الفصل السابع

الفكر الإسلامي وليس الدين

في شراك الاستبداد

— 1 —

كان من دوافع تأليف هذا الكتاب أن يكون متمما للكتاب السابق "شرعية الاختلاف بين المسلمين"، فالأول يؤسس لإمكانية التفاهم والتعاون بين المسلمين في المجال المعرفي والاجتهادي والعلمي، والثاني يخفف من معوقات انطلاق الفكر الإسلامي الجديد، فالتجديد لا ينطلق بأيد مكتوفة، والنهضة لا تبدأ بعقول مقيدة، والبناء الصحيح لا يقوم في ظل الاستبداد، وكنت أظن أنه لم يكتب عن الاستبداد الداخلي إلَّا القليل جداً برغم الحاجة الماسة إلىٰ ذلك، والأمر فعلاً كذلك، إذ منذ تأليف الشهيد عبد الرحمٰن الكواكبي كتابه "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" الذي ألفه قبل قرن من الزمان تقريباً، لم يؤلف شيء عن الاستبداد الداخلي، وربما وجد القليل الذي لم يشتهر مثل طبائع الاستبداد، ولكن وبعد تأليف هذا الكتاب عن الاستبداد الفكري، أصبح مما يلفت النظر أي كلام عن الاستبداد بين المسلمين، فكان من أفضل ما قرأت مقال قيم للأستاذ الدكتور أبي يعرب المرزوقي، عبر شبكة الانترنت، والمقال بعنوان "الدين والفكر الإسلامي في شراك الاستبداد".

عند ذاك تبادر إلىٰ الذهن تساؤل عن معنىٰ كلمة "الدين" الذي يقع في شراك الاستبداد، وهل من الممكن أن يقع الدين الإسلامي في شراك الاستبداد؟ هذا ما كنت أتوقعه من المقال قبل قراءته، وكذلك، ما معنىٰ أن يقع الفكر الإسلامي في شراك الاستبداد؟ ولماذا؟ وكيف؟ وكان من توقعاتي عن المقال أنه يبحث في أسباب الاستبداد، وطرق الخروج منه وفق منهجية فلسفية كما هي عادة المؤلف الأستاذ الفيلسوف أبي يعرب، وإذا به مقال يدعم ويحاور

كتاباً قيماً للرئيس الإيراني السيد محمد خاتمي، والكتاب يحمل العنوان نفسه وهو: "الدين والفكر الإسلامي في شراك الاستبداد" (جولة في الفكر السياسي للمسلمين).

وحيث إن كلا البحثين لهما صلة بما حاولنا معالجته في هذا الكتاب، فقد رغبت أن أحاور العلمين الكبيرين والعملين العظيمين بالقليل من الأفكار أو التساؤلات وبالأخص في موضوع الاستبداد، علىٰ أمل أن تكون في القريب دراسة أوسع، وبالأخص في مجال التجديد في التفكير السياسي إن شاء الله تعالىٰ، وحيث إني لم أقرأ الكتاب الأصلي للأستاذ خاتمي ولم أتمكن من الحصول عليه حتىٰ الآن، فسوف أعتمد المقال مرجعاً لمناقشة الموضوع فهو المقصود بهذه المناقشة وإن تطلَّب الأمر محاورة بعض أفكار الكتاب الأصلي للأستاذ خاتمي بحسب توفرها في مقال الأستاذ أبي يعرب، وفي البداية لا بد من تقدير مستوىٰ الدراسة العلمية وطريقة محاورتها للموضوع في الكتاب وفي المقال، والتي تبشر بمرحلة جدية وجديدة للفكر الإسلامي الحديث، وقبل المناقشة لا بد من ملاحظتين هامتين، دفعاً للغط الذي قد يقع به البعض، أو من باب النصح أو الاقتراح.

— 2 —

الملاحظة الأولىٰ عن معنىٰ الدين والفكر وأين يمكن أن يقع ويمارس الاستبداد معهما، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الحديث عن الدين الإسلامي وليس عن أي دين، والملاحظة الأخرىٰ عن ضرورة صناعة خطاب فلسفي أو فكري يمكن فهمه وتداوله بين المفكرين وبين المخاطبين به، أو المعنيين بالنهضة والتجديد من شباب المسلمين، ونبدأ بالملاحظة الأولىٰ:

الكلمات ألفاظ تفيد معان، ويحسن بمن يقرأ أو يكتب في أي لغة، أن يتعامل مع كلمات هذه اللغة بحسب قوانينها، وقوانين أي لغة هي معارف أهلها وما تواضعوا عليه في لسانهم وفكرهم وحياتهم، فإذا كانت اللغة التي يكتب بها، لها خصوصية علمية أو دلالة معرفية أو عقدية (أيديولوجية)، فإن من الواجب العلمي والعقدي (الأيديولوجي) استعمال اللغة بحسب قوانينها، وبحسب قوانين العلم الذي يصنف فيه، بما لا يخل باللغة ولا يحرف العلم عن أصوله، هذا بوجه عام.

فإذا كان الكلام عن الدين الإسلامي والفكر الإسلامي، فإن من أوائل ما يجب التقيد به: التمييز الموضوعي بين الدين الإسلامي والفكر الإسلامي، فالدين الإسلامي هو: وحي من عند الله تبارك وتعالىٰ، والفكر الإسلامي هو: اجتهاد من الإنسان المسلم في فهم الدين الإسلامي، فالفكر يوجد نتيجة عملية فكرية يقوم بها الإنسان، فإذا كان الحديث عن الدين الإسلامي في شأن ما، فيجب الحفاظ علىٰ كل معاني كونه وحياً من عند الله، ثابتاً لا يتغير ولا يتبدل، لا يزيد ولا ينقص، وإن كان الحديث عن الفكر الإسلامي فيجب الحديث عنه بما يفيد أنه جهد معنوي بشري، ويتغير ويتبدل ويزيد وينقص وغير معصوم، لأن مصدره الفعل المعنوي في المعرفة والإدراك والعقل والبيان والعلم.

