة للوafd إلا من خلال الموروث وإلا وقعنا فى الازدواجية الثقافية المتعارضة والانتهاى إلى الانكفاء على الذات دفاعاً عن القديم أو الارتقاء فى أحضان الوafd تقليداً للغرب . وهو الموقف الذى يتهمه المؤلف باستمرار بالتوفيقية ، وكأنها هنا ضرورة حتمية تعبر عن طبيعة الموقف الحضارى والمرحلة التاريخية التى نعيشها . ولا يظهر فى العنوان المادة العلمية ومصدرها ، الموروث أو الوafd ، ولا تظهر فى الدراسة أية تقسيمات فرعية أو أية منهجية للمقارنة بين تراثين وكأنه من المفهوم أن الهرمىوطيقا من التراث الغربى بالف ولام التعريف . ويتم الانتقال من تراث إلى آخر دون إيجاد ميزان دقيق متعادل مما يوقع الباحث باستمرار هو وغيره وأنا ، فى القفز والوثب من تراث إلى آخر دون اتصال واضح . وتقتصر الدراسة فى معظمها على العرض والشرح وتعتمد على مصادر أصلية ومراجع أساسية بالعربية والأجنبية . يبدو الوafd هو الأساس والموروث ما بين السطور . الحلة الغربىة الأساس وفوقها العمة . فالدراسة أشبه بالأفندى المعم . وتبدو بعض ألفاظ الحداثة مثل المعضلة دون التمييز بينها وبين المشكلة .

ومشكلة تفسير النص واحدة سواء أكان النص تاريخياً أم دينياً . وهى موضوع للعلوم الإنسانية ، التاريخ والاجتماع والانثروبولوجيا والجمال والنقد والفولكلور . وعلاقة المفسر بالنص ليست خاصة بالفكر الغربى وحده بل عرفها أيضاً تراثنا القديم فى التعارض بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأى ثم التفسير بالمقول والتفسير بالمعقول وهى مشكلة التفسير بين التفسير الموضوعى والتأويل الذاتى فى التراث الغربى . ويعرض المؤلف لثلاثىة المؤلف والنص والناقد ، القصد والنص والتفسير لإثبات استحالة التفسير الموضوعى الذى يسقط المؤلف والناقد من الحساب . ويبين الأصول الاجتماعية للتيارين بمنهج الاجتماعى النقدى الذى يعلن انتسابه إليه .

وتقدم الدراسة استعراضاً تاريخياً للتفسير الموضوعى عند أفلاطون وأرسطو فى المحاكاة وحتى الكلاسيكية الحديثة ثم انقلابه من الرومانسية وإدخال الذات وإدخال الذات كعنصر فى الموضوع حتى ظهور النص كعنصر وسيط فى البنىوية المعاصرة التى تغزوله وجوداً مستقلاً . رتسز فى العصر الحديث على شليرماخر (١٨٤٣ م) ونقله المصطلح من اللاهوت إلى العلم ، ودلتاى (١٩١١ م) ورفضه التيارين الميتافيزيقى

والوضعى فى التفسير وتأكيده على البعد اللغوى النفسى ، وهيدجر (١٩٧٦ م) وتأسيسه لهرمينوطيقا الوجود اعتماداً على أرسطو ودلتاى ومتجاوزاً كانط والرومانسية ، وجادامر وتغليبه الحقيقة على المنهج وتجميعه لاجتهادات السابقين عليه ، وبولتمان والقضاء على الأساطير ، وماركس ونييتشة وفرويد وتحويلهم علوم التأويل إلى علم الاجتماع وعلم الجمال وعلم النفس ، ودريداً وتحويل الكلام إلى النص وعلم اللغة إلى علم الكتابة ، وجولدمان فى ربطه بين المعنى والبنية ، وهيرش فى تفرقتها بين الدلالة والمغزى ، وييتى فى دفاعه عن التفسير الموضوعى . وتنتهى الدراسة بالعودة إلى التراث القديم وضرورة إعادة النظر فى تراثنا الدينى حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن لندرى كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير رؤية كل عصر من خلال ظروفه للنص القرآنى ، والكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآنى ، ودلالة تعدد التفسيرات فى النص الدينى والنص الأدبى معاً على موقف المفسرين من واقعهم أياً كان ادعاء الموضوعية . والدراسة تخلو من الجانب النقدى باستثناء بعض الانتقادات لهيدجر وجادامر ، ونسيان البعد التاريخى ثم الاجتماعى للنص . تكتفى الدراسة بالعرض والشرح دون النقد والتطوير^(١) .

٢ - علم العلامات فى التراث ؛ دراسة استكشافية^(٢)

وهى دراسة تنطلق من معطى معرفى غربى حديث كالعادة هو علم العلامات للبحث فى التراث العربى بمعناه الشامل عن جذور وآفاق معرفية لبعض قضايا هذا العلم، الكشف عن الجذور المعرفية الأساسية لآليات الفهم والتأويل فى التراث ، فهم العالم والإنسان والنصوص ، هى مشكلة نظرية يتم عرضها فى عناوين جانبية ثلاثة : مفهوم اللغة وعلاقتها بالأنظمة العلمية الأخرى ، العلاقة بين الدال والمدلول على مستوى الألفاظ ، البعد الدلالى للغة . والهم المنهجى والموضوعى وأحد تأصيل الجديد فى القديم ، واكتشاف الوافد فى الموروث ، والربط بين علوم الآخر وعلوم الأنا ، بين علوم الوسائل وعلوم الغايات . وهو مايتهمه المؤلف باستمرار بالتوفيقية فى حالة الجمع بين

(١) الدراسة أشبه بالعمّة فى البداية والخف العربى فى النهاية وما بينهما الحلة الغربية.

(٢) المصدر السابق، ص ٥١ - ١١٨ نشرت من قبل فى كتاب "أنظمة العلامات فى اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى

السميوطيقا" بالاشتراك مع سيرا قاسم، القاهرة، ١٩٨٦.

تراثين أو التبريرية في حالة اعتبار التراث هو الأصل . " وليس التراث في الرعى العربى المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب ولكنه وهذا هو الأهم دعامة من دعامات وجودنا وأثر فاعل في مكونات وعينا الراهن" (١) . الآخرون هم الأغيار ولكن الأنا تقف لهم موقف الندية دون تقليد له ودون إغراق فيها مع إثبات الخصوصية والتاريخية لكل منهما . وكما هى العادة يتحد الفقر من تراث الأنا إلى تراث الآخر ذهاباً أو العكس من التراث الآخر إلى تراث الأنا دون إيجاد ميزان متعادل ومنطق متوازن للمقارنة . فتم الإحالة إلى البيان عند الجاحظ وإلى الأشعرى والمحاسبى والباقلانى والقاضى عبد الجبار وفى نفس الوقت إلى ابن عربى وهيدجر . وترسم الأشكال التوضيحية على طريقة البنيويين . ولكنه يتم إخراج نصوص العلوم المتميزة من سياقها . فنظرية العلم فى كل علم ، علم أصول الدين ، وعلم أصول الفقه ، وعلوم الحكمة ، وعلوم التصوف لها سياقها الخاص لخدمة هذا العلم ، ويصعب تناولها جميعاً على نحو عرضى يخترق كل العلوم . فالنصوص الكثيرة متترعة من سياقها فى علومها . ولا تفهم إلا فى علومها النوعية . لايهم مؤلفيها بقدر ما يهتم موضوعها فالنصوص التراثية موضوعية لا شخصية . إلا حالات كثيرة وعلمية . ويظل الهم هو جامع الحكميتين . "ولعلنا فى النهاية نكون قد لفتنا الأنظار، أنظار الباحثين والدارسين إلى أهمية هذا العلم، علم العلامات، فيما يمكن أن يفتح لنا من مداخل نمكنا من إعادة قراءة تراثنا بكل جوانبه قراءةً جديدةً فنعيد اكتشاف ذاتنا الثقافية من خلاله، ونصحح فى نفس الوقت علاقتنا بالتراث الغربى، وننقى عنها التبعية، هذا حسبنا وبالله التوفيق" (٢) وهى نهاية مشيخية كما ينتهى إليها الدعاة .

٣ - الأساس الكلامى لمبحث المجاز فى البلاغة العربية (٣)

وهى دراسة تربط بين علم أصول الدين وعلم البلاغة . قدم علم أصول الدين الأسس المعرفية العامة للمجاز وهو المحور الأساسى فى البلاغة . فهناك علاقة بين التصورات الدينية لله والعالم والإنسان وتصور طبيعة اللغة وعلاقتها بالعالم . وتعتمد على نصوص مستفيضة فى صلب التحليل حتى تبدو الدراسة مثل غيرها وكأنها شروح

(١) المصدر السابق، ص ١٢١ - ١٤٨ .

(٢) المصدر السابق، ص ١٢١ - ١٤٨ .

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٩ - ١٨٢ .

على متونٍ مما يقطع اتصال الخطاب التحليلي الأساسى . وتقوم الدراسة على تقسيم ثلاثى بالرغم من غياب عناوين لها تُطابق اتجاهات الدارسين للمجاز بين الإنكار كما هو الحال عند الظاهرية ، والإثبات كما هو الحال عند المعتزلة والتوسط كما هو الحال عند الأشاعرة . فعند الظاهرية اللغة توقيف وليست اصطلاحاً ولا مجاز فيها . وعند المعتزلة اللغة اصطلاح وبها المجاز . وعند الأشاعرة اللغة كانت توقيفاً ثم أصبحت اصطلاحاً ومن ثم يوجد فى اللغة الحقيقة والمجاز . وقد دافع عبد القاهر عن الإعجاز وآتهم المعتزلة بالتفريط والظاهرية بالإفراط . وكان ابن قتيبة قد سبق إلى مثل فكرة عبد القاهر . وقد قسم عبد القاهر الاستعارة إلى تحقيقية تصريحية تقوم على المشابهة وتخيلية مكنية . وجعل للحقيقية الأولوية على المجاز . وقد حلل المعتزلة من قبل المواضعة ؛ فقسمَ القاضى عبد الجبار المجاز إلى مجاز من جهة المواضعة وآخر من جهة المتكلم يستند إلى قرينة . كما جعل الباقلانى الأول ثلاثة عقلية سابقة ، وسمعية شرعية وهى نطق بعد المواضعة ، ولغوية تقوم على المواطاة والمواضعة . وقد ارتبطت القضية بقضية الذات والصفات ، على الحقيقة فى الله وعلى المجاز فى الإنسان وعلى المجاز فى الإنسان ما يوقع فى التشبيه أم على الحقيقة فى الإنسان وعلى المجاز فى الله حرصاً على التنزيه . وهى دراسة نموذجية لعلاقة علم أصول الدين بعلوم اللغة وخضوع كليهما إلى تصورات عامة لله والطبيعة والإنسان .

٤ - مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجانى ، قراءة فى ضوء الأسلوبية (١)

وهى دراسة علمية مقارنة تجمع بين التراث القديم والوافد الغربى ، تقرأ مفهوم النظم عند عبد القاهر فى ضوء علم الأسلوبية الحديث . وتضم خمسة عناوين فرعية مرقمة على غير العادة : اللغة والشعر ، النظم والأسلوب ، الأسلوب ودور المتكلم ، المعنى والأسلوب ، الأسلوب والمجاز .

وتقوم الدراسة على رؤية عبد القاهر من منظور معاصر دون إغفال السياق الموضوعى الذاتى الذى كان يدور فيه البحث البلاغى . وتقدم قراءة تأويلية منتجة تطرح سؤالاً يحدد آليات التأويل دون إهدار بعد الدلالة فى المقروء . وتعتمد على نصوص واستشهادات لمشاركة القارئ فى الاستنتاج : " ليس للتراث وجود مستقل خارج وعينا به

(١) المصدر السابق، ص ١٤٩.

وفهمنا إياه . ووجوده إن صح له هذا الوجود إنما يتمثل فى شكل الوجود الفيزيقي العيني الذى يمكن أن يُدرك بالحس ويخضع لمقاييس الفراغ المكاني الذى يمثله على رفوف المكتبات فى شكل مجلدات مطبوعة أو مخطوطة . وليس هذا الوجود العيني مايعيننا دائماً ، الذى يعيننا وجوده فى معرفتنا وفى وعينا الثقافى . وهذا الوجود فى الوعى هو الذى نصفه بعدم الاستقلال . وكيف يوصف التراث بالاستقلال عن الوعى المعاصر وهو لا يوجد إلا فيه وبه" (١) . وهذه روح "التراث والتجديد" بالفاظه والذى يتمرد عليه المؤلف أحياناً بدعوى اللاتاريخانية والتوفيقية بين الحاضر واماضى . ويظل السؤال: لم قراءة عبد القاهر فى ضوء الأسلوبية وليس قراءة الأسلوبية من خلال عبد القاهر؟ هل الزمان مقياس ، الحاضر أساس الماضى ، الحاضر هو الأصل والماضى هو الفرع أم أن ذلك مجرد تاريخ أو ميزان قوى بين حضارتين؟ إن الماضى هو الذى يعيش فى الحاضر ، والحاضر هو حاضر الانا وليس حاضر الآخر الذى لاتعيشه إلانا التاريخية: "نعيد اليوم قراءة عبد القاهر لنرى مالى الذى يمكن أن يقدمه لنا ومالى الذى يمكن أن ننفيه منه غن وعينا . وعلينا أن ننسى ونحن نعيد قراءة عبد القاهر أننا سنطرح عليه أسئلة معاصرة باحثين عن إجابات ربما لم تخطر للشيخ على البال . وإنما هى إجابات كانت ضمنية تحاول قراءتنا أن تكشف عنها وتحليلها . ومن شأن هذه القراءة أيضاً أن تتجاهل أسئلة طرحها الشيخ وأجاب عنها . وتلك هى الأسئلة التى فقدت مغزاها وحيويتها بالنسبة لنا وإن كان مغزاها التاريخى مارال قائماً وقابلاً للتحليل من منظور القراءة التاريخية" (٢) . ويرد المؤلف على الاعتراض هلى هذا الموقف باسم الموضوعية التى ترفض استعمال المناهج العلمية الحديثة على تراث القدماء وتطلب من التراث مالى فيه . ولايعنى ذلك وقوع المؤلف فى القراءة التحيزية بالكامل مع أو ضد بل اتباع المنطق الداخلى الخاص بالتراث الذى ليس بمعزل عن الوعى المعاصر ويسمىها "القراءة الموضوعية الحقة" (٣) . وفى العلم الإنسانى لا يوجد موقف حق والآخر باطل . وقد قام عبد القاهر نفسه بطرح أسئلة معاصرة له على نصوص القدماء والمعاصرين له . ويزيد المؤلف بطرح أسئلة معاصرة له ربما لم تخطر إجاباتها على بال الشيخ ولا دار السؤال نفسه فى خلد .

(١) المصدر السابق، ص ١٥٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧٩.

ويتجاهل أسئلة معاصرة طرحها الشيخ وأجاب عنها ، يقرأ المؤلف عبد القاهر كما قرأ عبد القاهر أسلافه بروح أقرب إلى روح عبد القاهر وروح التراث الذي يمثله والذي مازال ماثلاً فينا يتفاعل معنا وتتفاعل معه . ويتبهر المؤلف من هذه القراءة لعبد القاهر باعتبار إعجاز القرآن فيه . وباعتبار معرفة الشعر أرقى أنواع الكلام : والألفاظ في اللغة دوال وضعية واصطلاحية . وهناك فرق بين اللغة والكلام . الأولى تخضع لنظام والثانية بلا نظام . فكل لغة كلام وليس كل كلام لغة . والنظم هو النحو ، يتحكم في الأسلوب . والأسلوب هو المتكلم . والنظم عند عبد القاهر هو ماسماه المعاصرون "الأسلوبية" ، وكأن الدراسة تكتشف تعدد الأسماء على المسمى الواحد بحيث يمكن أن يقال أيضاً إن الأسلوبية عند المعاصرين هو "النظم" عند عبد القاهر . ويتوقف الأمر على علاقة الأنا بالآخر . هل نقرأ علوم الأنا من خلال علوم الآخر أم نقرأ علوم الآخر من خلال علوم الأنا؟ هل نقع في التغريب أم نؤسس علم الاستغراب؟ "وعبد القاهر لم يبدأ سعيه للوصول إلى هذه النظرية ، ولم يكن هذا همه . وإنما نحن الذين طرحنا عليه السؤال . وعلينا أن نقنع بما يمكن أن نستخرجه من إجابات دون أن نستعرض عضلاتنا الذهنية على نص عبد القاهر . ولعل هذا النص المتميز في الثقافة العربية مايمكن أن يقرأه آخرون . ولعل هذه القراءة أن تكون حافزة لهم على أن يقوموا بقراءته" (١) .

٥ - التأويل في كتاب سيبويه (٢)

يضع المؤلف نصب عينيه لحظات تأسيس العلوم : أصول الفقه عند الشافعي ، النحو عند سيبويه وهو تلميذ الخليل بن أحمد واضع علم العروض ، البلاغة عند عبد القاهر ليعيد قراءتها في لحظة تاريخية أخرى ، أي ليعيد تركيب "التمفصلات" العلمية كما يقول المغاربة . ففي هذه الدراسة ينتقل المؤلف من البلاغة إلى النحو للكشف عن آليات التأويل عند سيبويه بوصفه أداة منتجة لبناء العلم ومعرفة العلاقة بين علم النحو وعلوم التراث خاصة الفقه والقراءات ، وبيان قراءة سيبويه للغة العربية ومحاولته الكشف عن النظام في اللغة . ويحاول المؤلف الكشف عن العقل الكامن وراء هذا النظام معتمداً على

(١) المصدر السابق، ص ١٨٣ - ٢٢٠ .

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٦ .

المصادر الأصلية والمراجع الأساسية فى الموضوع . ولايعنى التأويل فى هذه الدراسة التخريج بل الكيفية التى يعالج بها سيوبه اللغة بوصفها نصاً بالمعنى السيميوطيقى . ليس التأويل عَرَضاً يجب التخلص منه بل هو أداة العلم ، البحث عن الأصل والجذر والأساس . وهناك فرق بين التفسير والتأويل . التفسير هو الواضح البين فى حين أن التأويل عند القدماء فى حاجة إلى بيان وتفسير . وبعد سيادة المذهب الأشعرى كمذهب رسمى للدولة والقضاء على الاعتزال ، أصبح التفسير المذهب الرسمى ، والتأويل زيغ وضلال وهو ماتبته الظاهرية أيضاً .

وينقد المؤلف افتتان اللغويين العرب المعاصرين بدعوى الموضوعية وعيبيهم على القدماء معياريتهم وأحكامهم التقسيمية داعين إلى تبني المنهج الوصفى المحايد الموضوعى مع أن الوصف يعتمد على إطار تصنيفى يعكس رؤية الباحث . يدافع المؤلف هنا عن القدماء ضد المحدثين الذين يعيرون على القدماء اعتبارهم اللغة غائية لأنها جزء من نظام ثقافى عام والذين فى موقفهم نبرة استعلائية على القدماء . ويراجع المؤلف مواقف المحدثين ويقيّمها تقييماً نقدياً بالرغم من الصعوبات الخاصة بالثقافة العربية الإسلامية التى لا يواجهها البحث اللغوى الحديث . والحقيقة أن البعد الإيديولوجى فى العلوم الإنسانية ومن ضمنها علوم اللغة حاضر عند القدماء والمحدثين على حد سواء ، البعد الدينى عند القدماء والبعد الوضعى التاريخى عند المحدثين .

ويبدأ الباحث بالترفة المعروفة عند دى سوسير بين اللغة والكلام محاولاً اكتشاف اللغة من خلال الكلام واكتشاف النظام فى اللغة ورصد عناصر التشابه والاختلاف على المستوى الصوتى / الصرفى والدلالى / المعجمى . فاللغة ليست نظاماً فردياً بل نظام جماعى فى الذاكرة الجمعية . غاية الدرس اللغوى اكتشاف حكمة واضع اللغة ونظامها بصرف النظر عن كونها توقيفاً أم اصطلاحاً اللغة بناء محكم ، نظام تمتلكه الجماعة ، واجتهادات وقراءات . لقد استطاع أبو الأسود الدؤلى وضع نظام للحركات من الأصوات . لذلك كان أوائل النجاة من القراء . وكان النص معيار الدراسات اللغوية القديمة . وقد حققت القراءات السبعة هذا المعيار .

وتتناول الدراسة ثلاثة موضوعات : العامل ، والقياس ، والشذوذ . فالعامل يتبدى فى ظاهرة الحذف والإضمار فى التنازع والاشتغال والنداء والقسم . هو اللفظ

الذى يؤثر فى الآخر عن طريق التجاور . فكل أثر لا بد له من مؤثر ، وكل فعل له فاعل طبقاً لمباحث العلة فى علم الأصول . الفاعل له المرتبة الأولى ، وحذفه استثناء . والسؤال هو هل الفصل الأول للجوار أم للأسبقية؟ وهى كلها مفاهيم وتصورات تختلف باختلاف الرؤى للعالم . أما ابن مضاء فإنه يفسر العامل من منظور حركات الإعراب من خلال تغيير مواضع الكلمات لإنكاره التعليل ، وهو الظاهرى الأندلسى . فى حين يرى ابن جنى أن العامل هو المتكلم . ومن ثم تضع الدراسة سيبويه فى إطار تطور النحو مع اللاحقين عليه وإن كان الباحث يسمُّ بالـ "أيديولوجى" كل خلاف مذهبى عقائدى .

أما القياس فإنه نموذج التأثير المتبادل بين النحو وعلم الأصول . وإذا كان القدماء يستخدمون الاستنباط بدلاً من التأويل فإنه لا يوجد فى ذلك أى أثر أيديولوجى لأن كليهما لفظان قرآنيان ، والاستنباط أدق فى علوم المنطق من التأويل . يقاس الفعل على الاسم ، خاصة المضارع الذى يعنى المشابهة . ثم تقاس الصفة على الفعل ، قياساً على قياس ، وتحويلاً للفرع إلى أصل يقاس عليه . ويقوم القياس على إدراك التشابه والاختلاف مثل استحالة اجتماع التنوين مع الإضافة ، والمقابلة بين الجزم فى الفعل والتنوين فى الاسم . ويتشابه الاسم والصفة فى حاجتهما إلى الفعل . ولكن ابن مضاء ينقل الخلاف الفقهى إلى النحو ويعطى الأولوية للأسماء على الصفات وللصفات على الأفعال بناء على نظرية الذات والصفات والأفعال فى علم أصول الدين ، ونقل علم الكلام إلى علم اللغة كما يفعل الباحث مع "التراث والتجديد" . وينقد الباحث موقف ابن مضاء لأن القياس فى النحو مخالف للقياس فى الفقه . النحو لا ينقل حكماً من نص بل يستنبط بالتأويل والمقارنة أوجه التشابه ، كذلك أوجه الاختلاف بين ظواهر اللغة . وهذه العملية التأويلية فى جوهرها هى التى تمكن من وضع القواعد وبدونها لا يمكن اكتشاف النظام اللغوى من الكلام .

أما الشذوذ فيعنى خروج بعض الكلام على نظام اللغة الثابت . وينقد المؤلف موقف المحدثين فى هجومهم على القدماء لاهتمامهم بالشذوذ مع أنه غياب النظام أو كسره وهو ما يحدث فى الكلام . وهذا طبيعى فى ثقافة معيارية نصية تم تدوين كلامها

بلهجة قريش . ويستخدم سبويه ألفاظاً مثل الحسن والقبح ، لايجوز ، قبيح ، ضعيف ولايستخدم لفظ شاذ . فالمهم اكتشاف النظام .

تأخذ هذه الدراسة موقف الدفاع عن النحو التقليدى ضد هجوم أتباع المنهج الوصفى: "إن تجديد النحو أى تسهيل النحو لا بد أن ينطلق من فهم لطبيعة بناء هذا العلم ومن تحديد دقيق للتصورات والمفاهيم التى قام عليها . وذلك كله لايتحقق إلا بالفهم القائم على التعليل والتفسير قبل المسارعة بإلقاء الأحكام .. إن إنكار أهمية التأويل بوصفه أداة معرفية فى بناء العلم خاصة العلوم الإنسانية إنكار يضر صاحبه لأنه إغماض العين عن الشمس التى تحرق حرارتها جلد العين" (١) .

٦ - الثابت والمتحول فى رؤيا أدونيس للتراث

هذه الدراسة قراءة على قراءة لكشف آليات التأويل وكيف أنه أيضاً تلوين كما هو الحال فى " التراث والتجديد " . ومع ذلك فيمثل المقروء نهاية للنظرية التقديسية للتراث التى بدأت منذ طه حسين "فى الشعر الجاهلى" واتخاذ نظرة دينامية له دون الوقوع فى الربط الآلى بين الظواهر . يبحث عن جدل الماضى والحاضر ، بين الباحث وموضوعه فلا توجد قراءة بريئة كما يقول التوسير . ليس الماضى كتلة واحدة بل عدة اتجاهات . والباحث أشبه بالفنان أو الروائى الذى يبدع ويصور . فالتراث ترانان: تراث الأغلبية السنية السائدة وتراث الأقلية الشيعية الطليعية المضطهدة . استعادة التراث الأول يؤدى إلى الاتباع بينما تؤدى استعادة الثانى إلى الإبداع . ودراسة التراث عند أدونيس ليست إخصاباً للحاضر بل هدم للتراث كجزء من هدم الماضى . للتراث وجود فى الماضى وليس فى الحاضر . والعلاقة به علاقة انفصال كامل . ويكون التعاطف مع الفكر التقدمى المعاصر كرد فعل على الفكر التقليدى القديم . وينقد المؤلف هذا الموقف فالتراث ليس مادة محايدة يشكلها المبدع بل هو تراث حى له بنيته وتكوينه وقيمة وتوجيهه . ولايمكن عزل الإبداع عن سياقه التاريخى وجعله معلقاً فى الهواء بإرادات المبدعين . ويقوم موقف أدونيس على فرضين أساسيين: الأول أن الاتباعية هو المنهج الذى ساد العقلية العربية والثانى وجود صلة جوهرية بين اللغة والدين والسياسة . والشعر حالة

(١) مثل لطفى عبد البديع، مصطفى ناصف، شكرى عياد، جابر عصفور فى النقد والبلاغة

تطبيقية للسابق . ويتميز موقف الباحث عن موقف أدونيس في نظرة كل منهما إلى التراث . فما الفائدة من تحليل التراث واكتشاف الاتجاه التقدمي الطليعي فيه وهدم الثقافة السائدة إن لم يكن الارتباط بالأول والفكاك من الثانية؟

٧ - الذاكرة المفقودة والبحث عن النص:

وهي قراءة على قراءة الباس خورى لأزمة النقد والإبداع العربى فى كتابة " الذاكرة المفقودة " لإضاءة منهج القراءة الذى يطرحه وآليات التأويل . وللمؤلف دراسات سابقة مثل " تجربة البحث عن أفق ، مقدمة لدراسة الرواية العربية بعد الهزيمة " و " دراسات فى نقد الشعر " . ويضم الكتاب عدة مقالات كتبت بين ١٩٧٢ - ١٩٨١ يعبر فيها عن نهاية مرحلة الجديد المتلبس ، ويعلن عن مرحلة نهاية المراجع الجاهزة طبقاً لتوجهات ما بعد الحداثة . وهى " الذاكرة المفقودة " ، " المشقف الحديث وسلطة المثقف " ، مراجعة للجمهر والرماد ذكريات مثقف عربى لهشام شرابى " ، " الديمقراطية والاستبداد الحديث ، مناقشة بيان من أجل الديمقراطية " ، " البنى السياسية الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية " ، " الاحتراق حول الأسئلة ، مراجعة جورج خضر : لو حكيت مسرى الطفولة " ، " موت المؤلف " ، " فضاء الشر " ويمكن التمييز فى هذه المقالات كلها بين مستويين من النصوص: نقد النص والنص النقدي . الأول مراجعة لنصوص المبدعين والثانى وضع نص نقدي نظرى .

ويربط النص المقروء بين النقد والمجتمع ، بين انهيار النصوص وانهيار المؤسسات والدولة فى لبنان . فقد تمت الحداثة فى عصر النهضة العربى للدولة وليس للمجتمع فانهارت الدولة وتراجع المجتمع . وكن التحديث للنخبة وليس للجماهير ، من الوافد الغربى وليس من الموروث العربى . ومن هنا كانت أزمة الأدب تعبيراً عن أزمة الثقافة ، وأزمة الثقافة تعبيراً عن أزمة الواقع . ويستعمل المراجع نفس الألفاظ الحداثية مثل الإيديولوجية والميكانيكية والماضوية عدة مرات ، ويؤثر اتباع المنهج النقدي الواقعى لدراسة النصوص الأدبية والنقدية ، ويعيب على النص المقروء سطحية التحليل والتبسيط الذى يصل إلى حد السذاجة ، واعتبار الديمقراطية حلاً سحرياً يتم به معالجة كل شيء .

هذه هى الدراسات السبع التى تكون " إشكاليات القراءة وآليات التأويل " والتى

ظهرت بعد "مفهوم النص" . تخضع التراث القديم المتعدد إلى منظومة واحدة ، والمجالات المختلفة ، اللغة والنقد ، والبلاغة ، والعلوم الدينية إلى أفق دلالي واحد ، وتجمع بين الدراسة والتطبيق النظرى . تعترف بجهود السابقين ويفضلهم فى بيان أهمية قراءة النقد فى ضوء العلوم التراثية كلها^(١) . لا يغفل السياق التاريخى للفكر ولا يتجاهل المغزى المعاصر للنص التراثى . يجمع بين التاريخ والفكر ، بين الموضوعية والذاتية . ويكشف عن الطابع الإيديولوجى النفعى لهذه الدراسات والتى يبغى المؤلف نقلها إلى المستوى المعرفى الخالص . تثير المشكلات وتقتراح الحلول . ثم تثير الحلول مشكلات أخرى . الأسئلة مستمرة ، والمراجعات دائمة . ومن حق الجميع القبول والرفض والاجتهاد . والتساؤل المستمر قادر على تصحيح الأخطاء والتقدم حول مزيد من الاجتهاد ؛ "القراءة فعل مستمر لا يتوقف يبدأ من الحاضر الراهن وينطلق إلى الماضى والتراث ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى فى حركة لا تنهداً ولا يقر لها قرار لكنها الحركة التى تؤكد الحياة وتنفى سكون الموت . إنها حركة الوجود والمعرفة فى نفس الوقت" .

ومن ثم تكون الأعمال العلمية للمؤلف منذ "الاتجاه العقلى فى التفسير عند المعتزلة" و "التأويل عند ابن عربى" و "مفهوم النص" حتى إشكاليات القراءة وآليات التأويل" مؤلفات رصينة وجادة سواء فى مرحلة التكوين الجامعى فى الدراستين الأوليين أو فى مرحلة العزلة العلمية فى اليابان فى الدراستين الأخريين . غلب العالم على المواطن ، والهم العلمى على النضال السياسى ، وتحليل القدماء على نقد المحدثين ، والتراث على العصر . هناك عناصر وأفاف ثابتة فيها للنقد أو للبناء ، للهجوم أو للدفاع مثل الإيديولوجية ، والتوفيقية ، والنفعية ، والتلوين ، والوسطية . مارالت علاقة القديم بالجديد ، والموروث بالوافد لم تستقر بعد إلا قفزاً وتنقلاً من تراث إلى آخر . فالميزان المضبوط لا يستطيعه جيلنا المخضرم . وبعد عودة المؤلف من اليابان واحتراقه بنار الهوان والضيق ، وجرح الكرامة الوطنية ، ومزسة الإعلام وزيف الخطاب الرسمى ، وتذبذب المثقفين وانهايار المشروع القومى ، وتفكك الدولة حاول فى مرحلة ثالثة اكتشاف الواقع ذاته ووصف مأساته وتأصيل جذورها فى "الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية" وفى "نقد الخطاب الدينى" .

(١) المصدر السابق، ص ٩.

ثالثاً : الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية أم تأسيس علم أصول الفقه؟

"الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية" كتاب صغير الحجم (٩٢ ص) باستثناء صفحة فهرس والصفحات البيضاء التى تتخلل الفصول^(١) . ويتضمن أربعة فصول لا تتناسب كماً فيما بينها . أكبرها الثانى "السنة" (٤٥ ص) وأصغرها الثالث "الإجماع" (٦ ص) . ويكاد يتعادل الفصلان الباقيان الأول "الكتاب" (٢٣ ص) والرابع "القياس/ الاجتهاد" (١٨ ص) .

ويعتمد على كثير من الحجج النصية فى صلب التحليل التى تقطع اتساق الخطاب ، وتجعل الاستدلال خارجياً وليس داخلياً ، مجرد شروح على متون وليس خطاباً قائماً بذاته^(٢) . واستعمال النصوص قد يوقع فى اختيار ما يوافق أحكام الباحث المسبقة وانتقاء ما يدعم وجهة نظره وترك ما يخالفها . وعلى فرض وجود هذه النصوص المؤيدة ماحجمها؟ ألا تتعارض مع نصوص أخرى؟ ألا يستطيع باحث آخر أن يأتى بنصوص معارضة يثبت بها أن الشافعى غير وسطى ، وغير موفق ، وغير أيديولوجى ، وأقرب إلى العقل منه إلى النص؟ ماهو مقدار الغلبة لمجموعة من النصوص على مجموعة أخرى معارضة؟ ألا يوقع هذا المنهج فى حرب النصوص ويظل الباحث أسير النص ، وثقافة النص ، وحضارة النص؟ وبالرغم من اعتماد الكتاب على المرجعين الأساسيين للشافعى "الرسالة" (٥٠ مرة) و "الأم" (١٥ مرة) إلا أن الاعتماد على مؤلفى أبى زهرة "أبو حنيفة" (٢٠ مرة) و "الشافعى" (١٠ مرات) كان بارزاً أيضاً^(٣) . ويقتبس منه نصوصاً قديمة دون الرجوع إليها^(٤) . والاعتماد على مؤلفات أبى زهرة عن الأئمة الأربعة اعتماد على سلطة علمية يصعب التشكك فيها . ومع ذلك تتم قراءتها قراءة خاصة . ويتم تجاهل مؤلفات أخرى مغايرة مثل "الإمام الشافعى ، مؤسس علم أصول الفقه"

(١) الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، سيناء للنشر، القاهرة ١٩٩٢.

(٢) "قراءة النص" فى "دراسات فلسفية" وقد سبقتها "الأيديولوجية الوسطية التفيقية فى فكر الشافعى"، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد الثامن ١٩٩٠.

(٣) وتاريخ الطبرى (٥ مرات)، والإمامة والسياسة لابن قتيبة، والمواقف للشاطبى (وكل منها مرة). كما اعتمد على بعض اجتهادات المحدثين مثل يعقوب بكر، وحسن الشافعى، وجابر عصفور، وسيد قطب (كل منهم مرة) وذكر الجابرى فى تكوين العقل العربى (مرتتان) ورضوان السيد فى مجلة الاجتهاد (مرتتان) وأحمد أمين (مرتتان).

(٤) مثل: الرازى: مناقب الشافعى، ص ١٧ - ٥٣.

للشيخ مصطفى عبد الرزاق . يأخذ المؤلف التقليدي حتى يسهل نقده ويترك التجديدي الذى يصعب اتهامه . ويبدو أثر الحداثة والمؤلفين المحدثين فى اعتماده على " نقد العقل العربى " الذى يصف أيضاً " العقل العربى " بالتوفيق والتلفيق وكأن التجزئة والتعارض بين الأجزاء هو طريق العلم . وتغيب الإشارة إلى مؤلفات أخرى حول مشروع " التراث والتجديد " تصف وسطية الشافعى وتضعها فى جدلها التاريخى على نحو علمى دون تحميلها بدلالات أيديولوجية من وحي العصر^(١) . فهو كتاب تنقصه الصنعة وإن لم تنقصه الجرأة .

١ - الإيديولوجية الوسطية أم الجمع بين النص والواقع؟

والإمام الشافعى هو الإمام الثالث الذى حاول الجمع بين فقه مالك فى الحجاز وفقه أبى حنيفة فى العراق ، بين المصالح المرسله وبين القياس ، بين متطلبات الواقع واستدلال العقل ، وهما الدعامتان الرئيسيتان للوحى . لاتعنى الوسطية هنا أنها توفيقية أو تلفيقية بين شيئين متعارضين أو مختلفين أو نقص فى الجذرية والحسم واتخاذ المواقف بل الجمع بين مقتضيين ، كلاهما شرعى ، وتحقيق مطلبين كلاهما أساسى فى نظرة متكاملة وليست أحادية الطرف ، وفى تصور كلى دون رده إلى أحد أجزائه أو بلغة القرآن إيمان بالكتاب كله وليس الأيمان ببعض دون البعض الآخر أو ضرب الكتاب بعضه ببعض . الوسطية هنا هى بنية الفكر الجامع الشامل الذى يميز الفكر الإسلامى الذى يجمع بين ملكوت السموات وملكوت الأرض ، بين الآخرة والدنيا ، بين المسيحية واليهودية ، بين المحبة والشرعة . الوسطية هى عود إلى الأشياء ذاتها وتخليصها من المواقف الإيديولوجية المسبقة . هى الوسطية التاريخية التى تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها . فلا فرق بين البنية والتاريخ . البنية تحقق للتاريخ ، والتاريخ تحقق للبنية .

الوسطية هى المرحلة الثالثة فى جدل التاريخ بين الشئ ونقيضه . فالصراع بين

(٣) " التراث والتجديد " ، موقفنا من التراث القديم ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ١٧٧ - ٢٠٢ . علم

أصول الفقه فى دراسات إسلامية ، ص ٦٥ - ١٠٣ . المركز العربى للبحث والنشر القاهرة ١٩٨٠ ، ص ٣ - ٥١ . وأعيد

نشرها فى " الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ " ، الجزء الثامن " اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية " ، مدبولى ، القاهرة

١٩٨٩ ، ص ٣ - ٧٥ .

أهل الحديث وأهل الرأي هو التقابل بين الشيء ونقيضه . وكان من الطبيعي أن يظهر الشافعي للجمع بينهما في مرحلة ثالثة . وهو صراع يكتشف عن نفس المكونين للوحى : المصلحة والاستدلال . وقد نشأ الصراع بين التيارين ، بين أهل الأثر وأهل الرأي ، كل منهما يريد تدوين التشريع من وجهة نظره . وهو صراع له نتائج وربما دوافعه السياسة والاجتماعية كما هو الحال في فقه القانون في كل مجتمع وليس تأمراً يبغي السيطرة على الذاكرة الجمعية من خلال صياغة قوانين الشفرة التي تصاغ على أساسها الذاكرة . صحيح أن الصراع بين أهل النقل وأهل الرأي بين الذاكرة والعقل ، بين مرجعية النص ومرجعية العقل ، بين التقليد والإبداع . ولكن وصف هذا التقابل وكأنه تقابل بين التخلف والتقدم قفز من الحكم العلمى إلى الحكم السياسى . فالذاكرة قد تكون دافعاً على التقدم كما هو الحال فى التراث الشعبى وسير الأبطال واستدعاء الماضى الزاهر وقصص الأنبياء وبلورة الوعى التاريخى . وقد يقع العقل فى الدجماطيقية كما حدث أيام المعتزلة والمأمون . صحيح أن ذلك ليس هو الغالب ولكنه أيضاً واقع ويمكن . وهو تعبير عن إشكال فعلى ، التقابل بين النص والحياة ، بين المقال والواقع كما هو الحال فى كل مذهب سياسى ، الماركسية أو الرأسمالية أو فى كل شريعة وقانون ، بين الحرفية والتأويل .

لم يأخذ الشافعي موقفاً وسطياً توفيقياً بين الحديث والقياس ، بين أهل الأثر وأهل الرأي بل حقق مطلبين رئيسيين فى كل فقه ، الجمع بين النص والواقع ، بين الداخل والخارج . كان خوضه مع أهل الحديث ضد أهل الرأي إذا ماغالى أهل الزأى على حساب النصوص . ولو كانت المغالاة من أهل الحديث على حساب أهل الرأي لاتضم الشافعي إلى أهل الرأي ضد أهل الحديث حتى يعيد التوازن بين المطلبين . صحيح أن هذا الصراع المنهجى يدل على صراع أعمق بين قوى التغيير والتقدم وبين قوى التسلط والهيمنة ، وهو صراع موجود فى كل العصور وفى كل المجتمعات . تتمسك قوى الهيمنة بالأصل الثابت فى حين تنشبت قوى التقدم بالفرع المتغير . فهما واجهتان لعملة واحدة ، خارج منطق الصواب والخطأ وعقلية "إما ... أو" . صحيح أن هاجس الشافعي كان البحث عن مصدر لليقين فوجده فى مصدرين فى الأصل وفى الفرع ، فى النص وفى الواقع ، فى الأثر وفى الرأي . فالنص مصدر اليقين ومرجعه الأصىلى . وهو

يتضمن العادات والأعراف نظراً لأنه نشأ فيها وفي وسطها . فالعقل المطلق الحر الذي لا زمان له ولا مكان عقل فارغ من أى مضمون ، ادعاء طهارة وبحث عن وهم لا وجود له . لم يستخدم الشافعى آليات العقل لنفى النقل وحبسه فى دائرته بحيث لا يتجاوز دوره التفسير والتأويل بل أعمل العقل فى النقل حتى يصل إلى بعد ثالث للوحى هو الواقع ، حياة الناس فى الزمان والمكان . لايبنى ذلك القضاء على الخلاف والتعددية وهو المدافع عن القايسين فى القضية الواحدة إنما يعنى التمسك بالمرجعييتين وبالشرعيتين: النص والعقل . وإذا كان فى الاستحسان ينفى الوسطية فإنه يجد مخرجاً لتقابل النص والواقع فى الإحساس بالمصلحة وتقدير المنفعة .

إن جوهر الوسطية هو الجمع بين الثابت والمتحول ، بين المطلق والنسبى ليس بدافع إيديولوجى ، مذهبى أو سياسى بل بدافع منطقى . فلكى يكون القياس منتجاً يحتاج إلى مقدمة كبرى ومقدمة صغرى . وكيف يخلو القياس من الثابت ، من المقدمات الكبرى؟ وكيف يخلو من المسلمات أو البديهيات؟ صحيح أننا فى عصر يرفض الثبات لصالح التغير ولكن هم المواطن لا يتغلب على هم العالم والذاتية لا تقضى على الموضوعية . كما أن الثابت وهو النص فى الحقيقة نشأ من الواقع فى "أسباب النزول" ، وتطور بتطوره فى "الناسخ والنسخ"^(١) . فالتقابل بين الثابت والمتحول تقابل وهمى من عقلية تجزئية معاصرة ومن هموم مواطن يتوق إلى التغير ويرفض الاستقرار الزائف . ومن الطبيعى أن يتمسك أنصار الهوية بالثابت وأن يتشبث أنصار التغير بالمتحول . والتحدى ليس هو فى الاختيار بينهما ونصرة فريق على فريق بل فى الجمع بينهما والخروج من هذا التوتر إلى الواقع تحقيقاً للمصالح العامة .

لم يكن الشافعى (ت . ٢٠٤) مبدعاً فى الحضارة الإسلامية فى هذا الموقف الجامع وحسب بل كان الأول فى علم أصول الفقه ، وتلاه الأشعرى (ت . ٣٢٤) ثم الغزالى (ت . ٥٠٥) . وقد قام الثلاثة بتقنين الفكر الإسلامى: الشافعى فى علم أصول الفقه ، والأشعرى فى العقيدة ، والغزالى فى المسار الحضارى العام جامعاً بين الشافعية فى

(١) انظر دراستنا: "الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول" فى "الإسلام والحدائق" ندوة مواقف، دار الساقى، لندن، ١٩٩٠.

الأصول والأشعرية فى العقيدة . فإذا كان الشافعى قد توسط بين فقه الحجاز وفقه العراق ، بين فقه مالك وفقه أبى حنيفة فإن الأشعرى قد توسط بين أهل السنة والاعتزال ، بين التشبيه والتنزيه فى إثبات الصفات بلا كيف ، بين الجبر والاختيار فى نظرية الكسب . أما الغزالى فإنه لم يتوسط بين تيارين فكريين ولكنه جعل الأشعرية عقيدة رسمية للدولة ، وفضل توسطها يرجع إلى الأشعرى وليس إلى الغزالى . ولم يتوسط فى التصوف لأن التصوف بطبيعته مغالاة فى الحياة الروحية . وكون الغزالى أشعرى العقيدة وشافعى المذهب لايعنى أنه وسطى . فقد جعل الغزالى الأشعرية نظرية فى الحكم ، والتصوف ثقافة واختياراً للمحكوم . ولم يتوسط بين الدولة وخصومها بل أخذ صف الحكم ضد المعارضة من الباطنية والمعتزلة .

ويبدو الموقف الوسطى فى حل الشافعى مشكلة وجود اللفظ الأجنبى فى القرآن بين حرفين : الأول يثبت وجود ماكان فى الأصل أجنبى (عبد الله بن عباس وكثير من الفرس) ، والثانى ينكر وجود اللفظ الأجنبى لأنه يتناقض مع النص العربى . ثم يأخذ الشافعى الطريق الثالث وهو إثبات ألفاظ متفق عليها فى لغات وألسنة مختلفة دون أن تنتقل من لغة إلى زخرى ، ليس عن طريق التوسط بل عن طريق علم الأصوات المقارن وكما فعل أبو عبيد القاسم بن سلام عندما وصف تحول الألفاظ الأعجمية إلى العربية ، لافرق بين البنية والتاريخ .

والحقيقة أن لفظ "الوسطية" محمل بعدة من المعانى فى عصرنا ، كلها سلبية . فالحزب الحاكم هو حزب الوسط ضد التطرف الإسلامى والتطرف الاشتراكى مما أضاع البلاد أولاً وثانياً . الوسطية دفاع عن الأمر الواقع وشرعية وهمية لنظام لا شرعى . وقد كثرت السخرية من حزب الوسط و "هز الوسط" الذى اندفع فى تبرير غياب توجيه الدولة لمظاهر النشاط الاقتصادى باللجوء إلى النصوص التى تمدح الوسطية فى القرآن وفى الحديث ، وما أكثرها . وقد كثر الحديث عن الوسطية بهذا المعنى الحكومى الرسمى منذ السبعينات فى مصر من بعض "ترزية" القوانين لصياغة زيديولوجية الحزب الوطنى فى "الاشتراكية الديمقراطية" التى تقوم على الوسطية ، لا شرقية ولا غربية . وتوصل الوسطية والسنة ، وتعنى لا اشتراكية ولا رأسمالية ، لا روسيا ولا أمريكا . وتجاوزت الوقفة مع الصديق وتحييد العدو إلى الارتقاء كلية فى أحضان الولايات المتحدة

الأمريكية^(١) . وفى كليات الدراسات العربية التى أنشئت لمنافسة كلية الآداب فلم تصل إلى مستوى الآداب أو دار العلوم وكانت عواناً بين ذلك ، قام أستاذ آخر يبحث له عن دور فى إحدى الجامعات الإقليمية فى صعيد مصر المعمور ليؤسس أيضاً فى الآداب والفكر والحياة ، ربما يلتفت إليه النظام القائم فيسجد له مكاناً ضمن طوابير المنتظرين للمناصب العامة . يرتكن إلى شرعية الذات ، وشخصية مصر والثقافة الشائعة والأمن السياسى . وكان قد سبقه من قبل توفيق الحكيم فى "التعاضلية" فى ريشة تناقض التطرف . لم يضع الشافعى إذن مفهوم الوسطية ولكنه مفهوم حديث من روى المناخ السياسى المعاصر ، قراءة للحاضر فى الماضى ، وقراءة للماضى فى الحاضر .

وفى نفس الوقت الذى يتوسط فيه الشافعى فى الفقه يتجلى فى السلغة والكلام والسياسة . يقرأ القرآن بلهجة قريش دون سائر اللهجات . قريش هذا هو اللسان وليس القبيلة . ولا تعنى لهجة قريش سيادة قريش السياسية وهيمنتها على اللسان العربى . هذا هو هم المعاصرين ، رفض حكم القبيلة والعسكر والطائفة والعشيرة ، هم المواطن عندما يتغلب على هم العالم وتحت أثر بعض المفكرين المعاصرين الذين أفاضوا فى القبيلة والغنيمة^(٢) . وعدم جواز قراءة الفاتحة إلا بالعربية ليس له أية دلالة على سيادة قريش ولهجتها . وليس للبسملة وترتيب الآيات أية دلالة على التثبيت بالنص العربى بل التأكيد على هوية النص والمعنى . وليس له أى دافع أيديولوجى سياسى ، قريش ضد العرب ، والعرب ضد الفرس فلم تكن هذه النزعات العرقية دافعاً موجههاً عند العلماء وإن كانت عند السياسيين . وإن نقد الشافعى للمتكلمين ونهيه عن علم الكلام مفضلاً عليه بالكتاب والسنة ونفوره من العباسيين لا تعنى أنه جنح إلى المحافظة التى ترفض العقلانية وتناهى عن التفكير المنطقى بل لأنه أصولى يبنى الدفاع عن المصالح العامة ضد الفرقة والتشتت حول المسائل النظرية الصرفة التى لا ينتج عنها نفع . وموقف الشافعى لا ينبع من أصله العربى ولا يفضل أبو حنيفة الذى استحسن الخوض فى علم الكلام لأن أصله فارسى فهذا إدخال لبعد شعوبى عرقى فى مواقف أصولية صرفة . وإن إثبات أن الشافعى كان حليفاً سياسياً لبنى أمية حكم يفترض فى الفقيه

(١) صوفى أبوطالب: الاشتراكية الديموقراطية، المجلس الأعلى للجامعات، القاهرة ١٩٧٨.

(٢) مثل بوهان غلين فى "من القبيلة إلى الدولة"، ومحمد عابد الجابرى فى "نقد العقد السياسى".

الحكم بالهوى والمصلحة . وإن رحيل الشافعى إلى مصر بعد أن استولى المأمون على السلطة بعد صراع عسكرى مع أخيه الأمين لأن واليها كان قرشياً هاشمياً لا يكشف عن صراع شعوبى انعكس فى الثقافة والفكر بل صراع سياسى بالأصالة . ومن ثم يقرأ المؤلف ، مواقف الشافعى اللغوية والفقهية والسياسية ويرى فيها انحيازاً للقرشيه وهو انحياز "إيديولوجى" لتريش التى أطلت برأسها أول ما أطلت بعد نزول الوحى فى اجتماع السقيفة ، توجهاً إيديولوجياً للإسلام لتحقيق السيادة القرشيه . والأدلة على ذلك روايات فضل قريش وهى عند الكل و "الخلافه فى قريش" وهو مروى عند الكل . فالخلافه ليست بالبيعه بالضرورة بل كل خليفة علا الناس بالسيف يكون خليفة . شرطها إذن السيف والقرشيه ، الشوكة والقبيلة ، وهى قراءة سياسية تسقط أموراً مُعاصرة على موقف الشافعى . كما يجد المؤلف فى تعاون الشافعى مع الأمويين انحيازاً للقرشيه على عكس أبى جنيمة ومالك اللذين قالوا بفساد بيع المكره وطلاقه . وهو انتهازى فقد طلب عملاً بتوسط بعض القرشيين فأخذه الوالى معه وجعله عاملاً بنجران . كما كره الشافعى تخلى العباسيين عن العروبة مما يدل على التعصب العرقى لديه . إن السيطرة القرشيه واردة فى مجتمع مازال للقبلية فيه موروثها القديم ولكن توضع فى حجمها الصحيح . فما زالت ثقافة وموروثاً وتكويناً ذهنياً عند العرب نظراً لحدائث الإسلام . أما أن تكبر وتضخم خارج حجمها الطبيعى وتتحول إلى مؤامرة لقريش للسيطرة على العرب والمسلمين فى اجتماع السقيفة حيث تم فيه تدشين السيطرة القرشيه على الإسلام والمسلمين فهو علو للصوت فى الأذن ، وإبهار بالضوء أمام الأعين . هناك صراع سياسى كما هو الحال فى أى مجتمع لحظة اختيار الحاكم ورغبة كل فريق أو حزب السيطرة على الفريق أو الحزب الآخر دون تأمر أو سوء نية بل فى صراع مفتوح . وإن اختيار الخليفة ضمن المرشحين الستة بعد عمر ليس سيطرة للقرشيه بل اتباع لسنة السلف الصالح وجمع بين بيعة أبى بكر من الناس واختيار أبى بكر لعمر . وبعد مقتل الخليفة الثالث نشأ صراع بين بنى هاشم وبنى أمية وهو صراع طبيعى بن حزبين ، كل منهما يمثل مصالح خاصة ولا شأن له بمؤامرة قريش على الناس .

٢ - الأدلة الشرعية الأربعة

والأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب ، السنة ، والاجماع ، والقياس ليست للشافعى

وحده بل تكون بنية علم أصول الفقه قبل الشافعى وبعده حتى عند الشيعة الذين يتكرونها القياس فإنهم يستبدلون به قول الإمام المعصوم. وفضل الشافعى أنه وضع النسق كما فعل أرسطو فى المنطق ، والخليل بن أحمد فى العروض ، وسيبويه فى النحو ، وفرنسيس بيكون فى الآلة الجديدة ، وفيكو فى فلسفة التاريخ . هذا ما أجمع عليه الفقهاء بصورة ضمنية وبعده الشافعى بصورة علنية بعد أن وضع الشافعى أسس العلم . وإذا كان الشافعى سيء النية بتثبيت قواعد الاستدلال فهل كان كذلك كل علماء من بعده؟ إن وضع علم جديد ليدل على قدرة فائقة على التنظير . واعتبار ذلك رغبة فى السيطرة والسيادة على العقل والفكر لهو إسقاط للسياسة فى الفكر . لا يوجد علم بلا قواعد أو منهج . هكذا فعل ذيكارت وكان الناس قبله يفكرون . وهكذا فهل هوسرل وكان الناس قبله يشعرون وينظرون .

والكتاب عربى اللسان ولايعنى أنه عربى الاتجاه كما هو الحال فى السياسة عند التيار القومى العربى . وإن استعمال المؤلف لفظ العروبة بدل العربى ليدل على خلط بين اللسان العربى والنزعة العروبية فى المجتمع والسياسة^(١) . فمما لاشك فيه أن القرآن نزل بلسان عربى . وسواء وجدت فيه ألفاظ أعجمية أم لا توجد أم وجدت بعد أن عُرِبَ قبل القرآن وأصبحت شائعة فى اللغة العربية ، فإن الموضوع لغوى خالص وليس سياسياً . وإن معرفة اللغة العربية وأسباب النزول شرطان عند كل المفسرين وليس عند الشافعى فقط ، ولا تدل على عروبة زائدة عنده أو ناقصة عند غيره . كما أن احتواء النص القرآنى وإمكاناً لكل الحوادث المستقبلية مما يجعل نصوصه أصولاً يقاس عليها ليس مبدأ "على درجة عالية من الخطورة" بل هو أقرب إلى المبادئ الرياضية العامة وقوانين الفكر ومقدمات المنطق . فالفكر بلا ثوابت ينتهى إلى النسبية . وهل وجود هذا الثابت هو "المبدأ الذى حول العقل العربى إلى عقل تابع ويقتصر دوره على تأويل الوحي واشتقاق الدلالات منه سواء كانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة"^(٢) هل يؤدى هذا الثابت إلى اختلال التوازن بالضرورة بين الأصل والفرع والتضحية بالفرع

(١) يذكر المؤلف أن الشافعى كان يفعل ذلك من منظور إيديولوجى ضمنى فى سياق الصراع الشعبى الفكرى والثقافى ، الإمام الشافعى ص ٢٧ ، إن الشافعى يعتمد موقفاً إيديولوجياً خاصاً فى خضم صراع فكرى شعبى انحاز فيه لا رلى العروبة فقط كما انحاز كثير من معاصريه بل إلى القرشية ، تحديداً ، المصدر السابق ، ص ٢٨ - ٢٩ .

(١) المصدر السابق ، ص ٢١ .

من أجل النص وعدم أخذ المصلحة وهى العلة المشتركة بين الأصل والفرع أساساً للقياس . أم أن الجمع بين الثابت والمتحول هو خير ضمان لهذا التوازن؟ إن المبادئ اللغوية العامة يمكن قراءتها على أنها تغليب للثابت على المتحول . كما يمكن قراءتها على أنها تغليب للمتحول على الثابت طبقاً لاختيار هل الكوب نصفها فارغ أم أن نصفها مملوء؟ إن الحقيقة والمجاز ، والظاهر والمؤول ، والمحكم والمتشابه ، والمجمل والمبين ، والمطلق والمقيد ، والمستثنى والمستثنى منه ، والعام والخاص ، والأمر والنهى كلها تعبير عن هذه العلاقة العضوية بين الثابت والمتحول طبقاً لأبعاد الصورة الفنية فى الحقيقة والمجاز أو لأعماق الشعور كما هو الحال فى الظاهر والمؤول ، أو لاحتمال المعنيين دون ترجيح أو مع الترجيح كما هو الحال فى الحكم والمتشابه ، والمجمل والمبين ، والمطلق والمقيد ، والمستثنى والمستثنى منه أو طبقاً للفرد والجماعة مثل العام والخاص أو طبقاً للفعل لإيجاباً وسلباً مثل الأمر والنهى . يقفز المؤلف على هذه المبادئ اللغوية عند الشافعى وبعده مخرجاً له من سياقه التاريخي وكأنه هو وحده علم الأصول ، ويدمج النص والمحكم فى السنة ، والعام والخاص وكأنه هو وحده علم الأصول ، ويذم النص والمحكم فى السنة ، والعام والخاص والاستعارة والكناية والترادف والاشتراك فى اللسان العربى . ويتنهى إلى أن الشافعى له مرجعان تفسيريان: السنة واللسان العربى . وهما ثابتان بإرادة الشافعى دفاعاً عن سلطة قريش . هنا يتجاوز السياسى والعلمى ، ويتحول التحليل الاجتماعى السياسى للأفكار إلى غير ما يهدف إليه .

كان تركيز الشافعى على السنة طبيعياً فى وقت لم تكن فيه قد جمعت بعد أو كانت فى طريقها إلى الجمع . فكان نوعاً من الضبط والإحكام كمصدر للتشريع قبل أن تكون رواية وخبراً . ووجد الشافعى نفسه أمام فريقين: الأول لا يقبل من السنة إلا ما وافق الكتاب . والثانى أنكر أن تكون السنة وحياً . وهو صراع قديم وحديث فى نفس الوقت بين تأكيد دورها المطلق وتأكيد دورها الثانوى نظراً لأنها لا تضيف مبدءاً جديداً إلى القرآن وأن مهمتها تقتصر على البيان والتفصيل^(١) . وقد وسع الشافعى مفهوم السنة مع الفريق الأول لتشمل "مواصفات النظام الاجتماعى السائد" مثل عدم وراثة العبد مما يتعارض مع المقاصد الكلية للشرعة التى تعتبر الحرية أصلاً والعبودية أمراً لأن السنة أول

(١) وقد اتهم سيد قطب فى مصر وقاسم أحمد فى الملايو هذا الاتهام: الإقلال من شأن السنة

تطبيق للقرآن فى ظروف اجتماعية محددة تتحكم فيها الاعراف والتقاليد التى لم تتغير بعد . لقد جعل الشافعى السنة شاملة للأقوال والأفعال والواقعات كما قال الأصوليون من بعده: السنة قول وفعل وإقرار . وهو تعريف شامل ليس واسعاً بنية السطرة ولا ضيقاً بهدف التحرر كما يؤول المحدثون . وإن التفرقة بين ينة الوحي وسنة العادات والتقاليد إدخال مفهوم حديث فى مفهوم قديم واللفظ الأجنبى فى الذهن Tradition . ولا يحتاج الشافعى إلى اللجوء إلى عصمة الأنبياء ليزيل الاعتراضات وكأنه محتال مدلس يستعمل الحق باطلاً ويجعل من الباطل حقاً . ويأخذ المؤلف رأى الفريق الثانى الذى يود تقليص دور السنة ويذكر الحديث المشهور عدة مرات " أنتم أعلم بشؤون ديناكم " من أجل تأكيد الاجتهاد وإفساح المجال للعقل والخروج من التبعية للنص . لم يتجاهل الشافعى بشرية الرسول ولكنه ، فى هذا الوقت المبكر ، كان حريصاً على جمع السنة . وشتان ما بين روح الطاعة فى الصدر الأول وروح العصيان فى الصدر الأخير . فقد ارتبطت الطاعة بالدولة كما ارتبط العصيان بالمعارضة . وهنا تغلب مرة أخرى هموم المواطن على هموم العالم .

والقضية الأهم هى علاقة السنة بالكتاب ، المصدر الثانى بالمصدر الأول . وهناك احتمالات ثلاثة: الأول التشابه الدلالى ، تكرار السنة للقرآن وفى هذا الحال لا لزوم لها . والثانى التفسير والبيان والتفصيل وهو موقف جمهور الأصوليين . والثالث انفرادها بالتشريع كنص مستقل وهو رأى القليل . لم يجعل الشافعى السنة جزءاً من الكتاب ولا يقول بذلك أصولى واحد . ولا اعتبرها وحياً من نوع مغاير لوحي الكتاب عن طريق الإلقاء فى الروح ، وهو المعنى اللغوى للوحي أى الإلهام وليس بالمعنى الاصطلاحي عن طريق وساطة جبريل . بل هى قراءة تدفع الشافعى إلى الحد الأقصى حتى يسهل نقده إذ يؤدى التوحيد بين الكتاب والسنة إلى مشاركة آفاق التوحيد الإلهى والبشرى وإهدار خصوصية الرسول وبشريته باعتباره مبلغاً للوحي وشارحاً له . الكتاب عقائد وتشريع والسنة تشريع فحسب . وهناك غمطان محددان للعلاقة بين المصدرين: النسخ والتخصيص . فعدم جواز نسخ القرآن بالسنة يبطل القول بأن السنة وحى مثل القرآن . وكذلك لا يجوز نسخ السنة بالقرآن فالسنة شرح وبيان وتفسير وليست أصلاً مستقلاً . إنما ينسخ القرآن القرآن ، وتنسخ السنة السنة . ليس فى نفى الشافعى كون السنة ناسخة للقرآن

وليس فى تأكيده أنها مصدر للتشريع. أى تناقض أو توفيق بين نهجين على أساس أيديولوجى . فالحقيقة ذات أطراف متعددة ولا يمكن إثبات أحدها ونفى الأخرى . والفرق بين الجمع بينهما على أساس أيديولوجى والجمع بينهما على أساس عقلى فرق ضئيل يرجع إلى درجة التنظير . المهم أن الجمع ممكن حين " يتلمس جوانب الأصالة والإبداع فى كل من الاتجاهين المتعارضين ، ويصل بينهما فى مركب جديد لا يتنى لأى منهما فى نهاية الأمر " (١) . أما علاقة التخصيص فهى أن يكون القرآن عاماً وأن تكون السنة خاصة ويكون التخصيص ببيان أوجه الفهم بأحكام المشابه أو تقييد المطلق أو بيان المجل أو بيان طريقة السلوك والتنفيذ فى الممارسة . فدلالة العموم على العموم ظنية حتى يأتى التخصيص فيحولها إلى قطعية على عكس أبى حنيفة الذى يجعل دلالة العموم على العموم قطعية وبالتالي يصعب التخصيص .