إن هذا التميز الموضوعي يتطلب أن نستعمل العبارات الصريحة والواضحة التي تفيد أن الحديث عن الدين الإسلامي لا يدخل دائرة الخطأ والصواب البشري، ولا يقع تحت الاستغلال، ولا يقع تحت الاستبداد وهو دين، لأنه محفوظ من الله تعالىٰ كما أنزل علىٰ النبي عليه الصلاة والسلام، في القرآن الكريم وبيانه النبوي الثابت، وأما إذا كان الحديث عن الفكر الإسلامي، فإنه قابل للخطأ والصواب والاستغلال والاستبداد، ولكن الأصل في الفكر أنه محل للهداية والخير والصواب والصلاح، فإذا وجد من يستغل الدين، فإنما هو مستغل للفكر الإسلامي، لأنه مستغل للفكر الذي ينتجه هو أو غيره عن الدين.

الدين الإسلامي لا يَستبد بأحد ولا يُستبد به من أحد لأنه وحي محفوظ من عند الله تبارك وتعالىٰ، وما دام محفوظاً يبقىٰ محفوظاً خارج الاستغلال والاستبداد، وإذ حاول أحد أن يستغله أو يستبد به، فإنه يستطيع أي مسلم من المفكرين أو من غيرهم أن يكشف الاستغلال، وأن يعمل لإبطال الاستبداد، أو علىٰ الأقل عدم الإجماع علىٰ الخطأ ولا الضلال ولا الاستبداد، ومن هنا كان من الواجب والأولىٰ التنديد بالاستبداد الفكري وليس بالاستبداد الديني، فالاستبداد يأتي من التفسير المغرض للدين وليس من الدين، لأن المستبد فعلاً، هو المفسر للدين وليس الدين، أي لا بد من استعمال الدلالة الصريحة علىٰ أن المستبد في النهاية هو الإنسان وليس الدين، ولأن الدين الإسلامي أمر معنوي خالص، فإننا ننصح بأن

يكون الحديث عن الاستبداد الفكري وليس عن الاستبداد الديني، حتىٰ تبقىٰ الصفة البشرية هي موضع البحث والمساءلة والتنديد والمحاربة.

— 3 —

والملاحظة الأخرىٰ التي نود الالتفات إليها والتي تدخل في مطالبة تفعيل الغالبية الصامتة التي سبق التنبيه إلىٰ ضرورتها، وهي ما نوصي علماء العرب والمسلمين أخذها بعين الاعتبار: هي أسلوب المؤلف في طرح أفكاره أولاً، والانتباه إلىٰ الجمهور الذين يوجه كلامه وأفكاره إليهم ويعرض فلسفته عليهم ثانياً، آخذين بعين الاعتبار أن صياغة أسس نظرية في شروط النهضة ضرورة ملحة، لأنه الأساس الفكري لأي نهضة، وأن صياغة هذه النظرية بلغة فلسفية أمر ممكن إن لم يكن واجباً، لأن اللغة الفلسفية إحدىٰ لغات التفعيل المعرفي والعقدي (الأيديولوجي) أيضاً، ولكن من شروط نجاح أية صياغة فكرية أو فلسفية أو أكاديمية لنظرية معرفية أو علمية نهضوية الوضوح والبيان.

والمعيار العلمي والعملي المطلوب أن تصل هذه النظرية الفكرية إلىٰ الجمهور المخاطب بها، حتىٰ يفهمها ويتفاعل معها ويطورها، وما قد يواجه الصياغة الفلسفية من صعاب، ويمنع من وصولها إلىٰ الجماهير صعوبة الخطاب الفلسفي بعامة، وبالأخص أن غالبية الجماهير ليسوا فلاسفة، ولا من طلبة العلم الفلسفي، فإذا كان من نصيب المفكر أنه فيلسوف عميق، ومن الذين يعولون علىٰ الخطاب الفلسفي في تأسيس مشروع نهضوي، وجب عليه أن يجعل الخطاب الفلسفي قابلاً للفهم من قبل الجماهير بيسر وسهولة، لأن الجماهير هي المعنية بالنهضة أولاً، فإذا لم تجد الفلسفة طريقها إلىٰ الجماهير فقد تبقىٰ هذه النظرية الفلسفية بعيدة عن متناول الجماهير، وهذا ما لا يقصده المؤلف، وإلَّا فالخوف أن يتحول المشروع الفكري المعقد أو النظرية الفلسفية العميقة إلىٰ قيود فكرية أو عقبات جديدة أمام النهضة.