وشروط الحديث الصحيح اتصال السند وعدالة الرواة ، واتفاق المتن مع المعقول ، واتفاقه مع حديث آخر . ولكن جرت العادة على قسمة الحديث إلى متواتر وآحاد من حيث السند . فالتواتر نقل الكافة عن الكافة بحيث يستحيل التواطؤ على الكذب . يشترط فيه العدد الكافى ، واستقلال الرواة ، وتجانس الرواية فى زمان الانتشار ، والاخبار عن حس (٢) . ليس التواتر إذن تواطؤاً بل شرطه منع التواطؤ عن طريق استقلال الرواة . ولاشأن للقوة السياسية بالتواتر لأنه مجرد نقل الكافة عن الكافة . ولماذا إقحام السياسى فى العلمى دائماً؟ (٣) ليس التواتر مثل الإجماع ، فالتواتر نقل تاريخى ، ومهمة الراوى مجرد النقل . أما الإجماع فهو اتفاق فى رأى ، اجتهاد جماعى . المجمع يعمل عقله . الإجماع هنا له معنيان : معنى تاريخى فى الرواية ومعنى استنباطى فى الاجتهاد . ولا يبرر الشافعى قبول السنن بصحة الإجماع فقد علمنا الرأى بالتواتر ، والتواتر سابق على الإجماع ، ووفد إلى علم الأصول من علم مصطلح الحديث . التواتر

(١) المصدر السابق، ص ٥٠ .

(٢) انظر دراستنا "علم أصول الفقه"، دراسات إسلامية، ص ٦٥ - ١٠٢ .

(٣) "فإذا كانت قوة السلطة السياسية وقدرتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الإجماع بالبيعة فليس ثمة ما يمنع من فرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات بمحاربة الأخبار والمرويات المضادة لتوجهاتها والمعارضة لسياساتها". المصدر السابق، ص ٦٩ .

نهج فى العلوم التاريخية ومعروف فى كل الثقافات ، تحدث عنه بسكال فى نصه المشهور عن حريق لندن . كما عرضه لانجلوا وسينوبوس فى نقد المصادر فى "مقدمة فى الدراسات التاريخية" . وشتان ما بين التواتر القديم والإعلام الحديث فى صنع الرأى العام . وكل مقارنة حديثة لها مخاطرها .

أما شروط خبر الأحاد فترجع إلى عدالة الراوى ، ليس بهدف توسيع إطار السنة بل لإحكامها وضبط نقلها . وضع الشروط بهدف تصنيف خبر الأحاد وليس لتوسيع السنة . ومن شروطه عدم مخالفة معنى المتن لمعنى أو تأويل ، لشهادة العقل أو الحس . وهو ضبط خارجى بالإضافة إلى الضبط الداخلى . فالعقل والواقع كلاهما مقياس للصدق . والأحاد فى مستوى متوسط بين السنة المتواترة والقياس لأنه أقل من السنة وأعلى من القياس عند مَنْ يَقبلون النص على الواقع مثل مدرسة الأثر ، وأقل من السنة وأقل من القياس عند مَنْ يَغلَّبون الواقع على النص مثل مدرسة الرأى . وكلاهما كفتا ميزان ، إذا مال دق أحدهما ناقوس الخطر وذكر بالميزان الآخر . ولا يوجد صواب أو خطأ أو تقدمية ورجعية بالمعنى السياسى الشائع بل ميزان الاعتدال وعلم الميزان . وتقسيم السند إلى متصل ومرسل أو منقطع لا يدل على خلط المفاهيم واضطراب المصطلح عند الشافعى . فالمرسل يكون الانقطاع فيه من جهة الرسول ، والمنقطع يكون الانقطاع فيه من الوسط . وإن قبول الشافعى لخبر الأحاد وتفضيله على القياس ، وقبوله للمرسل رغم احتمالات الخطأ يرجع إلى التمسك بالسنة قبل جمعها ولا يكشف من "طبيعة مشروع يريد أن يصوغ الذاكرة على أساس الحفظ ومرجعية النصوص حصراً لدور العقل والاجتهاد وحرية الفكر"^(١) . ليس مشروع الشافعى توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلى لأن النص عقل وواقع . والاجتهاد العقلى قائم على النص والواقع طبقاً لوحدة النص والعقل والواقع . والخبر قطعى والقياس ظنى عند الشافعى وعديد من الأصوليين . فهل كلهم قرشيون أمويون؟ الخبر يولد العلم اليقينى الموضوعى فى حين أن القياس يولد العلم الظنى الذاتى ، الأول خبر ، والثانى اجتهاد ، وهو نسق يقوم على التواضع والاحتمال والاعتراف بالجهل الإنسانى وبإمكانية الصواب

(١) المصدر السابق، ص ٧٤ - ٧٥.

والخطأ بعيداً عن القطع والجزم العقائدي حتى ولو كان باسم العقل . وإن إثار أبي حنيفة إعطاء الأولوية للقياس على اختلاف الروايات لا يتطلب تجريح الشافعي واتهامه وجعله مسؤولاً عن سياسات الحزب الوطني ، حزب الوسط ، دفاعاً عن المعارضة ، وتغليباً للإيديولوجى على الموضوعى ، وللسياسى على العلمى . وإن اختيار المؤلف طريق أبي حنيفة لا يستدعى تخطيطه الشافعي بالضرورة . فلا يوجد فى الفقه والاستدلال صواب وخطأ . فالكل مُصيب لأن الحق متعدد عند الأصوليين الأوائل .

إن اختلاف الروايات له منطق للحل أمّا باختلافها فى دلالتها أو عند الصحابة فى العمل بها . ويزول بمعرفة أسبابه وهى إما عدم سماع السبب الموجب للأمر والنهى وإما بلوغ السنة للصحابى وإما اختلاف الصحابة فى التأويل . إن اختلافات السنن والتعارض بين النصوص ليس دورانياً فى حلقة مفرغة بل أنشأ علماً جديداً هو علم التعارض والترجيح وهو أحد فروع علم المنطق . فأسباب النزول فى الحديث غائبة فيه . ووصف الجيل الأول من الرواة بأنهم خلّو من كل شروط الضعف الإنسانى موجود فى كل حضارة بتزعة التقديس والاحترام ، فالسلف خير من الخلف ، نظراً لقرب المسافة بين الأوائل من الوحي وبعد الأواخر عنه .

أما الإجماع ، المصدر الثالث فهو منذ البداية وقبل عرضه " مفهوم على درجة عالية من الالتباس" (١) . ويرجع هذا الالتباس إلى الخلط بين الإجماع فى التواتر والإجماع فى القياس . وهو ليس التباساً بقدر ما هو وضع طبيعى فى التواتر والإجماع فى القياس . وهو ليس التباساً بقدر ما هو وضع طبيعى للإجماع بعد السنة وقبل القياس وعلم الأصول فى بدايته لم يستقر بعد . والشافعي واضع هذا العلم قبل أن يتحول الإجماع فيما بعد إلى أصل مستقل متميز عما قبله وهو السنة وعما بعده وهو القياس . ويرى المؤلف أن الإجماع " إهدار دور الخبرة الجماعية المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعى والتاريخى وذلك بإلغاء تاريخيتها وتحولها إلى نص دينى ثابت المعنى والدلالة" (٢) والحقيقة أن الإجماع السابق ليس ملزماً للإجماع اللاحق . فلكل عصر إجماعه . ولا تجتمع الأمة على ضلالة . فاعتبار الإجماع تثبيتاً وتقليداً وإنكاراً للتغير

(١) المصدر السابق، ص ٨٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٦.

والاجتهاد مزيدة فى التقدم . لم يجعل الشافعى الإجماع الزمانى الإقليمى مرادفاً للسنة ، له حجيتها ، فهو أقل من السنة . ولم يحصره فى السنة المتواترة ، وبالتالى " يعود ليأخذ باليمين ما سبق أن أعطاه بالشمال " لأن الإجماع بعد السنة وهو اجتهاد عليها^(١) . لم يحول الشافعى الإجماع إلى سنة تشمل الأعراف والعادات والتقاليد بل وإجماع الأجيال التالية التى هى سنن فضيَّق الاجتهاد وهى الغاية الرئيسية من مشروع الشافعى . فالقياس مصدر من مصادر التشريع فى حالة غياب الإجماع . بل إن تغيير الاجتهاد عند الشافعى بعد هبوطه إلى مصر ، وهى النقطة الإيجابية التى كثر الاستشهاد بها على أولوية الواقع على النص ، اعتبرها المؤلف تشويشاً على حجية الإجماع وتشكيكاً فى وجوده على مستوى الأمة^(٢) . فهما عمل الشافعى فهو مخطئ . أما أقوال إصحابة وعمل أهل المدينة فليست مصادر للتشريع بعدما استقر العلم . ومايهم فى علم الأصول هو بنيته وليس الاختلافات فيه لأنها موضوع علم آخر فرعى مستقل هو علم الخلاف .

وبعد أن أصبح الإجماع سنة ، وأصبحت السنة كتاباً لم يعد للقياس دور لأنه تم إلحاقه أيضاً بالنص الثابت إجماعاً أو سنة أو كتاباً . فالأدنى يتأسس فى الأعلى . تتأسس السنة فى الكتاب لأنها جزء من الوحى . ويتأسس الإجماع على السنة لأنه إجماع على رواية . ويتأسس القياس على الإجماع لأنه اجتهاد على أصل سابق ، وهو النص ، من الإجماع أو السنة أو الكتاب . فالكتاب أساس كل شئ ، والسنة والإجماع والقياس فروع عليه . هذا هو مشروع الشافعى ، التأسيس إلى أعلى ، الهرم مقلوباً .

ويعرف القياس بعد التمييز بين نوعين من الأحكام: الأول الحكم بإحاطة وهو المبنى على الظاهر والباطن ، والثانى الحكم بغير إحاطة وهو الحكم المبنى على الظاهر فقط دون الباطن وهو القياس . مثال الأول أحكام الكتاب والسنة المتواترات منها والمستورات . ومثال الثانى أحكام القياس والاجتهاد . أما أحكام الأحاد ، المتصل منها والمرسل فإنها قد تتفق مع القياس وقد لا تتفق فتتقدم عليه . والقياس عند الشافعى هو طلب العلامات ، اكتشاف حكم موجود بالفعل فى النصوص وجوداً خافياً ومستترأ مثل إيجاد القبلة . ويقوم على إيجاد الدلالات فى الخارج وهو ما سماه الشاطبى فيما بعد

(١) المصدر السابق، ص ٨٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٧.

تحقيق المناط . هكذا بدأ القياس الأصولي في صورته الأولى ، انتقال من الدليل/العلامة إلى المدلول/الحكم . وفي الكتاب نمطان من الدلالة: دلالة إيانة ودلالة إشارة . وينحصر كلاهما في المماثلة والمشابهة على مستوى الوقائع التي يُجرى القياسُ الحكم فيها . وهو تماثل يقوم على الكم أى علاقة القليل بالكثير في التحريم عكس العلاقة في الإباحة والتحليل . إباحة الكثير تعنى إباحة القليل . قياس الشبه والنظر هو قياس العلة، القياس المباشر . أما قياس الأولى فيقوم على شبه الواقعة الجديدة مع واقعيتين نصيتين مع اختلاف وجه التشابه في كل واحدة منهما . وقياس الأولى هو الاجتهاد الحقيقي وبالتالي يخرج قياس المماثلة وقياس النظر من الاجتهاد . وتندرج علاقة المشابهة من الوضع إلى الغموض . كما تندرج الدلالة من العام الشائع وينتهى إلى الخاص النادر من المماثلة (علاقة القليل بالكثير) ويتوسط بالمشابهة في معنى الحكم وعلته ، وينتهى بالتشابه المركب المتعدد الأوجه كما هو الحال عند البلاغيين في الانتقال من الحسى إلى المعنوى . تلك بدايات القياس الأصولي والعناصر الأولى المكونة للمنطق الإسلامى فى مقابل المنطق اليونانى وكحلقة من تطور القياس قبل الشافعى عند اليونان ويعدده حتى ابن تيمية . أما محاكمته باعتباره قياساً كمياً ليس شبيهاً بمنطق بيبكون أو ملّ أو رسل وأن العقل فيه ليس استقراء وجدة وثورة وإبداعاً وتحوراً فهذا إخراج للشافعى من سياقه التاريخى .

القياس إذن هو عمل العقل فى التوسط بين النص والواقع ، وهى الأبعاد الثلاثة للوحى . ليس تضييقاً وحصاراً لدور العقل . فقد تكون النتائج متضمنة فى المقدمات كما هو الحال فى الاستنباط وقد تكون موجودة فى العالم الخارجى وهو الاستقراء . والقياس يحيل إلى الاثنين ، إلى المقدمات الأولى فى النص وإلى العالم الخارجى فى تحقيق المناط . لم يوهم الشافعى بتوسيع دائرة القياس وتعدد ضروبه مع أنه ضيق ومحصور فلم يدخل أحد فى قلبه وفنش فى ضميره . القياس لديه ما عدا النص من كتاب أو سنة ، واسع يشمل الإجماع والاجتهاد ، وكل محاولات استنباط الدلالة . أما استناد القياس إلى أصل سابق فهذا لا يعنى تضييقه أو حصاره . فكل استدلال يقوم على مقدمات أو أوليات أو مصادرات . ويتحول الشافعى إلى ظاهرى يقصر القياس على اكتشاف ما هو موجود فى الأحكام . يتمسك بالنصوص ولا يقبل من القياس إلا ما

لا يعارضها. لذلك يرفض الشافعي الاستحسان عند أبي حنيفة لأنه اجتهد خارج عن النص ، وقول بالرأى والتشهى. القياس يستند إلى أصول ثابتة عكس الاستحسان. القياس مثل الإجماع والاستحسان يؤدي إلى الخلاف المكروه. القياس ثبوت ووحدية والاستحسان تنازع واختلاف ولكن هل يتطلب تفضيل المؤلف للاستحسان عند أبي حنيفة تجريح الشافعي؟ ويدافع عن الاستحسان بأنه لا يخالف نصاً في كتاب أو سنة ويلجأ أيضاً إلى مرجعية النصوص^(١). ويحكم على الشافعي بأنه أسس العقل بإلغاء العقل بدليل نقده للاستحسان عند أبي حنيفة. وهذا ليس إلغاء للعقل بل خوف من تغليب الفرع على الأصل ، وترك المصالح العامة بلا قاعدة فتختلط بالمصالح الخاصة ، والشافعي ولوع بالتقنين والتقعيد ووضع الأصول العامة مثل أرسطو. وإن اختلافات الصحابة في القياس ليست دليلاً ضده دفاعاً عن الاستحسان فقد اختلف فيه الصحابة أيضاً.

فهل كبل الشافعي القياس بمجموعة من القيود أدت في النهاية إلى أن يكون مجرد استناد غير مباشر إلى النصوص ، وبالتالي توسيع دائرة النصوص؟ إن القياس بطبيعته يقوم على أصل ، والأصل نص ، والنص واقع بدليل أسباب النزول ، و "الناسخ والمنسوخ". ليس القياس بمثابة المحظورات التي يجيزها الضرورات بل هو مصدر أصلي من مصادر التشريع. وينتهي المؤلف بحكمه إلى أن الشافعي يؤسس القياس على منطوق خطابه الظاهر ، وهو في الحقيقة يؤسس سلطة النصوص في كل مجالات الحياة الاجتماعية والعرفية ، ويعلن عليه بيان الثورة الأولى في الحائقة ، تحرر العقل من سلطة النص بلغة "نقد العقل العربي" أو تفكيك الخطاب الأشعري بلغة "من العقيدة إلى الثورة". فكتاب الإمام الشافعي ، وتأسيس الأيديولوجية الوسطية هو المركب العضوي من كلا العملين^(٢).

٤ - الإيجاب والسلب

ولكتاب "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" عدة فضائل منها:

(١) المصدر السابق، ص ١٠٦.

(٢) هذه الشمولية التي حرص على منحها للنصوص الدينية بعد أن وسع مجالها فحول النص الثانوي الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية ثم وسع مفهوم السنة بأن الحق به الإجماع كما الحق به العادات، =

أ - الابتكار والجدية والمنهجية والقدرة على صياغة العبارة العلمية فالموضوعات جديدة ومبتكرة ، وهذا أهم شرط للبحث العلمى . يقول الباحث جديداً . وكل تحليل له إضافة إلى التراث العلمى العربى الإسلامى . يفتح آفاقاً جديدة فى علوم التأويل والقراءة . يكشف عن اشكاليات القراءة وآليات التأويل ومكونات الخطاب الدينى فائحاً بذلك مجالاً جديداً للبحث العلمى . يجمع بين النظر والعمل ، بين الفكر والممارسة ، بين البحث العلمى والتغير الاجتماعى ، ويحمل هموم العالم وهموم المواطن . يحلل الخطاب الدينى باعتباره مرجعاً للواقع والسلوك ويتشكل فيه . الخطاب فعل بين فاعل ومفعول ، توجيه من الأمر إلى المزمور فى الدين ، ومن الحاكم إلى المحكوم فى السياسة . ولا فرق بين الخطابين . فالدين سياسة ، والسياسة دين . يخضعان لبنية واحدة ، الأمر والنهى الصدق والنفاق ، الصدق أن يكون ظاهر الخطاب مثل باطنه ، والنفاق أن يكون ظاهر الخطاب غير ما يقصد إليه . فالنية هى التى توجه الخطاب .

ب - تحليل النص فى الباطن واستخداماته كسلاح ايديولوجى فكرى مذهبى ، فالكتاب لا ينطق إنما ينطق به الرجال نزولاً إلى أرض الواقع فى عصر تحول الإسلام فيه إلى نص ، ما ينبغى أن يكون ، تصور مثالى للعالم لا شأن له بالممارسات اليومية والصراعات السياسية . ومنهج تحليل الخطاب ولغة الخطاب منهج حاد حاسم أشبه بمبضع جراح قدير يقوم بعملياته الجراحية لاستئصال الأورام فى جسد الثقافة والمجتمع ، وماذا يريد البحث العلمى أكثر من الموضوع المبتكر والمنهج السليم ؟

= وقام بربط الاجتهاد/ القياس بكل ما سبق رباطاً محكماً يعنى فى التحليل الاخير تكبير الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته . فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعى الاجتهادية تدور فى أغلبها فى دائرة المحافظة على المستقر والثابت وتسعى إلى تكريس الماضى بإضفاء طابع أزلى كما فى ميراث العبد وفى ميراث الأخت الوحيدة وفى مسألة زكاة الفراس أدركنا السياق الايديولوجى الذى يدور فيه الخطاب كليه . إنه السياق الذى صاغه الأشعرى من بعد فى نسق متكامل . ثم جاء الغزالى بعد ذلك فزغفى عليه أبعاداً فلسفية اخلاقية كتب لها الاستمرار والهيمنة على مجمل الخطاب الدينى حتى عصرنا هذا . وهكذا ظل العقل العربى يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة فى عصر التدوين = عصر الشافعى طبقاً لآليات الاسترجاع والترييد . وتحولت الاتجاهات الأخرى فى بنية الثقافة التى أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحى ، كالأعزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية . وقد أن أوان المرجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان فى عالمنا . علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان . المصدر السابق ، ص

ج - تدل نماذج المؤلف على التزامه الاجتماعي بقضايا المجتمع مثل الميراث ، الحرية (السيد والعبد) ، العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة وليست أحكام الحيض وحلق عانة الميت كما يفعل الفقهاء . ويرجع الخلاف الفقهي والمذهبي إلى الخلاف في التوجهات الاجتماعية والسياسية مثل رفض الشافعي القياس في أمور الزكاة . يرجع النص إلى إطاره التاريخي وفي ظروفه السياسية والاجتماعية بعد أن تحولت النصوص القديمة إلى مقدسات لا يمكن المساس بها أو دراستها أو تحليلها أو فهمها وبالأحرى نقدها وتجاوزها. ومن ثم يساعد على التحول من العقلية الأسطورية الاجتماعية السائدة إلى العقلية العلمية. ويرد الصراع الفكري ، صواباً أو خطأ ، بين أهل الرأي وأهل الحديث إلى الصراع السياسي بين الفرس والعرب^(١) . ومع ذلك لا ينسى تحليل الأفكار للكشف عن دلالتها أولاً قبل الانتقال إلى مغزاها الاجتماعي والسياسي انتقالاً من الداخل إلى الخارج لتجنب الوقوع في الرد الأكلى للفكر إلى ظروفه التاريخية^(٢) . ومن هنا أتى هذا الطابع المميز للأعمال العلمية ، الكتب الصغيرة ، والمقالات المنشورة في المجلات الثقافية أولاً والعلمية ثانياً كطلقات رصاص يتوجه بها إلى الرأي العام ، وليست الموسوعات الكبرى التي لا يقوى أحد على قراءتها. ومجموعها يكشف عن وحدة الموضوع ووحدة المنهج وصب النتائج نحو هدف واحد.

د - إثارة الذهن ودفعه إلى التفكير بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع المنهج والنتائج. وهذا هو المطلوب في الجامعة من أجل تكوين مدارس فكرية متباينة فتنشأ المعارضة الفكرية لدى الطلاب بعيداً عن منطق الاتفاق والتقليد والتكرار والحفظ. واللجان العلمية بطبيعتها مكونة أيضاً من مدارس فكرية مختلفة. وهذا إثراء للعلم في مصر. لا يكفر بعضها بعضاً ، ولا يستبعد بعضها بعضاً وإلا حَدَّث في العلم ما حَدَّث في السياسة واتفاق كل المحكومين مع رأى الحاكم ، الحزب الواحد ، والرأي الواحد ، والتيار الواحد الذي لا وجود له. وفي حالة الركود الذهني التي تعيشها الأمة يكون البعث على التفكير أحد شروط النهضة.

ومع ذلك فالكتاب أيضاً به بعض النقائص مثل كل شيء في الحياة أهمها:

(١) المصدر السابق ، ص ٧.

(٢) المصدر السابق ص ٦.

١ - الايغال فى المواقف الأيديولوجية حتى إنها طغت على الأحكام العلمية. والحقيقة هناك فرق بين الأحكام المسبقة والاختيارات الأيديولوجية والمواقف السياسية من ناحية وبين الافتراض العلمى الموجه للبحث من ناحية أخرى. الأولى ليست افتراضات علمية نسبية قد تثبت صحتها أو خطؤها بل هى أحكام قطعية وقناعات أيديولوجية ومواقف فكرية قطعية أى صحيحة على الإطلاق لأنها تعبر عن اختيارات الباحث المبدئى. والمواقف الأيديولوجية المسبقة تغليب للسياسى على العلمى ولهموم المواطن على هموم العالم. والعجيب اتهام الشافعى فى كل فكرة بأنه صاحب موقف ايديولوجى وسطى ، وأنه تخلى عن العلم والعقل والموضوعية والتحليل لصالح المواقف الأيديولوجية المسبقة أى الاختيارات السياسية وإيثار الولاء السياسى على الأمانة العلمية. ويكثر من استعمال لفظ الأيديولوجى عشرات المرات كما يكشف عن ذلك تحليل المضمون مما يدل على أن اللفظ هاجس رئيسى عند الباحث قد يكتشف به هاجساً مضمراً مسكوتاً عنه عند الشافعى. والأمثلة على ذلك كثيرة: رفع الأمويين الكتاب على أسنة المصاحف فى موقعة صفين خدعة أيديولوجية. تأويل الحكمة على أنها السنة وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقاً لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجى. فالأيديولوجيا موقف كلى شامل مسبق وظيفته ضم الأجزاء وفهمها من منظور كلى شامل واحد. كما استعمل الشافعى آليات السجال الأيديولوجى بين الفقر الإسلامية خاصة المتكلمين بالرغم من كراهيته لعلم الكلام. مواجهة النص بمثله وتأويل النص المخالف. والذهاب إلى أن تأسيس السنة وحياً لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجى ، موقف العصبيّة العربيّة القرشية فى عصر لم تجمع فيه السنة بعد ، وهو الموقف الذى كان حريصاً على نزع صفات البشرية عن محمد وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعاً. سيطرة السنة إذن موقف أيديولوجى. وجعل الخبر أساس العلم الموضوعى والقياس أساس العلم الذاتى يتضمن بُعداً أيديولوجياً مقدماً لسلطة النص على حرية العقل. وتصور الشافعى لجيل الصحابة خالياً من الضعف الإنسانى ، جيل من الأبرار والأخيار والأطهار هاجس أيديولوجى مع أنه موجود فى كل ثقافة وحضارة. ومسار النبوة فى التاريخ هاجس أيديولوجى كما هو الحال عند الحركة السلفية مع أنه استرجاع لخبرات الماضى. وتركيز الشافعى على اللسان العربى أيديولوجية. وأمثله على العموم لا تخلو من دلالة

أيديولوجية مثل "الله خالق كل شيء" يحدد بشكل مباشر انتماءه الأيديولوجى فى صف القائلين بالجبر الرافضين لحرية الإرادة الإنسانية ولفعالية الإنسان فى اختيار أفعاله. وألفاظ العموم بها انتماء أيديولوجى. والخلاف بين أهل الرأى وأهل الحديث خلاف أيديولوجى وليس خلافاً فى النهج والاستدلال إلا إذا كان كل خلاف فى الرأى خلافاً أيديولوجياً له دلالات سياسية قريبة أو بعيدة وبهذا المعنى كلنا أيديولوجيون ، لا فرق بين المؤلف والباحث والقارىء. وهناك حذر أيديولوجى فى مفهوم الاجتماع ، الإجماع فى التواتر والإجماع فى الاجتهاد ، ومنع الشافعى القياس فى الزكاة موقف أيديولوجى وكذلك قضية توزيع الثروة واختلاف الصحابة عليها^(١) . وإنكار توسيع القياس تكريس أيديولوجى للنصوص وسلطتها ، تعصباً للنص ونقداً للاستحسان^(٢) . وإن موقفه الأيديولوجى من الفرق بين القياس والاستحسان ، بين الوحدة والاختلاف مثل مفهوم الحاكمية فى الفكر السلفى المعاصر^(٣) .

(١) "وإذا كان هذا الفهم للتعارض بين القياس والاستحسان ينطلق من موقف أيديولوجى واضح فإن هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التى إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم الحاكمية فى الخطاب الدينى السلفى المعاصر حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لا يتوقع منه سوى الإذعان... وكما كانت رؤية الشافعى تلك للعالم كرس فى واقعها التاريخى سلطة النظام السياسى للسيطر والمهيمن فإنها تفعل الشيء ذاته فى الواقع المعاصر من خلال اتصالها فى الخطاب السلفى. وقد مدت هذا ويموت بصرف النظر عن النوايا والتعارض الذى يبدو على السطح بين الخطاب السلفى والخطاب السياسى السلطوى" المصدر السابق، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) "فإن حرص الشافعى على حبسه داخل تلك الدائرة فهو فى تقديرنا نوع من التبرير الناتج عن موقف أيديولوجى يتحاشى الخوض فى خلافاً الصحابة من جهة وتقديس ذلك الجيل بوضع اختلافاتهم موضع التساوى من جهة أخرى. لكن موقف الشافعى المتحاز لأحد الموقفين السالفين يمكن اكتشافه من رفضه القياس فى أمر من أمور الزكاة، المصدر السابق، ص ١٠٨.

(٣) "إن ما يبدو من توسيعه لمجال فعالية القياس ليس إلا نوع من التكريس الأيديولوجى لسلطة النصوص. وكل اجتهاد لا يقبله الشافعى من موقف التعصب لسلطة النصوص ولشموليبتها لكل مجالات الحياة الإنسانية، يصنفه فى إطار الاستحسان ومهاجمته ووضعه فى دائرة التشبه والتلذذ يكشف عن موقف الشافعى من الصراع الفكرى فى عصره ويحسم بشكل نهائى مسألة توسيطه وتوفيقيه. ويكشف عن التلقيفية الواضحة فى ذلك الموقف. والحقيقة أن الشافعى يرفضه الاستحسان بتكديده على القياس المكبل دائماً بسلطة الفهم الحر فى النصوص كان يناضل من أجل القضاء على التعددية الفكرية والفقهية وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعى فكرى سياسى واضح" المصدر السابق، ص ١٠١.

ب - تستحيل التفرقة بين هموم العالم وهموم المواطن. فالباحثون التقدميون أو العلماء الوطنيون يحملون علي كاهلهم هموم المواطن أولاً ثم هموم العالم ثانياً. لذلك رفضوا أن يكون العلم حفظاً وكتاباً مقررأ ونقلأ عن القدماء أو من المحدثين، من التراث القديم أو من التراث الغربى. أحياناً تطغى هموم المواطن على هموم العالم. فنحن نعيش فى عصر كدر من الصباح حتى المساء: قتل أطفال فلسطين، ذبح نساء ورجال البوسنة والهرسك، تدمير العراق وحصار ليبيا، عزلة مصر وتبعيتها، سفك الدماء المستمر بين الإخوة الأعداء فى مصر والجزائر، الاعتداء على شعب الصومال، التوتر المستمر من ناحية السودان وإيران من ناحية أخرى، إسرائيل الكبرى، السوق الشرق أوسطية حيث تكون إسرائيل وتركيا والولايات المتحدة مركزها ومصر والعرب على الأطراف. ونحن فى ميدان العلوم الإنسانية أكثر حساسية بما يدور حولنا من الباحث فى العلوم الطبيعية. ولا فرق فى ذلك بين الشافعى والمؤلف، الصديق والعدو. فإذا كان الشافعى قد غلب هموم المواطن على هموم العالم فى عصره فإن المؤلف أيضاً غلب هموم المواطن على هموم العالم فى عصره، وهو عصر مختلف عن عصر الشافعى. كان عصر الشافعى ربما فى حاجة إلى تأليف القلوب. وهذا موقف حر منه إيماناً بحرية الاختيار وتعددته. والمؤلف ربما فى حاجة إلى بعض المواقف الحديثة ضد صيغ التوفيق فى عصره، وهذا أيضاً اختياره الحر. وقد كان بإمكان الشافعى أن يكون له موقف أكثر حدة فى عصره مثل موقف الخوارج والشيعة. وربما يكون هناك موقف فى عصر المؤلف أقل حدة منه، رغبة فى التأليف بين القلوب وإجراء الحوار الوطنى بين الإخوة الأعداء. لا يوجد هنا خطأ وصواب أو مزايده فريق على فريق فى العلم أو الوطن. هناك اختيارات حرة طبقاً لمسؤوليات العلماء دون تجريح أو تخوين أمام ضمائرهم وأمام مجتمعهم وأمام التاريخ.