إن ما قد يلاحظ علىٰ أسلوب الفيلسوف أبي يعرب، أنه يكتب بأسلوب فلسفي وأكاديمي دقيق، قد لا يقوىٰ علىٰ هضمه إلَّا الفيلسوف الأكاديمي المختص، وليس القارىء

العربي المسلم ـ حتىٰ لو كان ممن له اطلاع علىٰ الكتب الفلسفية أو المصطلح الفلسفي ـ مما يجعل فكر الفيلسوف أبي يعرب ـ مع عظم عمقه واستنارته ـ بعيداً عن تناول شباب المسلمين المهتمين بالشأن النهضوي، وربما في المشرق العربي أكثر من غيره، ومن ذلك إدخاله المصطلحات الفلسفية المعربة في بيان أفكاره أو في شرح أفكار غيره، وربما لو بقيت من غير هذه المصطلحات الفلسفية المعربة لكانت العبارة أقرب إلىٰ الفهم والاستيعاب، وأقرب إلىٰ التفاعل معها أكثر من قبل قطاع كبير من شباب المسلمين، الذين يجدون في مؤلفات وفكر الفيلسوف أبي يعرب المرزوقي نوعاً جديداً من الخطاب الفكري والفلسفي الذي يستحق التحية والدراسة والمتابعة والانتفاع، وربما تقديمه علىٰ كثير من الخطابات التراثية والمعاصرة.

ـ 4 ـ

إن مما يثير الإعجاب والتقدير والاحترام أن الأستاذ الدكتور أبا يعرب بدأ مناقشته لكتاب الأستاذ خاتمي بالتحية والتدعيم، مقدراً مكانة المؤلف السياسية والفكرية، دون أن يلغي ذلك عنده تقديم اجتهاد آخر، يناقش به الاجتهاد الأول بكل احترام وتفكير علمي عميق، وما كان ذلك أن يتم إلَّا لأنه وجد أن من الواجب عليه أن يعرض هذا العمل، وأن يحلل الأفكار الواردة فيه لسببين:

[1 ـ موضوعي، ويتعلق بالخاصيتين الطريفتين اللتين يتصف بهما عمل هذا المفكر النهضوي (خاتمي)، الذي باشر الفعل السياسي معارضة ويباشره حكماً: إحداهما تحدد طبيعة البحث الذي يتضمنه الكتاب، والثانية تحدد طبيعة الالتزام الذي يؤمن به مؤلفه، وكلتاهما تدعوان كل مؤمن بالصحوة الإسلامية أن يحييهما.

2 ـ وذاتي، ويتعلق بالتدعيم الجدي الذي وجدناه في بحث يباشر صاحبه العمل السياسي علىٰ علم به لفرضية فلسفية اقتضاها البحث في رسالتنا حول وحدة السلوك السياسي في العالمين السني والشيعي، دون أن نثبتها في ذلك الحين، رغم بيان ضرورتها العقلية ومؤيداتها التاريخية، لكونها لم تكن مطلوبنا المباشر].

ثم قال أبو يعرب إنه سيحاول علاج مسألتين اثنتين كلتاهما مضاعفة، هما: مسألة توحيد الفكر الإسلامي وأهميتها، ومسألة توحيد التاريخ الإسلامي وأهميتها، وقال: [فأما المسألة الأولىٰ فلها صلة بإسهام هذا الكتاب العلمي في تبيين السبل المساعدة علىٰ استكمال المشروع الذي ينبغي أن يسعىٰ إليه كل المفكرين المسلمين المؤمنين]، وهذا منطلق يحترم من أبي يعرب، لأنه لم ينظر لكتاب الرئيس خاتمي بنظرة نقدية بقدر ما نظر إليه علىٰ أنه "مشروع مساهم" في العلم النهضوي الذي يسعىٰ إليه المفكرون المسلمون، إلَّا أنه برر لهذه النظرة: [بضرورة تجاوز خلافات الماضي والشروع الفعلي في تحقيق شروط النهوض الفاعل].

وأكد علىٰ ذلك المطلب في مواضع أخرىٰ من مقالته وبعبارات أقل حزماً في المطالبة بتجاوز خلافات الماضي، ولكنها قد تؤول إلىٰ المعاني نفسها، ومنها قوله: [والمعلوم أن فكر المسلمين لا يمكن أن يصبح فكراً بحق إلَّا إذا تعالىٰ علىٰ التحدد بكونه سنياً أو شيعياً (مذهب صاحبه الديني في ما ورثناه عن الماضي الذاتي). أو بكونه يمينياً أو يسارياً (لون صاحبه السياسي في ما ورثناه عن الحاضر الأجنبي). فتعين بطبيعة موضوعه (سياسي، طبيعي، الخ). وبطبيعة منهجه (علمي، تقني، الخ). وبقصده المعرفي (تفسيري، تأويلي، نقدي، الخ).

يومها فقط يمكن أن نقول: إن الحوار بين المسلمين بجميع فرقهم العقدية وألوانهم السياسية قابل لأن يصبح حواراً مثمراً وفكراً ناجعاً لكونه يجعلهم مسهمين في التاريخ الإنساني بما يسهم به العقل الإنساني عامة في التاريخ].

— 5 —

وهذا يدفع إلىٰ مناقشة فكرة أو فلسفة الشروط النهضوية، متىٰ تكون ضرورية أو لا تكون، ومتىٰ يمكن أن تكون شروطاً وهمية أو شروطاً تعجيزية، أو كيف يمكن صياغتها بحيث لا تقف حجر عثرة بدل أن تكون عاملاً موضحاً لطبيعة العمل الفكري وأولوياته، وكذلك مناقشة مدىٰ الحاجة إلىٰ العبارات القاطعة في المجال الفكري الاجتهادي مثل: (أن فكر المسلمين لا يمكن أن يصبح فكراً بحق إلَّا..)، فقد يوحي كلام الدكتور أبي يعرب بأن