ج - وتظهر فى الكتاب بعض الألفاظ الحديثة لا تتفق مع عقب الفقه القديم مثل ايدىولوجية، قمع، غموض، وضوح. تبدو ألفاظ الحداثة غريبة على مادة الدراسة. فالإمام الشافعى مؤسس الأيدىولوجية. وقد ظهر اللفظ فى الفكر الغربى فى القرن التاسع عشر عند الأيدىولوجيين الذين يمثلون حركة رجعية مضادة للثورة الفرنسية ويحرصون على النظام القائم بعد عودة الملكية والطبقة الحاكمة وبقايا التراث القديم المنهار

بعد اشتداد الفكر النقدي منذ الإصلاح الدينى وعصر النهضة. ويبدو أيضاً جو الحداثة فى رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام وممارسته القمعية. كما يبدو أيضاً فى استعمال لفظى الغموض والوضوح ضمن المبادئ اللغوية. كما يكثر من استعمال لفظ دلالة، دلالى، وكأنه مفتاح سحرى وارد من السيميوطيقا الحديثة ولا تشير إلى أكثر من المعنى. فمستويات الدلالة لا تعنى أكثر من أنواع الخبر المتواتر والمشهور والآحاد. ومن مظاهر الحداثة تسمية الفكر الإسلامى الفكر العربى الإسلامى أو الإسلامى العربى أو العقل العربى طبقاً للمحدثين المغارية والشوام وتبعاً لبعض المستشرقين.

د - ولفظ "توفيقى" والذى يسخر منه أحياناً وسمّيه "تافيقى" لفظ غريب على العلم والتراث. اللفظ ترجمة للفظ الأجنبى Syncreticism وأصبح عنواناً لفلسفة فكتور كوزان فى القرن الماضى من أجل جمع كل الفلسفات فى منظور روحى واحد. وروج له المستشرقون فى بيان الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية. فهو لفظ منقول من الواقد ومستعمل فى غير موضعه فى علم أصول الفقه وليس فى علوم الحكمة. ولماذا يكون الفكر التجزئى أفضل بالضرورة؟ وضع الجزء فى مقابل الجزء بعقلية "إما ... أو" وضرب الأجزاء بعضها ببعض، ويتم الانتقال من جزء إلى جزء. فالطرفان فى أية معادلة هما بالضرورة متناقضان كما هو الحال فى ثنائيات الفكر اليونانى والغربى: الصورة والمادة، النفس والبدن، الزمان والمكان، المثل والواقع، المجرى والعينى، الثابت والمتحول، العلة والمعلول، الجوهر والعرض، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الفرد والمجتمع، الرأسمالية والاشتراكية، الإيمان والإلحاد. إن جوهر الفكر الإسلامى هو الجمع بين الأطراف، والرؤية الكلية الشاملة للأجزاء فالكل سابق على الأجزاء، والعام يسبق الخاص كما هو الحال فى التوحيد. وظهرت هذه النظرة الكلية فى علم أصول الدين، وفى المقاصد والأحكام فى علم أصول الفقه، وفى الجمع بين الحكمة والشرعية، بين أفلاطون الإلهى وأرسططاليس الحكيم فى علوم الحكمة، وفى وحدة الوجود فى التصوف. وهناك خلط بين الموقف الفكرى والاستعمال السياسى فيما يسمى بالوسطية بنت التوفيق فى حين أنها النظرة الشاملة والجمع بين الأطراف. أما الوسطية السياسية فهى دفاع عن الأمر الواقع ضد تيارات المعارضة المتهمة بالتطرف. ولماذا المواقف الحديثة فى الفكر والاقتراب منه بمنطق مانوى ثنائى يقوم على الصراع بين النور والظلمة،

الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، النفس والبدن؟ إن روح المؤلف أقرب إلى الفكر الشيوعي والخارجي، فكر المعارضة السياسية والمواقف الحدية، إسقاط الحاضر على الماضي بدل أن تكون المعركة مع الحاضر. وفي المواقف الحدية يغيب الحوار لصالح منطق الفرقة الناجية.

هـ - ويقوم الكتاب على مفهوم تقليدي للنص يعلم المؤلف عدم سلامته ولكنه يتعامل معه حتى يسهل نقده وهو لا وجود له عند المتخصصين، وهو أن النص كلام وصياغة وعبرة وقضية ثابتة لا تتغير، بها صفة الإلزام والأمر، في حين أن النص على عكس ذلك تماماً. النص إجابة على سؤال يفرضه الواقع بدليل "أسباب النزول"، وتغير بدليل "الناسخ والمنسوخ" وبدليل تطور الوحي في التاريخ نسخاً للشرعية السابقة بالشرعية اللاحقة. ويحتوي على مبادئ عامة في حاجة إلى تخصيص طبقاً للزمن والمكان وظروف كل عصر. وهو خاضع لتأويل العقل، يتفاوت في فهمه العقلاء، وخاضع للتأويل طبقاً للمصلحة، فالمصلحة مصدر التشريع. كما أن الواقع نفسه نص، «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»، يسمح بالقدرات الفردية مثل الرخص. ويتوقف كلية إذا ما تسبب في ضرر فلا ضرر ولا ضرار، والضرورات تبيح المحظورات. التعارض إذن بين النص والواقع تعارض وهمي من أجل الجدل السياسي. النص والواقع نص.

و - ويكثر الاستطراد بالروايات من أجل زيادة حدة الصورة السلبية للشافعي وهي صحيحة بالنسبة لأصحاب الحديث وكذلك الاستطراد في الروايات التي تعطي صورة إيجابية لأهل الرأي وفي مقدمتهم أبو حنيفة. ويتكرر الحدس الرئيسي في كل الكتاب، توسيع نطاق السنة، جعلها مصدر استقلال الهاجس الأيديولوجي عند الشافعي، الوسطية، تضيق نطاق الاجتهاد. الخ مما يدل على أنها مواقف مسبقة و"لازمات" ليس فقط في هذا الكتاب بل في كل المؤلفات. فالباحث يكرر نفسه، ويعبر عن معتقدهات بمناسبة البحث، المؤلف هو الكاسب وموضوعه هو الضحية.

ز - والشافعي باستمرار مجرّح ومخون، يفتش المؤلف في ضميره، وهو ما يعاني منه عندما يفتش الآخرون في ضميره للكشف عن نوايا غير المعلنة مع افتراض سوء النية في كل ما يكتب، وكأنه يهدف إلى غير ما يعلن وأن لكلامه ظهراً وبطناً. فهو أموي سلطوي قرشي عروبي مناهض للعقل والاجتهاد، باحث عن عمل وربما مرتزق يريد أن

يقبض ثمن تأييده للأمويين. توزع الاتهامات عليه هنا وهناك. ولماذا الترفع على التراث وإلقاء الاتهامات حوله كما يفعل الاستشراق؟ لم أخذ موقف المتخارج عنه وكأننا لسنا جزءاً منه وهو جزء منا، مسؤولون عنه ومكونون فيه، نقيض عثرات العلماء ونصحح مواقفهم باحترام كامل، نفرح باتفاقنا معهم ونعذرهم فيما اختلفنا فيه دون شق ضمائرهم أو افتراض سوء النية؟ لم افتراض التدليس والتسويه في العالم؟ ولم افتراض التأمر من العالم وفي التراث؟ التأمر في سقيفة بنى ساعدة من أجل السلطة السياسية، والتأمر على القرآن بتثبيت النص، والتأمر على السنة بالتدوين. إن الموقف من التراث القديم ليس اكتشاف التأمر فيه بالرغم من أن التاريخ مسرح الأحداث. فليست وظيفة الباحث كوظيفة الشرطي أو موظف الأمن العام أو رجل المخابرات. بل مهمته إعادة توظيف هذا التراث وإعادة توجيهه وصبه من جديد في قضايا العصر طالما أنه ما زال حياً في وجدان الناس. وهو دور سياسي والمثقف الشعبي وعالم الثورة والخبير بقوانين التاريخ. حتى ولو كان التراث قد تم تكوينه في البداية بتأمر أي نتيجة للصراع السياسي، وهو أمر طبيعي في المجتمعات إلا أنه تحول إلى بنية فكرية وذهنية ونفسية عبر التاريخ والتربية والثقافة. عندئذ تكون مهمة الباحث تفكيك البنية أو إعادة بنائها أو إعادة توظيفها أو خلق بنية جديدة أكثر تعبيراً عن مطالب العصر وحاجاته. هناك منذ البداية هجوم شديد على الشافعي في كل شيء، في الكتاب وتأصيل لغته، وفي السنة التي تستمد مشروعيتها من الكتاب، وفي الإجماع على التواتر، وفي القياس المحاصر بالأصل السابق. وهو متناقض مع نفسه حين أسس السنة وحياً ثم فصل بينها وبين القرآن على مستوى الناسخ والمنسوخ، تناقض ظاهري أو فعلي. بل يوقع المؤلف خصمه الشافعي في تناقض إن لم يتناقض هو مع نفسه بإرادته. يؤكد أن السنة أصل مستقل ويجعلها ناسخة للقرآن. ويؤكد دور السنة حتى أنه انتمى إلى مدرسة الحديث رغم اعترافه بمشروعية القياس. والحقيقة أنه لا تناقض بين متناقضين. الإنسان نفس وبدن، والكون ثابت ومتحول. يبدو أن المؤلف راح ضحية المواقف الحديثة في عصره، وهو موقف سياسي أيديولوجي وأصبح أسير العقل الأوروبي التجريبي الذي يرد الكل إلى أحد أجزائه: العالم إما مثال أو واقع، المعرفة إما حسية أو عقلية، الاقتصاد إما رأسمالي أو اشتراكي، السياسة إما دكتاتورية أو ديمقراطية. بل ويدخل المؤلف في سجال مع الشافعي ليمارزه وجهاً لوجه ليكشف آلياته الباطنية وأنه يظهر غير ما يبطن. فالكتاب

حجاجي منذ البداية، يتعامل مع الشافعي باعتباره خصماً. يعرف المؤلف الحقيقة مسبقاً. يهدف إلى إيقاع الشافعي في شر أعماله. لم يبق للشافعي بعد ذلك كله ميزة واحدة، فضل واحد، تحويل الاستدلال إلى منطق وبداية الفكر الإسلامي الأصيل، وضع علم أصول الفقه كما وضع سيبويه علم النحو، والخليل بن أحمد علم العروض. كل ما في الشافعي خطأ، فكره وحياته ووجوده. ياليت مات قبل هذا وكان نسياً منسياً! صحيح أنهم رجال ونحن رجال نتعلم منهم ولا نفتدى بهم ولكن ليس إلى حد إنكار الجميل وإلا ما حدث تراكم حضاري ولا بقى تراث ولا استمرت أمة. كلنا فينا من الشافعي ومالك وأبي حنيفة وابن حنبل. كم أن فينا من الأشعرى والغزالي وكل أشرار الدنيا وشياطين التاريخ. لقد حمل المؤلف الشافعي أوزار التاريخ، الماضي والحاضر. وترى بالشافعي في كل مقال، واكتشف أنه كله من أوله إلى آخره أخطاء في أخطاء!

ر - كتاب "الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية" أقل كتب المؤلف إحكاماً مقارنة بثلاثيته العلمية الأولى: "الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة" و "التأويل عند ابن عربي" و "مفهوم النص" الذي بلغ فيه ذروة الإحكام والتدقيق. فهو كتاب سريع محمل بالأحكام المسبقة ينقصه الإحكام كُتِبَ للجمهور العريض وليس للعلماء المتخصصين، يظهر فيه كثير من الخلط بين العلم والسياسة، بين هموم العالم وهموم المواطن، بين التأصيل العلمي والبيان الصحفي. لا يضع الشافعي في مقارنة مع المالكية والحنبلية طرفي النقيض حتى يظهر الإطار الفكري الذي يتحرك فيه الشافعي باستثناء أبي حنيفة حتى يظهر الشافعي نصياً وأبو حنيفة عقلياً، ويختار الباحث الثاني ضد الأول. ولا يضع الشافعي في تاريخ علم الأصول، بداياته الأولى في علم اللغة والحديث قبل "الرسالة" وتطوره اللاحق بعد الرسالة. فالعلم بنية واحدة تكشف في التاريخ. يخرج من "التراث والتجديد" ويعتمد على بعض مقولاته ويصبح تضخماً في بعض جوانبه أو "تفريعة" عليه أو تحويده منه نرجو أن تعود إلى الطريق السريع الأكثر أماناً، والأقل خطورة، والأيسر سبيلاً.

رابعاً: نقد الخطاب الديني أم تحليل الخطاب المعاصر؟^(١)

كتاب "نقد الخطاب الديني" يضم ثلاث دراسات^(٢). الأولى "الخطاب الديني

(١) د. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، وله طبعة بيروتية أخرى.

(٢) الدراسة الأولى نشرت قبل بعنوان "الخطاب الديني المعاصر" الأسس الفكرية والأهداف العلمية، قضايا فكرية، الكتاب =

المعاصر، آلياته ومنطلقاته"، والثانى "التراث بين التأويل والتلوين، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى"، والثالث "قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة". وكل دراسة تتعرض لتيار فى الفكر الإسلامى المعاصر. الدراسة الأولى لليمين غير الحكومى، والثانية لليسار الإسلامى، والثالثة لليسار العلمانى الذى يمثل المؤلف نفسه بعد أن كان فى البداية أحد ممثلى اليسار الإسلامى^(١). الأولى تمثل الموضوع والثانية تمثل نقيض الموضوع والثالثة تمثل المركب بين الموضوع ونقيضه والحل. اليسار العلمانى هو الحل! والحقيقة أن اليمين الدينى أكثر تعقيداً فهناك خطاب المؤسسة الدينية الرسمى الممثل فى الأزهر (طنطاوى)، وهناك خطاب الدولة الرسمى الممثل فى أجهزة الإعلام (الشعراوى)، وهناك الخطاب الإسلامى المعارض الذى يضم بدوره عدة تيارات مختلفة يجمعها جامع ولكن تمايز فيها الأصوات. ويقترب البعض منها وهو الإسلام المستنير (كمال أبو المجد، طارق البشرى، فهمى هويدى) إلى اليسار الإسلامى بينما يقترب البعض الآخر (محمد الغزالى، محمد عمارة) إلى اليمين الدينى. ومن الظلم وضع سيد قطب فى اليمين الدينى وهو فى مرحلته الاجتماعية صاحب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و "معركة الإسلام والرأسمالية" و "السلام العالمى والإسلامى". أما اليسار العلمانى فهو خصيم للفكر الدينى وليس أحد تياراته، رافض لليمين واليسار الإسلامى فى آن واحد. وأخذ من اليسار الإسلامى أحد ممثليه دون باقى ممثلى الإسلام المستنير (محمد سليم العوا، محمد رضا محرم). وهناك تيار دينى علمانى، إسلام مستنير علمانى، حلقة الوصل بين اليسار الإسلامى واليسار العلمانى ولم يتم التطرق إليه إلا عرضاً (محمد أحمد خلف الله). وليس الخطاب الرسمى للدولة خطاب الأزهر، وخطاب اليمين الدينى أى المعارضة الدينية خطاباً واحداً. فالخطاب الرسمى للدولة إعلامى دعائى يبرر قرارات الدولة، خطاب شيخ الأزهر ومفتى الديار المصرية وأجهزة الإعلام وحديث الروح وأحاديث الجمعة وصفحات الفكر الدينى. أما خطاب المعارضة الدينية (فهمى هويدى، عادل حسين) فهو خطاب معاد لخطاب الدولة وللخطاب العلمانى فى آن واحد. كما يضم اليسار الإسلامى، المصنف يساراً أكثر منه إسلامى، مجموعة من الخطابات

= الثامن، القاهرة ١٨٨٩، والدراسة الثانية نشرت من قبل فى مجلة ألف، العدد العاشر، القاهرة ١٩٩٠. والدراسة الثالثة

نشرت من قبل فى قضايا وشهادات، العدد الثانى، دمشق ١٩٩٠.

(١) مقابلة فى جريدة "الأمالى".

المتباينة: الإسلامى (حنفى) والعلمانى (خليل عبد الكريم) . وهناك فى الخطاب الرسمى الحكومى أقصى اليمين (الشعراوى) الذى يسجد لله فى هزيمة ١٩٦٧ لهزيمة الشيوعية والإلحاد أمام إسرائيل من اليهود أهل الكتاب. فيضيع دم الشهداء هدرًا. ولا يبدى رأياً فى كامب دافيد لأنه لا يدخل الدين فى السياسة وكل فكرة سياسية تحت غطاء دينى. ويصادر الآداب والفنون كما فعل فى "أولاد حارتنا" و "الآيات الشيطانية" وتغيير رواية "عبث الأقدار" لنجيب محفوظ إلى "عجائب الأقدار" .

والهدف من تحليل الخطاب الدينى المعاصر استناف معاركه، مثل معركة طه حسين فى "الشعر الجاهلى" ومعركة محمد أحمد خلف الله فى "الفن القصصى فى القرآن الكريم" . والحقيقة أن معركة طه حسين كانت ترديداً لبعض أحكام الاستشراق والصراع فى فرنسا فى الربع الأول من هذا القرن بين المدرسة التاريخية والمدرسة الأسطورية منذ هيجل وشتراوس فى ألمانيا حتى ريتان وكوشو فى فرنسا. ويرى المؤلف أن المعركة لم تكن الشعر بل معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنسانى التاريخى لا العقل الغيبى الغارق فى الأسطورة. أما معركة "الفن القصصى فى القرآن" للدكتور محمد أحمد خلف الله فهى أوقع وأدل لأنها تمس الفكر الدينى. منعت الرسالة من المناقشة ومنع المشرف عليها الشيخ أمين الخولى من حق الإشراف على الرسائل. وقد فتحت هذه المعارك الباب للسجال بين الخطاب الدينى والخطاب العقلانى، بين الخطاب الأسطورى الذى يجعل التقوى تجلب البركة والربح الوفير والخطاب العقلانى النقدى. ومع ذلك، الدين عنصر أساسى فى نهضة الأمة، فالدين للحياة دون الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية حتى لا يتم الحكم على الفكر باسم الدين متذرعاً بالسياسة أو باسم السياسة متذرعاً بالدين.

أ - الخطاب الدينى المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية^(١)

وتعرض هذه الدراسة لموضوعين رئيسيين. الأول، آليات الخطاب والثانى، المنطلقات الفكرية. وآليات الخطاب خمسة مستمدة من خصائص فكر الجماعات الإسلامية فى مصر وهى:

(١) نقد الخطاب الدينى، المصدر السابق، ص ١٢ - ١٠٦.

أ - التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، بين الإنسان والله، فكل فكر في التاريخ هو دين خاصةً الفكر الرسمي. أما الفكر المعارض فهو خارج على الدين. وتتصل هذه الخاصية بالخامسة، إهدار البعد التاريخي. لذلك يستشهد المؤلف بحديث "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" ويقول على بن أبي طالب عن القرآن "إنما هو خط مسطور بين دفتن لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال" أو ما قاله أحد رموز الفكر الإسلامي "كما تكونون يكون دينكم". لا يوجد إسلام اجتماعي سياسي لصالح الحاكم وآخر لصالح المحكوم، تأويل الأغنياء وآخر تعبير عن الفقراء ولكن هناك إسلام واحد جامع مانع لكل العصور ولجميع الطبقات.

ب - تفسير الظواهر كلها بردها إلى مبدأ أو علة أولى، سواءً أكانت الظواهر الطبيعية أو الظواهر الاجتماعية، وهو التيار الغالب والموروث في الخطاب الأشعري الذي لم يستطع أصحاب الطبائع من المعتزلة إيقافه ولا أصحاب التجريب والاعتبار في العلوم. وهذا هو هدف "من العقيدة إلى الثورة" لتفكيك الخطاب الأشعري الذي يوقع في الجبرية الشاملة والحاكمية بالرغم من قوله بالكسب وهو أقرب إلى الجبر منه إلى حرية الإرادة وخلق الأفعال. وتكون النتيجة التوجه إلى العلم الغربي القائم على العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول على الأقل في صياغات العلم التقليدي.

ج - الاعتماد على سلطة السلف أو التراث وقديسيته مثل النصوص الأولى وهذا هو الهدف من تفكيك التراث وإعادة بنائه ونقد سلطة التراث التي تعتمد عليها السلطان الدينية والسياسية.

د - اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي ورفض الخلاف في الأصول مما يمنع من التعددية والحوار. وقد يتزوج هذا مع التعصب والحق والتشدد العنف في رفض حق الاختلاف. وقد ينتهي إلى تكفير المخالفين في الرأي.

هـ - إهدار البعد التاريخي والإبقاء على الماضي، عصر الخلافة الراشدة أو العثمانية التركية ضد أية محاولة لإثبات تاريخية الفكر الإسلامي قبل أن يتحول إلى بنية. وهناك نماذج عديدة على ذلك مثل مصطلح الجاهلية الذي يطلق أيضاً على جاهلية القرن العشرين. مع أنه يمكن مد الدلالات وتحويلها إلى بنية توجد في أي عصر.

هذه الآليات صحيحة تقل أو تكثر عن خمس، نضيف عليها نحن عادة خمسة أخرى مثل جدل الكل أو لا شيء، العمل السري لا العلني، غياب العقل والحوار وسيادة التعصب والتسلط، تغيير المجتمع عن طريق تغيير السلطة، تطبيق الشريعة بمعنى تطبيق الحدود ومطالبة الناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم^(١). والحقيقة أنه لا فرق بين هذه الآليات في الفكر الديني وبينها في الفكر العلماني بكل اتجاهاته: القومي، والليبرالي والماركسي. هي سمات الفكر في المجتمع المتخلف وفي الثقافة التقليدية. وقد تنطبق على الفكر الجذري وليس على الفكر المستنير، العاقل المفتوح والذي يقبل الحوار والرأي الآخر.

والمنطلقات الفكرية إثنان: الحاكمية والنص. والحاكمية في حقيقة الأمر لا تفهم إلا في سياقها النفسي والاجتماعي والسياسي والتاريخي. فهي مقولة دفاعية حماية للنفس وهجومية لتقويض النظام القائم. هي سلاح عملي أكثر منها مقولة نظرية. أهميتها في فعلها وأثرها وحربها ضد النظم القائمة. أما تعريفها بأنها التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية فهو ملؤها بمضمون نظري ليس فيها ووافد من التجربة الغربية الحديثة. وتأصيلها في التحكيم ورفع المصاحف على أسنة الرماح، وقول "لا حكم إلا لله" كخدعة سياسية تعي الحاضر بارجاعها إلى الماضي. إنما تعني الحاكمية رفض الأنظمة القائمة التهاوية قومية كانت أو ماركسية أو ليبرالية بعد فشل الأيديولوجيات العلمانية للتحديث وكفر بالعقل والعقلانية، وبالجزئية والتعددية، وبالاشرائية العربية والعلمية بعد اضطهاد الحركة الإسلامية خاصة الإخوان في مصر وما لاقاه أعضاؤها من أهوال التعذيب في السجون. فإذا كان الإنسان قوياً فالله أقوى. وإذا كانت العلمانية قد أدت إلى مزيد من احتلال الأرض وقهر المواطن وفقر الناس وعمزيق الأمة والاعتماد على الغرب، والتخلف والتشتت والتغريب وسلبية الجماهير فإن "الإسلام هو الحل" القادر على تحقيق مطالب الأمة في الحرية والتحرر والاستقلال والتنمية والمساواة والعدالة الاجتماعية. وإذا كانت الحاكمية تنفي التعددية والديموقراطية وتؤمن بالحزب الواحد فهي مثل التيارات السياسية في عصرها. فآزمة التعددية والديموقراطية عامة عند الجميع. ولا

(١) انظر "الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١"، الجزء السادس: الأصولية الإسلامية، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩، ص ٢٠٤

فرق بين خطاب الدولة السياسى وخطاب الجماعات الدينية فى الحاكمية أى الاستئثار بالسلطة واستبعاد الخصوم. كلاهما يكشف عن خطاب دكتاتورى محايت للخطابين السياسى الرسمى والدينى المعارض، علاقة أعلى بأسفل، سيد بعبد، وليست علاقة أفقية بين حاكم ومحكوم، بين مواطنين أحرار. فالصراع حول تمثيل الحاكمية لا حولها.

صحيح أن سيد قطب فى "معالم فى الطريق" هو منظر الحاكمية ولكن بعد الصراع السياسى مع الناصرية حول الحكم^(١). كان خطاب قطب الاشتراكى هو ما تم تنفيذه فى ثورة يوليو فى الستينات ولكن الصراع كان على السلطة. فالعداء لثورة يوليو لم يبدأ رلاً بعد ١٩٥٤. وتعاون بعض الإخوان مع الثورة كان إشاراً للمنصب على المبدأ، وخطأ الإخوان فى رفض التعاون طلباً للسلطة كلها. كان قطب يريد تحطيم شعارات الحرية والاشتراكية والوحدة لأنها علمانية، ضد الإسلام وليست نابعة منه، ينفذها الليبراليون والماركسيون والبعثيون، ليست مقدسات أو مطلقات، وشتان ما بينها كشعار. وبين الواقع كتطبيق: السجون، الطبقة الجديدة، الفرقة بين الأنظمة التقدمية والأنظمة الرجعية. الحاكمية إذن أكبر رد فعل على عبد الناصر وتسلمه كما أن صفات الإمام عند الشيعة رد فعل على صفات الإمام عند السنة. لا يمكن فهم خطاب سيد قطب إذن إلا فى إطار الصراع بين الإخوان والثورة. يكفر الدولة لأن الدولة تكفره، يرفض الدولة لأن الدولة ترفضه، يحكم بجاهلية الدولة لأن الدولة تجهله. يريد تغيير المنكر باليد لأن الدولة تطارده وتستعمل العنف ضده. عنفه عنف مضاد العنف الأول المبدئى. عنفه عنف محرر ضد عنف الدولة القاهر. ليس تغيير المنكر باليد جريمة بعد الموعظة باللسان والنصيحة للإمام واللجوء إلى القضاء، ولكنها ليست يداً فردية بل خروجاً جماعياً على الإمام بقيادة قاضى القضاء. أما أثر المودودى عليه فهو ثانوى خاصة وأن قطب لم يقرأ كتاب "المصطلحات الأربعة" للمودودى إلا متأخراً^(٢). وقد كان يعبر

(١) الإحالات فى هذه الدراسة أولاً إلى سيد قطب فى "معالم فى الطريق" (٢٢ مرة) ثم إلى القرضاوى (١٥ مرة) ثم إلى "معركة الإسلام والرأسمالية" (٧ مرات) ثم إلى حسن حنفى (٦ مرات) ثم إلى فهمى هويدى (٥ مرات) ثم إلى تقي ظلل القرآن والإسلام ومشكلات الحضارة والمستقبل لهذا الدين والغزالي، كل منها مرتان، وإلى الشعراوى والمودودى، وأحمد بهجت، وعادل حسين، كل منهم مرة.

(٢) أنظر أثر سيد قطب فى الحركات الإسلامية المعارضة لدراستى: "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، ١٩٨٩، والحركات الدينية المعاصرة".

أيضاً عن الصراع بين المسلمين والهندوس وضرورة المفاصلة. وكانت هذه الناذية عند قطب حتى فى خطابه الاشتراكى الأول فى التعارض بين الإسلام والرأسمالية كما هو الحال فى "معركة الإسلام والرأسمالية". وهى ثنائية سائدة فى الخطاب الوطنى كله قبل ١٩٥٢ ضد الاقطاع والاستعمار والقصر وفساد الأحزاب. فالدين بديل عن القومية كهوية للمسلمين فى الهند، والأمية أرحب وأوسع من الرقعة الجغرافية. إن ثنائيات الحاكمة هى ثنائيات موروثه بين العلم والجهل، القدرة والعجز، الحكمة والهوى تغذى ثنائيات العصر الناتجة عن المقاومة والقهر.

وينقد المؤلف الحاكمة ويبين خطورتها لأنها تهدد العقل، وتصادر الفكر على المستوى العلمى والثقافى، وتؤسس أشد الأنظمة السياسية رجعية وتخلقاً دون تحليلها فى اطارها النفسى والاجتماعى والسياسى. الحاكمة أزمة وجودية وليست مفهوم مثقفين، سجون ومعتقلات وتعذيب وليست تحليلات النخبة المزايدة. ويبين أن وجود الأقليات المسيحية فى العالم الإسلامى مانع من تطبيق الحاكمة فى حين أن مفهوم الأقلية غير وارد فى النظام الإسلامى الذى يقوم على المساواة فى الحقوق والواجبات بين الجميع داخل الأمة والوطن الواحد. ويرفض المؤلف المواقف الحدية لسيد قطب وفى نفس الوقت يعيب على الشافعى ايدىولوجيته الوسطية. فلا الحدة مقبول ولا الوسط مقبول. والمؤلف حدى المواقف مثل قطب، حد يرفض حداً.

والمطلق الثانى النص. صحيح قد تمت صياغته طبقاً لتاريخية اللغة ولكن دون التخلي عن استقلال المعنى وإلا تغيرت المعانى بتغير اللغة. ويتجدد فهم النص طبقاً للظروف المتجددة وليس فقط طبقاً للغة وحدها. وهذا أيضاً لا يعنى إنكار وجود حقائق إنسانية عامة وشاملة ثابتة يتم تحقيقها على أوجه متعددة فى الزمان والمكان. للنصوص الدينية بعض الجوانب الثابتة وهى المعانى الإنسانية الشاملة مثل حقوق الإنسان، ولها جوانب تطبيقية قد تختلف من عصر إلى عصر. النص له مستويات عدة ابتداء من كونه كلاماً قبل الإعلان عنه وهو الشابت إلى الكلام العلن عنه فى لغة وزمان ومكان وبنية وثقافة وشعب وهدف وتاريخ يفهمه الناس طبقاً لمستواهم الثقافى وهو متغير^(١). النص هو الظهور. وما لا يظهر فى النص يكون خاضعاً للاجتهاد كما هو الحال فى الفقه

(١) انظر مستويات النص القرآنى، أدب ونقد، مايو ١٩٩٢.

خاصة فى التشريعات التى ارتبطت بوقتها مثل قوانين الميراث والزواج. المهم روح الشريعة التى طورت المجتمع العربى من العصر الجاهلى إلى صدر الإسلام، والمطلوب تطويره من صدر الإسلام حتى الآن، لا فرق بين فقه شيعى وسنى. والنص نفسه ليس سلطة خارجة عن المجتمع ومصالح الناس. فهو نفسه واقع بدليل "أسباب النزول" و "الناسخ والمنسوخ". المهم عدم الوقوع فى حرفية النص وفى عبودية النص وفى تقديس النص بناء على تخلف المجتمع الذى ما زال يعلم فى المدارس فقه الجوارى وأهل الكتاب. هذان المنطلقان: الحاكمية والنص يغذيان بعضهما البعض، أشبه بدائرة مغلقة، تقوم الحاكمية على النص ويتحول النص إلى سلطة الحاكمية.

وفى النهاية تمتاز الدراسة كالعادة بالبراعة فى التحليل، والجراة فى أخذ المواقف، والقدرة على كشف المستور. تدخل فى سجل مع المعاصرين كى تكشف زيف الخطاب السائد، وتقوم على تحليل النصوص وتقديم القرائن بعيداً عن الخطائيات والإنشائيات والمواقف الانفعالية، مساهمة فى حركة التنوير الثقافى المعاصرة.

ولكن تحليل الخطاب فى الحياة اليومية، الخطاب الإعلامى ومقالات الصحف والعواميد الثابتة، والأحاديث التلفزيونية يجعل الدراسة أقرب إلى علم اجتماع الثقافة وتحليل الخطاب التطبيقى دون مناهج تحليل الخطاب فى العلوم الاجتماعية مثل تحليل المضمون. غاب عبد القاهر الجرجانى وسيبويه وابن جنى وحازم القرطاجنى والبلاغيون القدماء حتى طغى الجانب التطبيقى المعاصر على الجانب النظرى القديم، وتغليب هموم المواطن على هموم العالم. كما تم التآرجح بين الآليات والمنطقات. فالآليات الخمس يمكن أن تكون منطقات، والمنطلقان الاثنان يمكن أن تكون آليات خاصة وقد كان عنوانها السابق فى نشرتها الأولى "الأسس الفكرية والأهداف العملية". كما أن ميزان التعادل بين تحليل القديم وتحليل الجديد لم يتم حفظه باستمرار. أحياناً يطغى تحليل القدماء ويتم الاستطراد فيه والموضوع معاصر، وأحياناً يطغى تحليل المعاصرين والموضوع قديم. يوضع الخطاب المتطرف والمعتدل فى نفس الخطاب، فلا فرق بين الخطابين إنما هو توزيع أدوار. الخطاب المتطرف استراتيجى والخطاب المعتدل تكتيك. يهدف كلاهما إلى السلطة بطريقتين، بالقبلة والقلم، بالعنف والحوار. وهو حكم قاس يقوى الخطاب المتطرف بتوحيده، ويحيل المعتدل إلى متطرف طبقاً لرؤية الآخرين له مع أن الحنكة

الفكرية فى توسيع رقعة الخطاب المعتدل وتضييق مساحة الخطاب المتطرف حتى يمكن توسيع قاعدة الحوار والتفاهم بين كل أنواع الخطاب الدينى والسياسى، فينشأ القلب وثقله بين الأطراف وهامشيتها. هناك تيارات عديدة داخل الفكر الإسلامى، يمين ويسار ووسط، والخلاف بينهما أشد من الخلاف بين السلفية والعلمانية. الاعتدال والتطرف من ناحية والفقهاء والوعاظ من ناحية أخرى. كلاهما خطاب معارضة ضد السلطة. لذلك يقابل المؤلف الخطاب المتطرف بخطاب متطرف مضاد، فلا يقل الحديد إلا الحديد. ويستعمل المؤلف لفظ الأيديولوجى وكأنه تهمة كما فعل ذلك من قبل فى "الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" مع أن التحليلات كلها تكشف عن البعد الأيديولوجى فى الخطاب العربى المعاصر. الأيديولوجى هو الذى يجمع بين النظر والعمل، بين العلم والوطن عند الباحث والمبحث على حد سواء. ليست الأيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال عند ماركس فى "الأيديولوجية الألمانية" وكما فهمها الأيديولوجيون الرجعيون بعد عودة الملكية فى فرنسا، دى بونالد، دى ساسى. وبطبيعة الحال تحمل الجماعة الإسلامية أيديولوجية مناهضة لأيديولوجية الدولة وفى نفس البنية السلطوية والاستبعاد المتبادل. الجاكمة خطاب أيديولوجى، ونقد الخطاب الدينى خطاب أيديولوجى. الصراع الأيديولوجى واقع فى صراع الخطابات السياسية. وهدف كل تيار سياسى تحويل الأيديولوجية إلى واقع، وتسكين الإنسان فى جب السلطة، أية سلطة. إنما الرواة فقط وبسبب التواتر رواة وليسوا أيديولوجيين. وشرط الرواية الصحيحة العدل أى الوعى الخالى من كل أحكام مسبقة أو الأهواء أى الأيديولوجيات.

وأخيراً ليست القضية نقد الخطاب الدينى ورفض المصالحة معه، واستبعاده وإزاحته بل الدخول فى حوار معه لايجاد أرضية مشتركة تجمع الخطاب العربى المعاصر فى هدف مشترك، وطموح بعيد، يمثل حلماً عند الجميع "ولا سبيل أمامنا إلا أن نسعى فى تأسيس العقل"، ونقل المحور الرأسى الذى يسود الخطاب المعاصر إلى المحور الأفقى. ليس التحدى هو الاستبعاد بل الاستقطاب وعدم توريث العداوة والبغضاء والوقوع فى التحزب والتعصب والصراع بين مطلقيين، والدخول فى جدل الأبيض والأسود، الحق والباطل كما هو الحال فى المنطق المانوى والشيعى. التغيير من الداخل أفضل من الرفض من الخارج، وتطبيق حد السرقة على اللصوص والنصابين وليس على

الفقراء والمحتاجين كما يقول ابن القيم أجدى حالياً من رفض تطبيق الشريعة الإسلامية بدعوى العلمانية. إن تغيير الواقع خطوة خير من إدانته، وتغيير الفكر خير من استبعاده وترك الواقع، والخوف أن يتم استبعاد "نقد الخطاب الديني" وحصار مؤلفه كما تم من قبل استبعاد "نقد الفكر الديني" وحصار مؤلفه.

٢ - التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي أم التراث بين التفكيك والتركيب، قراءة في مشروع التراث والتجديد؟^(١)

بالرغم من صعوبة المراجعة على المراجعة خاصة إذا كان المراجع الثاني هو موضوع المراجعة إلا أن فائدتها جمة نظراً لرسم صورة لموضوع المراجعة في ذهن المراجع الأول وإعادة تصحيح هذه الصورة في ذهن المراجع الثاني. وهي مراجعة جادة متأنية بعد قراءة عدة مجلدات يصعب على غير المتخصص قراءتها. لا توجد بنية للدراسة بدليل غياب ترقيم أجزائها كما هو الحال في الدراسة الأولى، باستثناء أولويات الخطاب الديني التي قد تضم النقاط الخمس الأخيرة.

ومنذ البداية هنا خطأ في اسم المشروع بين المستوى العلمي والمستوى الشعبي. فالمشروع اسمه "التراث والتجديد" على المستوى العلمي و "اليسار الإسلامي" على المستوى الشعبي. "التراث والتجديد" للخاصة و "اليسار الإسلامي" للعامة. "التراث والتجديد" للنظر و "اليسار الإسلامي" للعمل. "اليسار الإسلامي" هو المنبر الحزبي الذي يعبر من خلاله "التراث والتجديد" عن ممارسته السياسية من أجل حشد الجماهير. وهناك مستوى ثالث وسط يخاطب جماهير المثقفين، الجمهور الوسط بين الخاصة

(١) بعد عنوان الدراسة "التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي هناك العناوين الآتية بلا ترقيم:

التأويل: الدلالة اللفظية والدلالة الاصطلاحية.

التلوين: قراءة مغرضة.

القراءة المنتجة.

اليسار الإسلامي وأولويات الخطاب الديني.

الماضي والحاضر: الأصل والفرع.

التراث: بناء شعوري أم بناء تاريخي.

التراث: إعادة بناء أم إعادة طلاء.

النصوص: تأويل أو تلوين.

والعامة^(١). "من العقيدة إلى الثورة" ليس هو الجزء الأول من "التراث والتجديد" بل هو المحاولة الثانية لإعادة بناء علم أصول الدين بعد المحاولة الأولى لإعادة بناء علم أصول الفقه (١٩٦٥). وهو لا يدخل تحت المستوى الشعبي "اليسار الإسلامي" بل المستوى العلمي وهو "التراث والتجديد". وهو ليس مشروعاً موسوعياً بل هو ثنائي تطبيق للجهة الأولى. اختصاره وارد من أجل كشف المستتر في بنية الخطاب سعياً

(١) يمكن إذن توزيع أعماله على المستويات الثلاثة الآتية:

أولاً: المستوى العلمي:

١ - التراث والتجديد (البيان النظري للجهة الأولى، موقفنا من التراث القديم).

٢ - من العقيدة إلى الثورة (لؤل تطبيق لإعادة بناء التراث القديم).

٣ - مقدمة في علم الاستغراب (البيان النظري والتطبيق الأولى للجهة الثانية، موقفنا من التراث الغربي).

ثانياً: المستوى الثقافي

١ - قضايا معاصرة (جزءان).

أ - في فكرنا المعاصر (في الأنا)

ب - في فكرنا الغربي المعاصر (في الآخر).

٢ - دراسات إسلامية.

٣ - دراسات فلسفية.

ثالثاً: المستوى الشعبي

١ - اليسار الإسلامي (العدد الأول).

٢ - الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ (ثمانية أجزاء).

٣ - هموم الفكر والوطن (جزءان).

وتدور ثلاثية الشباب بالفرنسية على نفس التقسيم على النحو الآتي:

١ - مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (الجهة الأولى).

٢ - تفسير الظاهريات، الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين (الجهة الثانية).

٣ - ظاهريات التفسير، محاولة في هرميتيكا وجودية للعهد الجديد (الجهة الثالثة، نظرية التفسير).

أما ترجماتي الأربع فتدور في الجهة الثانية، موقفنا من التراث الغربي "مستعملاً نصوص الآخر كأداة للتعبير عن واقع الأنا

وهي:

١ - نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط.

٢ - اسبينوزا: رسالة في الاهوت والسياسة.

٣ - لسنج: تربية الجنس البشري.

٤ - سارتر: تعالي الأنا موجود.

أما كتابي بالإنجليزية "الحوار الديني والثورة" فهو أدخل في الجبهات الثالث في آن واحد).

لتطويره وتجاوزه بشكل جدلى. وكان القصد من السفر الكبير الذى يعادل ربع "المغنى" للقاضى عبد الجبار ألا أترك كبيرة أو صغيرة إلا وأتناولها. وهى أول محاولة بالعربية، ما زالت بها تجارب المحاولة والخطأ وأمكن تلافى بعض الأخطاء فى المحاولة الثانية التى على سبيل الظهور "من النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة. ويقدم المؤلف دراسته على أنها دراسة لقراءة للإسلام مغايرة لقراءة البين الدينى فضلاً عن نظريته الحيوية للتراث الفكرى فى الإسلام. والحقيقة أننى لا أقدم قراءة للإسلام بل للتراث القديم حتى دون أن أسميه حتى يكون جامعاً شاملاً لكل ما هو فى المخزون النفسى بما فى ذلك الأمثال العامية والأدب الشعبية وسير الأبطال والغزوة فى السير الشعبية. ويعطيها المؤلف ميزتين أخريين، التعامل مع الظاهرة كتفسير حضارى، ورفض التبعية والهيمنة الأمريكية الأوروبية مع أن القراءة ليست ميسرة على نحو مباشر وصريح إلى هذا الحد.

"صحیح أن منبر "اليسار الإسلامى" صدر فى ١٩٨٠ بعد الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩ وبعد ازدياد الثقة بإمكانيات الثورة الإسلامية وقبيل حادث المنصة فى أكتوبر ١٩٨١ فى مصر. وقد ترددت كثيراً فى استعمال مصطلح "اليسار الإسلامى" وكما عبرت عن ذلك فى الدراسة الأولى فى المجلة بعنوان "ماذا يعنى اليسار الإسلامى؟" مقارنة بين بدائل أخرى مثل: الثورة الإسلامية، الإسلام السياسى. ومازلت لم استقر عليه بعد فى حين لم أتردد فى استعمال مصطلح "التراث والمجدد" منذ كنت طالباً فى السنة الرابعة فى الجامعة عام ١٩٥٦، عام التخرج، ووسعى المشروع كله وبمفاهيمه الرئيسية: المنهاج الإسلامى العام: الطاقة والحركة: والتصور والنظام، والفكر والواقع^(١).

ولا فرق عندى بين اشكاليات النص الدينى والنص التاريخى والنص القانونى إلا فى الدرجة وليس فى النوع. النص الدينى أعقدها لأنه يضع قضية المسألة التاريخية

(١) يشير المؤلف إلى المقدمة إلى الألفية الأولى (الجزء الأول ٥١ مرة والجزء الثانى ٣٥ والجزء الثالث ٢٠ والجزء الرابع ١٢ والجزء الخامس ٢٨)، وإلى الجزء الخامس من الدين والثورة فى مصر عن المبركات الإسلامية المعاصرة مرة واحدة، والتراث والتجديد: حركات، والمقضايا معاصرة مرتان، وإلى دراسات إسلامية واليسار الإسلامى.

وصحة التأويل والممارسة العملية في حين يتعلق النص الأدبي والتاريخي بالصحة التاريخية دون التطبيق العملي. ولا يعتنى النص القانوني بالصحة التاريخية. وإشكالية القصد فيها جميعاً وليست في النص الأدبي أكثر منها في النص الديني. صخيخ أن النص الحام حالة ميتافيزيقية لا وجود لها بالفعل لا ندرى عنه شيئاً إلا مانفهمه منه بالضرورة ولكنه هو النص الذي حاول الحنابلة إنفاذه من تأويلات الفلاسفة وشطحات الصوفية وأهواء المتكلمين، من القراءات الحضارية له، العودة إلى النص الساكت قبل انطاقه بالفهم الإنساني. وهذا النص هو إجابة لسؤال يطرحه الواقع في البداية كما هو معروف في أسباب النزول ثم تحول إلى غطاء يستر الواقع ويتستر عليه ويعميه كما هو الحال الآن حتى ضاعت الأرض "واحتمى أيوك بالنصوص، فدخل للصوص".

والآن: هل ينطلق اليسار الديني واليمين الديني من نفس الثوابت المعرفية التي تطرحها النصوص الدينية؟ هل تسيطر عليه آليات الخطاب السلفي؟ الحقيقة أن هذا التساؤل يضع الفكر الديني كله في سلة واحدة لا فرق بين يساره ويمينه بالرغم من التمايز بينهما وانقلاب بعض ممثليه الذين كانوا يساراً علمانياً من قبل إلى يسار ديني ثم انقلابهم بعد ذلك إلى يمين ديني على الأقل على مستوى النظر. اليسار الإسلامي خطاب متميز، خطاب عقلاني إنساني اجتماعي منذ مصطفى السباعي وسيد قطب الأول من ضمن ممثليه. ولولا صدام الإخوان مع الثورة وتعذيبهم في السجون لما تحول سيد قطب من اليسار الإسلامي في "العدالة الاجتماعية في الإسلام" و "معركة الإسلام والرأسمالية" و "السلام العالمي والإسلام" إلى اليمين الديني في "معالم في الطريق" (١). وهونفس خطاب المضطهدين الذي عبر عنه المودودي تعبيراً عن اضطهاد المسلمين من الهندوس. وهو الخطاب الذي يلجأ إليه الشباب تعبيراً عن الاحباط والحرمان، من الهامش إلى القلب، ومن المنبوذ إلى أمير الأمراء. ويرفض المؤلف هذا التحليل النفسي الاجتماعي لتحول خطاب سيد قطب قبل السجن وبعده ويؤثر جعله بنية فكرية لليمين الديني لا شأن له بالتاريخ وهو الذي يعيب عليه اللاتاريخية.

١ - ويعيد المؤلف قراءة مشروع "التراث والتجديد" ابتداءً من محاولته العربية

(١) انظر دراستنا التي يميل إليها المؤلف أثر سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة في "الحركات الدينية المعاصرة"، ص

الأولي "من العقيدة إلى الثورة" لينقله من التلوين إلى التأويل. ويستطرد منذ البداية في الفرق بينهما كما يتصورهما وتطبيقهما علي موضوعه. ويستخدم موضوعه لإبراز مفاهيمه قبل تطبيقها في تحليل الخطاب الديني وعرض الخطاب نفسه وإشكاليته، وينقل البحث من مستوى الموضوع إلى مستوى الذات، والدراسة من مستوى المدروس إلى مستوى الدارس وهو مايفعله معظم المفكرين. فالمؤلف نفسه قام بالتلوين قبل أن يقوم بالتأويل وهي تفرقة من عالم لغة وأستاذ بلاغة يعتز بها المفكر والمناضل ويتوقف كثيراً عندها. وهذه هي القراءة الطبيعية التي يقوم بها جيل آخر لمشروع "التراث والتجديد" من أجل تطويره وتفجير الطاقة حتى ولو انفجرت فيه وهو مدخل علمي صرف في المعنى الاشتقاقي للفظ للتأويل، وعلاقة التأويل بالتفسير مثل علاقة الخاص بالعام، الدراية بالرواية، العقل بالنقل. وعلوم التأويل هي علوم القرآن. التلوين هو التأويل المستكراه أو التأويل المذموم، والتأويل هو التأويل المقبول. التلوين مثل تأويلات الصوفية وإشاراتهم ومواجيدهم ورموزهم وتأويلات الشيعة، الصوفية ممالة للسلطة، والشيعة معارضة لها مما يدل على وجود البعد اللامعرفي في المعرفي، والسياسي في العلمي. الفرق بين التأويل والتلوين هو الفرق بين التأويل والقراءة. التأويل له قواعده المعرفية، نقل المعنى الأصلي إلى معنى فرعي لقريته. أما القراءة فهي إعادة إنتاج النص من بيئته الأولى القديمة إلى بيئته الجديدة، وتأليفه مرة ثانية. البداية من القديم والنهاية في الجديد. الوسيلة من القديم والغاية في الجديد. التأويل شرح والقراءة إبداع، نص على نص، ليست انطباعية أو تعلن عن موت المؤلف، بل تعتمد على حياة القارئ وإحساسه بأزمة العصر. وهي تفرقة علمية لها وجاهتها ولكن خشية قصر العمر والبداية بالتأويل إلا أصل إلى الغاية وأظلم في الوسيلة. هي تفرقة أكاديمية فقهية يقوم بها المؤلف على مكتبه وفي حجرته ولكنها تفقد دلالتها في الشارع ومع الناس حين تهب العواصف وتندلع النيران. هذا دور جيل جديد أن يقوم بإحكام التلوين وتحويله إلى منعطف دقيق، يستند إلى التأويل. أما أنا فيكفيني أن القديم ليس له معنى ثابت بل يتغير، إنتاج معناه، إنتاج كل عصر، وبالتالي نزع قدسيته، وأن الجديد له حق على القديم في قراءته من خلاله، وأن الربط بين الماضي والحاضر وتحقيق التغير من خلال التواصل ممكن بدلاً من ترداد القديم كما هو ثمَّ إبداع جديد بجواره فنقع في نموذج التجاور كما هو الحال في اليابان وبدلاً من أن يثور الجديد على القديم ويهدمه فنقع في نموذج الانقطاع كما هو الحال في الغرب. ألم

يقرأ الإسلام اليهودية والمسيحية والحنيفية والصائبة وديانات العرب الوثنية محاولاً نفى البعض واستبقاء البعض الآخر حتى ينشأ الدين الجديد من خلال التواصل الثقافي، ويصبح كل دين حركة تجديد للمجتمع بإصلاح الموروث؟ ألم يقيم الإسلام بتلوين اليهودية ودين إبراهيم وديانات العرب دون أن يحكم عليها أحكاماً علمية أو تاريخية صرفة؟ إن قراءة هيدجر لكانط لتحويل الحساسية الترنسندنالية إلى علم الوجود أو قراءة ياسبرز لنيثشه لإرجاعه إلى المسيحية أو قراءة ميرلو بونتي لجولدشتين للانتقال من العضو إلى الجسم، وقراءة نيثشه لزرادشت لاكتشاف الروح والقوة والنار وديونيزيوس، وقراءة التوسير لماركس لاكتشاف المسكوت عنه وغير المرئي في نقد ماركس للاقتصاد التقليدي عند ريكاردو وآدم سميث كلها عند المؤلف تلوين لأنها تخرج عن قواعد التأويل والتحليل التاريخي الموضوعي للنص الأول. فكانت في الحساسية الترنسندنالية لم يقل ما قاله هيدجر، ولكن هيدجر قرأ نفسه في كانط. لا يقوم مشروع "التراث والتجديد" لا على التأويل الموضوعي التاريخي أو الدلالي ولا على التلوين الإسقاطي الأيديولوجي بل على القراءة. والقراءة علم له قواعده وأصوله حاولت وضعه في "قراءة النص" (١). إن الوثب من التأويل إلى التلوين ومن التلوين إلى التأويل وثب يقع بين الحين والآخر لصعوبة إيجاد ميزان متعادل بين تحليل الماضي كحاضر معاش وتحليل الحاضر كترامم للماضي. أحياناً يكون البحث في التاريخ من أجل تكوين النص العلمي. وأحياناً يتم الانتقال إلى المغزى المعاصر دون منطق للانتقال من التأويل إلى التلوين، من الموضوعي إلى الذاتي، من الماضي إلى الحاضر، من الدلالة إلى المغزى، من عقل العالم إلى هم المواطن. والمؤلف أيضاً يثب معنى في كثير من كتاباته. الوثب شرع طبيعي. بل إن كيركجارد جعل الوثبة أساس المعرفة، الوثبة من المعرفة إلى الوجود نظراً للتناقض بين النظامين والتعارض بين العالمين. إن الحركة البندولية من الدلالة إلى المغزى ومن المغزى إلى الدلالة صورة فنية، تشبيه واستعارة، كيف يمكن تحقيقها؟ أين هي نقطة الارتكاز العلوية أو السفلية التي يتحرك عليها البندول بالتساوي بين الدلالة والمغزى كما يتحرك بندول ساعة الحائط أو بندول الإيقاع الموسيقي؟ (٢).

(١) انظر "قراءة النص" في دراسات فلسفية، ص ٥٢٢ - ٥٥٠.

(٢) انظر "الخطاب الديني"، ص ١٠٩ - ١١٣. أيضاً، ص ١٦١ - ١٧١.

٢ - ولماذا يكون التأويل مغرضاً؟ إن لفظ مُغرض يدل على سوء النية على عكس لفظ هادف أو قاصد الأقل سوءاً والأكثر براءة. وماذا يعيب القصد والغرض والغاية، القراءة الهادفة؟ لماذا تكون القراءة المغرضة غير بريئة وأن تكون كلا القراءتين ضد القراءة التاريخية التى تحاول معرفة معنى النص القديم كما هو الحال فى النزعة التاريخية؟ الفرق بين القراءة المغرضة والقراءة غير البريئة فرق دقيق، تشويه للقراءة الأولى بلفظ مغرض، أى يهدف إلى غير ما يقصد إليه، ويعلن غير ما يبطن، وغير البريئة أقل سوءاً أى مجرد هادفة. وإذا كان الغرض أو غير البراءة هو تحقيق المنفعة والصالح العام فما العيب أن يكون اليسار الإسلامى تأويلاً أيديولوجياً نفعياً للتراث وللدين؟ وهل يجعله ذلك مثل اليمين؟ ألا يحقق ذلك إعادة الحياة إلى الدين ولصالح الأغلبية بدلاً من الشعائرية والدفاع عن مصالح الأقلية كما هو الحال فى اليمين الدينى؟ اليسار الإسلامى تفسير للتراث لصالح العصر وليس أيديولوجية نفعية مثل اليمين وتفسير التراث لصالح النظم القائمة. الفرق فى الاختيار الاجتماعى، التعبير عن مصالح الجماهير. بل يمتد التأويل النفعى إلى كل الخطاب العربى إذا ما اختارت السلفية بعض الأفكار التقدمية وإذا ما اختارت العلمانية بعض الأفكار السلفية المستنيرة. فكل نزعة عملية عند المؤلف هى نزعة نفعية لأنها تخرج من الهم النظرى الخالص والبحث عن الطاهر والمجرد وسط الشاذب والدنس. وما عيب النفع؟ "أعوذ بالله من علم لا ينفع؟" ومافضل النظر على العمل، والعلم على المنفعة؟ "أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض". يبدو أن المنفعة لفظ مذموم فى ثقافة العصر وسلوك الناس فى زمن يجرى فيه الكل نحو المصالح الفردية والمنافع الشخصية ولا يتجرد أو يتنزه أحد. فاللفظ له إيحاء سلبى فى الممارسة. بل إن خطاب سيد قطب الاشتراكى الأول خطاب نفعى. كما ظهر الاستخدام النفعى الذرائعى فى نهج كل مفكرى التنوير، وهو الذى عاقهم عن تحقيق انقطاع جذرى عن التقيض السلفى، ومكّن السلفية من الانقضااض على ماحقهقه التنوير من إنجاز جزئى، على الرغم من أننا نترحم الآن على عصر التنوير الأول فى هذا الإطلام الثانى. والحقيقة أن هذه النزعة ليست اتجاهاتاً نفعياً بل اتجاه عملى. نحن الان فى صراع التفسيرات من أجل إنقاذ الواقع فى الحال. والتفسير العلمى النظرى أمره يطول، ولا تناقض بين العاجل والآجل. إن التفسير العلمى الذى ينفى عن الخطاب الدينى الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية وارد وضرورى دون القفز على المراحل والانتها

إلى أن العلمانية هي التأويل الحقيقي والفهم العلمى للدين وليس الفصل بين الدين من ناحية والحياة والمجتمع من ناحية أخرى الفهم العلمى للتراث واجب للخاصة ولكن أين الجماهير وواجب ثقافتها؟ لا تعارض بين المدخلين. خشيت طول الفهم العلمى للتراث فتضيق الأرض والثروة وأنا مازلت أفهم. وماذا أفعل لو تعددت التفاسير العلمية للتراث؟ إنى أضع كل ذلك بين قوسين، ولا آخذ إلا التراث المعاش وأعيد توظيفه لصالح قضايا العصر. هذه مهمة هذا الجيل، جيل الانتقال من التراث إلى الثورة حتى يتم محو الأمية، وتحويل العامة إلى خاصة، هنا فقط تبدأ مرحلة الفهم العلمى للتراث. إن حدود الفهم العلمى للتراث وسط أغلبية تقليدية ومؤسسات مهيمنة هي سهولة حصاره بدعوى الإلحاد والشعوذة والمادية، وعجزها عن أن تكون مؤثرة فى ثقافة الجماهير تأثير مشايخ الإعلام، وتبليغها بدور جيل قادم وليس بدور هذا الجيل كما تقوم الجماعات الإسلامية بلعب دور جيل مضى وليس هذا الجيل. وهما خطآن فى إدراك الزمان، ردُّ الحاضر إلى المستقبل مثل ردِّ الحاضر إلى الماضى. ومن ثم يكون من الظلم والأجحاف اعتبار مشروع "التراث والتجديد" كاشفاً عن أولوية استثمارية استغلالية لغايات نفعية عملية، وجعل التراث السابق موهوناً بمقدار ما يمكن أن يقدمه من نفع بصرف النظر عن دلالاته الذاتية فى سياق وجوده التاريخى^(١). إنه مبدأ أصولى يقول إن كل مسألة نظرية لا ينتج عنها أثر عملى يكون وضعها فى هذا العلم عارياً. وأخشى أن يضيع العمر وأنا مازلت أبحث عن التاريخ والشعبان فى الصدر داخل الثياب، طوله وعرضه ولونه وطبيعته قبل أن أخرجه قبل أن أخرجه فيلدغنى الشعبان وأموت. أريد إخراجه أولاً ثم البحث عن وصفه ثانياً.

وقد تم اختيار مشروع "التراث والتجديد" ممثلاً للخطاب الدينى اليسارى نظراً لأنه المشروع الذى لم يرتد صاحبه كما ارتد آخرون من الستينات إلى الثمانيات. لم أنح نحوراً يسارياً علمانياً فى الستينات بل كانت كل كتاباتى إسلامية ثورية، سواء "فى فكرنا الدينى المعاصر". لم أكن ميالاً فى الستينات إلى اليسار العلمانى ولا فى الثمانيات إلى الحداثة العلمانية بل أعبر فى كلتا الحالتين عن هموم العالم وهموم المواطن. لم أكن يوماً ماركسياً أو قومياً أو اشتراكياً، ثم أرتد عنها يوماً سلفياً^(٢). إن التعارض بين السلفية

(١) انظر إلى البنى، ص ١٧٢ - ١٧٣.

(٢) بذلك، قال محمد باقر الصدر: "وعاد حسين آوىز: الأخلاق البروتستانتية بروح الرأسمالية عند فبير، =

والعلمانية ليس من عندى بل من واقعنا المعاصر. صحيح أن السلفية بها بعض الأفكار العلمانية الليبرالية، وصحيح أن العلمانية تستند إلى الجوانب التقدمية فى التراث. ولكن لايعنى ذلك التوفيقية بل الجمع بين التيارين فى أقصى حديهما كموقفين متطرفين فى الثمانينات والتسعينات. ليس تردداً بل جمع بين فرقاء الأمة، دون وضع الزيت على النار، وضرب فريق بفريق كما يفعل الفريقان وكما تشجع الدولة لإضعاف جناحى المعارضة. لا يعنى ذلك خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف بهاجس التوحيد بل يعنى الرؤية الكاملة والنظرة الشاملة لوحدة الأمة. إن مشروع "التراث والتجديد" ليس مشروعاً توفيقياً بسبب الخطر المتنامى لزيادة اليمين الأيديولوجي^(١). إنه تأكيد لشرعيتين فى نفس الوقت؛ التراث والثورة، الدين والمجتمع، الماضى والحاضر، النفس والبدن حتى لا تقع فى هذا الصراع الدامى بين الأخوة الأعداء: السلفية والعلمانية، كل منهما يستبعد الآخر، أخذاً بطرف وتاركاً الطرف الآخر حتى اتهم بالعمالة واليسار والمادية والاحاد من جانب اليمين، والسلفية والتوفيقية والردة من جانب اليسار. إن التحدى فى تاريخ الفكر البشرى ليس فى أخذ أحد الطرفين بل فى إيجاد المركب بينهما: الجمع بين أفلاطون وأرسطو، بين هيجل وماركس، بين اليهودية والمسيحية، بين ملكوت السموات وملكوت الأرض، بين المثال والواقع، بين العقل والحس، بين الفرد والمجتمع. هناك إذن عقليتان أو منهجان: العقلية التجزئية التى تأخذ بطرف دون آخر، العقلية المانوية الحدية، والعقلية الكلية الجامعة التى تأخذ بالطرفين لإيجاد المركب بينهما. الأولى تظل فى الدعوى أو نقيضاها، أولى لحظتى الجدل كما هو الحال عند كيركجارد، والثانى ينتقل إلى المركب من الدعوى ونقيضاها قبل أن تنحل من جديد إلى دعوة فى دورة جدلية ثانية. وما عيب التوحيد بين الأخوة الفرقاء من أجل الحفاظ على الوحدة الوطنية، والإبقاء على التعددية النظرية، والاتفاق على برنامج عمل وطنى موحد؟^(٢). ألم يكن

= رسالة فى اللاهوت الفلسفى عند اسبينوزا، الدين فى حدود العقل وحده عند كانط، فلسفة الدين عند هيجل، القاموس الفلسفى لغولتير، نيتشه والمسيحية عند ياسبرز، احتضار المسيحية عند اواناموند... الخ انظر قضايا معارضة، الجزء الثانى من الفكر الغربى المعاصر، جمال الدين الأفغانى، الجزء الأول.