من الممكن تجاوز خلافات الماضي، وهو مطلب كل المسلمين، ولكن من الخطر وضع الأهداف الكبيرة والبعيدة المدىٰ في مقدمة العمل الفكري، والأخطر منه: جعل تجاوز خلافات الماضي شرطاً للشروع الفعلي في تحقيق شروط النهضة الحديثة، فإن كان ذلك كذلك في تصور أبي يعرب، فإنه يستدعي منه أن يقدم النظريات العلمية والطرق العملية التي تستطيع تجاوز خلافات الماضي فعلاً، وهو ما سوف نفحصه في هذا الحوار، ونحن نعلم أن أحداً من العلماء السابقين والحاضرين لم يستطع فعل ذلك من قبل، لأنهم حاولوا معالجة أمراض الماضي بأدوية ماضية، أي أرادوا معالجة أزمة التراثية بأدوية تراثية، مما أدخلهم في حلقة مفرغة، ومن الحكمة أو من الواجب التعلم من المحاولات الفاشلة السابقة، التي تقرأ وتفكر في قضية المدارس الفكرية الإسلامية علىٰ طريقة كتب الفرق والملل والنحل التاريخية[1]، فهذه الطريقة غير منتجة، وثبت فشلها في الماضي والحاضر، والأستاذ أبو يعرب يعبر عن نقدها ورفضها من خلال نقده للقراءة المذهبية، ومن خلال رفضه للموقف من الآخر المسلم علىٰ أساس التمييز بين الأخيار والأشرار.

إن استهداف تجاوز خلافات الماضي في بداية أي مشروع نهضوي يؤدي إلىٰ الفشل، لأنه يجعل من الغاية بداية، وقد يعني في النهاية أن المسلمين يسيرون في طريق مسدود أو إلىٰ هدف وهمي، لأنهم يطلبون أمراً لا يمكن تحقيقه إطلاقاً بهذه الطريقة، وإذا كان من حل فهو بالبحث عن المداخل الممكنة للغاية المنشودة، ومن أهمها الدعوة إلىٰ البناء الجديد الذي لا يعادي التراث وإن لم يرتكز علىٰ التراثية، لأن اعتماد المسلمين علىٰ التراثية أو ما يشير إليها مثل اختيار مدرسة تراثية معينة أو عالم واحد أو اثنين أو أكثر نقطة ارتكاز لمشروع نهضوي معاصر يؤدي إلىٰ الاستمرار في وضع شروط لا يمكن تحقيقها فعلاً، وهذه أشبه بكارثة فكرية ومصيبة اجتماعية.

إن وضع أي مفكر أو فيلسوف لأي شرط نهضوي يجب أن يكون في غاية الحذر؛ لأن

---

(1) انظر: شرعية الاختلاف بين المسلمين، للمؤلف، ص 144.

وضعهم لشروط يرونها لازمة، أي لا تتحقق النهضة إلّا بها، وهي في الحقيقة مسألة اجتهادية لا لزوم فيها ولا قطع، قد يدخل أصحاب هذه الشروط وأتباعهم في متاعب فكرية لا خلاص منها إلّا بالتخلص من الشروط نفسها، وقد لا يستطيعون ذلك، فيدافعون عن الشروط وكأنها ثوابت وليست موضوع اجتهاد وتفكير وتغيير، وبذلك ربما يكونون قد وضعوا أمام النهضة عثرات وعقبات وليس شروطاً غير ممكنة التحقيق فقط، مما يتطلب إعادة النظر في هذه الشروط، أو وضع شروط أخرىٰ تقوم مقامها دون أن تكون مستحيلة في لحظة الانطلاق، مثل: الدعوة إلىٰ شرعية الاختلاف بين الاجتهادات الإسلامية، أي قبول الاختلاف في الاجتهاد الفقهي والعقدي والسياسي بين المسلمين في الماضي وفي الحاضر وفي المستقبل، بعد بيان أن هذه الاختلافات ممكنة الوقوع لأسباب معرفية وطبيعية وموضوعية، والعمل علىٰ إثبات زوال أسباب الصراعات التاريخية بين المدارس (الفرق) الإسلامية، مما يتطلب اليوم التسامح بينهم، واعتراف كل مدرسة بعلماء المدرسة (الفرقة) الإسلامية الأخرىٰ، حتىٰ يشملها جميعاً، علىٰ أساس أنهم جميعاً أصحاب عبادة علمية لله تعالىٰ، وعلىٰ أساس احترام اجتهاداتهم العلمية داخل الفكر الإسلامي العام، وداخل الثقافة الإسلامية الكلية التاريخية، والمعاصرة.

ـ 6 ـ

إن المطلوب في بداية أي مشروع نهضوي عدم الانتصار لهذه المدرسة التراثية أو تلك، وعدم الانتصار لهذا العالم أو ذاك، مهما بدا أو ثبت عند الفيلسوف أنه علىٰ حق وصواب، حتىٰ لا تؤول هذه المناصرة للحق والصواب مناصرة لهذا المذهب أو ذاك، أو لهذا العالم أو ذاك، فتقذف القراءة الفلسفية المجددة بالمذهبية المتعصبة، وإن لم تكن تقصد الانتصار المذهبي أصلاً، إن المطلوب بداية التركيز علىٰ الأسس النهضوية الجامعة للمسلمين كافة، وتجنب كل ما يشعر بالمذهبية، نقترح منها:

1 ـ التركيز علىٰ الأسس المعرفية والعقلية والعلمية، من أجل تفعيل الإنسان المسلم بقواه

المعرفية الإنسانية قبل الدخول إلىٰ القراءة الإسلامية[1]، سواء كانت قراءة تراثية أو معاصرة.