(١) هذا حكم شائع عند العرب أدب ديمترى وميشيل كامل وعبد العظيم أنيس وأحمد عباس صالح فيما يسمى بالتراثيين الجدد.

(٢) نقد الخطاب الدينى، ص ١٧٢ - ١٨٢.

هاجس كل المسلمين، قادة ومفكرين، من صلاح الدين ومحمد على وعبد الناصر، وابن عربى والأفغانى؟ هذا الجمع لا يقوم على تقية أو خوف من أحد الفريقين. فلا التوفيقية نهج فكرى ولا التقية نهج سياسى. أين التوفيقية فى تصور الحزب السياسى، خليفة الله المختار أى اليهود، وهو يمثل مصالح الناس لا فئة منها؟ هو حزب الأمة، حزب الجماهير، حزب الاغلبية. وهى توفيقية بين أى طرفين؟ إن مايسمى بالتوفيقية هو حرص بين دور العالم ودور المواطن الناتج عن الجمع بين النظر والعمل، بين المعرفة والنضال. ليست التوفيقية الدافع على الجمع بين الخطاب اليسارى العلمانى فى الستينات والخطاب السلفى فى الثمانينات بل هى ظروف العقدين التى تغيرت ولكن الخطاب الإسلامى الثورى أو اليسارى الإسلامى ظل واحداً. وقد استمرت ثنائيات الأصالة والمعاصرة، الماضى والحاضر، التراث والتجديد مستمرة عبر عصرنا الحديث وحتى الآن. لا يأخذ "التراث والتجديد" بالتقية من التراث الشيعى لأنه يعلن أنه ليس ضد أحد ويغى الحوار الوطنى. ولا يأخذ بالتقية لأنه يجعل المارك فى ثقافة الأمة وحدها ونهضتها. التقية ضد المخاطر، و "التراث والتجديد" لا يخشى النضال والمواجهة، وقد كان من ضحايا سبتمبر ١٩٨١ وقبلها وبعدها. ولا يظهر "التراث والتجديد" غير ما يبطن حتى يمارس التقية. "فالتراث والتجديد" و "الشافعى" كلاهما متهم بالتوفيقية وتعنى فى الحالة الاولى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الاتفاق والاختلاف بينهما بدقة وكفنا فى بحث علمى نظرى ولسنا فى مأساة وجودية، تجميد الحاضر فى مسار الماضى وجعله خاضعاً له ولعطيائه خضوعاً شبه تام، مع أنه يهدف إلى فك الحاضر من إسار الماضى، ومعارك الماضى إنما هى من أجل الحاضر، وتجاهل السياق التاريخى وكان العمر متصل وبقى إلى الأبد وإذا كان هناك انحياز إلى الشريعة على حساب العقيدة فلأن المشروع يريد تأسيس دولة ونظام، والعمل مقدم على النظر مع أن المشروع يهدف أيضاً إلى تأسيس النظر وإعادة الاختيار بين البدائل. ومن القسوة اتهام المشروع بأنه يحطب فى حبل اليمين مع أنه يكشف عن زيف الخطاب اليمينى. وتطبيق الشريعة عنده تحقيق مقاصدها لا تطبيق حدودها. يحول الوحى إلى عقل وطبيعة وتاريخ باعتبارها ميادين للتحقق. ومن الصعب اتهامه بأنه يقوم بالتبرير لا بالتفسير لأن مايسمى بالتبرير هو محاولة للفهم من الداخل والتفسير هو الفهم من الخارج. وكيف ينتهى المشروع إلى الاخفاق وقد أنجب المؤلف وغيره من الباحثين وخلق تياراً فى العالم العربى والإسلامى،

وله أثر واضح على تونس والجزائر والمغرب والأردن والسودان وسوريا والعراق وليبيا والجزيرة العربية وأندونيسيا والملايو والجمهوريات الإسلامية في آسيا وفي جنوب أفريقيا. ولا عيب أن يدافع "التراث والتجديد" عن الخصوصية في مواجهة التبعية والتغريب. ولا تعنى الخصوصية الانعزال والتوقع على الذات والانكفاء على النفس لأن الخروج من أسر التبعية والهيمنة يمكن أن يتم بمجرد العودة إلى الأصول الحضارية والثقافية للأمة التي ما زالت حية في وجدانها لا تلك التي ماتت واندثرت ولا توجد إلا في المتاحف. إن هذه الأصول تمثل عنصر الثبات في الأمة وسبب بقائها في التاريخ، الرافد الرئيسي في وجدانها وليست عملية ارتداء خارجي. وإنه من القسوة إرجاع "التراث والتجديد" إلى أثر الثقافة الغربية وكأن الأمة قد توقفت عن الإبداع. ولماذا يكون الغرب باستمرار هو الإطار المرجعي لتفسير كل ابداعاتنا الثقافية؟ وهل كل اشتراكي تابع من التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء في مجتمعه يكون ماركسياً؟ وهل كل عربي غيور على الأمة العربية ووحدتها يكون قومياً على النمط الغربي؟ لذلك يرفض "التراث والتجديد" باستمرار منهج الأثر والتأثر في دراسته وإحالاته إلى الظاهريات حتى لا يكون ضحية مثل ابن رشد بإرجاعه إلى أرسطو وفرحنا بلقب الشارح الأعظم وكما أرجعنا الفلسفة الإسلامية إلى الفلسفة اليونانية. إن التحرر من التبعية للغرب الجبهة الثانية من مشروع "التراث والتجديد" بعد إعادة بناء الذات في الجبهة الأولى.

٣ - ومشروع "التراث والتجديد" ليس عوداً إلى الماضي وإغفالاً للحاضر بل هو تحليل للحاضر ثم اكتشاف الماضي قابلاً فيه. فتحليل التراث في المشروع ليس تحليلاً للماضي بل تحليل لمكونات الحاضر وترسبات الماضي فيه. الماضي حاضر معاش والحاضر تراكم للماضي. هذه نظرية علمية لواقع وليس اعتبار الماضي أصلاً والحاضر فرعاً. وإذا كان الفكر اليميني يرد الحاضر إلى الماضي فإن "التراث والتجديد" يكتشف الماضي القابع في أعماق الحاضر وهو يحلل الحاضر. إن هذا التحليل ليس فقط أكثر خصوبة من تحليل اليمين الديني مع أنه لا يرتقى إلى مستوى الجدلية ولكنه رؤية علمية للواقع واكتشاف الماضي فيه. إن التراث مخزون نفسى عند الجماهير. وهو اعتراف بالواقع ولا توفيقية فيه بين الماضي والحاضر. إن قراءة الماضي في الحاضر لا تؤدي إلى إهدار الحاضر في سجنه في أسر الماضي والتعامل مع كتلة واحدة، هو تحرير للحاضر من

أسار الماضى والتحرر من ثقله بالنقد والتطوير وإعادة البناء. لا يعود " التراث والتجديد " إلى الماضى بل يحفر فى الحاضر ليكتشف الماضى فيه مصادفة، الغزالي فى الطرقات، وابن سينا بين الجماهير، والفارابى فى الدواوين العامة. ولا يتحدث عن الإسلام فى ذاته بل عن التراث الحى فى القلوب، وهو مفهوم ثقافى اجتماعى وليس دينياً. وقد تمتد جذور هذا التراث إلى ما وراء التراث الإسلامى منذ اختاتون وموسى حتى محمد. وإذا رفع المشروع شعار " تجديد التراث هو الحل " أى أن تحليل الماضى هو المدخل إلى الحاضر فإنه لا يتشابه مع اليمين الدينى الذى يضخى بالحاضر دفاعاً عن الماضى. فى اليسار الإسلامى الماضى وسيلة والحاضر غاية. وفى اليمين الإسلامى الحاضر وسيلة والماضى غاية. يهدف تجديد التراث إلى حل تراكم الماضى فى الحاضر وفك أسار الحاضر من ثقل الماضى. وهذا ليس تضحية بالاستمولوجى لحساب الأيديولوجى، ولا تضحية بالتأويل فى سبيل التلوين ولا تضحية بالمعنى فى سبيل المغزى، بل تغليب همّ التغير الاجتماعى على الفهم النظرى، وتفكيك للبنى بدلاً من رصد التاريخ. إن معرفة الكيفية التى يتصل بها التراث معرفة فقهية وأكاديمية صرفة غير مجدية إن لم تؤد إلى المساهمة فى عملية التغير الاجتماعى. وإذا تم الوئب من الماضى إلى الحاضر مرة، ومن الحاضر إلى الماضى مرة أخرى فذلك لأن الميزان الدقيق لتحليل الماضى فى الحاضر لم يتم صنعه بعد، وهو ما يفعله المؤلف أيضاً باستطراداته مرة فى الماضى ومرة فى الحاضر. وإن تحرك الواقع الإيرانى لإسقاط الشاه وعدم تغييره فى تأليه الإمام لا يحدث إلا بعد تفكيك البنية الثقافية الأولى وإعادة بنائها. وقد أثبت نمط التحرر عن طريق " المخلص " أنه لا يقل حركية عن نمط الخروج على الإمام بمقتضى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر^(١).

والتراث بناء شعورى وتاريخى فى آن واحد على التكامل وليس على الاستبعاد. فالتاريخ لا يمكن معرفته خارج الإدراك البشرى سواء النصوص القديمة فى مرحلة تدوينها الأولى أو قراءتها فى مرحلة إعادة إنتاجها الثانى. التاريخ خارج الشعور ادعاء، ووقوع فى النزعة التاريخية وتشدد بالموضوعية. فبالنسبة للموضوع يستحيل معرفة الظروف القديمة معرفة كاملة، ويستحيل معرفة قصد المؤلف القديم لأنه مات، ويستحيل تطابق المعرفة بالنص مع الواقع التاريخى القديم. فالموضوعية أسطورة. وبالنسبة للذات، يستحيل

(١) المصدر السابق، ص ١٧٢ - ١٨٢.

التجرد من وعى الباحث وشعوره، ويستحيل التجرد من واقع الباحث وهمومه، ويستحيل فصل الماضي عن الحاضر. الحياد المعرفي والموضوعية العلمية من ضمن الأساطير التي روجها الغرب لإخفاء أبعاده الأيديولوجية وأحكامه المسبقة. وتابعناها رغبة في البحث عن الخالص والتجرد من الأهواء. لا يوجد معنى في العالم الخارجى. المعنى في الشعور كوسيط بين النص والواقع حتى في إثبات جدل الذات والموضوع، إحالة الذات إلى الموضوع وإحالة الموضوع إلى الذات. الموضوع هنا قطب مواجه للذات وليس عالم الأشياء. لإعادة بناء الماضي طبقاً لحاجات العصر، وإعادة فهم التاريخ بناء على الوعي بالتاريخ إنما يتم عبر الشعور كوسيط، دون الخوف من التوحيد بين مستويات ايستمولوجة يستحيل التوحيد أو التوفيق بينها وذلك لأن الأيستمولوجى هنا يتم في شعور حر خلاق لا يهدف إلى المعرفة بل إلى السلوك الفعال. صحيح أن التراث ليس كلاً واحداً ويضم اتجاهات عدة. التراث ترانان: تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث السلطة وتراث المعارضة. ولكن إذا عم استعمال لفظ التراث فإنه يعنى التراث فى جانبه الغالب والمستقر فى نفوس الناس، وهو التراث الأشعرى الصوفى وليس التراث الاعتزالى الفلسفى. والحقيقة أن التاريخ يتحول فى الشعور الجماعى إلى بنيات ثقافية مثل القضاء والقدر، الإمام... الخ. كانت فى نشأتها تاريخاً ثم استقلت عنه وأصبحت عقائد ثابتة مستقلة عنه وتعمل فيه. التاريخ مصدرها الأول مرة واحدة وهى مصدر التاريخ المستمر. لذلك يقوم "التراث والتجديد" بعدة بحوث من أجل تفكيك هذه الأنماط المثالية لبيان نشأتها الأولى ثم إعادة توظيفها كبنيات أو إعادة بنائها ثم خلق بنيات جديدة إذا استعصى توظيف البنيات القديمة أو خلت تماماً. فى البداية كان التراث نسبياً ثم يتحول بعدها إلى مطلق. فى البداية كان يشرى ثم تحول بعدها إلى مقدس. كما يقوم "التراث والتجديد" بتحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره فى الشعور الحضارى، ثم تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أى حد هى ناتجة عن هذا الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية، ثم تحليل أبنية الواقع وإلى أى حد هى ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير والناشئة بدورها من الموروث القديم. وعلى نحو منطقي ميتافيزيقي خالص قد تعبر البنية عن وضع العقل لموضوعه. وهنا يحل العقل محل الشعور. ومع ذلك يظل إهدار البعد التاريخي احتمالاً وارداً نظراً لانشغال "التراث والتجديد" ببنية جدلية تستخدم نفس آلية الخطاب الدينى وتستند إلى

العقل المستنير في التراث متوهماً أنه يمكن محاربة التخلف بنفس سلاحه ومتصوراً أنه يستطيع بنفس السلاح هزيمته. إن إهدار القيمة التاريخية وإرد نظراً لما يتطلبه التاريخ من طول البحث والعمر قصير، وتغليب العمل على النظر، والخلاف في مناهج دراسة التاريخ، وتعدد النتائج وتباينها، وتغليب هم المواطن على عقل العالم، واللجوء إلي الذاتية كخير ضمان للموضوعية. ومع ذلك، الحذر واجب. ويظهر تحليل النص التاريخي في "من النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة من أجل اكتشاف دلالاته قبل الانتقال إلى مغزاه، من أجل التأويل التاريخي قبل التلوين المعاصر ودون قفز من أحدهما إلى الآخر بالرغم مما في ذلك من مخاطر ثقل العلم وخطاب الخاصة. هي ثنائية العالم والفناء التي يصعب تحقيقها. كان الاختيار الأول هو العلم دون الفن ولكن بقيت الروح فناً و تنشد الفكر، وتغنى التاريخ^(١).

و " التراث والتجديد" إعادة بناء وليس إعادة طلاء. بدأ بالنسق الأشعري لأنه هو الثقافة الغالبة والموروث المتواصل والمتراكم في الوعي الحاضر في حين أن النسق الاعتزالي توارى وحوصر كثقافة الأقلية التي لم تنجح في فك الحصار حولها. كان من الممكن عمل دراسة مقارنة بين النسق الأشعري الثنائي أولاً: العقلية والسمعية أو الإلهيات والنبوت، كل بموضوعاته الأربعة: الذات والصفات (التوحيد) وخلق الأفعال والعقل والنقل (العدل) في العقلية، والنبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة في السمعية، وبين النسق الاعتزالي في الأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكنها دراسة نظرية صرفة لا تفكك النسق الأشعري المعاش في الوعي التاريخي. لذلك بدأ " التراث والتجديد" ينحو نحو المثالية بالرغم من ثورته لأن التراث له وجود مثالي في الوعي الجماعي، أساس نظري للسلوك، مقدس وقيمة، التكوين الذهني للناس أقرب إلى المثالية بالرغم من ضغوط الحياة الاجتماعية. وتكوين الباحث مثالي النزعة وهو اختيار فلسفي ومنهجي. ولا تعني المثالية التجريد النظري والانعزال العملي فهناك مثالية الثورة التي تجمع بين العقل والثورة. أما المادية الفجة فهي رد مادي وقصر نظر وتقليد أعمى للوضع الغربية.

(١) المصدر السابق، ص ١٣١ - ١٤٠.

إن هدم النسق الأشعري عن طريق تفكيكه عقيدة ليس إعادة طلاء بداية بالتوحيد أى بالبنية بعد تكوينها وفعاليتها، وليس بالعدل فى نشأة العقائد فانا أفكك البنية ولا أرصد التاريخ. لذلك فلن عزل الأفكار عن سياقها لو صح لجاز. فيلسوف يتعامل مع فلاسفة وليس باحثاً يتعامل مع موضوع مستقل عنه أرسطو يقرأ أفلاطون من أجل تأصيل الأرسطية، لا يقال له أخطاء في تفسير أفلاطون على ما هو عليه. وهيدجر يفسر الفلاسفة ما قبل سقراط ولا يقال له أخطاء في تأويلك هرقليطس على ما هو عليه. هناك فرق بين الطلاب المبتدئين والأساتذة، بين المؤرخين والفلاسفة. ومع ذلك فقد رصد التاريخ كله، تاريخ البنية فى "بناء العلم"، الفصل الثانى من "المقدمات النظرية".

إن القراءة المتسارعة والتي تحكم على عناوين المجلدات والأبواب والفصول وعدم الذهاب إلى ما وراء المعلن عنه قد تحكم بأن المشروع إعادة طلاء وليس إعادة بناء. هل نظرية العلم إعادة طلاء وهى التى تجعل الحجج العقلية ظنية؟ هل نظرية الوجود وجعل الطيبيات إلهيات مقلوبة إلى أعلى إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإنسان والتاريخ وراء الإلهيات والنبوت إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإلهيات إنسانيات مقلوبة إلى أعلى طلاء ومشروع المؤلف كله تحويل الإلهيات إلى إنسانيات والمقدس إلى دنيوى؟ هل إعادة عرض الذات والصفات والأفعال كإنسان كامل إعادة طلاء؟ لقد أعدتُ الاعتبار للمعتزلة المقموعين ثم بيّنتُ أن المعتزلة أنفسهم، وأنا المعتزلى الجديد، عرضة للنقد دون الوقوع فى التحيز لهم والقطعية معهم؟ ليس فى القراءات خطأ وصواب بل إحساسات فلسفية وأهداف ومقاصد بين القارئ والمقروء. أما التركيز على فرقة السلطة وفرق المعارضة فهو ما يفعله المؤلف نفسه مع الشافعى فى تصنيفه مع الأمويين وعلومنا القديمة بنت المواقف السياسية والصراعات الحزبية.

يبدو أن الذى جعل الصديق يحكم بأن "التراث والتجديد" هو إعادة طلاء وليس إعادة بناء هو الحكم بالعناوين الخارجية أولاً والإبقاء على النسق القديم ثانياً. وقد استشرته فى ذلك أثناء الطباعة: الأسماء القديمة أم الأسماء الجديدة؟ ووافق على اقتراحى بوضع الاسمين معاً: القديم حتى يجذب القدماء وأسفله الحديث حتى يجذب المحدثين دون أدنى توفيقية بل فكاً للحصار وعدم الوقوع فى الأسر الذاتى وتحقيق التغيير من

خلال التواصل دون تكرار القدماء أو فرقعات المحدثين. أما اللفظ القديم الذى به متطلبات المحدثين مثل "خلق الأفعال" فتم اسبقاؤه^(١).

إن الحكم على "التراث والتجديد" بأنه قد أصيب فى مقتل لبدايته بالنسق الأشعرى "فلن الإبقاء على بنية العلم كما صاغتھا العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية قد أصاب المشروع كله فى مقتل وسجن التجديد فى إطار إعادة الطلاء لا إعادة البناء" هو حكم جائز لأن المشروع أراد استئناف العلم فى مرحلة جديدة تحقيقاً لرسالة كل جيل طبقاً لظروف عصره ونقله من "المواقف" للإيجى ومن "رسالة التوحيد" لمحمد عبده إلى "من العقيدة إلى الثورة" من الأشعرية المتأخرة التى غزتها الفلسفة فى المقدمات النظرية إلى الأشعرى فى التوحيد المعتزلى، من العدل إلى المعتزلى الثورى فى التوحيد والعدل. أما التفكير فحسب فهو انقطاع دون تواصل، معرفة دون عمل، هدم دون بناء. ليس المطلوب فرقعات الهواء، وبالونات الاختبار وإلقاء النفس فى فم التماسح، ومد اليد للدغ العقرب، وإلقاء النفس إلى التهلكة ودوس على الغام الحقل فيضيع المؤلف، ويقتل نفسه بيده لنقص فى الخبرة وربما لرغبته فى الشهادة، المهم الخلخلة، الدفع مرة إلى الأمام ومرة إلى الخلف حتى يتم نزع الجذور. يكفى أية نسمة بعد ذلك أن تهب لإقاع السد المتبع.

هناك مفاتيح عند المؤلف تتكرر باستمرار، ثنائيات متقابلة أحدهما حق والآخر باطل مثل: التأويل والتلوين، الإلهى والبشرى، التاريخى واللاتاريخى، العلم والمنفعة، الدلالة والمغزى، اليمين واليسار، الذاتى والموضوعى، المغرض والمنتج، المعرفى والأيدىولوجى. كما يتم الإكثار من استعمال لفظ الدلالة والتحول الدلالى تحت تأثير علم الدلالة، هذا العلم السحرى الذى يفتح مغاليق كل شىء، والمؤلف له باع طويل فى السيمولوجيا^(٢). وأحياناً يكرر نفس الفكرة من "التراث والتجديد" بمصطلحاته مثل بيان الخطوات الثلاث فى التجديد: المعرفة التكوينية التاريخية، والمعرفة الدلالية، واتساع

(١) قام الصديق مشكوراً بمراجعة البروفات فى الطبعة البيروتية ونحن فى اليابان وهو الوحيد الذى قرأ الطبعتين اللبانية والمصرية.

(٢) وقد تسربت المغريبات إلى لغة المؤلف الرصينة فى ألفاظ مثل: الماضى والمستقبل، المصدر السابق، من ١٢٠.

الدلالة ومدىها إلى العصر. وهى التفرقة بين الدلالة، المعنى الأصلي للنص الثابت وبين المغزى، والمعنى المتحرك المتغير فى كل عصر. ويستعمل لفظ إيديولوجى باستهجان. فالإيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال فى التصور الماركسى التقليدى. هناك رغبة فى البحث عن الخالص، النقى، الصافى، النظرى، الطاهر استنكافاً من الشائب والمتداخل والمختلط والمتشابك تتسرب الإيديولوجيا عن لا وعى، وتمارس دورها فى الخفاء وكأنها شيطان خبيث، أفعى سام يثب من التأويل إلى التلوين. الإنسان حيوان إيديولوجى، والباحث إنسان مهما تجرد باسم الموضوعية والعلم. وكل من يدعى التخلّى عن الإيديولوجى يكون إيديولوجياً إيجاباً وسلباً. الإيديولوجى عكس المعرفى. وهى تفرقة يصعب إقامتها بالفعل. فالرؤية المعرفية إيديولوجياً، والإيديولوجيا رؤية معرفية. يكون التأويل بدون ضوابط، إسقاط إيديولوجى، وتلوين إيديولوجى، والقراءة المغرضة إيديولوجيا. وخطاب سيد قطب إيديولوجى فى صراعه ضد عبد الناصر طالباً للسلطة، وبدايتى بالنسق الأشعرى له دلالة إيديولوجية، واليسار الإسلامى محمل بالإيديولوجيا، تأسيس حزب ثورى، وإقامة إيديولوجية ثورية وضرورة تغيير العالم دون الاكتفاء بفهم إيديولوجيا ماركسية.

خرج مشروع الصديق "نقد الخطاب الدينى" من بطن "التراث والتجديد"، فى عصر مختلف من الستينات إلى الثمانيات، وبمزاج مختلف، من الهدوء إلى الغضب. "التراث والتجديد" تأويل للتراث و "نقد الخطاب الدينى" تأويل للتأويل. وهذه الدراسة "تأويل تأويل التأويل" قراءة على قراءة على قراءة، لعودة المملوك الشارد. قراءة "نقد الخطاب الدينى" لمشروع "التراث والتجديد" مثل قراءة أرسطو لأفلاطون، وماركس لهيجل، وهيدجر لهوسرل. توقف هوسرل عن إصدار الحكم على الوقائع واكتفى بوصف الماهيات وأصدر هيدجر الأحكام. فخرج من الظاهريات إلى الأنطولوجيا. إن البحث العلمى أشبه بالسير على حقول الغمام. المهم الوصول إلى الهدف دون أن يتفجر أحدها فيقضى على الباحث ولا يحقق الهدف. لقد وضع ديكارت قبلة موقوتة فانفجرت فى اسبينوزا. كما وضع "التراث والتجديد" حقول الغمام فداس "نقد الخطاب الدينى" على أحدها.

٣ - قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة

هذه هي الدراسة الثالثة والأخيرة بعد استبعاد اليمين الدينى فى الدراسة الأولى واليسار الدينى فى الدراسة الثانية. اليسار العلمانى هو الحل. وهى دراسة علمية لا يختلف عليها اثنان. تبدأ بنقد ما يسمى بأسلمة العلوم. وهى كلمة حق يراد بها باطل. أن تكون هناك وجهة نظر إسلامية فى العلوم الغربية أو اتجاهاتها أمر وارد كما كانت للقدماء آراء فى الفلسفة اليونانية وحكمة فارس وديانات الهند. وهو مفيد فى القضاء على أسطورة الثقافة المركزية أو العالمية، ومفيد أيضاً فى التأكيد على إبداع الأنا ضد تقليد الآخر. إنما العيب أخذ النظريات الغربية واكتشافها فى القرآن. ويؤدى ذلك إلى اعتبار الغرب هو المبدع ونحن هم التابعون. وماذا نفعل لو تغير الغرب، وقلب الحقائق رأساً على عقب وكما حدث تقريباً فى كل العلوم إبان تجربته الحديثة؟ ألا يؤدى ذلك إلى ربط الإنهى بالبشرى، والثابت بالمتحول؟ أسلمة العلوم تيار رجعى ضد الشيوعية والماركسية والعلمانية تعطى الأنا إحساساً بالتفوق ضد مركب النقص الذى لديها، وتوهم بأنها تقضى على مركب العظمة عند الآخر مادامت الأنا قد لحقت به. وتركز الدراسة فى مقابل ذلك على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ لاكتشاف الواقع فى بطن الوحي ونقد لا تاريخانية الفكر الدينى لولا المغريبات أى الصياغات النظرية المستحدثة التى تطول كثيراً وتعنى قليلاً. صحيح أن النصوص الدينية لغوية وبالتالي نصوص بشرية تتداخل فيها الثقافات الاجتماعية والأساطير الشعبية. ومن هنا تأتى خطورة التفسير الحرفى للاتاريخانى لها. ومع ذلك تبقى لها نواة أولى تنسج حولها شوائب التاريخ دون أن يكون فى ذلك توفيق بين الثابت والمتغير. فكل متغير يدور ويتراكم حول ثابت. ويعطى المؤلف أمثلة عديدة من أجل التمييز بين الثابت والمتغير من الفقه القديم مثل ملك اليمين، وميراث البنات، وتعدد الزوجات، ووضع المرأة، والعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، والجزية، وأمور المعاد، والسحر والحسد، والجن والشياطين، والربا، والقص التاريخى. وتغير الظروف يستتبع تغير الفقه طبقاً لروح الشريعة واتجاهها نحو الزوجة الواحدة، والمساواة فى الميراث، والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين. تطبيق الشريعة هنا يعنى تطبيق روح العصر وروح التاريخ وروح الشريعة وليس التوحيد بين

السلطتين الدينية والسياسية. وتلك أهمية الاجتهاد. القياس مجاز منطقي، والمجاز قياس لغوي. فتفاعل اللغة والعقل والتاريخ من أجل تجديد الخطاب وتحديث المجتمع^(١).

إن المؤلف الصديق صاحب منهج، وصاحب قضية، ومبدع مشروع، ومؤسس مدرسة وليس ناقل علم محفوظ يكرره ويتكسب به ويتفاخر به أمام الجهلاء. مشروعه مثير للأذهان يدعو إلى الحوار والفكر. به قدرة على نقد القدماء والإبداع والاجتهاد لذلك يخطئ ويصيب. ولديه قدرة الالتحام بقضايا العصر وقبول تحدياته، جامعاً بين العلم والوطن.

ومع ذلك البصيرة والحكمة والفتانة واجبة. فالمؤمن كَيَسَ فطن. إن العداة للخطاب الإسلامي المعاصر ولظاهرة الصحوة الإسلامية والوقوف لها بالمرصاد أمر تتباغض به النفوس. ولماذا لا يتم النقد بنفس الحماس والتركيز للخطاب الليبرالي والخطاب القومي والخطاب الاشتراكي الناصري والخطاب الماركسي؟ لم التركيز على الخطاب الإسلامي وبالتالي الوقوف في صف الدولة والخطاب الرسمي، وهي العدو المشترك بين الباحث والمبحث. وهناك أيضاً نوع من المغالاة في النقد لدرجة Cynicism لا يوجد شيء إيجابى. الكل معاب وناقص. كل خطاب يهدف إلى غير مايقصد إليه، له ظهر وبطن، يكشف عن سوء نية مبيتة وأهداف غير معلنة. وهذا صحيح فى مجتمع يغيب فيه النقد ويكثر فيه النفاق، ويعم فيه الخطاب المزدوج.

استعمل أنا لسان الآخرين فى الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية (اسبينوزا) والصلة بين الوحي والتقدم (لسنج) وفى بيان أن الإيمان إحساس باطنى يجرده العقل (أوغسطين، لسنج، توما الاكوينى) وبأن الوعي الأوروبي له بداية ونهاية (سارتر). واستعمل الثقافة الغربية لبيان الإيمان الفلسفى ضد الإيمان الرسمى (كانط)، ولدراسة الدين دراسة تاريخية (فولتير) وليان إمكانية العقل لاستيعاب الوجود (هيجل)، وتحويل العقل إلى ثورة (ماركوز) والكشف عن الخطاب المزدوج في الثقافة الغربية (ياسبرز)، والصلة بين الإسلام والاشتراكية (رودنسون، جارودى) والصلة بين العقائد والنظم الاقتصادية (فيبر). ولولا ذلك لحوصرت بطريقة أشد ولما أنجبت الجامعة مجموعة من الباحثين وتحويل الفكر الجديد إلى مدرسة دائمة.

(١) المصدر السابق من ١٨٢ - ٢٢٤.

كان المؤلف الصديق يساراً إسلامياً ثم أصبح يساراً علمانياً معادياً للحركة الإسلامية دون تفهمها وعذرها وإصلاحها وإقامة الجسور معها. الإدانة سهلة والعلاج صعب. فأصبح تفرقة في "التراث والتجديد". ويظل هو ذراع المشروع الطويل، مخلب قطه، القنبلة الزمنية التي قدر لها أن تنفجر قبل الأوان وقبل أن تتحول إلى اتجاه عام، المعول والفأس. المشروع الأم لا يفجر ولا يجرح ويترك ذلك للزمان، لأجيال قادمة. من الحكمة سقيان السم في كوب العسل، واللدغ بقفاز من حرير، تنبيه متبادل بيننا على مدى ربع قرن.

خامساً: من مفهوم النص إلى السجل السياسي

هناك عشر دراسات أخيرة كُتبت بين عامي ١٩٩٣ و ١٩٨٧ على مدى خمس سنوات بدأ التحول من الدراسات العلمية النظرية حول علوم التأويل منذ "الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة" حتى "إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني" عام ١٩٩٣ إلى السجل السياسي. ولم يعد الحوار مع الخليل بن أحمد، وسيبويه، والشافعي وعبد القاهر الجرجاني ومؤسسي العلوم الأوائل بل أصبح مع بعض رجالات الفكر والإعلام، الخطاب السائد بالمعنى الاجتماعي للثقافة. وسيتم عرضها زمانياً قدر الإمكان لتتبع المسار الموضوعي للأعمال العلمية والتحول من عقل العالم إلى هم المواطن، ومن المعرفي إلى السياسي، ومن العلمي إلى الأيديولوجي وهو ما يعيه الكاتب على معظم المعاصرين.

١ - مفهوم النص الدلالة اللغوية^(١)

وهي دراسة عن مفهوم النص ودلالته اللغوية بعد أن فتح المؤلف مجالاً جديداً في الدراسات الإسلامية المعاصرة عن النص. والعنوان هو نفسه الذي صدرت تحت راعته الأولى (٢). ويختار القارئ هل المؤلف يعرض نفسه من جديد أم يعمق مقالته الأولى. يكشف عن الدلالة اللغوية للنص مع مقارنتها بدلالة اللفظ في اللغات الأوروبية، ويتتبع مراحل التطور الدلالي من الدلالة الحسية، والانتقال من الحسي ثم الانتقال إلى المعنوي

(١) مجلة إبداع، القاهرة، العدد الرابع، أبريل ١٩٩١، ص ٩٩-١٠٦.

(٢) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠.

ثم الدخول إلى الاصطلاحى . وأصبح عند الشافعى أحد أنماط البيان، وعند الزمخشرى المحكم الواضح، وعند ابن عربى الواضح الذى لا يحتمل التأويل والاحتمال. وأخيراً استقر المعنى وأصبح النص يعنى عدم الاجتهاد، المعرفة القطعية الكاملة والنهائية وهو المعنى الاجتماعى السائد حتى الآن. ولا يشير إلى أى حد من المعاصرين الذين فتحوا هذا المجال .

٢ - مفهوم النص (٢) التأويل: مفهوم الثقافة للنصوص

وتنتقل هذه الدراسة من الدلالة اللغوية للنص إلى التأويل للنص الدينى وغير الدينى على حد سواء ابتداءً من تحليل معناه فى القرآن وتزاده سبع عشرة مرة فى مجالات دلالية مختلفة مثل الأحلام والرؤيا والأحاديث والتعبير والتفسير ثم تأويل الطعام وتأويل الأفعال وتأويل الكتاب. وتنتقل الدراسة من التأويل فى القرآن إلى النص فى تعريفه المعاصر كسلسلة من العلامات المنتظمة فى نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة سواء أكانت تلك العلامات باللغة أى الألفاظ أو بأى إشارات أخرى. وبالرغم من ورود بعض الألفاظ السميوطيقى إلا أن الدراسة علمية تعبر عن عقل العالم أكثر مما تعبر عن هم المواطن، بلا سجال أو نقد أو هجوم أو معركة مع أحد.

٣ - مركبة المجاز: من يقودها؟ وإلى أين؟ (١)

وهى دراسة على بؤرة اهتمام المؤلف عبر عشرين عام من الدراسة والتأمل والبحث، يبدأ بنص من ابن عربى يبين القصد المتبادل بين الإنسان والله. فقد أخذ الله الإنسان قصداً له وغاية بكلامه إليه، وأخذ الإنسان الله قصداً له وغاية بعبادته له. وبالرغم من موضوعية البحث وعلميته وطابعه النظرى إلا أن الباحث يحاول أن يعطى له بعداً اجتماعياً لا يظهر إلا فى دلالات العناوين الفرعية مثل المجاز: معركة الوجود الاجتماعى على أرض البلاغة دون أن يظهر الوجود الاجتماعى. العنوان ملتزم والمضمون تقليدى وكأن المؤلف يريد أن يؤسس مجالاً جديداً للبحث فى بلاغة المقموعين. ومثل "العراك حول اللغة: من يمتلكها؟" وهو بحث فى اللغة الاجتماعية فى صيغة معركة بين نظرتى التوقيف والاصطلاح. ومثل "حضيض المجاز وبقاع الحقيقة" وهو عنوان يصف

(١) ألف، مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، العدد الثانى عشر ١٩٩٢، ص ٥٠ - ٧٤.

المشروع الفكرى للغزالي المناهض للمجاز والمدافع عن الحقيقة. ومثل "التحريك الدلالى، تحريك الدلالة اللغوية من هنا إلى هناك" وهو تحليل لتوظيف الغزالي للمجاز وأقرب إلى تجميع المادة العلمية بلا تطبيق. وتظهر الأفكار الشائعة عند المؤلف فى دراساته السابقة مثل نقد الوسطية الأشعرية. كما تظهر بعض ألفاظ الحدائى وعلومها مثل السميوطيقى والسوسيولوجى. والتأويل هو الوجه الآخر للمجاز وأداته. وتنتهى الدراسة إلى المناداة بضرورة فك ارتباط مركبة المجاز بقاطرة الدين والعقيدة حتى يمكن القضاء على حالة الارتباك والتشوش فى فهم الظاهرة بل وفك ارتباط مركبة الحياة كلها بالدين والعقيدة حتى يمكن التحرر من هيمنة النصوص الدينية، وفك ارتباط الدراسات اللغوية والأدبية أيضاً من مجال الدين والعقيدة. وهو نداء مستحيل نظراً لخروج موضوع المجاز من ميدان العقيدة والدين بل ومن مجال الحياة ذاته فى الاتصال بين الذات والتأثير المتبادل بينهما. المطلب ثمنى والواقع مخالف، والواقع فى اللاتاريخانية أحد مظاهر اليوتوبيا والبحث عن المعرفى الخالص الذى لا وجود له فى الواقع الاجتماعى.

٤ - محاولة قراءة المسكوت عنه فى خطاب ابن عربى^(١)

وهى دراسة شعبية تحول علوم التأويل من الخاصة إلى العامة، ومن رسالة الدكتوراه "التأويل عند ابن عربى" إلى مقال فى مجلة "الهلال" الغراء وتبدأ الدراسة بنظرة كلية على مشروع ابن عربى كرد فعل على الصراعات العرقية والطائفية فى الأندلس للمصالحة بين الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام بل والديانات الوثنية الأخرى، توحيداً للبشر، وتوحيداً للكون كتجليات للتوحيد الإلهى. وتصدر الدراسة فى وقت كان مجلس الشعب المصرى يكفر فيه ابن عربى ويطالب بمصادرة "الفتوحات المكية" إلهاء للناس عن معاهدة الصلح مع إسرائيل والأزمة الاقتصادية ونقد السياسات العامة. وتعتمد الدراسة على كثير من نتائج المستشرقين وبعض العرب الباحثين مثل الجابرى. وتبدأ بتحليل مضمون الخطاب للكشف عن الدلالة الإيديولوجية فيه طبقاً لقدرة المؤلف الفائقة فى التمييز بين الإيديولوجى والمعرفى، البرجماتى والنظرى. ثم تعرض مفهوم التأويل وباقى المفاهيم النظرية. فالتركيز على المضمون وحده يؤدى إلى فك منظومة السياق المصاحبة للخطاب والنص القرآنى فى علاقة متبادلة

(١) الهلال، القاهرة، مايو ١٩٩٢، ص ٢٤ - ٣٢.

مع نصوص أخرى مثل سجع الكهان ونبوءات العرافين والشعر ثم تحول من نص مُنتج إلى نص مُنتج. ويشير تولد النصوص إلى عملية تفاعل خصبة على درجة عالية من التعقيد. ويطمح ابن عربى أن يجعل المنظومة اللغوية هى المنظومة الأم ونموذج الإبداع. وهو لا يؤول القرآن بل يرتد إلى الأصل المؤسس لكل النصوص ومنها القرآن. وتعتبر هذه الدراسة من السهل الممتنع الذى لا يتنازل عن عمق التحليل المتخصص وبساطة العرض لجمهور القراء.

٥ - ثقافة التنمية وتنمية الثقافة^(١)

هو موضوع يتطرق إليه عديد من الباحثين عن الصلة بين الثقافة والمجتمع^(٢) كيف تتم تنمية الثقافة بلا ثقافة للتنمية؟ وكيف تتم ثقافة التنمية بلا تنمية للثقافة. فالثقافة والمجتمع فى جدل مستمر دائرى لا فرق بين البداية والنهاية ، بين الموضوع ونقيض الموضوع. ولما كانت الثقافة فى المجتمعات التراثية مرتبطة بالدين أصبح الموضوع أيضاً مشابهاً لموضوعات الدين والتنمية ، الثقافة والتنمية. وقبله وضع نفس السؤال: ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟^(٣) والهدف من وضع هذه التساؤلات من مجموعة من المفكرين المعاصرين هو المساهمة فى عملية التغير الاجتماعى. فالثقافة والمجتمع واجهتان لعملة واحدة لا توجد ثقافة مطلقة ولا تنمية مطلقة. كلاهما ظاهرة اجتماعية تاريخية.

وتتضمن الدراسة قسمين غير مرقمين: الأول: العقل العربى بين سلطتين ، والثانى الذكرة بين المحو والإثبات. الهدف من القسم الأول تحرير العقل العربى من السلطتين الدينية والسياسية ، سلطة النص وسلطة الحاكم. وكلاهما سلطة فى المجتمع. ينقد السلطة فى المجتمع ويبين خطورتها على تنمية الثقافة فالثقافة سلوك اجتماعى. والعقل الشرقى والعربى محاصر بين هاتين السلطتين. سلطة النص والسلطة السياسية منذ العصر الفرعونى حتى الآن. مما جعل التقدم الاجتماعى مرهوناً بالسلطة حتى أصبحت مشكلة المثقف العربى أنه يمارس إنتاج الفكر وعينه على السلطة السياسية^(٤). والهدف

(١) القاهرة، العددان ١١٠/١١، ديسمبر ١٩٩٠، يناير ١٩٩١.

(٢) انظر "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١"، الجزء الثالث: الدين والتنمية القومية.

(٣) يوسف إدريس: ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟

(٤) ومن هنا أتت أهمية "رسالة فى اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا التى تهدف أيضاً إلى تحرير العقل من السلطتين الدينية

والسياسية.

من القسم الثانى بيان حصار العقل العربى فى التاريخ بين هاتين السلطتين ومحو الذاكرة الجمعية وتخطب الوعى التاريخى. فقد اتحدت السلطان الدينية والسياسية منذ الامويين بفضل الداهية عمرو بن العاص ومطالبته بالتحكيم ورفع القرآن على أسنة الرماح. بدأت الخدعة بتأويل رجل الدين ، وبخداع رجل السياسة. واستمر الحال كذلك بتوحيد القراءات السبعة فى قراءة واحدة ، لهجة قریش لسيادة قریش ، واستعمال عثمان مبدأ الشيوقراطية ، القميص الذى ألبسه الله إياه ضد الثوار عليه. ثم تحول النص الأشعرى إلى نص سلطوى فى أصول الدين وأصول الفقه وتم محو كل نص آخر من الذاكرة الجمعية يعترض على السلطة وتثبيت النص السلطوى الذى تحول إلى ذاكرة جماعية تُستدعى للقمع والتزييف. ومن ثم يكون الطريق إلى التحرر هو تحرير العقل من سلطتى النص والسياسة ، وتحرير الذاكرة من عمليتى المحو والإثبات أى تحرير الثقافة من عوائق النمو. فالماضى ما زال قابلاً فى الحاضر ، ولا يمكن تحريك الحاضر إلا بعته من أسر الماضى. وقد يوحى هذا التحليل ببعض الحتمية التاريخية السلبية ، وحدة السلطتين الدينية والسياسية تؤدى بالضرورة إلى القمع مع أنها تؤدى أحياناً إلى التحرر مثل أحمر طارد الهكسوس ، وصلاح الدين قاهر الصليبيين. ليس المهم فى الوحدة أو الفصل بين السلطتين بل المهم فى توظيف ذلك فى قضايا التنمية الثقافية والتغير الاجتماعى والثورة الوطنية. وكثيراً ما تعود نفس الشعارات فى كل دراسة مثل الاتهام بالتلفيقية والوسطية والإيديولوجية لكل خطاب موضوع التحليل. بل ويمتد الأمر إلى تعميم الحكم على العقلية العربية ذاتها. فهى عقلية تبريرية تواطوية لا فرق بين أشعرية ومعتزلة. فقد تحول المعتزلة أيضاً إلى تبريريين متواطئين فى محنة خلق القرآن. كما وقع من المحدثين زكى نجيب محمود فى الوسطية فى الفكر لأنه عربى بين ثقافتين ، وعبد الحميد ابراهيم فى الوسطية فى الأدب ، وشتان ما بين الاثنين فى صدق القلم. كما استعمل الدين فى الخطاب السياسى المعاصر لتبرير الاشتراكية العربية وللتوفيق بينها وبين الماركسية العلمية أحياناً ، وبينها وبين الرأسمالية أحياناً أخرى وكان الانتقال ضرورى من إحداها إلى الأخرى ، من الإخوان إلى الماركسية كما يحدث عند كثير من المؤلفين ، مفكرين وصحفيين وباحثين. أما الاتهام بالإيديولوجى لكل تقابل فى الخطاب بين الدينى والسياسى فإنه تظهر معرفى نظرى لا وجود له فى الثقافة باعتبارها ظاهرة اجتماعية مما يوقع المؤلف أحياناً فى تناقض بين هم العالم الباحث عن النظرى المعرفى

الخالص وهم المواطن الذى يكشف عن الايديولوجى العملى داخل المعرفى النظرى.

ويضع الباحث القوميين والسلفيين والصهاينة فى نفس السلة. فقد وضع انقوميون العرق والدين أساسين للأيديولوجية القومية وكذلك الصهيونية مع أن القومية العربية لا تقوم على العرق بل على اللغة والثقافة والتاريخ وتجعل الدين تراثاً وثقافة وحضارة ، ولا تقوم على محو القوميات الأخرى ، ولا تستند على التوسع والعدوان. أما السلفية فإنها وإن قامت على الدين إلا أنها لا تقوم على العرق بل هى أمية توحد بين الشعوب والقبائل والأجناس والأمم فى إطار التوحيد.

والحقيقة أن هذه الدراسة مثل غيرها وإن كان لا يتضح منها أنها مع من ضد من كما هو الحال فى الدراسات الأخرى إلا أنها تقوم على إدانة الواقع وتكفيره واستبعاده والاستعلاء عليه كما هو الحال فى الخطاب السلفى. ليس المهم إدانة الواقع كما هو الحال فى "معالم فى الطريق" بل تغييره وإعادة بنائه وتربيته. ليس كل شئ مداناً فى الواقع وإلا وقعنا فى كراهية الناس والبشر Cynicism وانطبق علينا المثل الشعبى "لا يعجبه العجب ولا الصيام فى رجب". هذه الثنائيات المتعارضة بين العلم والإيديولوجيا ، بين المعرفى والنفعى ، بين النظرى والعملى ، بين العقل والتبرير ، بين الجذرية والتوفيقية ، بين الاختيارية بين البدائل والجمع بينها ، بين العلمانية والسلفية إنما تعبر عن رغبة مكبوتة فى التفضال ، ولا تختلف عن ثنائيات "معالم فى الطريق" بين الإسلام والجاهلية ، الله والطاغوت ، الإيمان والكفر ، الحق والباطل. لذلك يرفض التفرقة بين المعتدلين والمتطرفين ، ويعتبر الإسلام السياسى فى حيرة بين السلفية كمعارضة والسلفية كتطرف ، بل ويصل الأمر إلى التحدى والمزايدة ، تعليم الدين المسيحى مثل تعليم الدين الإسلامى ، وضرورة قبول طلاب غير مسلمين فى الأزهر مما يجعل الباحث خارج التاريخ بالرغم من اتهام الخطاب العربى المعاصر باللاتاريخانية. ليست القضية فى الوقوف من الخارج ونقد الداخل بل الوقوف فى الداخل ونقده من الداخل ، مرجعية النص والدين ، طبيعة المرحلة التاريخية التى نمر بها وليس المهم إدانتها للإعلان عن المواقف بل نقلها من مرحلة إلى أخرى بالتأويل حتى يرتكن النص على جانبه التقدمى بدلاً من ارتكائه على جانبه المحافظ فيحدث الزلزال وكما يتقل العالم من فوق قرن الثور إلى القرن الثانى كما هو الحال فى التصورات الشعبية. ما أسهل الطوباوية والإغراق فى

التمنيات وما أصعب تغيير الواقع قيد شعرة. لسنا جيل العلماء بل جيل الممهدين لجيل العلماء. يسهل الاتفاق مع الباحث في النتائج "تحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعى والإنسانى بدلاً من الدوران فى سلك السلطتين الدينية والسياسية" ولكن الخلاف حول الوسائل: إدانة كل شيء منطاحة ما قد يوجه إلى سيل دماء الناطح إذا كان المنطوح حائطاً أم خلخله الحائط ، مرة إلى الوراء و مرة إلى الأمام حتى يقع أمام أول هبة ريح؟

٦ - التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية: سلطة النص فى مواجهة العقل (١):

وهى دراسة ذات عنوانين. الأول التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية وهى محاولة لنقد الخطاب التنويرى المعاصر وتنقله من الاستخدام النفعى إلى القراءة العلمية. والثانى "سلطة النص فى مواجهة العقل" من أجل نقل الخطاب التنويرى المعاصر من سلطة النص إلى سلطة العقل.

والتراث يعنى فى وجداننا المعاصر التراث الدينى لأن الدين هو مكونه الأول ويلج السؤال عليه لأننا فى مرحلة اتصال معه ولم نقطع عنه كما هو الحال فى الوعى الأوروبى ولم نتحاور معه كما هو الحال فى الوعى اليابانى. فالإشكال صحيح. كيف يتقدم العربى مرتبطاً بترائه الذى به أسباب معوقاته وتقدمه فى آن واحد. كيف يتقدم إلى الأمام وعينه إلى الوراء كى يستمد منه العون أو يفك إسهاره منه. فالتراث لا يعنى بالضرورة الخمود والسكون بل هو تراث متشابه ، به السكون والحركة ، الخمود واليقظة. واختزال التراث فى التراث الدينى ، ثم اختزال التراث الدينى فى الخطاب الأشعرى شيء طبيعى لأنه هو الخطاب السائد فى الوعى العربى المعاصر .

ولما كان الوعى العربى بين الثقافة الموروثة والثقافة الوافدة وكما تم اختزال الموروث فى أحد جوانبه تم اختزال الوافد أيضاً فى أحد جوانبه وهو تراث الاحتلال والغزو أو تراث العلم والتقدم . وهو شيء طبيعى فتلك صورة الآخر فى الوعى العربى المعاصر ، الداء والدواء . فى حين أن الوعى العلمى بالتراث ، بتراث الأنا وتراث الآخر

(١) بحث ألقى فى ندوة "التراث وآفاق التقدم فى المجتمع العربى المعاصر" ، عدد ١٩٩١ ، ونشر فى مجلة "أدب ونقد" ،

هو الذى ينقل الوعى العربى المعاصر من مرحلة الاستخدام النفعى إلى القراءة العلمية بالنسبة للوافد ، ومن سلطة النص إلى سلطة العقل بالنسبة للموروث .

وتنقسم الدراسة إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها . الأول عن معنى التراث فى اللغة ووظيفته . فلماذا كان التراث يعنى فى العرف الدين ، فلأن الدين يعنى فى الاصطلاح الشريعة أو السنة أو طريقة الحياة . وفى اللغة يعنى السنة الماضية . ويناھض القرآن التمسك بالتقاليد واتباع سنن الأقدمين ويحل محلها . ولم تكن أقوال الرسول تراثاً ملزماً كالقرآن بل كان رأى والمشورة " أنتم أعلم بشؤون دنياكم " . سنة الوحي المطابقة للقرآن ملزمة فى حين أن سنة العادات متغيرة وليست ملزمة . ثم تحولت السنن كلها إلى إلزام بفضل تقنين الشافعى لأصول الفقه وتقنين الأشعرى للعقيدة . فتحولت إلى ذاكرة جمعية تتحكم فى العقل والاجتهاد . وجعل الغزالى ذلك سياسة الدولة ولم ينجح ابن رشد فى فك العقل من الإسار فكان آخر خط للدفاع . وبعد أن تم تثبيت النص تحول إلى منتج للنصوص كما هو الحال فى القياس وفى شرح المتن والحواشى على الشروح والتخارج على الحواشى .

أما القسم الثانى فإنه يبين تداخل السلطة السياسية مع السلطة الدينية فى الموروث مما أدى إلى ركود الواقع العربى وجموده منذ سيادة القبيلة على الدولة . وقرىش على باقى القبائل . وظهرت الشعوبية فى الثقافة والعسكرية فى السياسة ووضعت بعض المبادئ الفقهية لتعزيز الركود الاجتماعى مثل درء المفاصد مقدم على جلب المصالح وهو أحد المبادئ الفقهية الذى يقوم على تحقيق المصالح سلباً يعزز الركود الاجتماعى . وقد ساهم الاستشراق فى ذلك عن طريق رؤيته للتراث على أنه التراث الدينى . فأصبح المرجح هو النقل لا العقل . وأصبح الإسلام هو مدخل الوافد إلينا ، إسلام نابليون وهتلر ومؤسس حزب البعث ، وأصبح الاستعمار استمراراً للحروب الصليبية . وبدأ الخطاب التنويرى المضاد يرى فى الإسلام التنويرى شرط التقدم وليس سبب التخلف كما هو الحال فى الخطاب الاستشراقى . هو إسلام أصول الفقه الذى لا يختلف عن فلسفة التنوير والتحسين والتقييح العقلين وحقوق الإنسان الطبيعية . لقد تقدمت أوروبا بهذا الإسلام التنويرى . فأصبح لدينا مسلمين بلا إسلام ، وفى الغرب إسلام بلا مسلمين .

واستمر الخطاب التنويرى فى هذا التوفيق منذ الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود ، يحاول إعادة طلاء القديم دون هدمه ، تلونه دون تأويله ، يستخدمه نفعياً ولا يقرؤه علمياً بما فى ذلك مشروع « التراث والتجديد » كأحد فلول مشروع النهضة ! ولا فرق بين هذا الخطاب والخطاب السلفى والخطاب الصهيونى العنصرى ! الكل نفعى انتقائى سلفى شعبوى عرقى . يقوم على وعى زائف بالتراث .

أما القسم الثالث فإنه يطبق المقولات السابقة على خطاب زكى نجيب محمود فى " حصاد السنين " كمثال للخطاب النفعى التجديدى فى التقاء الوافد مع الموروث . وبعد استعراض المراحل الفكرية الأربع للفكر العربى : مرحلة التعرف على الحياة الثقافية ، ومرحلة الارتحال إلى الغرب ، ومرحلة الانخراط فى الحياة الفكرية ثم مرحلة اكتشاف الهوية . والسبب فى فقر هذا الخطاب هو أنه ظل أسير خطاب النهضة ، اللحظة التاريخية التى أنتجته والذى ينحصر فى الإيمان بقيمة الحرية الفردية والاجتماعية وكما عرضها أحمد لطفى السيد وعباس محمود العقاد وفهم الحياة على أساس التطور وكما عرضها من قبل شبلى شميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر . وكان السجال بين الخطابين فى ردود الأفعان على رينان ومحمد عبده على هانوتو والعقاد على المستشرقين . ووقف الخطاب السلفى للخطاب التنويرى بالمرصاد يكفر طه حسين وعلى عبد الرزاق مما يكشف عن أزمة العقل كما كفر متولى الشعراوى توفيق الحكيم . فتراجع الخطاب التنويرى وتم تغيير عنوان طه حسين " فى الشعر الجاهلى " إلى " فى الأدب الجاهلى " وعنوان زكى نجيب محمود من " خرافة الميتافيزيقا " إلى " موقف من الميتافيزيقا " . تعبر أزمة العقل عن ازدواجية المشقف التنويرى السلفى والذى يجمع بين الوافد والموروث . ومع ذلك لم يشفع له ذلك إذ ظل عرضة للهجوم من الخطاب السلفى . أما الطهطاوى ومحمد عبده فقد فصلا بين العقيدة والشريعة ، الأولى ثابتة من القدماء والثانية متحولة لاتمنع من التعامل مع الوافد . وهى مثل ثنائية الخطاب التنويرى بين الثقافة منا ، والعلم من غيرنا ، والجمع بينهما هو الحل ، بين الأصالة والمعاصرة ، امتداداً من الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود حتى " التراث والتجديد " بجهتيه الأولين " الموقف من التراث القديم " وكما وضحت فى " من العقيدة إلى الثورة " ، و " الموقف من التراث الغربى " وكما وضحت فى " مقدمة فى علم الاستغراب " . وهو نفس المشروع التلفيقي التوفيقى

يبحث عن حلول وسط لإلغاء كل المتناقضات ، وعن علة واحدة تفسر كل شيء . ومنهج هذا الخطاب هو المنهج التعليمي التربوي وليس المنهج العلمى . ومع ذلك فقد استطاع توضيح الأفكار والاعتماد على تحليل اللغة وبيان حضور الماضى فى الحاضر والوقوف مع العقول ضد اللامعقول والدعوة إلى ممارسة حرية الفكر والفعل .

وتكاد تتكرر نفس الأفكار فى معظم الدراسات . فقد حصل المؤلف على عدة مفاهيم مفاتيح يحل بها كل المغاليت والأسرار : الوسطية ، التليفقية ، والتوفيقية ، الإيديولوجية ، النفعية . كما وقع أسيراً للمغريبات والشاميات نظراً لما فى الخطابين : الشامى (برهان غليون) والمغربى (محمد عابد الجابرى) ، من حداثة ، وإحكام نظرى للخطاب ، ونقد لكل شيء وذلك مثل كثرة استعمال تعبير العقل العربى ، القبيلة والدولة ، الذاكرة الجمعية . يقسو على التراث فى غمرة القسوة على الحاضر فيعتبر القياس مجرد توليد نصوص مع أنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة . فاختراله إلى توليد النصوص إجحاف بالتعليل وهو صلب القياس ومادة المنهج التجريبى . ويقلص النص إلى اللغة والسلطة مع أن النص استجابة لواقع بدليل أسباب النزول ، وتطور الزمان بدليل «الناسخ والمنسوخ» . ويقسو على الخطاب التنويرى منذ الطهطاوى حتى «التراث والتجديد» ويعتبره نفعياً لا علمياً ، يقوم بالتلوين لا بالتأويل ، بإعادة الطلاء لا بإعادة البناء ، وسطياً بين الماضى والحاضر ، بين الواقد والموروث ، يمثل الوعى الزائف فى مقابل الوعى العلمى المعرفى ، لافرق بينه وبين الخطاب السلقى والخطاب الصهيونى ، فالكل عودة إلى الأصالة ، الدين والعرق ! وهذا ظلم لخطاب التنوير ، ورغبة فى تجاوزه قفزاً دون تطوير وإكمال ... إن فشل الخطاب التنويرى لا يقتضى هدمه بل تجديده وإعادة صياغته لأنه مازال يعبر عن طبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع العربى الإسلامى . ولماذا التعارض بين البيئة والتاريخ ، وبين التحليل الحى النفعى العملى للتراث والوعى التاريخى به ، بين دور المواطن ورسالة العالم ؟ لقد أكثرت الدراسة من المايينغيات وتقديم البدائل والقفز فوق المراحل ، والتخلى عن اليسار الإسلامى إلى اليسار العلمانى كما انتقل آخرون من اليسار العلمائى إلى اليسار الإسلامى . تخرج من «التراث والتجديد» وتريد تجاوزه بتحليلاته وأفكاره وتصورات ونتائج . ولكن شتان ما بين إشعال الثقاب وإشعال الحريق .

٧ - إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى^(١)

وهى دراسة كبيرة فى مجموعة الدراسات الصغرى . تنقسم إلى ثلاثة أقسام وكل قسم إلى فقرات دون عناوين جانبية رئيسية أو فرعية^(٢) . وتتبع موضوع إهدار السياق فى الفكر العربى الإسلامى وتحاول خلق نمط جديد من الفكر القوائم على أساس علمى فى دراسة التراث . وتبدأ بأهمية علوم التأويل للنصوص عن طريق السياق وليس إخراجاً للنصوص من موقعها ، وبإكتشاف قوانين تشكل النصوص فى سياقها وليست مفارقة له . ويدون السياق لا يمكن الوعى بالتراث وعياً علمياً وإلا أصبح منعزلاً عن حركة التاريخ متقوقعاً فى إفسار الماضى . يهدف البحث إلى الكشف عن ظاهرة إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى وآثارها الاجتماعية والسياسية فى ثلاثة أقسام : الأول بين أوجه التماثل بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية من حيث قوانين التكوين والبناء وإنتاج الدلالة دون إغفال خصوصية النصوص الدينية . والثانى يرصد الكيفية التى يتجاهل بها الخطاب الدينى إشكاليات السياق مثل التفسير العلمى للنصوص الدينية الذى يهدو السياق الثقافى ، والحاكمية التى تهدر السياق التاريخى فى أسباب النزول والسياق السردى اللغوى للنصوص . والثالث يبين الأثر الفكرى والاجتماعى والسياسى لتجاهل الخطاب الدينى سياقه الذى تكون فيه على مستوى الوعى العام ووعى الطبقة المثقفة والمؤثرة فى الرأى العام .

أولاً ، ليست النصوص الدينية مفارقة لبنية الثقافة واللغة التى كتبت بها . لذلك بحث القدماء حقيقة الكلام الإلهى قديماً أم مخلوقاً . ودرس عبد القاهر الجرجانى إعجاز القرآن من خلال قوانين الشعر وأسرار البلاغة . ولا يمكن فهمه دون النصوص السابقة عليه ، نصوص الكهانة والسحر والتى حاورها وجادلها ونقدها وبين ميزته عليها . لذلك فصل القدماء أسباب النزول وعلم المناسبة بين الآيات والسور ، وبينوا الفرق بين الخطاب المكى والخطاب المدنى ، وميزوا بين مستويات القول ذاته من تمثيل وتصوير وقصص وأمر وجدل وتهديد وإنذار وإحياء . وفرقوا بين المنطوق والمسكوت عنه فيما سُمى بفحوى الخطاب أو لحن الخطاب .

(١) القاهرة، العدد ٢٢، يناير ١٩٩٣ .

(٢) القسم الأول به خمس فقرات، والثانى أربع، والثالث ثلاث.