2 ـ التركيز علىٰ أن الإسلام واحد، وأن المسلمين والمؤمنين أمة واحدة من دون الناس، وأن التنوع بين المسلمين ممكن لأسباب طبيعية، مثل اختلاف العشائر والقبائل وجغرافيا الشعوب المسلمة، ولأسباب معرفية ومعنوية، مثل اختلاف المسلمين في الاجتهاد الفقهي والعقدي والسياسي، ولكن التنوع الطبيعي والمعرفي والمعنوي لا يفرق بينهم، ولا يجعلهم أمماً مختلفة.

3 ـ التركيز علىٰ أن المسلمين الأحياء لهم الحق في بناء بنيتهم الفكرية الجديدة، والتشجيع علىٰ تجاوز التراثية معرفياً، والتحرر من الاستبداد الفكري معنوياً، سواء تعاملوا مع الإسلام مباشرة دون وسيط تراثي، أو تعاملوا معه بالخبرة التي قدمها التراث، أو بأدوات ومناهج معرفية جديدة.

4 ـ التركيز علىٰ إدارة التنوع في الاجتهاد، والتسريع في زيادة عدد المفكرين المستقلين الأحرار، وليس بالدعوة إلىٰ توحيد الفكر الإسلامي، لأن الوحدة هي في الانتماء إلىٰ الإسلام وهو دين واحد، والتنوع الطبيعي والتعدد المعنوي يلتقي علىٰ الإسلام الواحد، والتقدم الفكري هو في زيادة عدد المشاركين في الهم التي تعاني منه الأمة الإسلامية، وأن حق المشاركة فيه هو لكل المسلمين، للأفراد والمدارس والأحزاب والحركات والمفكرين والفلاسفة، وطرق التفاعل بينهم هي في التوصية أو الحوار أو الشورىٰ العلمية أو الشورىٰ السياسية.

5 ـ التركيز علىٰ إحسان إدارة هذه الاجتهادات التراثية والمعاصرة، في العلاقات الاجتماعية والدولية بين المسلمين، ودون الخضوع للمذهبية الجغرافية التراثية.

---

(1) للتمييز بين القراءة الإنسانية والقراءة الإسلامية، انظر: المدخل العلمي والمعرفي لفهم القرآن الكريم، للمؤلف ص 25 و33.

إن النجاح والتقدم الذي تحرزه الخطوات السابقة هو الذي يوفر إمكانية تجاوز خلافات الماضي، أو يفتح أبوابه، وليس مجرد الدعوة إلىٰ تجاوزها، أو افتراض إمكانية تجاوزها دون التمهيد الإنساني لها، أو دون التأسيس الإسلامي للمشاركة فيها من المسلمين جميعاً أفراداً أحزاباً وحركات ومجتمعات ودولا.

ـ 7 ـ

إن ما يؤيده الدكتور أبو يعرب عند الأستاذ خاتمي هو أن ينطلق الفكر الشيعي الحديث بثورة نقدية للفكر الماضي التراثي، ليقارب بحسب رأيه ما وصل إليه الفكر التراثي السني عند ابن تيمية (661 ـ 728هـ)، وابن خلدون (732ـ 808هـ) فقال: [ويقتضي إيضاح هذا الإسهام مناقشة العلاج الوارد في هذا العمل الأصيل ومحاورة مفكر شيعي نلمح عنده بوادر شروع الفكر الشيعي الحديث في ثورة نقدية للفكر الميتافيزيقي والميتاتاريخي، قد تنتهي إلىٰ ما يقرب مما حصل في الفكر السني منذ القرن الثامن الهجري (عند ابن تيمية بالنسبة إلىٰ الميتافيزيقا المشائية والكلام النظري السني خاصة، وعند ابن خلدون بالنسبة إلىٰ الميتاتاريخ الأفلاطوني والكلام العملي الشيعي خاصة].

وبرغم الدقة التي تحدث بها أبو يعرب في الفقرة السابقة، وبرغم وصفه لكتاب الأستاذ خاتمي: [إنها: قراءة مختصة لمصادر الفكر السياسي الإسلامي ولأحداث التاريخ الإسلامي، تتقدم عليها بصورة صريحة مسلمة منهجية وغاية عملية تعتبر أن إثبات وحدة المسلمين في الماضي، والسعي إلىٰ توحيدهم في المستقبل، شرطين ضروريين لتحقيق صحوتهم الحالية التي يحول دونها عائق الاستبداد.

ولما كان المؤلف ملتزماً بموقف يؤمن بوحدة الفكر الفلسفي الإسلامي متجاوزاً الخلافات الشعوبية (بين العرب والفرس)، والعقدية (بين السنة والشيعة) السطحية، مثله في ذلك مثل قيادات النهضة الراشدة في الإسلام السني والشيعي، تخلصاً من الخلافات المذهبية لتحقيق الوحدة الإسلامية أمام الهجمة الاستعمارية في بدايات النهضة، فإن واجب التحية

يقتضي تأييد مشروع الكتاب من خلال الإسهام في تحقيق هذا الهدف بطلب الحقيقة ومناقشة شروطه، وشروط صموده أمام رواسب الصراع المذهبي بين السنة والشيعة أولاً، وأمام ثوابت تأويل تاريخ هذا الصراع في النظريات اليسارية المعاصرة ثانياً وخاصة].