ثانياً ، يقوم إهدار السياق على تجاهل هذه المستويات كلها فى الخطاب الدينى لحساب نص مفارق لا وجود له إلا افتراضاً ، ويتجاهل جدلية الإلهى والإنسانى ، والمقدس والدنىوى فى بنية النص ، ويثب فوق مستويات السياق لإنتاج الإيديولوجيا حسب ظروف المؤول والعصر فيصبح النص هو المفعول ، والإيدولوجيا هو الفاعل . والنموذج على ذلك كتاب «القرآن والكتاب» من أجل قراءة عصرية توفق بين القرآن كنص أزلى وبين الحقائق التاريخية المعروفة اعتماداً على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والتأويل العلمى^(١) . وتبدأ المحاولة بالتفرقة الصوفية المعروفة من ابن عربى بين النبوة والرسالة ، الأولى إلهية أزلية ثابتة والثانية متغيرة تاريخية متطورة . الولى من صفات الله أما الرسول فمن صفات البشر . الكتاب مؤلف من كتب عدة كما هو الحال فى كتب الفقه . يشمل المحكم والتشابه ونوعاً ثالثاً هو المفصل . والراسخون فى العلم يدركون هذا التقسيم ويؤولون التشابه والمفصل مثل البيرونى والحسن بن الهيثم وابن رشد ونيوتن واينشتين ودارون وكانط وهيغل ! القرآن متشابه لدلالته على النبوة بينما الرسالة محكمة . والإنزال هو نقل النبوة إلى الرسالة والقرآن إلى أم الكتاب . والتأويل العلمى للقرآن أحد وسائل الربط والتوسط بين الإلهى والبشرى ، وبين المطلق والنسبى أصبحت له مؤسساته بباكستان والسعودية ، يؤخذ العلم الغربى ثم يلحق به الفكر الإسلامى تابعاً ومبرراً . ويتم التأويل العلمى باكتشاف الحقيقة الشرعية ثم الحقيقة العلمية ثم فى تطابق الحقيقتين معاً وهذا هو وجه الإعجاز . والهدف هو رفع التشكك فى صحة القرآن وإثباته بالعلم . والنموذج الثانى لإهدار السياق الحاكمية التى تهدر السياق التاريخى وأسباب النزول والسياق الداخلى اللغوى . فالحكم لايعنى الحكم بالمعنى الحديث بل الاسترشاد فى السياق السجالى مع أهل الكتاب .

ثالثاً ، يبدو الأثر الاجتماعى والسياسى لإهدار السياق فيما حدث فى انقسام الخطاب العربى إلى موقفين فى أزمة الخليج عام ١٩٩٠ ، كل خطاب يدعى أنه يحارب الشيطان دفاعاً عن الله ، خطاب أنصار العراق وخطاب أنصار الكويت وأمريكا . وكذلك معظم موضوعات العصر مثل فوائد البنوك والربا ، والشورى والديموقراطية ، والعلم والدين ، والفنون والآداب ، وخروج المرأة للعمل ، والحجاب والسفور . ويؤدى

(١) محمد شحرور: القرآن والكتاب، دار الأعالى للطباعة والنشر، دمشق ١٩٩٠.

هذا الخطاب إما إلى التبعية إلى العلم الغربى أو التبعية إلى المواقف السياسية المحلية . وينتهى الإبداع الفكرى والثقافى .

والحقيقة أن الدراسة استئناف للجهود السابقة وفى نفس الاتجاه . تكرر بعض مقولات "نقد الخطاب الدينى" وتتعامل مع نفس المفاهيم كأسلحة ماضية، القراءة الإيديولوجية، التأويل النفعى، التلوين، اللاتاريخانية، القراءة المغرضة. وتتخلل ذلك ألفاظ الحدائة مثل السيمبويكى وأسماء المحدثين مثل دى سوسير وجاكسون ولوتمان وبيرك وآرائهم ومؤلفاتهم. ويؤرخ أحياناً بالميلادى، فالقرن الثانى هو القرن الثامن. ما زال الميزان العدل بين الموروث والوفاد غير مستقيم، مرة يميل إلى هذا الجانب، ومرة يميل إلى الجانب الآخر. الإيديولوجى هو الشيطان والعرفى هو الملاك. فنظام النص قصد متبادل بين المرسل والمستقبل. لكل منهما إيديولوجيته السلبية والعرفى هو الإطار المشترك بينهما. وهى تفرقة تقوم على التطهر والطوباوية على تمنى التمييز بين هموم المواطن وبحث العالم. الإيديولوجى هو الذى يربط بين النظر والعمل، بين المعرفة والممارسة. يبحث عن التأويل "الحقيقى" وهو ما لا وجود له فلا يوجد تأويل واحد ذو صواب مطلق وما دونه خطأ وباطل. القراءة من أجل التأويل وإعادة البناء لا تتطلب باستمرار التاريخ. فالبنية شئ والتاريخ شئ آخر. لم يحاول هوسرل بحث تاريخية "نقد العقل الخالص" بل قراءة أى أعاد بناء وتوظيفه وتأويله بالتعبير عن المسكوت عنه عند المؤلف أو عن المرغوب فيه عند القارئ. ولم يحاول هيدجر البحث عن المعنى الموضوعى التاريخى السياقى لنصوص السابقين على سقراط بل أولها بحيث تكون حاملاً لرؤيته. هناك فرق بين دور المؤرخ ومهمة الفيلسوف، بين الطالب والأستاذ. بين طالب مرحلة الليسانس وطالب الدراسات العليا، تقرأ الدراسة الماضى فى الحاضر وتسير فى خط "التراث والتجديد" قريبة منه بعيدة عنه. تقع فى المبالغات والمزايدات وتدفع الأمور إلى أقصى حد لها بحيث تصبح تفریعاً وتحريدة على الأصل والجذع كما هو الحال فى العزق. مثلاً ذلك الإعلان عن مكان للملحدين فى وسط الأمة إثارة للناس مع العلم بأن الإلحاد لا وجود له، فكل إنسان مؤمن بشئ. فلن يقبل مواطن مهما كانت عقيدته أن يكون فى موقع مواطن الدرجة الثانية أو الثالثة فضلاً عن أن الشريعة الإسلامية لا تقبل الملاحدة تحت حمايتها، ولا تمنحهم أية درجة من درجات المواطنة. إنه السيف أو

الإسلام^(١). إن الانتقال من نار العلم قد يؤدي إلى حريق الوطن. يسكب الزيت على النار ومهمتنا إطفاء الحريق.

٨ - قراءة التراث وتراث القراءة (في كتابات أحمد صادق سعد)^(٢)

وهي دراسة لبعض إنجازات أحمد صادق سعد في قراءته للتراث الإقتصادي الإسلامي. تنقسم إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. عناوينها خُلب لا يدل على مضمونها "قراءة التراث وتراث القراءة" مثل "تنمية الثقافة وثقافة التنمية"، وتبدأ الدراسة بالتمييز بين نهجين في قراءة التراث. الأول النهج التقليدي الذي يعتمد على التراث ذاته وتكرار مقولاته وهو النهج الداخلي. والثاني نهج القراءة القصصية التي تقوم على أطر معرفية مسبقة وهو النهج الخارجي. ويفضل المؤلف الثاني على الأول في حين أن كلا النهجين معاب. الأول التكرار من الداخل، والثاني الإسقاط من الخارج. وهناك نهج ثالث وهو النقد والتطوير من الداخل فليس تكرار القديم أو الجديد هو النهج الوحيد. وكلا النهجين في الحقيقة نهج واحد يقوم على التكرار والتقليد، الأول للقديم الموروث والثاني للجديد الوافد. وفي الاقتصاد يكرر النهج الأول مفاهيم الإعمار والخلافة والربا والركاز والزكاة والصدقة والبركة. ويقوم على قواعد عامة، أن الحاكمية لله، وأن الناس مستخلفون في المال، وأن المعاملات مرتبطة بالعبادات، وأن معيار الفرد هو التقوى، وأن مهمة الإنسان على الأرض عبادة الله واستعمار الأرض وتنمية المال، وأن الرزق من الله، وأن المسؤولية تتحدد في هذا الإطار. فهو خطاب تقليدي وعظي أخلاقي لا يحمي الفقراء من الاستغلال، يدافع عن الملكية الخاصة وآليات السوق، أقرب إلى الرأسمالية التجارية.

أما النهج الثاني، وهو القسم الأول من الدراسة، فإنه يدرس التراث باعتباره تعبيراً عن أوضاع تاريخية مخالفة للواقع الاقتصادي الراهن، وهو موقف صاحب موضوع الدراسة وإن لم يتحرر تماماً من الانحياز الذرائعي النفعي من قراءة التراث ولكنه اتجاه معن إيديولوجي وليس اتجاهاً مخادعاً لا أخلاقياً كما هو الحال في النهج الأول. ويشترك في

(١) المصدر السابق، ص ١١١.

(٢) أدب ونقد، العدد ٨٧ نوفمبر، وقد ألقى البحث في ندوة إشكاليات التكوين الاجتماعي للذكريات الشعبية في مصر، مركز البحوث العربية، ومهداة لذكرى أحمد صادق سعد.

التعميمات وما أصعب تغيير الواقع قيد شعرة. لسنا جيل العلماء بل جيل المهنيين لجيل العلماء. يسهل الاتفاق مع الباحث في النتائج "تحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني بدلاً من الدوران في سلك السلطتين الدينية والسياسية" ولكن الخلاف حول الوسائل: إدانة كل شيء مناطق ما قد يؤدي إلى سيل دماء الناطح إذا كان المنطوح حائطاً أم خلخلة الحائط ، مرة إلى الوراثة ومرة إلى الأمام حتى يقع أمام أول هبة ريح؟

٦ - التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية: سلطة النص في مواجهة العقل (١):

وهي دراسة ذات عنوانين. الأول التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية وهي محاولة لنقد الخطاب التنويري المعاصر وتنقله من الاستخدام النفعي إلى القراءة العلمية. والثاني "سلطة النص في مواجهة العقل" من أجل نقل الخطاب التنويري المعاصر من سلطة النص إلى سلطة العقل.

والتراث يعني في وجداننا المعاصر التراث الديني لأن الدين هو مكونه الأول ويلح السؤال عليه لأننا في مرحلة اتصال معه ولم ننقطع عنه كما هو الحال في الوعي الأوروبي ولم نتجاوز معه كما هو الحال في الوعي الياباني. فالإشكال صحيح. كيف يتقدم العربي مرتبطاً بتراثه الذي به أسباب معوقاته وتقدمه في آن واحد. كيف يتقدم إلى الأمام وعينه إلى الوراثة كي يستمد منه العون أو يفك إسهامه منه. فالتراث لا يعني بالضرورة الخمود والسكون بل هو تراث متشابه ، به السكون والحركة ، الخمود واليقظة. واختزال التراث في التراث الديني ، ثم اختزال التراث الديني في الخطاب الأشعري شيء طبيعي لأنه هو الخطاب السائد في الوعي العربي المعاصر .

ولما كان الوعي العربي بين الثقافة الموروثة والثقافة الوافدة وكما تم اختزال الموروث في أحد جوانبه تم اختزال الوافدة أيضاً في أحد جوانبه وهو تراث الاحتلال والغزو أو تراث العلم والتقدم . وهو شيء طبيعي فتلك صورة الآخر في الوعي العربي المعاصر ، الداء والدواء . في حين أن الوعي العلمي بالتراث ، بتراث الأنا وتراث الآخر

(١) بحث ألقى في ندوة "التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر" ، عدد ١٩٩١ ، ونشر في مجلة "أدب ونقد" ،

هو الذى ينقل الوعى العربى المعاصر من مرحلة الاستخدام النفعى إلى القراءة العلمية بالنسبة للوافد ، ومن سلطة النص إلى سلطة العقل بالنسبة للموروث .

وتنقسم الدراسة إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها . الأول عن معنى التراث فى اللغة ووظيفته . فلماذا كان التراث يعنى فى العرف الدين ، فلان الدين يعنى فى الاصطلاح الشريعة أو السنة أو طريقة الحياة . وفى اللغة يعنى السنة الماضية . ويناهض القرآن التمسك بالتقاليد واتباع سنن الأقدمين ويحل محلها . ولم تكن أقوال الرسول تراثاً ملزماً كالقرآن بل كان رأى والمشورة " أنتم أعلم بشؤون دنياكم " . سنة الوحي المطابقة للقرآن ملزمة فى حين أن سنة العادات متغيرة وليست ملزمة . ثم تحولت السنن كلها إلى إلزام بفضل تقنين الشافعى لأصول الفقه وتقنين الأشعرى للعقيدة . فتحولت إلى ذاكرة جمعية تحكم فى العقل والاجتهاد . وجعل الغزالى ذلك سياسة الدولة ولم ينبجح ابن رشد فى فك العقل من الإسار فكان آخر خط للدفاع . وبعد أن تم تثبيت النص تحول إلى منتج للنصوص كما هو الحال فى القياس وفى شرح المتن والحواشى على الشروح والتخاريج على الحواشى .

أما القسم الثانى فإنه يبين تداخل السلطة السياسية مع السلطة الدينية فى الموروث مما أدى إلى ركود الواقع العربى وجموده منذ سيادة القبيلة على الدولة . وقريش على باقى القبائل . وظهرت الشعوبية فى الثقافة والعسكرية فى السياسة ووضعت بعض المبادئ الفقهية لتعزيز الركود الاجتماعى مثل درء المفسد مقدم على جلب المصالح وهو أحد المبادئ الفقهية الذى يقوم على تحقيق المصالح سلباً يعزز الركود الاجتماعى . وقد ساهم الاستشراق فى ذلك عن طريق رؤيته للتراث على أنه التراث الدينى . فأصبح المرجح هو النقل لا العقل . وأصبح الإسلام هو مدخل الوافد إلينا ، إسلام نابليون وهتلر ومؤسس حزب البعث ، وأصبح الاستعمار استمراراً للحروب الصليبية . وبدأ الخطاب التنويرى المضاد يرى فى الإسلام التنويرى شرط التقدم وليس سبب التخلف كما هو الحال فى الخطاب الاستشراقى . هو إسلام أصول الفقه الذى لا يختلف عن فلسفة التنوير والتحسين والتقييح العقلين وحقوق الإنسان الطبيعية . لقد تقدمت أوروبا بهذا الإسلام التنويرى . فأصبح لدينا مسلمين بلا إسلام ، وفى الغرب إسلام بلا مسلمين .

واستمر الخطاب التنويرى فى هذا التوفيق منذ الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود ، يحاول إعادة طلاء القديم دون هدمه ، تلونه دون تأويله ، يستخدمه نفعياً ولا يقرؤه علمياً بما فى ذلك مشروع «التراث والتجديد» كأحد فلول مشروع النهضة ! ولا فرق بين هذا الخطاب والخطاب السلفى والخطاب الصهيونى العنصرى ! الكل نفعى انتقائى سلفى شعوبى عرقى . يقوم على وعى زائف بالتراث .

أما القسم الثالث فإنه يطبق المقولات السابقة على خطاب زكى نجيب محمود فى "حصار السنين" كمثال للخطاب النفعى التجديدى فى التقاء الوافد مع الموروث . وبعد استعراض المراحل الفكرية الأربع لفكر العربى : مرحلة التعرف على الحياة الثقافية ، ومرحلة الارتحال إلى الغرب ، ومرحلة الانخراط فى الحياة الفكرية ثم مرحلة اكتشاف الهوية . والسبب فى فقر هذا الخطاب هو أنه ظل أسير خطاب النهضة ، اللحظة التاريخية التى أنتجته والذى ينحصر فى الإيمان بقيمة الحرية الفردية والاجتماعية وكما عرضها أحمد لطفى السيد وعباس محمود العقاد وفهم الحياة على أساس التطور وكما عرضها من قبل شبلى شميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر . وكان السجال بين الخطابين فى ردود الأفغانى على رينان ومحمد عبده على هانوتو والعقاد على المستشرقين . ووقف الخطاب السلفى للخطاب التنويرى بالمرصاد يكفر طه حسين وعلى عبد الرازق مما يكشف عن أزمة العقل كما كفر متولى الشعراوى توفيق الحكيم . فتراجع الخطاب التنويرى وتم تغيير عنوان طه حسين "فى الشعر الجاهلى" إلى "فى الأدب الجاهلى" وعنوان زكى نجيب محمود من "خرافة الميتافيزيقا" إلى "موقف من الميتافيزيقا" . تعبر أزمة العقل عن ازدواجية المشقف التنويرى السلفى والذى يجمع بين الوافد والموروث . ومع ذلك لم يشفع له ذلك إذ ظل عرضة للهجوم من الخطاب السلفى . أما الطهطاوى ومحمد عبده فقد فصلا بين العقيدة والشريعة ، الأولى ثابتة من القدماء والثانية متحولة لاتمتنع من التعامل مع الوافد . وهى مثل ثنائية الخطاب التنويرى بين الثقافة منا ، والعلم من غيرنا ، والجمع بينهما هو الحل ، بين الأصالة والمعاصرة ، امتداداً من الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود حتى "التراث والتجديد" بجهتيه الأولين "الموقف من التراث القديم" وكما وضحت فى "من العقيدة إلى الثورة" ، و"الموقف من التراث الغربى" وكما وضحت فى "مقدمة فى علم الاستغراب" . وهو نفس المشروع التليفيقى التوفيقى

يبحث عن حلول وسط لإلغاء كل المتناقضات ، وعن علة واحدة تفسر كل شيء .
ومنهج هذا الخطاب هو المنهج التعليمي التربوي وليس المنهج العلمي . ومع ذلك فقد
استطاع توضيح الأفكار والاعتماد على تحليل اللغة وبيان حضور الماضي في الحاضر
والوقوف مع العقول ضد اللامعقول والدعوة إلى ممارسة حرية الفكر والفعل .

وتكاد تتكرر نفس الأفكار في معظم الدراسات . فقد حصل المؤلف على عمة
مفاهيم مفاتيح يحل بها كل المغاليت والأسرار : الوسطية ، التليفقية ، والتوفيقية ،
الإيديولوجية ، النفعية . كما وقع أسيراً للمغريبات والشاميات نظراً لما في الخطابين :
الشامي (برهان غليون) والمغربي (محمد عابد الجابري) ، من حداثة ، وإحكام نظري
للخطاب ، ونقد لكل شيء وذلك مثل كثرة استعمال تعبير العقل العربي ، القبيلة
والدولة ، الذاكرة الجمعية . يقسو على التراث في غمرة القسوة على الحاضر فيعتبر
القياس مجرد توليد نصوص مع أنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في
العلة . فاختراله إلى توليد النصوص إجحاف بالتعليل وهو صلب القياس ومادة المنهج
التجريبي . ويقلص النص إلى اللغة والسلطة مع أن النص استجابة لواقع بدليل أسباب
الزول ، وتطور الزمان بدليل «الناسخ والمنسوخ» . ويقسو على الخطاب التنويري منذ
الطهطاوى حتى «التراث والتجديد» ويعتبره نفعياً لا علمياً ، يقوم بالتلوين لا بالتأويل ،
بإعادة الطلاء لا بإعادة البناء ، وسطياً بين الماضي والحاضر ، بين الوافد والموروث ،
يمثل الوعي الزائف في مقابل الوعي العلمي المعرفي ، لافرق بينه وبين الخطاب السلفي
والخطاب الصهيوني ، فالكل عودة إلى الأصالة ، الدين والعرق ! وهذا ظلم لخطاب
التنوير ، ورغبة في تجاوزه قفزاً دون تطوير وإكمال ... إن فشل الخطاب التنويري
لا يقتضى هدمه بل تجديده وإعادة صياغته لأنه مازال يعبر عن طبيعة المرحلة التاريخية
التي يمر بها المجتمع العربي الإسلامي . ولماذا التعارض بين البيئة والتاريخ ، وبين
التحليل الحى النفعى العملى للتراث والوعى التاريخى به ، بين دور المواطن ورسالة
العالم ؟ لقد أكثرت الدراسة من الماينبغيات وتقديم البدائل والقفز فوق المراحل ،
والتخلي عن اليسار الإسلامى إلى اليسار العلمانى كما انتقل آخرون من اليسار العلمانى
إلى اليسار الإسلامى . تخرج من «التراث والتجديد» وتريد تجاوزه بتحليلاته وأفكاره
وتصوراته ونتائجه . ولكن شتان ما بين إشعال الثقاب وإشعال الحريق .

٧ - إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني^(١)

وهي دراسة كبيرة في مجموعة الدراسات الصغرى . تنقسم إلى ثلاثة أقسام وكل قسم إلى فقرات دون عناوين جانبية رئيسية أو فرعية^(٢) . وتتبع موضوع إهدار السياق في الفكر العربي الإسلامي وتحاول خلق نمط جديد من الفكر القائم على أساس علمي في دراسة التراث . وتبدأ بأهمية علوم التأويل للنصوص عن طريق السياق وليس إخراجاً للنصوص من موقعها ، وباكتشاف قوانين تشكل النصوص في سياقها وليست مفارقة له . ويدون السياق لا يمكن الوعي بالتراث وعياً علمياً وإلا أصبح منعزلاً عن حركة التاريخ متقوقعاً في إفسار الماضي . يهدف البحث إلى الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني وآثارها الاجتماعية والسياسية في ثلاثة أقسام : الأول بين أوجه التماثل بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية من حيث قوانين التكوين والبناء وإنتاج الدلالة دون إغفال خصوصية النصوص الدينية . والثاني يرصد الكيفية التي يتجاهل بها الخطاب الديني إشكاليات السياق مثل التفسير العلمي للنصوص الدينية الذي يهدر السياق الثقافي ، والحاكمية التي تهدر السياق التاريخي في أسباب النزول والسياق السردى اللغوي للنصوص . والثالث يبين الأثر الفكري والاجتماعي والسياسي لتجاهل الخطاب الديني سياقه الذي تكون فيه على مستوى الوعي العام ووعي الطبقة المثقفة والمؤثرة في الرأي العام .

أولاً ، ليست النصوص الدينية مفارقة لبنية الثقافة واللغة التي كتبت بها . لذلك بحث القدماء حقيقة الكلام الإلهي قديماً أم مخلوقاً . ودرس عبد القاهر الجرجاني إعجاز القرآن من خلال قوانين الشعر وأسرار البلاغة . ولا يمكن فهمه دون النصوص السابقة عليه ، نصوص الكهانة والسحر والتي حاورها وجادلها ونقدها وبين ميزته عليها . لذلك فصل القدماء أسباب النزول وعلم المناسبة بين الآيات والسور ، وبينوا الفرق بين الخطاب المكي والخطاب المدني ، وميزوا بين مستويات القول ذاته من تمثيل وتصوير وقصص وأمر وجدل وتهديد وإنذار وإيحاء . وفرقوا بين المنطوق والمسكوت عنه فيما سمي بفحوى الخطاب أو لحن الخطاب .

(١) القاهرة، العدد ٢٢، يناير ١٩٩٣ .

(٢) القسم الأول به خمس فقرات، والثاني أربع، والثالث ثلاث.

ثانياً ، يقوم إهدار السياق على تجاهل هذه المستويات كلها فى الخطاب الدينى لحساب نص مفارق لا وجود له إلا افتراضاً ، ويتجاهل جدلية الإلهى والإنسانى ، والمقدس والدنسى فى بنية النص ، ويثب فوق مستويات السياق لإنتاج الإيديولوجيا حسب ظروف المؤول والعصر فيصبح النص هو المفعول ، والإيدلوجيا هو الفاعل . والنموذج على ذلك كتاب «القرآن والكتاب» من أجل قراءة عصرية توفق بين القرآن كنص أزلى وبين الحقائق التاريخية المعروفة اعتماداً على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والتأويل العلمى^(١) . وتبدأ المحاولة بالتفرقة الصوفية المعروفة من ابن عربى بين النبوة والرسالة ، الأولى إلهية أزلية ثابتة والثانية متغيرة تاريخية متطورة . الولى من صفات الله أما الرسول فمن صفات البشر . الكتاب مؤلف من كتب عدة كما هو الحال فى كتب الفقه . يشمل المحكم والتشابه ونوعاً ثالثاً هو المفصل . والراسخون فى العلم يدركون هذا التقسيم ويؤولون التشابه والمفصل مثل البيرونى والحسن بن الهيثم وابن رشد ونيوتن واينشتين ودارون وكانط وهيغل ! القرآن متشابه لدلالته على النبوة بينما الرسالة محكمة . والإنزال هو نقل النبوة إلى الرسالة والقرآن إلى أم الكتاب . والتأويل العلمى للقرآن أحد وسائل الربط والتوسط بين الإلهى والبشرى ، وبين المطلق والنسبى أصبحت له مؤسساته بباكستان والسعودية ، يؤخذ العلم الغربى ثم يلحق به الفكر الإسلامى تابعاً ومبرراً . ويتم التأويل العلمى باكتشاف الحقيقة الشرعية ثم الحقيقة العلمية ثم فى تطابق الحقيقتين معاً وهذا هو وجه الإعجاز . والهدف هو رفع التشكك فى صحة القرآن وإثباته بالعلم . والنموذج الثانى لإهدار السياق الحاكمية التى تهدر السياق التاريخى وأسباب النزول والسياق الداخلى اللغوى . فالحكم لايعنى الحكم بالمعنى الحديث بل الاسترشاد فى السياق السجالى مع أهل الكتاب .

ثالثاً ، يبدو الأثر الاجتماعى والسياسى لإهدار السياق فيما حدث فى انقسام الخطاب العربى إلى موقفين فى أزمة الخليج عام ١٩٩٠ ، كل خطاب يدعى أنه يحارب الشيطان دفاعاً عن الله ، خطاب أنصار العراق وخطاب أنصار الكويت وأمريكا . وكذلك معظم موضوعات العصر مثل فوائد البنوك والربا ، والشورى والديموقراطية ، والعلم والدين ، والفنون والآداب ، وخروج المرأة للعمل ، والحجاب والسفور . ويؤدى

(١) محمد شحرور: القرآن والكتاب، دار الأعالى للطباعة والنشر، دمشق ١٩٩٠ .

هذا الخطاب إما إلى التبعية إلى العلم الغربى أو التبعية إلى المواقف السياسية المحلية . ويتنهي الإبداع الفكرى والثقافى .

والحقيقة أن الدراسة استئناف للجهود السابقة وفى نفس الاتجاه . تكرر بعض مقولات "نقد الخطاب الدينى" وتعامل مع نفس المفاهيم كأسلحة ماضية، القراءة الإيديولوجية، التأويل النفعى، التلوين، اللاتاريخانية، القراءة المغرضة. وتتخلل ذلك ألفاظ الحدائث مثل السميوطيقى وأسماء المحدثين مثل دى سوسير وجاكبسون ولوثمان وبيرك وآرائهم ومؤلفاتهم. ويؤرخ أحياناً بالميلادى، فالقرن الثانى هو القرن الثامن. ما زال الميزان العدل بين الموروث والوافد غير مستقيم، مرة يميل إلى هذا الجانب، ومرة يميل إلى الجانب الآخر. الإيديولوجى هو الشيطان والمعرفى هو الملاك. فنظام النص قصد متبادل بين المرسل والمستقبل. لكل منهما إيديولوجيته السلبية والمعرفى هو الإطار المشترك بينهما. وهى تفرقة تقوم على التطهر والطوباوية على تبنى التمييز بين هموم المواطن وبحث العالم. الإيديولوجى هو الذى يربط بين النظر والعمل، بين المعرفة والممارسة. يبحث عن التأويل "الحقيقى" وهو ما لا وجود له فلا يوجد تأويل واحد ذو صواب مطلق وما دونه خطأ وباطل. القراءة من أجل التأويل وإعادة البناء لا تتطلب باستمرار التاريخ. فالبنية شئ والتاريخ شئ آخر. لم يحاول هوسرل بحث تاريخية "نقد العقل الخالص" بل قراءة أى أعاد بناءه وتوظيفه وتأويله بالتعبير عن المسكوت عنه عند المؤلف أو عن المرغوب فيه عند القارئ. ولم يحاول هيدجر البحث عن المعنى الموضوعى التاريخى السياقى لنصوص السابقين على سقراط بل أولها بحيث تكون حاملاً لرؤيته. هناك فرق بين دور المؤرخ ومهمة الفيلسوف، بين الطالب والأستاذ. بين طالب مرحلة الليسانس وطالب الدراسات العليا، تقرأ الدراسة الماضى فى الحاضر وتسير فى خط "التراث والتجديد" قريبة منه بعيدة عنه. تقع فى المبالغات والمزايدات وتدفع الأمور إلى أقصى حد لها بحيث تصبح تفرعاً وتحويده على الأصل والجذع كما هو الحال فى العزق. مثلاً ذلك الإعلان عن مكان للملحدين فى وسط الأمة إثارة للناس مع العلم بأن الإلحاد لا وجود له، فكل إنسان مؤمن بشئ. فلن يقبل مواطن مهما كانت عقيدته أن يكون فى موقع مواطن الدرجة الثانية أو الثالثة فضلاً عن أن الشريعة الإسلامية لا تقبل الملاحدة تحت حمايتها، ولا تمنحهم أية درجة من درجات المواطنة. إنه السيف أو

الإسلام^(١). إن الانتقال من نار العلم قد يؤدي إلى حريق الوطن. يسكب الزيت على النار ومهمتنا إطفاء الحريق.

٨ - قراءة التراث وتراث القراءة (في كتابات أحمد صادق سعد)^(٢)

وهي دراسة لبعض إنجازات أحمد صادق سعد في قراءته للتراث الإقتصادي الإسلامي. تنقسم إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. عنوانها حُلب لا يدل على مضمونها "قراءة التراث وتراث القراءة" مثل "تنمية الثقافة وثقافة التنمية"، وتبدأ الدراسة بالتمييز بين نهجين في قراءة التراث. الأول النهج التقليدي الذي يعتمد على التراث ذاته وتكرار مقولاته وهو النهج الداخلي. والثاني نهج القراءة القصصية التي تقوم على أطر معرفية مسبقة وهو النهج الخارجي. ويفضل المؤلف الثاني على الأول في حين أن كلا النهجين معاب. الأول التكرار من الداخل، والثاني الإسقاط من الخارج. وهناك نهج ثالث وهو النقد والتطوير من الداخل فليس تكرار القديم أو الجديد هو النهج الوحيد. وكلا النهجين في الحقيقة نهج واحد يقوم على التكرار والتقليد، الأول للمقدم الموروث والثاني للجديد الوافد. وفي الاقتصاد يكرر النهج الأول مفاهيم الإعمار والخلافة والربا والركاز والزكاة والصدقة والبركة. ويقوم على قواعد عامة، أن الحاكمية لله، وأن الناس مستخلفون في المال، وأن المعاملات مرتبطة بالعبادات، وأن معيار الفرد هو التقوى، وأن مهمة الإنسان على الأرض عبادة الله واستعمار الأرض وتنمية المال، وأن الرزق من الله، وأن المسؤولية تتحدد في هذا الإطار. فهو خطاب تقليدي وعظي أخلاقي لا يحمي الفقراء من الاستغلال، يدافع عن الملكية الخاصة وآليات السوق، أقرب إلى الرأسمالية التجارية.

أما النهج الثاني، وهو القسم الأول من الدراسة، فإنه يدرس التراث باعتباره تعبيراً عن أوضاع تاريخية مخالفة للواقع الاقتصادي الراهن، وهو موقف صاحب موضوع الدراسة وإن لم يتحرر تماماً من الاتجاه الذرائعي النفعي من قراءة التراث ولكنه اتجاه معلن إيديولوجي وليس اتجاهاً مخادعاً لا أخلاقياً كما هو الحال في النهج الأول. ويشترك في

(١) المصدر السابق، ص ١١١.

(٢) أدب ونقد، العدد ٨٧ نوفمبر، وقد ألقى البحث في ندوة إشكاليات التكوين الاجتماعي الذكريات الشعبية في مصر، مركز البحوث العربية، ومهداة لذكرى أحمد صادق سعد.