إلَّا أن الدكتور أبا يعرب لم يخفِ عدم موافقته للنتائج التي توصل إليها الأستاذ خاتمي بخصوص المرحلة الفكرية التأسيسية للفكر الاستبدادي السياسي عند المسلمين، فالأستاذ خاتمي يرىٰ أن الفكر الفلسفي السياسي الإسلامي توقف عند الفارابي (257 ـ 339هـ)، وأن ما كتب بعد الفارابي هو فكر تبريري للاستبداد وليس فكراً فلسفياً في السياسة، فيقول أبو يعرب: [المؤلف (خاتمي) يعتبر الفكر السياسي قد انتهىٰ بعد الفارابي، ويعتبر ما تلاه تبريراً للاستبداد وليس فكراً فلسفياً في السياسة].

عند هذه النتيجة تبدأ شدة الحوار تزداد عند الفيلسوف أبي يعرب، ومعلوم لمن يطالع مؤلفات الدكتور أبي يعرب المرزوقي أنه يرىٰ: أن ما وصل إليه فكر ابن تيمية في المجال العلمي وما وصل إليه فكر ابن خلدون في المجال العمراني العملي أعظم ما وصل إليه الفكر الإسلامي في تاريخه[1]، بل لعل هذه الفكرة من أهم ركائز مشروع أبي يعرب المرزوقي في نظرته إلىٰ التراث الإسلامي، إذ يرىٰ بهما نقاط النهاية في الفكر الإسلامي الماضي، ونقطة الانطلاق في المشروع الفكري المستقبلي، ويدعو صراحة إلىٰ استئناف " الفكر الفلسفي من حيث توقف في الحضارة العربية الإسلامية"[2]، عند ابن تيمية وابن خلدون.

عند ذلك يتمنىٰ أبو يعرب علىٰ مشروع الأستاذ خاتمي الفكري أن يصل إلىٰ النقطة التي يرىٰ منها إمكانية الانطلاق والبناء الجديد، وليس ما وصل إليه الفارابي، الذي يؤرخ للفكر السياسي الاستبدادي عند المسلمين مع انتهاء فكر الفيلسوف الفارابي، وكأن الاجتهاد

---

(1) انظر: إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، الدكتور أبو يعرب المرزوقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م، ص 98 ـ 113.

(2) انظر: نظريات السلطة السياسية في الفكر العربي الإسلامي (منطق ظهورها وأثرها في الوضع العربي الراهن)، الدكتور أبو يعرب المرزوقي، المقالة الأولى، الفصل الأول، عن موقع انترنت.

الفكري السياسي الإسلامي لم يتواصل بعد الفارابي إلّا مبرراً للاستبداد، ليكون الفارابي بذلك آخر فلاسفة الفكر السياسي الإسلامي، ولذلك يحاول أبو يعرب رفع مستوىٰ مشروع الرئيس خاتمي في الفكر السياسي إلىٰ مستوىٰ يقرب مما وصل إليه ابن تيمية وابن خلدون، وكأنه يريد أن يجعل من تأليف الرئيس خاتمي يتجاوز ما انتهىٰ إليه الفارابي نفسه.

ـ 8 ـ

إن نقطة المواجهة بين أبي يعرب وخاتمي هي الموقف من فلسفة ابن خلدون، فلما هاجم خاتمي فلسفة ابن خلدون، وجعله ممثلاً للفكر الاستبدادي باسم نظرية التغلب، بحسب وصف أبي يعرب حيث يقول: [مما يجعل ابن خلدون ممثلاً لتصور هو أقرب ما يكون من التصور السني الذي غلب في تاريخ الحكم كما وصفه الفصل الأول من الباب الأول والفارابي ممثلاً لتصور هو أقرب ما يمكن من التصور الشيعي الذي غلب في تاريخ المعارضة كما وصفه الفصل الثاني من الباب الأول].

عند ذلك لم يحتمل أبو يعرب هذا الانتقاد لابن خلدون، واضطر إلىٰ اعتبار هذا الموقف من الفارابي وابن خلدون صورة أخرىٰ عن القراءة المذهبية ولو بعبارات جديدة غير صريحة، وهذه المقابلة بين المذهبين هو ما هاجمه أبو يعرب في البداية، ليصب ذلك في نقده لموقف خاتمي من ابن خلدون بالدرجة الأولىٰ، فقال: [وبذلك فقد لا يكون العلاج في الكتاب (كتاب خاتمي) تخلص حقاً من المقابلة بين المذهبين إذ هي قد عادت بصيغتها الجديدة التي تقاسم الصيغة التقليدية الحيلولة دون البحث عن علم الظاهرة السياسية بصرف النظر عن النسبة إلىٰ الموقفين السني الحاكم الذي يصفه الكاتب بالظاهري السطحي والشيعي المعارض الذي وصفه الكاتب بالباطني العميق دون اعتبار للعلة التي جعلت الموقف الأول يتحدد بظرف التاريخ الفعلي الذي كاد يخلو من اعتبار المثال وجعلت الموقف الثاني يتحدد بظرف التاريخ الخيالي الذي كاد يخلو من اعتبار الواقع].

وإثر هذه النتيجة من الأستاذ خاتمي سعىٰ الدكتور أبو يعرب إلىٰ محاكمة النتيجة

بالتساؤل إن كانت عقلية كتاب الاستبداد لخاتمي تجاوزت خلافات الماضي ودخلت في الشروع الفعلي في تحقيق شروط النهوض الفاعل، وهو يقر بأن الأستاذ خاتمي وضع هذا الشرط علىٰ نفسه ولكنه لم يلتزم به فقال: [ذلك أننا نعتبر الموقف الذي يلتزم به الأستاذ خاتمي شبه فرضية علمية، يسعىٰ صاحب الكتاب لإثباتها بفرعي التاريخ اللذين يعالجهما. فتاريخ الواقع السياسي وتاريخ الفكر السياسي الإسلاميين كما يعرضهما المؤلف من خلال: أهم الوقائع التي حددت التاريخ المشترك وأشهر الفلاسفة السياسيين من المذهبين، جعلاه يسعىٰ في مقصد بحثه المعلن إلىٰ تجاوز المقابلة العقدية بين الشيعة والسنة، بل وإلىٰ بيان طابعها السطحي، لكون الواقع السياسي الذي كان واحداً اقتضىٰ سلوكاً سياسياً واحداً، رغم الخلافات العقدية].

ـ 9 ـ

بعد ذلك يلجأ الدكتور أبو يعرب إلىٰ إثبات عدم تقيد الأستاذ خاتمي بهذه القاعدة الفكرية في التعالي عن النظرة المذهبية، وعن طريق التدقيق في مسائل تصب كلها في صالح أبي يعرب، فيقول: [لذلك فإنه علينا أن ندقق البحث في المسائل التالية، تعميقاً للحوار حول إشكالية الفكر السياسي في الحضارة الإسلامية بصرف النظر عن المقابلة المذهبية بشكليها التقليدي (بين السنة والشيعة)، والحالي (بين يسار التيار التحديثي ويمين التيار التأصيلي):

1 ـ هل تجاوُزُ المؤلف (خاتمي) الصريح وبقصد معلن العائق الأيديولوجي الناتج عن الانتساب المذهبي والمقابلة بين الشيعة والسنة – لإثباته التماثل بين المذهبين في السلوك السياسي الاستبدادي صراحة في كلمة الختام التي تدرس فكر المحقق السبزواري من القرن الحادي عشر للهجرة – خلصه فعلا من الشكل الجديد، الذي اتخذه هذا العائق الحائل دون علم تاريخنا السياسي واقعاً وفكراً ...؟

2 ـ وبعبارة أوضح، هل يوجد في الكتاب ما يثبت أن الفكر الإسلامي الحديث ممثلاً بمصنف الأستاذ خاتمي تخلص فعلاً من العائق المعرفي الذي يجعل العائق العقدي في

شكله الجديد طاغياً، فلم يعد يفضل القراءة الخلقية الإنشائية (ما ينبغي أن يكون) علىٰ القراءة الطبيعية الخبرية (ما هو كائن) لتاريخ الواقع والفكر السياسيين الإسلاميين، بحيث يقف الموقف العلمي من العلاقة بين القيم بما هي غايات لأفعال البشر، تتحقق بآليات بشرية، هي أدوات الفعل السياسي، من حيث هو سياسي، أعني شروط تحقيق المثل وصلتها بقوانين الواقع، أم هو لم يتخلص من هذا العائق كما يتبين من مواصلة المفاضلة نفسها بين فكر الفارابي وفكر ابن خلدون؟

3 ـ ولما كان الجواب الذي ينتهي إليه كل قارئ موضوعي أقرب إلىٰ النفي منه إلىٰ الإثبات في حالتي السؤالين السابقين، بات من الواجب أن نسأل: لمَ لمْ تكن الوحدة الواقعية والسلوكية بين السنة والشيعة كافية لإيجاد فكر سياسي علمي يمكّن من تحقيق شرط التعالي علىٰ العلاج الإيديولوجي، ويحرّر من عرض التاريخ عرضاً يبقيه - كما ظل عليه الأمر في تواريخ المواقف المذهبية المتقابلة بشكلها الجديد أعني شكل التحديث والتأصيل- مجرد صراع بين إرادة خيرة وإرادة شريرة، وليست ظاهرة خاضعة للقوانين التي تحكم الظاهرات الإنسانية، فنسعىٰ إلىٰ تفسيرها بدلاً من التحصُّر علىٰ كونها ما كانت، أو علىٰ عدم كونها علىٰ ما كنا نتمناها أن تكون عليه ...؟

4 ـ وبعبارة أوضح هل استطاع المصنف (خاتمي) أن يقدم علاجاً لواقع الاستبداد وكيفية تعامل الفكر الإسلامي معه نظرياً وعملياً يكوِّن علاجاً من طبيعة واحدة تتعالىٰ علىٰ التقابل بين المذهبين، أم إن المقابلة بين الفكرين الشيعي والسني ما تزال في الحقيقة فاعلة بشكلها الجديد (تطرف التحديث والتأصيل) مما يبقي علىٰ الإعاقة المعرفية التي تعبر عن حقيقة عميقة لا بد من فهمها لدراسة الظاهرة السياسية عامة، دراسة علمية تتخلص من أساس المقابلة، وليس من تعيُّنها المذهبي، أعني المقابلة بين خصائص مشروع الفارابي الفلسفي ممثلاً للفكر الشيعي وخصائص مشروع ابن خلدون الفلسفي ممثلا للفكر السني، إذ إن كلا الفيلسوفين صريح الانتساب إلىٰ أحد الموقفين المعرفيين وكذلك إلىٰ أحد المذهبين؟

5 ـ وأخيراً هل يمكن أن نحقق مشروع وحدة المسلمين- وهو مشروع نتفق عليه ونطلبه بكل إيمان وثقة – مشروع وحدة النهضة الإسلامية الجامعة بين الحرية والعدالة، بمصالحة لعلها شكلية لا غير بين الموقفين القديمين؟ أليست هذه المصالحة قد تخلصت من المقابلة بين المذهبين في الظاهر فحسب، لكونها أغفلت النفاذ إلىٰ حقيقة ما جعلها تكون ممكنة ليس بين المذهبين فحسب، بل بين أصحاب التصور اليتوبي وأصحاب التصور العلمي للظواهر الإنسانية في كلا المذهبين؟

ألا يمكن أن يكون ذلك حائلاً دون البحث عن الحقيقة التاريخية وشروط المعرفة العلمية للظاهرة السياسية في التاريخ الإنساني؟ وأخيرا ألا يبدو القول في هذا الكتاب غير بعيد عما تعودنا عليه من عروض تقليدية للصدام بين من اعتاد المفكرون وصفهم قديماً بحزب الأشرار وحزب الأخيار وحديثاً بحزب التنوير وبحزب الظلاميين؟

وبيّن أن هذا السؤال الأخير الذي تعددت فروعه يجمع الأسئلة الأربعة في مسألة الكتاب المركزية أعني: طلب الشروط الضرورية والكافية لتحقيق هذا المشروع الطموح (وحدة المسلمين لتحقيق النهضة: الحرية والعدالة ليس في العالم الإسلامي وحده، بل في العالم ككل بمقتضىٰ الواجب الذي تلزمهم به رسالتهم) والتي تتحدد سلباً بالتخلص من عائقين أساسيين لعل المؤلف لم يتخلص منهما إلَّا في الظاهر].

مما سبق يستطيع أي قارىء أن يدعي أن شكل الحوار ـ وليس مضمونه ـ الذي أجراه الدكتور أبو يعرب لكتاب الأستاذ خاتمي قد يتهم بما اتهم به محاوره، لأنه في النهاية ومهما أبدا من عمق وموضوعية في تبين مكانة فلسفة ابن خلدون العلمية، إلَّا أن ابن خلدون من مدرسة السنة كما يتفق علىٰ ذلك خاتمي وأبو يعرب، فأبو يعرب لا يخفي اتهام خاتمي بالتراثية المذهبية فيقول: [من هنا فقد تكون عودة المؤلف إلىٰ تفضيل فكر الفارابي خياراً منافياً لتجاوز المستوىٰ العقدي والإيديولوجي من الإشكالية، وحائلًا دون تحقيق الغاية التي يسعىٰ إليها (تخليص المسلمين من الاستبداد بالعمل علىٰ علم لتحقيق ذلك)، ودون الأداة التي تحقق تلك الغاية (التوحيد بين الموقفين السني والشيعي من الاستبداد)، فلا يكون التوحيد بين

الفكرين السني والشيعي حينئذ إلّا توحيداً ظاهرياً، يحقق صلحاً ظرفياً وسطحياً، ويبقي على عمق الخلاف وأساسه البنيوي. فهو حسب رأينا ما يزال مستنداً إلى حل فلسفي لم يول المقابلة المعرفية بين ابن خلدون والفارابي ما تستحقه من دلالة لحصرها في بعدها القيمي وعدم اعتبار بعدها الإبستمولوجي: إذ المفاضلة بين الفكرين ما زال مقياسها عند المؤلف دوافع الفكر الايديولوجية، وليس مفعوله العلمي، مما لا يخلص الفكر الإسلامي من التقسيم إلى ممثلين لفكر الأشرار وممثلين لفكر الأخيار بلغة إخوان الصفا، وإلى تنويريين وتظليميين بلغة إيديولوجية التحديث، بدلاً من اعتبار الكل مجتهدين.

لذلك فاعتبار فكر ابن خلدون مندرجاً في محاولات تبرير الاستبداد، ووصف فلسفته بكونها علم اجتماع للغلبة بمعنى الاستبداد، بدلاً من اعتبارها كما هي فعلاً علم اجتماع السياسة بمعناها الذي لها في المعرفة العلمية، وخاصة بشروط علمها التي يمكن أن تكون مقدمة لشروط العمل فيها على علم بقوانينها، رغم ورود ذلك وروداً صريحاً في دوافع ابن خلدون التي يميزها بوضوح عن المقومات المعرفية لعلم العمران يمثل عندنا أكبر العلامات النظرية على عدم تجاوز التحليل الإيديولوجي].

وبالتالي فإن مطالبة الآخرين باستئناف الفكر الفلسفي من حيث انتهى إليه ابن تيمية وابن خلدون، قد لا ينجو من هذه التهمة، ولذا فإن طريقة التأييد لكتاب الأستاذ خاتمي في الثورة النقدية على الفكر الماضي، يجب أن لا تضيع بسبب الموقف من فلسفة ابن خلدون أو غيره، لأن موقف أبي يعرب من فلسفة ابن خلدون قد تتهم بالتراثية مهما بدت عقلانية وعلمية وفلسفية، وهذا ما يجب على الأعمال الفلسفية الحرة السعي إلى تجاوزه، وذلك بتقديم الفكر الإسلامي الجديد، دون دعوى الحاجة إلى استئناف الفكر الإسلامي أو الفكر الفلسفي أو الفكر السياسي من حيث وصل إليه هذا العالم أو ذاك، حتى لو توصل الفيلسوف إلى صحتها، لأنه في النهاية سيتهم بالانتماء إلى التراثية، وهذه التهمة قد تحول دون النظر إليه بإنصاف مهما بلغ عقله وعلمه وفلسفته، ولأن الإصرار على الدعوة إلى التراثية وجه آخر للاستبداد الفكري، الذي يتمنى الجميع الخلاص منه.